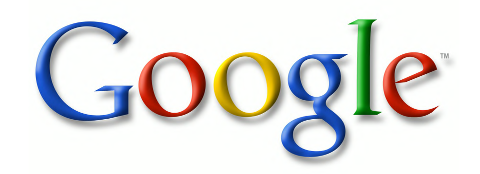


This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/




600038364U







Kirchenlexikon

oder

Encyklopädie

der katholischen Theologie und ihrer Hülfswissenschaften.



Wetzer und Welte's

Kirchenlexikon

oder

Encyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hülfswissenschaften.

Zweite Auflage,

in neuer Bearbeitung, unter Mitwirkung vieler katholischen Gelehrten

begonnen von

Joseph Cardinal Hergenröther,

fortgesetzt von

Dr. Franz Kaulen,

Professor der Theologie zu Bonn.

Mit Approbation des Hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg.

Zweiter Band.

Basilianer bis Censuren.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1883.
Zweigniederlassungen in Straßburg, München und St. Louis, Mo.

97 . d . 23^b.

Das Recht der Uebersetzung in fremde Sprachen wird vorbehalten.

Die Verlagshandlung übt und genießt die Rechte des Urhebers.



Entered according to Act of Congress, in the year 1883, by *Joseph Gummersbach* of the firm of B. Herder, St. Louis, Mo., in the Office of the Librarian of Congress at Washington, D. C.

Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

Basilianer, der große Orden der orientalischen Kirche. Als der hl. Basilius auf einer Reise durch Cölesyrien, Palästina, Mesopotamien und Aegypten die Lebensweise der dortigen Mönche kennen gelernt hatte, zog er sich in eine Einöde der Provinz Pontus, nicht weit von Neo-Cäsarea, zurück, wo bereits seine Schwester Macrina mit ihrer Mutter Emmelia in einem von ihr gestifteten und geleiteten Kloster lebte. Auf seine Bitten kam auch der hl. Gregor von Nazianz dahin, und der Ruf ihrer Heiligkeit zog eine Menge Menschen in ihre Nähe. Nach Cäsarea zurückgekehrt, lebte Basilius auch als Priester mit seinen Schülern in klösterlicher Gemeinschaft. Er war nach Kräften bemüht, das Ordensleben in Pontus zu verbreiten, besonders auch, wie schon Sokrates (4, 28) sagt, um sein Vaterland vor dem Arianismus zu bewahren. Sein beredtes Wort und Beispiel bewog Viele, die Welt zu verlassen und Klöster zu bauen, so daß nach der Bemerkung des Rufinus (2, 9) in Kurzem das Angesicht von Pontus verändert wurde. Diesen Ordensleuten schrieb Basilius um das Jahr 361, da er bereits Priester war, zur Aufrechthaltung der Ordnung und zur Erleichterung der Tugendübung Satzungen vor, von denen 55 die große und 313 die kleine Regel bilden. Die Aechtheit dieser Regeln ist zweifellos, wie u. A. die Mauriner (Opp. S. Basilii, ed. Paris. 1727, II, Praef. LV) gegen Combefis gezeigt haben. Basilius drang insbesondere auf den Gehorsam, als den wesentlichsten und wichtigsten Punkt des Ordenslebens, auf Armut, weil der Mönch nichts sein eigen nennen dürfe, auf Keuschheit, Zurückgezogenheit und Entsagung, die sich in Kleidung, Nahrung, Wohnung und Schlaf mit dem Nothwendigen begnüge, auf Gebet, Arbeitsamkeit und brüderliche Liebe. Er zog das gemeinschaftliche Leben der Cönobiten dem abgesonderten der Anachoreten und Eremiten vor, bemühte sich darum, die Einsiedler zur klösterlichen Gemeinschaft zu vermögen, und wollte das Anachoretenleben nur denen gestatten, die ihre Tüchtigkeit dazu in einem Kloster bewährt hätten. Der hl. Basilius ist der Patriarch der Mönche im Orient, denn dort wurde seine Regel bald vorherrschend und blieb es bis auf die Gegenwart; nur bei den Maroniten, den unirten Armeniern und den Chaldäern befolgen die Mönche die Regel des hl. Antonius. Nach dem Abendland ward frühzeitig der Orden des hl. Basilius verpflanzt, wie ja überhaupt das Mönchswesen aus dem Orient dahin kam. Schon Rufinus übersetzte seine Regeln. Die lange Dauer der griechischen Herrschaft in Unteritalien, die Verfolgung der orthodoxen Mönche durch die bilderstürmenden Kaiser, endlich die Furcht vor der Wuth des siegreichen Islam führte viele griechische Ordensleute nach Italien, insbesondere nach Calabrien und Sicilien. Vom griechischen Reiche aus verbreitete sich der Basilianerorden mit dem Christenthum nach Rußland; ja, bei der Christianisirung dieses Landes war er besonders thätig. Die Wiege aller russischen Klöster wurde die Petschersk'sche Laura zu Kiew, welche der Mönch Antonius vom Berge Athos um die Mitte des elften Jahrhunderts gegründet hatte. In Rußland, wie in Unteritalien und im Orient, vermehrte sich der Orden ganz außerordentlich; zur Zeit seiner Blüte zählte er in Rußland 500 Klöster. Ebenso groß wurde sein Einfluß, nachdem Cölibat und wissenschaftliches Streben unter dem orientalischen Weltclerus aufgehört hatten, und Bischöfe, Beichtväter und Prediger vorzugsweise oder ausschließlich aus den Mönchen genommen wurden. Der Orden hat drei Grade: Novizen (ἀρχάριοι), gewöhnliche Professen (μικρόσχημοι) und Vollkommene (μεγαλόσχημοι, in Rußland Skimniks). Der hl. Basilius wollte die Eintretenden strenge geprüft wissen, setzte indeß keine bestimmte Zeit für die Dauer dieser Prüfung fest. Eine Constantinopolitanische Synode unter Photius schrieb als Regel drei Jahre vor, obwohl sie ausnahmsweise die Profeß nach einem halben Jahre gestattete. Ein dreijähriges Noviziat ist gegenwärtig auch noch in Rußland, ein zweijähriges auf dem Berge Athos, ein einjähriges für die unirten Basilianer vorgeschrieben. Nach dem Noviziat werden die drei Ordensgelübde abgelegt, wobei man den sog. kleinen Ordenshabit erhält. Die Vollkommenen empfangen den großen (Engels-) Habit; zu diesem Grade werden aber in neuerer Zeit nur Wenige mehr zugelassen. Die Mönche sind theils Laien, theils Priester (ἱερομόναχοι); sie leben theils gemeinschaftlich in Cönobien, theils abgesondert in Wohnungen und Zellen, welche in der Nähe eines Klosters liegen. Die Cellioten (rinchiusi) beobachten eine strengere Form des Einsiedlerlebens. Theils durch Erschlaffung der Armut in den Cönobien, theils durch Vereinigung von Anachoreten haben sich unter den schismatischen Basilianern die sog. freien Klöster (μοναστήρια ἰδιόῤῥυθμα) gebildet. In diesen sind die Mönche im Ganzen ihre eigenen Herren; sie haben innerhalb derselben Klostermauern ihre eigene Wohnung, besitzen ihr eigenes Vermögen, das indeß schließlich dem Kloster anheimfällt; sie essen, mit Ausnahme der Festtage, getrennt und kleiden sich, die mörserartige schwarze Mönchskappe ausgenommen, nach Belieben.

Die Geschichte des Basilianerordens ist mit der der griechischen Kirche innig verwachsen; mit Ausnahme der italienischen Klöster verfiel er dem Schisma und allen dessen unheilvollen Folgen. Auch in Italien erschlaffte die Klosterzucht. Unter den dort eingebürgerten Griechen schwand allmälig mit der Kenntniß der griechischen Sprache auch das Verständniß ihres Ritus, und die ge-

ringe Zahl von Ordensleuten in den kleineren Klöstern, sowie das Commendenwesen bei reicheren Abteien erschwerte die Aufrechthaltung der Disciplin. Gregor XIII. suchte dadurch zu reformiren, daß er 1573 die Basilianer Italiens zu Einer Congregation unter einem Generalabte vereinigte und diesem auch die spanischen Basilianer unterwarf. In einer Einöde Andalusiens, bei S. Maria d'Oviedo, hatten nämlich mehrere Einsiedler unter dem P. Bernhard de la Cruz die Basilianerregel angenommen; um den Orden canonisch zu errichten, kam Bernhard zu Pius IV. und legte auf dessen Geheiß seine Profeß in die Hände des Abtes von Grotta Ferrata ab, worauf er dann die der Seinigen entgegennahm. Matthäus de la Fuente führte mit noch größerer Strenge die Regel des hl. Basilius unter den Einsiedlern von Tardon in der Diöcese Cordova ein. Der spanische Zweig des Basilianerordens überdauerte indeß nicht die Stürme der neuern Revolutionen und die Klosteraufhebung (unter Espartero). Auch der italienische Zweig erlitt nach Errichtung des Königreichs Italien den empfindlichsten Stoß; doch ward die berühmte Abtei Grotta Ferrata als eine „monumentale Abtei" von der allgemeinen Aufhebung der Klöster ausgenommen. In Frankreich gab es ein kleines Basilianerkloster in Annay. Von da verpflanzte sich der Orden nach Toronto in Canada; hier leiteten 1882 neun Patres das Michaelscolleg. Außer dem italienischen Generalabt (jetzt Generalvisitator) der Basilianer gibt es noch drei melchitische. Die größte Congregation der unirten Basilianer unter den Melchiten ist die von St. Salvator, welche, 1715 vom Erzbischof Euthymius von Tyrus gegründet, in 8 Klöstern und 21 Hospitien ungefähr 500 Mönche zählt und fast alle Pfarreien der Melchiten versieht. Residenz des Generalabtes ist das große Kloster Deir el-Mukhallis bei Sidon. Eine zweite Congregation wurde im Anfange des 18. Jahrhunderts im Kloster Mar Johanna el-Schuweir (S. Joannis de Suriano) auf dem Libanon gegründet; diese spaltete sich jedoch wegen Streitigkeiten zwischen den Mönchen aus der Gegend von Aleppo und denen vom Libanon in zwei Congregationen, in die der Aleppiner und die der Baladiten. Die Ersteren haben 4 Klöster und 2 Hospitien, die Anderen 4 Klöster und 3 Hospitien. Papst Gregor XVI. bestätigte 1832 diese Trennung. Die melchitischen Mönche befolgen die Regel des hl. Basilius, können jedoch unter Gutheißung des heiligen Stuhles Statuten, die weder jener Regel noch dem griechischen Ritus widersprechen, hinzufügen; sie stehen unter der Jurisdiction der Bischöfe (Encyclica Benedicts XIV. De mandatam, d. d. 24. Dec. 1743). Die größten Verdienste um die Kirche haben sich die ruthenischen Basilianer erworben. Als die Union von Brest, welche die Ruthenen mit der römischen Kirche vereinigen sollte, 1595 von den Bischöfen unterschrieben worden war, standen ihrer Durchführung fast unbesiegliche Hindernisse entgegen. Adel und Volk, von schismatischen Fanatikern aufgehetzt, widersetzten sich. Das Verdienst, diese Hindernisse überwunden und dadurch viele Millionen Seelen der Kirche zugeführt zu haben, gebührt nun hauptsächlich den unirten Basilianern und ihren beiden Erstlingen: dem hl. Josaphat Kuncewicz und Joseph Velamin Rutski (Stimmen aus Maria-Laach XII, 61 ff.). Kuncewicz empfing 1604 in Wilna aus der Hand des unirten Metropoliten Pociey das Ordenskleid. Das dortige Kloster der Basilianer, S. Trinitatis, war damals im beklagenswerthesten Zustande. Nur Ein Mönch war in demselben, der noch dazu einige Zeit darauf von der Union abfiel. Josaphat lebte nun in einer armseligen Zelle dieses Klosters ganz dem Gebet, dem Studium und der größten Bußstrenge. Zu ihm gesellte sich am 6. September 1607 sein Freund Velamin Rutski, ein Zögling des griechischen Collegs in Rom, wegen seiner späteren Verdienste von den Päpsten „der Atlas der Union" genannt. Um diese durch außerordentliche Tugend und Wissenschaft hervorleuchtenden Männer sammelten sich immer mehr und mehr eifrige Novizen. Die Jesuiten, deren Schüler beide gewesen waren, kannten die hohe Begabung derselben und thaten Alles, um das Werk zu fördern; durch sie ermuntert, nahmen in der Folge viele ihrer Schüler das Kleid des hl. Basilius. Bald wuchs die Ordensgemeinde so, daß man andere Klöster gründen konnte. Ein solches ward vom hl. Josaphat an dem berühmten Wallfahrtsorte Unserer Lieben Frau von Zyrowice (von den Weiden) gestiftet. Die beiden Begründer der Reform ergänzten sich wechselseitig in der vortheilhaftesten Weise; denn während Josaphat, ganz Ruthene, mit der größten Pietät die Satzungen der alten griechischen Mönche studirte und wieder in's Leben rief, versuchte es Rutski, der alten, ehrwürdigen Form den Geist und die Thatkraft der jüngeren abendländischen Orden einzuflößen, mit deren Leben und Wirken er von Jugend auf vertraut war. Nach seinem Plane sollte sich in dem neuerstandenen Basilianerorden das innerliche, betrachtende und büßende Leben des orientalischen Mönchthums mit dem geordneten und apostolischen Wirken der großen abendländischen Genossenschaften verbinden. Die Zeit selbst und die Angriffe der Schismatiker legten die Nothwendigkeit einer gediegenen wissenschaftlichen Ausbildung der neuen Ordensglieder nahe; Rutski verstand auch dieses Bedürfniß und errichtete 1617 ruthenische Studienanstalten in Minsk und Nowogrodek. Ein gemeinschaftliches Noviziat des Ordens ward in Byten gegründet, und Rutski erbat und erhielt vom General der Gesellschaft Jesu, Claudius Aquaviva, Jesuiten als Novizenmeister. Nachdem er, Metropolit geworden, 1615 von seinem Besuche ad limina Apostolorum zurückgekehrt war, bemühte er sich vor Allem, dem Basilianerorden eine feste, der kampfbewegten Zeit entsprechende Form zu geben; daher berief er dessen Mitglieder im Sommer 1617

auf das Schloß Ruta bei Nowogrodek. Am 19. Juli traten sie zusammen, und der Metropolit legte ihnen einen vollständig ausgearbeiteten Regelnentwurf zur Berathung vor. Derselbe wurde wenig verändert angenommen (Regole del S. P. Basilio M. ed osservazioni ed instruzioni raccolte da Msgr. G. Welamin, metrop. Ruteno, Roma 1854, Propag. Fide). Ein vom Orden gewählter Proto-Archimandrit sollte die ganze Verwaltung in seiner Hand haben und die Obern der einzelnen Häuser ein- und absetzen dürfen. In dieser Gestalt fand der Orden auch den reichsten Beifall des römischen Stuhles. Nachdem die Union sich immer weiter ausgedehnt und seit 1720 auch Galizien aufgenommen hatte, suchte die Synode von Zamocz 1720 auch die dortigen Basilianer zu Einer Congregation zu vereinen. Auf den Generalcapiteln von Lemberg 1739 und Dubno 1743 beschloß man, eine Congregation aller ruthenischen Basilianer zu bilden, welche unter Einem Proto-Archimandriten aus zwei Ordensprovinzen, der alten litauischen SS. Trinitatis und der jüngst geschaffenen polnischen Patrocinii B. M. V., bestehen sollte. Die Verhältnisse beider zu einander und zu den Bischöfen, das Maß ihrer Exemtion von der bischöflichen Jurisdiction und die Bestätigung der entworfenen Statuten setzte Benedict XIV. in dem Breve Inter plures (d. d. 2. Maj. 1744) fest. Der ruthenische Basilianerorden zeigte sich seiner schwierigen Aufgabe, am Werke der Union zu arbeiten, vollkommen gewachsen, so daß er mit Recht von Pius VII. (Ea sunt, 30. Jul. 1822) „die vorzüglichste Stütze und Schutzwehr des wahren Glaubens unter den Ruthenen" genannt wurde. Das Lob der Päpste wurde durch den Haß der Schismatiker bekräftigt. Kaiser Nicolaus I. unterdrückte darum, bevor er seine Pläne zur Zerstörung der Union ausführte, vorab 1832 alle unirten Basilianerklöster in Litauen, Podolien, Volhynien und der Ukraine, so daß nur noch 7 Klöster in Congreß-Polen übrig blieben; diese wurden durch einen Ukas Alexanders II. aufgehoben. Nach der Theilung Polens ward auch die ruthenische Congregation der Basilianer getheilt. In Galizien bilden die Basilianer für sich eine Congregation oder Ordensprovinz unter dem Titel S. Salvatoris, welche im J. 1879 in 14 Klöstern 49 Ordenspriester, 3 Ordenskleriker, 8 Laienbrüder und 3 Novizen zählte. Der Provinzial wird hier im Capitel von den Patres auf vier Jahre gewählt. Der Orden hat seine Exemtion verloren und wird nach einer von der Regierung im Einverständniß mit den Bischöfen den 29. April 1802 erlassenen ratio regiminis regiert. Die staatliche Bevormundung hat den Aufschwung desselben sehr gehindert. Die unirten Basilianer unter den Ruthenen Ungarns bilden für sich eine Ordensprovinz, welche 1878 in der Diöcese Munkács 5 Klöster mit 40 Mönchen und in der Diöcese Eperies 2 Klöster mit 6 Mönchen zählte. Deßgleichen gibt es ein Basilianerkloster mit 2 Ordenspriestern unter den unirten Rumänen in Siebenbürgen. Die Basilianer bei den unirten Armeniern, welche durch die Bemühungen des Dominicaners Bartholomäus, Erzbischofs von Nakschiwan am Araxes (s. d. Art.), bekehrt worden, nahmen mit Genehmigung Innocenz' VI. ganz die Dominicanerregel an. Auch die 1307 nach Genua geflüchteten armenischen Basilianer (von der Kirche des hl. Bartholomäus gewöhnlich Bartholomiten genannt; s. d. Art.) verließen unter dem nämlichen Papst die Regel des hl. Basilius; dieselben wurden 1650 von Innocenz X. aufgehoben.

Der Basilianerorden hatte von Anfang an einen weiblichen Zweig, da, wie oben bemerkt, die hl. Macrina bereits vor ihrem Bruder ein Kloster gestiftet hatte, dessen Leitung dieser übernahm. Seine Regeln hatte der hl. Basilius auch für die Nonnen geschrieben, weßhalb in denselben öfters auf die „Schwestern" Rücksicht genommen wird. Die Basilianerinnen hatten früher eine große Verbreitung, obwohl sie nie eine solche Bedeutung erhielten, wie die weiblichen Orden des Occidentes, welche den größten Theil der Erziehung der weiblichen Jugend und der Krankenpflege in die Hand genommen haben. Freilich erlaubte schon der hl. Basilius, Kinder zur Erziehung in's Kloster aufzunehmen. Dasselbe gestattete den Nonnen auch die Synode von Zamocz, wenn die Mädchen abgesondert von ihnen und auf eigene Kosten lebten. Aber bei der gedrückten Lage des weiblichen Geschlechts unter den Orientalen konnte diese Erziehung nie große Bedeutung erhalten; sie blieb in alten Zeiten auf die sog. Oblaten beschränkt; der Basilianerorden war ein contemplativer und ist es bis in die Gegenwart geblieben. In Unteritalien hielten die Basilianerinnen den Gottesdienst griechisch, bis Papst Alexander VI. die Abbetung der Tagzeiten nach lateinischem Ritus erlaubte. Nur zu Messina hatten die Nonnen den griechischen Ritus beibehalten. Wie viele Klöster die neuesten Stürme in Italien noch überdauert haben, ist uns unbekannt. Auch anderswo gibt es nur wenige Nonnen unter den Unirten. In Galizien bestehen 2 Klöster mit 8 resp. 5 Nonnen. Unter den unirten Melchiten hat jede der drei Basilianer-Congregationen auch ein Nonnenkloster, das ihrer Leitung untersteht. Die Nonnen beobachten die Regel des hl. Basilius mit einigen Modificationen, welche Clemens XIII. am 22. August 1764 approbirt hat. (Vgl. noch Ferraris, Prompta Bibl. v. Religio, art. 2; Coll. Lac. II, 672; Pelesz, Gesch. der Union der ruthenischen Kirche mit Rom II, Würzburg 1881, 128 ff. 306 ff. 451 ff. 1054 ff.)

Besitzen die katholischen Basilianer nur sehr wenige Klöster mehr, so haben die schismatischen deren noch eine erkleckliche Zahl, obwohl eine weit geringere als früher. In der europäischen Türkei sind die berühmtesten Klöster auf dem heiligen Berge Athos (s. d. Art.). Außerdem gibt es noch 53 andere Basilianerklöster in der europäi-

schen, 32 in der asiatischen Türkei (darunter 13 in Jerusalem), 17 auf den Inseln (außer den fast ganz verlassenen Klöstern auf den Prinzeninseln im Marmara-Meer, die theils abgesetzten Prälaten zum Exil, theils regierenden zur Erholung dienen). Dazu kommt noch ein Kloster zu Alt-Kairo und das berühmte, 527 von Justinian gegründete St.-Katharina-Kloster auf dem Berge Sinai mit ungefähr 20 Mönchen. In Griechenland wurden 1832 die Mannsklöster von 400 auf 82, die Frauenklöster aber auf 4 reducirt, wozu 1863 noch einige Klöster auf den jonischen Inseln kamen. Nachdem Peter d. Gr. die kleinen Klöster, die Einsiedeleien und den Stand der Laienbrüder in Rußland aufgehoben hatte, zog Katharina II. 1764 die Güter der Klöster ein und wollte nur die bedeutendsten bestehen und durch eine Besoldung entschädigen lassen. Auf Bitten des Volkes duldete sie jedoch noch andere Klöster, die aber nicht besoldet wurden. Nach dem Synodalrapport von 1838 zählte die russische Kirche 225 etatsmäßige und besoldete Klöster mit 3338 Mönchen und 161 nicht etatsmäßige mit 3386 Mönchen, ferner 100 etatsmäßige und 13 nicht etatsmäßige Nonnenklöster mit 1993, bezw. 359 Nonnen. Da die Nonnen nicht vor dem 50. Lebensjahre die Gelübde ablegen dürfen, so gibt es in den Klöstern eine große Zahl Candidatinnen (Belitzen), die jedoch auf eigene Kosten leben müssen; 1838 waren ihrer 4033. Zu den etatsmäßigen Klöstern gehören auch die Lauren in Kiew, Petersburg und Moskau, mit denen die geistlichen Akademien verbunden sind, und die Laura in Poczajew, welche das Diöcesanseminar enthält. Zu ihnen haben nur Mönche von Verdienst oder dem Ordensstande angehörige Professoren Zutritt. Im Synodalbericht von 1873 heißt es: „Es vermehrte sich fortwährend die Zahl der Klöster, wie die mit denselben verbundenen wohlthätigen Einrichtungen, als Asyle, Krankenhäuser und Schulen." Der Synodalbericht von 1874 meldet von der Aufhebung dreier Mönchsklöster in der Eparchie Litauen; sodann heißt es: „In diesem Jahre (1874) befanden sich bei den Klöstern 60 Krankenhäuser und 44 Armenhäuser. Einige Klöster unterhalten noch Schulen." In Rumänien sind die meisten und reichsten Klöster „gewidmet", d. h. ihre Einkünfte fallen den heiligen Orten, den Klöstern in Jerusalem, auf den Bergen Athos und Sinai zu, nämlich 37 in der Moldau und 45 in der Walachei; andere Klöster gab es 17 für Mönche und 2 für Nonnen in der Moldau und 16 Klöster in der Walachei. Alles das sind „freie Klöster"; dazu kommen noch 11 Cönobien in der Walachei, darunter 6 für Nonnen. Serbien hat sehr viele Klöster, in denen aber nur wenige (im Ganzen kaum 100) Mönche wohnen. Aehnliches gilt von Montenegro, wo es kaum 15 Mönche gibt. In Ungarn und Kroatien zählen die Schismatiker 24 Klöster mit 212 Mönchen, in Dalmatien 4 Klöster. Auch bei den schismatischen Armeniern befolgen die Mönche die Regel des hl. Basilius und zeichnen sich durch strenge Fasten aus. Die armenischen Bischöfe wohnen in den Klöstern, wie ihr Katholikos in dem berühmten Kloster Etschmiadzin. (Vgl. Silbernagl, Verfassung und gegenwärtiger Bestand sämmtlicher Kirchen des Orients, Landshut 1865.) [Schneemann, S. J.]

Basilides, der Gnostiker, und die nach ihm benannten Basilidianer. Basilides lehrte unter Hadrian und dem älteren Antoninus in Alexandrien und erklärte Glaukias, einen angeblichen Dolmetscher des Apostels Petrus, sowie den Apostel Matthias für seine Lehrer (Clem. Al., Strom. 6, 17, 1, ed. Potter, 898). Von letzterem wollte er namentlich eine Geheimlehre empfangen haben, die demselben durch den Erlöser im Besondern mitgetheilt worden sei (Philos. 7, 20). Hippolyt aber versuchte nachzuweisen (Philos. 7, 14—19), daß er sich hauptsächlich an Aristoteles anlehne. Ob seine eigentliche Heimat Syrien ist, steht nicht fest. Epiphanius erklärt ihn allerdings für einen Schüler Menanders (Haer. 23, 1) und läßt ihn demgemäß in Aegypten einwandern (24, 1). Irenäus (Haer. 1, 24, 1, ed. Stieren) aber stellt ihn streng genommen nur in ein allgemeines Verwandtschaftsverhältniß zu Menander, und der fragliche Bericht des Epiphanius beruht sehr wahrscheinlich auf einem Mißverständniß jener Worte. Nach Agrippa Castor (Eus., H. E. 4, 7) schrieb er 24 Bücher Εἰς τὸ εὐαγγέλιον (Fragmente in Clem. Al. Strom. 4, 12, 83—89, 599 sq. und in der Disput. Archel. et Man. c. 55; vgl. Opp. Irenaei ed. Stieren I, 901). Sein Sohn Isidor schrieb Περὶ προσφυοῦς ψυχῆς, Ἠθικά und eine Erklärung des Pseudo-Propheten Parchor (Fragmente in Clem. Strom. 2, 20, 113, 488; 3, 1, 2, 510; 6, 6, 53, 792, Stieren l. c. 907—909). Seine Lehre liegt in einer doppelten Gestalt vor, und die Differenz, welche offenbar von einer späteren Umbildung herrührt, ist erheblich. Der Weltproceß insbesondere erscheint nach den Berichten des hl. Irenäus und der ihm folgenden Häreseologen in der Richtung von oben nach unten oder als Emanation, nach den Philosophumenen umgekehrt von unten nach oben, und es fragt sich, in welcher Recension der ursprüngliche Basilidianismus oder die Lehre des Meisters selbst zu erblicken ist. Die Frage wurde sofort nach dem Bekanntwerden der Philosophumenen aufgeworfen, und Viele haben sie im Sinne dieses Werkes entschieden, so Jakobi (Basilidis phil. gnost. sententiae, Berol. 1852; Zeitschr. f. K.-G. I, 1877, 481—544), Uhlhorn (Das Basilid.-System, Göttingen 1855), Baur (Theol. Jahrbb. 1856, 121—162), Hilgenfeld (Theol. Jahrbb., 1856, 86—121; Zeitschrift für wissensch. Theologie, 1862, 452 ff.; 1878, 228—250) und Lipsius (Ersch und Grubers Encycl. LXXI, 271. 292; Zur Quellenkritik des Epiphanius, 1866, 100 ff.) räumten dem andern Bericht den Vorrang ein, und wie die neuesten einschlägigen Arbeiten von Jakobi und Hilgenfeld zeigen, besteht

die Frage noch heute. Die Priorität kommt ohne Zweifel dem System der Philosophumenen zu. Die Fragmente in den Acten des Archelaus stehen dem nicht entgegen, da auch jenes System dualistisch und nicht, wie man bisher fast allgemein angenommen hat, pantheistisch ist (vgl. Tüb. Quartalschr., 1881, 277 ff.). Irenäus berücksichtigte anerkanntermaßen in mehreren Punkten, namentlich in der Christologie und in der Moral, nicht den Meister, sondern dessen entartete Schüler. In den Philosophumenen also wird als Ausgangspunkt des Systems das Nichts bezeichnet. Als Nichts war, läßt Hippolyt (7, 20—21) Basilides lehren, habe der nichtseiende Gott und zwar ἀνοήτως, ἀναισθήτως, ἀβούλως, ἀπροαιρέτως, ἀπαθῶς, ἀνεπιθυμήτως die Welt geschaffen, aber nicht die Welt in ihrer späteren Gestalt und Bestimmtheit, sondern den Weltsamen, der Alles in sich enthielt, so wie das Senfkorn bereits auch den ganzen Baum, oder das Ei den Vogel in sich begreift. Οὕτως, recapitulirte er, οὐκ ὢν θεὸς ἐποίησε κόσμον οὐκ ὄντα ἐξ οὐκ ὄντων, καταβαλόμενος καὶ ὑποστήσας σπέρμα τι ἓν ἔχον πᾶσαν ἐν ἑαυτῷ τὴν τοῦ κόσμου πανσπερμίαν. Aber welches ist der Sinn dieser dunkeln Worte? Jakobi (Basil. sententiae 4. 10) wollte in ihnen früher die kirchliche Lehre von der Weltschöpfung aus Nichts finden, und auch neuerdings hielt er noch so viel von dieser Anschauung fest, daß Basilides eine idealistische Gottesidee mit einer realistischen, stoisch gearteten Weltbetrachtung verbunden habe (Zeitschr. f. K.-G. I, 516), nachdem Uhlhorn (a. a. O. 10—15) im Hinblick auf die Verwandtschaft der Lehre des Basilides mit der stoischen Philosophie den Ausgangspunkt als uranfängliche und noch ungeschiedene Einheit von Gott und Materie und die Schöpfung als den ersten Schritt der Scheidung betrachtet hatte. Man kann ihm insoweit beistimmen. Nur ist darin nicht ein Erklärungsgrund zu finden, wie das System in den Dualismus hinübergebildet werden konnte, da es, wie bereits erwähnt, schon von Haus aus dualistisch war. Denn was man sich auch unter der Weltschöpfung des Basilides denken mag, ihr Resultat ist nicht bloß der Gegensatz von Geist und Materie, sondern auch die Mischung der beiden Principien im Weltsamen, und Basilides steht somit eben da, wo die übrigen Dualisten nach dem Zusammenstoß und dem Ineinanderübergreifen der beiden Principien oder Reiche sich befinden. Die σύγχυσις bedingt eine Scheidung (φυλοκρίνησις), und diese nimmt sofort den Anfang. Im Weltsamen lag eine dreifache Sohnschaft (υἱότης), Gott (wie fortan mit Hinweglassung des οὐκ ὢν einfach gesagt werden soll) wesensgleich, aus dem Nichts geworden. Die erste, feine schwang sich sofort nach ihrer Setzung zu Gott empor, nach dessen Schönheit sich jede Natur sehnt. Die zweite und dichtere mußte sich, um dahin zu gelangen, erst Flügel schaffen, und diese sind der heilige Geist. Derselbe schwang sich mit der Sohnschaft in die Höhe, und da er als deren Geschöpf und als nicht wesensgleich unfähig war, in das Reich Gottes einzugehen, so blieb er in der Nähe desselben zurück, ohne indessen von der Sohnschaft ganz verlassen und getrennt zu sein. Wie vielmehr einem Salbengefäß, auch wenn es von der Salbe selbst geleert ist, noch deren Geruch verbleibt, so blieb auch im heiligen Geiste noch der Geruch der Sohnschaft, und dieser dringt herab bis zur gestaltlosen Welt (Ps. 132, 2), von wo die Sohnschaft wie auf Adlerschwingen sich emporschwang. Alles strebt nämlich (und das ist ein Hauptzug im System) von unten nach oben, von dem Schlechteren zum Besseren, und nicht umgekehrt (c. 22). Nachdem aber so die erste und zweite Sohnschaft emporgestiegen (die dritte bleibt als der Reinigung bedürftig noch in dem großen Haufen des Allsamens zurück, Wohlthaten spendend und empfangend), und der heilige Geist als Feste (στερέωμα) zwischen dem Ueberweltlichen (ὑπερκόσμια) und der Welt Platz genommen, entwickelte sich die letztere. Es brach zunächst aus dem Welt- und Allsamen der große Archon hervor, das Haupt der Welt, unaussprechlich schön, mächtig und weise. Er schwang sich sofort bis zum Firmamente (στερέωμα) empor, und, da er glaubte, das Aufsteigen habe jetzt ein Ende, da er ferner die im Allsamen liegende Sohnschaft nicht kannte, so hielt er sich für den Herrn und weisen Baumeister und begann die Welt im Einzelnen zu bilden. Weil er nicht allein sein wollte, erzeugte er aus dem Weltstoff einen Sohn, und dieser wurde nach dem schon bei der Setzung des Allsamens bestehenden Plane Gottes besser und weiser, als er selbst. Er ließ ihn deßhalb zu seiner Rechten sitzen, und mit seiner Hülfe schuf er die himmlische oder ätherische Welt, die bis zum Mond herabreicht, die Ogdoas (c. 23). Als dieselbe vollendet war, entstand ganz auf die gleiche Weise ein neuer Archon, geringer als der erste, aber größer als alles unter ihm Seiende, die zurückgebliebene Sohnschaft allein ausgenommen, ein Sohn, weiser als der Vater, und ein neues Reich, die Hebdomas. Wie später kurz angedeutet wird (c. 26), entstanden nun noch zahllose Creaturen, Herrschaften, Mächte und Gewalten, namentlich 365 Himmel, bezüglich deren der große Archon auch den Namen Abraxas erhielt, indem der Zahlenwerth der Buchstaben dieses Wortes 365 ist. Die Welt darunter endlich oder die unserige hat keinen Archon und entwickelte sich nach dem Plane Gottes aus sich selbst (c. 24). Nachdem die ganze Welt und das Ueberweltliche vollendet worden, sollte nach den Worten der Schrift: „Und die Natur selbst sehnt sich und ängstigt sich, die Offenbarung der Kinder Gottes erwartend (Röm. 8, 19)", auch die noch im Allsamen liegende dritte Sohnschaft zur Offenbarung und über den Grenzgeist (μεθόριον πνεῦμα) hinauf zu Gott gelangen. Die Kinder Gottes oder Pneumatiker, die Auserwählten oder die ἐκλογή, wie Clemens von Alexandrien (Strom. 4, 26, 167, 639; 5, 1, 3, 645) sie nennt, wollten die Basilidianer selbst sein, und um sie zur Offenbarung

zu bringen, kam nach Ablauf der Perioden des großen Archon (von Adam bis Moses: Zeit gänzlicher Unwissenheit, vgl. Röm. 5, 13. 14) und des Archon der Hebdomas (von Moses bis Christus: Zeit der Vorbereitung) das Evangelium, d. i. die Kenntniß des Ueberweltlichen, in die Welt. Es kam wirklich, fügt Basilides bei, obwohl nichts von oben herabsteigt, noch die selige Sohnschaft von dem unaussprechlichen Gott sich entfernt. Wie nämlich das indische Naphtha aus weiter Ferne durch ein Feuer entzündet wird, so kommen die Kräfte von unten her, von der Amorphia bis zur Sohnschaft, um von ihr entzündet und erleuchtet zu werden, und der heilige Geist, der offenbar mit Rücksicht auf diese Vermittlung bei Clemens (Strom. 2, 8, 36, 448) διακονούμενον πνεῦμα oder (Excerpta, § 16, 972) διάκονος heißt, theilte die Gedanken der Sohnschaft zuerst dem Sohn des großen Archon mit (c. 25). Durch diesen erhielt sie der Archon selbst und die ganze Ogdoas, und als derselbe erkannte, daß er nicht der Gott des Alls sei, erschrack er über seine Unwissenheit (vgl. Strom. 2, 8, 36, 448), ging in sich und ließ sich durch Christus, wie jetzt der Sohn heißt, belehren, wer der Nichtseiende ist, was die Sohnschaft und der heilige Geist, wie Alles eingerichtet ist, und wohin es wieder zurückgeht; denn in dieser Kenntniß soll eben das Evangelium bestehen. Das sei der Sinn der Schriftstellen Ps. 110, 10 oder Sprichw. 1, 7. 1 Cor. 2, 13 und Ps. 31, 5. Indem sodann der Sohn des großen Archon das Licht, das er von oben von der Sohnschaft aufgefangen hatte, dem Sohn des Archon der Hebdomas entgegenstrahlte, kam die Kunde in dieses Reich, und der Archon und alles in dem Reich Befindliche wurde in ähnlicher Weise erleuchtet. Endlich mußte auch noch unsere gestaltlose Welt erleuchtet, und der in ihr befindlichen Sohnschaft das Geheimniß geoffenbart werden. Es stieg zu diesem Behuf das Licht aus der Hebdomas auf Jesus, den Sohn Mariä, herab. Es geschah dieß offenbar bei seiner Taufe, und der Tag der Taufe Jesu wurde deßhalb bei den Basilidianern, wie Clemens (Strom. 1, 21, 146, 408) berichtet, besonders festlich begangen (15. und bei einigen andern 11. Tybi = 10. und 6. Januar). Die Luc. 1, 35 erwähnte Kraft des Allerhöchsten ist die Kraft der Scheidung (κρίσεως), und die Scheidung des Gemischten sollte bei Jesus näherhin durch sein Leiden herbeigeführt werden. Sein leidender somatischer Theil kehrte zur Amorphia zurück, der er entstammte, das Psychische in die Hebdomas, das mit dem Reiche des großen Archon Verwandte in die Ogdoas, das dem Grenzgeist Entstammende blieb bei diesem, die dritte Sohnschaft endlich schwang sich durch all dieß zur seligen Sohnschaft auf. Wie es aber bei ihm geschah, so vollzieht sich die Scheidung bei aller anderen Sohnschaft, welche noch in der Amorphia liegt. Jesus ist nur der Anfang der Scheidung, und die ganze Welt wird so lange bestehen, bis die ganze Sohnschaft ihm nachgefolgt und gereinigt über die Feste des heiligen Geistes emporgekommen ist. Hernach wird die Creatur Barmherzigkeit erfahren. Gott wird über die ganze Welt die große Unwissenheit kommen lassen, so daß Alles innerhalb seiner Grenzen bleibt, und nichts mehr über seine Natur hinausstrebt. Denn Alles ist unsterblich, wenn es in seinem Bereich bleibt, und vergänglich, wenn es seine Natur überspringen will. Dann wird der Archon der Hebdomas nichts mehr von dem wissen, was über ihm ist, damit Traurigkeit und Schmerz von ihm fern sei, und er nicht nach dem Unmöglichen verlange. Aehnlich wird es dem großen Archon und allen unter ihm stehenden Creaturen gehen, und so wird die ἀποκατάστασις πάντων eintreten (c. 26—27).

Enthalten die Philosophumenen einen Umriß des Systems des Basilides, so gibt Clemens von Alexandrien einige weitere Aufschlüsse über seine Anthropologie, Soteriologie und Sittenlehre, und die wichtigeren dieser Mittheilungen sind noch kurz nachzutragen. Die Folge der Vermischung der Principien (σύγχυσις ἀρχική) war, daß sich gewisse Geister den vernünftigen Seelen anhingen, und daß sich hinwiederum andere fremdartige Gestalten mit ihnen verbanden, Gestalten von Wölfen, Böcken, Affen und Löwen, so daß ihre Begierden denen jener Thiere ähnlich wurden. Ja nicht bloß die Triebe und Gestalten der unvernünftigen Thiere sollten die Seelen annehmen, sondern auch die Bewegungen und Schönheiten der Pflanzen sollten sie nachbilden, da sie auch derer Eigenschaften an sich tragen (Strom. 2, 20, 112, 488). Demgemäß trägt auch jeder Mensch das Princip oder die Anlage der Sünde in sich, und nicht einmal Jesus ist ausgenommen (Strom. 4, 12, 85, 600). Doch wird durch diese Anhängsel (προσαρτήματα) der Seele die Freiheit nicht aufgehoben. Isidor weist in seiner Schrift Περὶ προσφυοῦς ψυχῆς einen derartigen Einwand ausdrücklich ab, indem er beifügt, wir müßten durch das vernünftige Princip die Oberhand gewinnen und die schlechte Schöpfung in uns überwinden (Strom. 2, 20, 113 sq., 488). Die Seelen haben in einem andern Leben gesündigt und büßen in diesem dafür Strafe (Strom. 4, 12, 85, 600). Aus der Num. 14, 18 und Deut. 5, 9 gelehrten Vergeltung bis in's dritte und vierte Glied soll erhellen, daß es eine Seelenwanderung gebe (Excerpta § 28, 976). Aus Röm. 7, 10 soll hervorgehen, daß sich dieselbe sogar auf die Thierwelt erstrecke (Orig. opp. ed. Bened. IV, 549). Die Scheidung der erwählten und der kosmischen Menschen (Strom. 2, 8, 38, 449) erfolgt durch den Glauben, und die Basilidianer eigneten deßhalb die Pistis den Erwählten zu, während die übrigen Gnostiker sie als geringere Stufe der Gnosis entgegenstellten. Der Glaube selbst ist durch die Erwählung bedingt, und die Basilidianer lehrten demgemäß, beide zugleich seien den verschiedenen Stufen der Geisterwelt entsprechend, und gemäß der überweltlichen Erwählung erfolge in dieser Welt der Glaube jeder Natur (Strom. 2, 3, 10, 433 sq.). Die

Sittenlehre war, wie schon das angeführte Wort Isidors zeigt, ernst und streng. Basilides lehrte sogar, daß nur die unfreiwillig und unbewußt begangenen Sünden nachgelassen werden (Strom. 4, 24, 155, 634). Das Martyrium erklärte er für ein Gut, da es dem Christen Gelegenheit gebe, für seine verborgenen Sünden ehrenvoll wegen seines Glaubens zu leiden, und da ihm, wenn er je in der That keine Sünde begangen haben sollte, das Vermögen und der Wille (bei eintretender Gelegenheit) zu sündigen nicht zur Schuld angerechnet werde (Strom. 4, 12, 83 sq., 599 sq.). Isidor stellte die Virginität über die Ehe, ohne jedoch diese für unerlaubt zu erklären (Strom. 3, 1, 1 sq., 508 sq.). Diese strengen Grundsätze hielten indessen nicht gar lange vor. Schon Irenäus weist auf Ausschweifungen der Basilidianer hin. Clemens erwähnt, daß die Basilidianer die Lehre von der Erwählung dahin deuteten, die Sünde könne ihnen das Heil nicht entziehen, und erinnert zugleich daran, daß sie sich für diese Behauptung auf die Ahnherren ihrer Dogmen nicht berufen können (Strom. 3, 1, 3, 510). Aber nicht bloß die Moral der Secte schlug in's Gegentheil um. Auch die übrige Lehre erfuhr eine beträchtliche Veränderung. Während Basilides selbst die Weltentwicklung sich gewissermaßen als Evolution dachte, huldigten die Epigonen der Emanationstheorie. Dabei schmolzen die beiden Archonten wahrscheinlich in Einen, in den Gott der Juden, zusammen, und in dieser neuen Gestalt liegt uns das System bei Irenäus (Adv. haer. 1, 24, 3—7), Pseudo-Tertullian (De praescript. 46), Epiphanius (H. 24) und Theodoret (Haer. fab. 1, 4) vor. Hiernach emanirten aus dem ungezeugten Vater (von Pseudo-Tertullian, Hieronymus in Amos c. 3, Epiphanius l. c. c. 7 und Andern Abraxas [koptisch = das heilige Wort] oder nach griechischer Schreibweise Abrasax genannt; der Archon der 365 Himmel, dem Irenäus und Theodoret den Namen beilegen, ist ohne Zweifel mit ihm identisch, bezw. der Inbegriff der aus ihm hervorgehenden Emanationen) der Νοῦς, aus diesem der Λόγος, aus diesem die Φρόνησις, aus dieser die Δύναμις und die Σοφία, aus diesen beiden die Ἀρχαί, Ἐξουσίαι und Ἄγγελοι. Die ersten Engel (Erzengel) schufen den ersten Himmel; die aus ihnen emanirenden schufen weitere Himmel, im Ganzen 365, und der folgende ist je das Abbild des vorausgehenden und geringerer Ordnung. Die Bewohner des untersten bauten (nachdem es, wie wir den Bericht wohl zu ergänzen haben, zwischen dem Reich des Geistes und dem Reich der Materie zu einem Zusammenstoß gekommen, und eine Vermischung beider stattgefunden hatte) die sichtbare Welt und theilten die Erde und ihre Völker unter sich. Ihr Haupt ist der Gott der Juden, und da dieser die übrigen Völker dem seinigen unterwerfen wollte, so erhoben sich die übrigen Engel gegen ihn und die anderen Völker gegen die Juden. Der ungezeugte Vater aber sandte, als er den Vernichtungskampf sah, seinen Eingeborenen, den Nus oder Christus (nach Jes. 28, 10, auch Kaulakau genannt; Irenäus nennt l. c. n. 6 wahrscheinlich auch den Erlöser so, während er an der übrigens corrupten Stelle n. 5 der von ihm bewohnten Welt den Namen beilegt; vgl. auch Epiph., H. 25, 3) in die Welt, um die an ihn Glaubenden von der Herrschaft der Demiurgen zu befreien. Derselbe kam in einer Scheingestalt (man beachte den Unterschied zwischen dieser Lehre und der früheren), und er litt nicht selbst. Er vertauschte vielmehr seine Gestalt mit der Simons von Cyrene, verlachte die Juden, während dieser am Kreuze litt, und kehrte zu dem zurück, der ihn gesandt hatte. In dieser Kenntniß, die aber nur wenige besitzen, nur Einer von Tausend und Zwei von Zehntausend, besteht die Erlösung, und man muß demgemäß wohl Jesus bekennen, den Gekreuzigten aber verleugnen, um von der Gewalt der Demiurgen frei zu werden. Das Heil wird übrigens nur der Seele zu Theil; der Leib ist von Natur vergänglich und gelangt nicht zur Auferstehung. Die prophetischen Bücher des A. B. rühren von den Demiurgen, das Gesetz von ihrem Haupt, dem Gott der Juden, her. Der Genuß von Götzenopferfleisch ist erlaubt, und die äußeren Handlungen sind überhaupt indifferent. Auf Grund dieser Lehre ergab sich die Secte vielfach groben sinnlichen Ausschweifungen. Sie bediente sich auch magischer Künste und geheimnißvoller Bilder (Abraxas-Gemmen, s. d. Art.), nahm Beschwörungen und anderes Zauberwerk vor, und legte ihren Mitgliedern, wie Eusebius (H. E. 4, 7) erwähnt, nach Art der Pythagoräer ein fünfjähriges Stillschweigen auf. Sie erhielt sich bis gegen Ende des vierten Jahrhunderts. (Zur Literatur ist außer den bereits genannten Abhandlungen noch anzuführen; Gunbert, Das System des Gnostikers Basilides, in Zeitschr. für luth. Theologie und Kirche, 1855, 209—220; 1856, 37—73, 443—485.) [Funk.]

Basilika, I. im architektonischen Sinne ist die altchristliche Kirche oder der Längshallenbau. In der vorchristlichen Zeit hießen bei den Griechen und Römern Basiliken alle in Form von Säulenhallen angelegten Räumlichkeiten. Es gab Palastbasiliken, denen zunächst der Name „königliche Halle" (στοὰ βασιλική) gebührte, Handelsbasiliken (basilicae forenses) und Privatbasiliken. Letztere waren sehr häufig und dienten als Speisesäle, oder Empfangssäle hervorragender Männer, in denen auch das Richter- und Schiedsamt geübt wurde. Die Basiliken bildeten sämmtlich ein längliches Viereck, durch Säulen in mehrere Schiffe getheilt, und waren meistens nur flach gedeckt; das mittlere Schiff überragte um etwas die Seitenschiffe, in welchen bei größeren Bauten auch manchmal Galerien angebracht waren. Nach vorne zu befand sich für den Hauptsitz die Apsis, halbkreisförmig und oben gewölbt. Gegenüber öffneten sich die Thüren des Gebäudes, und vor ihnen lag das Atrium. Die öffentlichen Basiliken waren nicht selten von großem Umfang, hatten zwischen Apsis und

Säulenhalle öfters noch ein Querschiff, und zeigten nach Außen eine reiche Façadenbildung. Derartige Bauten kommen nicht bloß in Griechenland und Italien, sondern auch anderwärts, wie z. B. in Aegypten (Vitruv. Architect. 6, 5), sowohl für den öffentlichen, als für den privaten Gebrauch frühe vor, wie denn die basilikale Form sich überall von selbst als die nächstliegende für größere geschlossene Versammlungsräume ergeben mußte. Die Prachtsynagoge der Juden in Aleppo war ebenfalls eine Basilika mit 72 Säulen (Haneberg, Die rel. Alterth. der Bibel 351); die von den Ptolemäern erbaute Synagoge in Alexandrien wird als großartige Basilika mit doppelter Säulenreihe beschrieben (Talmud Jerus. Succah, f. 55 bei Haneberg a. a. O. 352); und diese Synagogen weisen wieder zurück auf die basilikale Form des Tempels zu Jerusalem, und die auf seiner Südseite von Herodes gebaute Prachthalle, welche Josephus (Antt. 15, 11) Basilika (βασιλικὴ στοά) nennt. Form und Name der Basilika war also längst vor dem Erscheinen des Christenthums bekannt, und zur Zeit des Augustus war die Bezeichnung basilica auch im Lateinischen durchaus eingebürgert, wie aus Vitruvius (l. c. und anderen Stellen) hervorgeht.

Als das Christenthum über die Welt sich zu verbreiten anfing, fand es daher überall auch diese Bauanlagen vor und konnte sie in seinen Dienst aufnehmen, wo und wie es ihm für seine hohe Aufgabe passend erschien. Das unblutige Opfer des neuen Bundes wurde vom Herrn selbst in jenem Privat-Speisesaale auf Sion eingesetzt, der, wie spätere Beschreibungen schließen lassen (vgl. Sepp, Jerusalem u. das hl. Land I, 404—426), eine Säulenhalle in basilikaler Form gewesen ist. Des nämlichen Saales bedienten sich die Apostel in Jerusalem zur Darbringung des heiligsten Opfers, und als sie in die Welt ausgingen, feierten sie und ihre Nachfolger den Gottesdienst vielfach ebenso in Häusern. Die Wohnungen des Pudens (Boll. Maji IV, 296), Aquilas (1 Cor. 16, 19) und Clemens (Hier., De vir. ill. 15), die Hausbasilika auf dem Lateran (Hieron., Ep. ad Oceanum; „In basilica quondam Laterani") und die Sicininiana (Ammian. Marcell.: „Basilica Sicinini, ubi ritus Christiani est conventiculum") in Rom standen ihnen hierzu ebenso gut offen, wie die Basilika des Theophilus in Antiochien (Clem. Recog. 10, 71) und die der Vornehmen in den afrikanischen Gemeinden. Diese Basiliken, überall in der Form sich ähnlich, erinnerten an den heiligen Tempel, wie an das Cönaculum in Jerusalem, und boten demnach der Kirche eine bereits vorhandene Anlage, die fähig war, nach und nach zum christlichen Tempel ausgestattet zu werden. Als daher die Christen in den Pausen der Verfolgungen und nach diesen sich ihre eigenen Kirchen öffentlich errichten konnten, traten auch diese, entsprechend dem darin zu feiernden Gottesdienste, zunächst in der Form der Basiliken auf. Es ist nicht nothwendig, weiter auf die Frage einzugehen, ob Vorbild und Ursprung der christlichen Basilika im Tempel zu Jerusalem, oder in den jüdischen Prachtsynagogen, oder in den heidnischen Basiliken zu suchen sei. Aus dem Gesagten erhellt, daß diese alle ebenso viel und ebenso wenig daran ihren Antheil haben. Wie in Allem dem Christenthum und seinen Bedürfnissen providentiell vorgearbeitet war, so auch im Baue seiner Gotteshäuser. Urbild und Vorbild brachte die Kirche vom Anfange mit, nämlich dasjenige, welches ihr in ähnlicher Weise, wie Moses, auf dem Berge von oben gezeigt worden, und das ihr fortan vor Augen stand. Die Geschichte der christlichen Basilika selbst beweist dieß zur Genüge. Ihre organische Ausgestaltung, die gleich mit den ersten Jahrhunderten anhebt, ist weit entfernt von bloßer Nachahmung, und hinwieder ist in der Basilika noch lange nicht die Vollendung des christlichen Kirchenbaues gegeben. Auch der Name Basilika erhielt seine neue und christliche Bedeutung. Besonders von Constantin an gebrauchen die officiellen Actenstücke, wie die Schriften der heiligen Väter, den Namen Basilika häufig für Kirche; aber sie verbinden damit auch einen höheren Gedanken, nämlich den an das Haus des Königs der Könige, wie dieß am besten Isidor (Origin. 15, 4) ausspricht: „Einst," sagt er, „nannte man Basiliken die Wohnung der Könige, jetzt aber werden die Kirchen des Herrn Basiliken genannt, weil dem Könige Aller, Gott, darin Anbetung und Opfer dargebracht werden." — Selbstverständlich hat von jenen Hausbasiliken, welche zum christlichen Gottesdienste eingerichtet worden, sich fast nichts bis auf unsere Zeit erhalten. St. Johannes auf dem Lateran, St. Pudentiana, St. Clemens sind im Laufe der Jahrhunderte vielfach umgebaut und verändert worden. Selbst von den zahlreichen, unter Constantin im Orient und Occident gebauten Basiliken haben wir nur mehr wenige Reste; denn die wichtigsten, wie die vaticanische Basilika über dem Grabe des hl. Petrus, die des hl. Paulus außer den Mauern, die des hl. Laurentius und der hl. Agnes in Rom, die Basilika des heiligen Grabes in Jerusalem, die in Bethlehem, die der heiligen Apostel in Constantinopel u. a. sind ebenfalls nicht mehr die ursprünglichen Gebäude. Nur aus älteren Beschreibungen oder aus spärlichen, noch im Umbau stehen gebliebenen Bautheilen läßt sich mehr oder minder sicher auf ihre erste Gestalt schließen. Die Basilika des hl. Paulus zeigt in ihrer jetzigen Wiederherstellung wenigstens die Anlage und Hauptformen der von 386 bis 400 an Stelle der constantinischen gebauten, des gewaltigsten Kirchenbaues im ersten Jahrtausend christlicher Zeitrechnung. Zahlreicher aber sind jene Basiliken, welche aus dem fünften und sechsten Jahrhundert und den folgenden sich bis auf uns erhalten haben. Hiervon wären als Muster zu bezeichnen: in Rom St. Maria Maggiore auf dem Esquilin, Maria Trastevere, St. Praxedis, St. Agnes, St. Clemens; in Ra-

venna die Kirche des hl. Apollinaris, ferner die Kathedrale zu Parenzo in Istrien.

Fassen wir die Schilderungen der ältesten Basiliken und die noch vorhandenen Bauten in's Auge, so tritt die christliche Basilika, wie sie aus dem Gottesdienste in ihrer inneren Disposition, in Grund- und Aufriß, sich herausgebildet, in folgender Gestalt uns entgegen. Die Baulinie der Basilika ist, wo immer locale Verhältnisse nicht eine Abweichung forderten, die von West nach Ost, die Richtung, nach welcher hin man gemäß apostolischer Sitte, wie St. Athanasius (Quaest. ad Antioch. 37) uns bezeugt, betete. Uebrigens kann der Chor sowohl im Osten, als im Westen des Baues stehen; ersteres ist der Fall, wenn Bischof und Gemeinde zugleich nach Osten gewendet stehen, letzteres, wenn der Bischof allein gegen Osten und dann gegen das Volk zugewendet steht. In den ersteren Jahrhunderten ist Beides gebräuchlich; vom fünften Jahrhundert an wird die Stellung des Chores im Osten fast ausschließliche Praxis. Als das Haupt und der Schluß des Chores erscheint die im Halbkreis sich vertiefende und überwölbte Apsis, am Boden wie an der Innenseite und den angrenzenden Wandflächen reich mit Marmor belegt oder auch mit Mosaikbildern geziert. Hier in der Apsis steht die Kathedra des Bischofs, umgeben von den niedrigeren Sitzen der Priester; vor der Kathedra aber, bald mehr, bald weniger gegen das Schiff vorgeschoben, der Altar, welcher unter sich häufig eine kleine Krypta oder Gruft mit den Reliquien eines heiligen Martyrers (confessio), über sich einen schützenden Ueberbau auf vier Säulen, das Ciborium, hat. Den Oberchor mit Kathedra und Altar schließen schön durchbrochene Gitter, Cancellen, vom Schiffe, oder aber bei größeren Basiliken vom Unterchore ab, welcher entweder in dem vor den Chor sich vorlegenden Querschiffe oder in einem aus dem Mittelschiffe herausgenommenen und abgegrenzten Raume angebracht und für die Sänger und die niedere Geistlichkeit eingerichtet ist. In den Flügeln des Querschiffes sind die Plätze für die angesehenen Glieder der Gemeinde, das Senatorium und das Matroneum; in diese Räume führen aus den Seitenschiffen eigene Thüren. An der Grenze zwischen Chor und Schiff stehen auch die Ambonen, d. i. Bühnen, zu welchen man auf einigen Stufen emporsteigt; auf der linken Seite der, welcher zur Lesung der Epistel, auf der rechten derjenige, welcher zur feierlichen Lesung und Verkündigung des Evangeliums dient. Das Schiff ist vom Chore auch hier noch durch ein zweites Gitter oder durch eine eigentliche Mauerschranke geschieden, welche hie und da die beiden Ambonen miteinander verbindet. Der für die Laien bestimmte Raum ist durch Säulen oder Pfeiler in drei, auch fünf Schiffe getheilt. Die Säulen des Mittelschiffes, nicht selten durch Schönheit des Materials, wie durch den Reichthum ihrer Formen ausgezeichnet, und bestimmt, die Hochwände zu tragen, sind entweder durch wagerecht aufliegende Architraven, oder durch halbrunde Bögen, welche von Säule zu Säule gespannt werden, Archivolten genannt, verbunden, und von dem directen Drucke der Hochwand durch diese Mittelglieder zum Theile entlastet. Kleinere und einfachere Säulen oder auch Pfeiler scheiden die Seitenschiffe. Ueber diesen, gegen das mittlere Schiff zu, öffnen sich manchmal, besonders im Orient (wie z. B. in der Grabkirche zu Jerusalem, in der des hl. Johannes zu Constantinopel), Emporen oder Galerien für die Frauen. Die Beleuchtung erhält der ganze Kirchenraum entweder durch Fenster in den Wänden der Seitenschiffe oder, da das Mittelschiff fast immer sich über diese bedeutend erhebt, auch durch Fenster in der Hochwand des Mittelschiffes, dann durch die des Querschiffes und der Fronte. Die Apsis hat in der Regel keine Fenster. Die Fenster selbst sind in älteren Basiliken ziemlich groß, in späteren kleiner und enger, in ihrer Wandung oder Leibung rechtwinkelig gemauert, nach oben im Rundbogen gewölbt und mit feinen, regelmäßig durchlöcherten Marmorplatten oder mit farbigen Behängen geschlossen. Wände und Fenster sind jedoch nicht selten auch reicher geschmückt, erstere nämlich mit Mosaikbildern oder anderen Malereien, letztere mit Glas von verschiedenen Farben. Die Decke der Basilika ist noch flaches Getäfel von Holz, zwischen den oft reich vergoldeten Balken eingespannt und mannigfach geziert (Cassetendecke); spätere Uebung ist es, statt dieser das reich geschmückte Gebälke des Dachstuhls sichtbar zu lassen. Nur die Seitenschiffe finden sich in Basiliken schon früh auch gewölbt. Auch der Boden der Kirche ist bald mit Marmorplatten, welche zu geometrischen Mustern aneinander gereiht sind, bald mit eigentlichem Mosaikwerk, das Blätter und Blumen und Thiere darstellt, geziert und ausgezeichnet. Thüren, in der Regel in ungerader Zahl und fast immer in der Richtung der Schiffe, führen in die Vorhalle; sie sind verhältnißmäßig enge, zweigetheilt, und tragen in dem über dem Thürsturze sich erhebenden, halbkreisförmigen Tympanon bildliche Darstellungen in Sculptur und Malerei oder passenden Inschriften. Die Vorhalle legt sich in der Höhe der Seitenschiffe vor die ganze Breite des Gebäudes, hat ebenfalls eine getäfelte Decke, die von Säulen unterstützt ist, und setzt sich bei größeren Kirchen auch noch links und rechts in der Linie des Baues und der Fronte gegenüber in Arkaden fort. In dem hierdurch entstehenden freien Raume, dem Vorhofe (atrium, später paradisus), befinden sich ein oder auch mehrere Brunnen (canthari) zur Reinigung. Diese Arkaden des Atriums, sowie die eigentliche Vorhalle bieten an ihren Wänden Platz für reichen, sinnigen Bilderschmuck zur Erbauung der hier weilenden Büßer und Katechumenen. Die Außenseite der Basilika ist, etwa mit Ausnahme der hie und da durch reichere Fensterstellungen und Gliederungen oder auch Mosaiken gezierten Façade, fast ohne besonderen

architektonischen Schmuck; nur einfache Simse und wenig vortretende Mauerstreifen, Lesenen, unterbrechen in etwas die Monotonie der großen Wandflächen. Das Mittel- und Querschiff deckt ein niedriges Giebeldach von wechselnden Ziegelplatten und Hohlziegeln oder aber bei reicheren Basiliken selbst von Metall, als Blei und vergoldetem Erz. Die Seitenschiffe, sowie die Vorhalle haben ähnlich behandelte, schräg an den Hauptbau sich anlehnende Pultdächer, die Apsis ein in flachem Halbkegel ansteigendes Walmdach. Gewöhnlich tritt die Apsis in vollem Halbkreise aus dem Kirchenbaue vor; ausnahmsweise kann sie jedoch auch in den Bau hineingezogen sein, so daß sich ein geradliniger Chorschluß nach Außen ergibt. Die hierdurch im Inneren der Basilika links und rechts gebildeten Räume sind zu Sacristei oder auch Bibliothek benutzt; später erscheinen zu diesen Zwecken eigene Anbauten in der Nähe des Chores, Exedren, oder es legen neben der Hauptapsis sich noch Nebenapsiden auch äußerlich sichtbar an. Selbst den Seitenschiffen entlang finden sich manchmal für die Privatandacht der Gläubigen oder auch für Grabstätten ausgezeichneter Personen solche kapellenartige Ein- oder Ausbauten. Glockenthürme haben die Basiliken der ersten sechs Jahrhunderte nicht, und auch später ist für Anbringung von Glocken in anderer Weise, meist durch gemauerte Glockenstühle, gesorgt.

Dieß ist, nach Innen und Außen betrachtet, die Form der christlichen Basilika. Aus ihrer Beschreibung geht hervor, daß gerade in dieser basilikalen Anlage die Grundzüge des Kirchenbaues den bestimmtesten und fügsamsten Ausdruck finden. Die Basilika bildet daher auch für die ganze folgende Entwicklung der kirchlichen Architektur die Basis; in ihr liegen die Keime der einheitlichsten Ausgestaltung derselben, wie hinwieder auch ihre vollendetsten Werke auf die Basilika zurückweisen. Was die Literatur über die Basiliken, und zwar die christlichen, betrifft, so ist dieselbe, zumal seit die Frage über den Ursprung derselben ernstlich aufgeworfen wurde, ziemlich angewachsen. Es mögen hier nur folgende Werke angeführt werden: Zestermann, Die antiken und die christlichen Basiliken, Leipzig 1847. Zestermann tritt der bisher fast allgemein angenommenen Ansicht, die christlichen Basiliken seien nur eine Nachahmung der antiken Profanbasiliken, entgegen und bemüht sich, ihren Ursprung aus christlichem Bedürfnisse und christlichem Geiste nachzuweisen. Ihm schließt sich an J. Kreuser, Christlicher Kirchenbau, 1. Aufl., Bonn 1851. J. A. Meßmer (Ueber den Ursprung, die Entwicklung und Bedeutung der Basilika in der christl. Baukunst, Leipzig 1854) hielt fest, daß die Christen die antike Basilika zwar benutzten, aber daß der christliche Geist sie bald auch zum specifisch christlichen Baue entfaltete. Weingärtner (Ursprung und Entwicklung des christlichen Kirchengebäudes, Leipzig 1858) weist auf den Einfluß des antiken Hauses und besonders des griechischen Hypäthraltempels. Im J. 1855 erschien in Quasts Zeitschrift für christl. Archäol. II, Heft 5, die Abhandlung J. A. Meßmers, Ueber den Ursprung der christl. Basilika; er zeigt darin den Zusammenhang derselben mit den Hausbasiliken. Mehr vom Standpunkte des Technikers aus bearbeitet und interessant durch vergleichende Zusammenstellungen ist C. Mothes' Schrift: Die Basilikenform bei den Christen der ersten Jahrhunderte, ihre Vollendung und ihre Entwicklung, Leipzig 1865, 2. Aufl. 1869; ihm erscheint als das Vorbild für dieselbe besonders der Tempel zu Jerusalem. J. Kreuser in der zweiten Auflage des Werkes: Christlicher Kirchenbau, Regensburg 1860, und in seinem inhaltreichen neueren Werke: Wiederum christlicher Kirchenbau, Brixen 1868, besonders im Anhange „Basilika" (277 bis 326), modificirt seine frühere Ansicht dahin, daß die ägyptischen Prachtbasiliken die ersten und Musterbasiliken gewesen. F. X. Kraus (Die christl. Kunst in ihren frühesten Anfängen, Leipzig 1873) folgt mehr Zestermann; J. Stockbauer (Christl. Kirchenbau in den ersten sechs Jahrh., Regensburg 1874) den Anschauungen Meßmers. J. P. Richter (Der Ursprung der abendländischen Kirchengebäude, Wien 1878) endlich glaubt diesen in den Grabdenkmälern zu finden, die nur im großartigen Stile weitergebildet zu werden brauchten. Noch kann als besonders instructiv genannt werden: Hübsch, Die altchristlichen Kirchen, Karlsruhe 1862, und Kraus, Realencykl. 109 ff. [Jakob.]

II. **Basilika im liturgischen Sinne** ist eine Kirche, welcher wegen ihrer hervorragenden Bedeutung besondere Auszeichnungen zu Theil geworden sind. Diese Basiliken werden nicht nach ihrer räumlichen Größe, sondern nach ihrer Würde eingetheilt in Basilicae maiores und minores. Zu der ersten Klasse gehören die vier römischen Patriarchalbasiliken St. Johannes im Lateran, St. Peter im Vatican, St. Paul an der Straße nach Ostia und St. Maria Maggiore. Sie sind zugleich die vier Kirchen, deren Besuch in den Jubeljahren zur Gewinnung des vollkommenen Ablasses erforderlich ist, und haben je eine porta sancta, welche zum Beginne des Jubeljahres feierlich geöffnet wird, in St. Peter durch den Papst selbst, zu St. Johann im Lateran und St. Maria maggiore durch den betreffenden Cardinal-Archipresbyter, in St. Paul durch den Cardinaldecan, wenn er nicht Archipresbyter einer der beiden vorgenannten Kirchen ist, sonst durch einen andern Cardinal (s. d. Art. Jubeljahr). Wie zu Rom, der allgemeinen Heimat aller Katholiken, die einzelnen Nationen und die Cardinäle eine eigene Kirche haben, so hat die kirchliche Einheit und Universalität dort auch darin ihren Ausdruck gefunden, daß den großen Patriarchen eigene Kirchen angewiesen worden sind, und daß dieselben, wenn einst das Schisma gehoben sein wird, sich in dem Mittelpunkte der Kirche, auch in dieser Beziehung zu Hause finden werden. Dazu dienen gerade jene vier Basiliken, und diese führen daher

den Namen Patriarchalbasiliken. St. Johann im Lateran, mater et caput omnium ecclesiarum, wie die Inschrift auf ihrem Eingang besagt, ist die Kathedrale des Papstes, der ja auch Patriarch des Abendlandes ist; St. Peter ist dem Patriarchen von Constantinopel, St. Paul dem Patriarchen von Alexandrien, St. Maria Maggiore dem Patriarchen von Antiochien angewiesen. Diesen vier steht an Rang zunächst S. Lorenzo fuori delle mura, die dem Patriarchen von Jerusalem zugetheilt ist und deßhalb auch vielfach den Basilicae maiores zugezählt wird. Daher das dem Cardinal Joh. di Piccardia zugeschriebene Distichon: Paulus, Virgo, Petrus, Laurentius atque Johannes — Hi patriarchatus nomen in Urbe tenent. — Zu den Basilicae minores gehören zunächst acht oder, wenn man S. Lorenzo fuori delle mura hier mitzählt, neun römische Kirchen, nämlich außer S. Lorenzo fuori delle mura die Basiliken St. Croce in Gerusalemme, St. Sebastiano, St. Maria in Trastevere, St. Lorenzo in Damaso, St. Maria in Cosmedin, die Kirche der 12 Apostel, St. Petri in vinculis und St. Mariae de monte sancto. Ferner gehören in diese Klasse eine Anzahl Kirchen außerhalb Roms, welche diese Auszeichnung im Laufe der Zeit erhalten haben: so noch in den letzten Jahren durch Pius IX. die Wallfahrtskirche zu Lourdes, durch Gregor XVI. mit Breve vom 8. August 1834 die Kathedrale zu Lucera, durch Pius VII. die Stiftskirche St. Jacob zu Caltagirone in Sicilien. Durch die Bulle Fidelis Dominus vom 23. März 1754 erhob Benedict XIV. die Kirche des hl. Franciscus zu Assissi zur Basilica Patriarchalis et Capella Papalis und erklärte den Hochaltar an der dem päpstlichen Throne zugewandten Seite zum altare papale, wie ein solcher auch in den römischen Patriarchalbasiliken sich findet. Der specifische Unterschied zwischen den Basilicae maiores und minores findet sich nirgends erörtert: bei den römischen Basiliken lag hierzu keine Veranlassung vor, weil die Privilegien einer jeden feststehen, und auch keine Möglichkeit, weil es sich schwerlich wird feststellen lassen, was von den einzelnen Auszeichnungen gerade zu dieser Qualität einer Basilica maior oder minor gehört. Für die außerrömischen Kirchen, die in Basilicam minorem, cum omnibus et singulis privilegiis ... quibus Basilicae minores utuntur vel uti et frui possunt et poterunt" (Breve Greg. XVI. vom 8. August 1834 für die Domkirche zu Lucera) erhoben wurden, mußte die Frage früher oder später zur Entscheidung gebracht werden. Auf die Anfrage des Domcapitels von Lucera erklärte die Ritusсongregation 27. August 1836 (Num. 4781): „nomine privilegiorum, gratiarum, praeeminentiarum, exemptionum, indultorum ceterorumque similium, quae continentur in Litteris apostolicis ... expeditis favore alicuius Ecclesiae ad gradum Basilicae minoris elevatae, venire Conopoeum, omni tamen auri et argenti ornatu ab eo excluso, tintinnabulum et usum Cappae magnae." Nach der Erläuterung Garbellini's zu diesem Decrete beruhte dasselbe auf der Erwägung, daß diese Auszeichnungen den römischen Basiliken gemeinsam und deßhalb als charakteristisch für solche anzusehen sind. Das Conopöum (ital. Padiglione, Zelt), auch papilio, magnum umbraculum, tabernaculum, ital. auch sinnicchio genannt, ist ein zeltartiger Schirm, welcher unter Vortragen eines Glöckchens (tintinnabulum) bei den Processionen der einzelnen Basiliken und den gemeinsamen Processionen des römischen Clerus mit dem Kreuze der Geistlichkeit der Basilika vorausgeht. Die Form ist bekannt aus dem Wappen der römischen Kirche, welches dieses Conopöum über den gekreuzten Schlüsseln zeigt. Ursprünglich diente es wahrscheinlich dazu, bei einfallendem Regen dem Clerus Schutz zu gewähren (Moroni XLIX, 8; L, 102). Es ist aus Streifen von rother und gelber Seide verfertigt und trägt oben auf der Stange auf vergoldetem Knopfe ein kleines vergoldetes Kreuz und ein Band mit dem Wappen der Basilika. Diese Farben waren bis zu Pius VII., welcher hierfür weiß und gelb festsetzte, die der römischen Kirche (Moroni XXXIII, 123). Wegen der Union mit der Basilica S. Laurentii oder Sancta Sanctorum hat der Lateran zwei Padiglioni, Kreuze und Tintinnabula (Moroni l. c.). Thatsächlich führen das Conopöum (und Tintinnabulum) von den römischen Basiliken nur die des Lateran, St. Peter, St. Maria Maggiore, St. Maria in Trastevere, St. Lorenzo in Damaso, St. Maria in Cosmedin und S. Maria del monte santo (Moroni XI, 263; Barbier de Montault, L'année liturg. de Rome, v. Basilique), d. h. die vom Weltclerus bedienten, nicht aber die sechs andern, welche vom Regularclerus versehen werden. Selbstredend kommt die Auszeichnung der Cappa magna als Chorkleidung mit Hermelin im Winter, und entsprechend die Cotta mit Spitzen über dem Rochet im Sommer ebenfalls nur bei den Basilicae maiores und minores, welche vom Weltclerus deservirt sind, vor. Das Glöckchen (tintinnabulum, campanella) wird bei diesen Basiliken vor dem Kreuze und dem Conopöum einhergetragen. Es hängt an einem aus Holz geschnitzten vergoldeten Gestelle mit dem Wappen der Basilika und wird auch während der Procession geläutet, und zwar, wie Garampi (Sigillo della Garfagnana, Roma 1759, 113) meint, um das Volk an die Verehrung des Kreuzes zu erinnern, oder um dasselbe zu veranlassen, Platz für die Procession zu machen. Eine Rechnung des vaticanischen Capitels von 1384 verzeichnet zum 18. Mai bereits eine Zahlung für die, qui tenuerunt crucem, synnichium et campanellam quando venit processio cleri Urbis (die Rogationsprocession, welche auch jetzt noch an diesen Tagen nach St. Peter zieht) ad nostram basilicam in vigilia Ascensionis (Moroni VII, 116). [Heuser.]

Basiliken (τὰ βασιλικά sc. νόμιμα, ὁ βασιλ-

χός sc. νόμος, auch ἑξακοντάβιβλον oder ἀνακάθαρσις τῶν παλαιῶν νόμων; der Name ist von βασιλεύς, nicht, wie Manche glauben, von Kaiser Basilius herzuleiten) heißt eine Rechtssammlung, welche unter Leo dem Weisen (886—911) für das oströmische Reich verfaßt wurde. Sie ist nichts Anderes, als eine Umarbeitung der justinianischen Rechtssammlungen in griechischer Sprache. Die Bestimmtheit und Uebersichtlichkeit der geltenden Rechtsnormen, welche Justinians Sammlungen erzielt hatten, war nämlich bis zum neunten Jahrhundert im oströmischen Reiche wieder bedeutend getrübt worden. Zahlreiche erläuternde, ergänzende und aufhebende Novellen späterer Kaiser, mannigfache von einander abweichende Bearbeitungen und Commentare, Uebersetzungen aus dem erstorbenen Latein in die griechische Sprache, welche oft frei und bloß auszugsweise gearbeitet und wegen vieler in denselben eingestreuter lateinischer Ausdrücke schwer verständlich waren, hatten in die Auffassung und Anwendung des Rechtes wieder eine solche Unsicherheit und Verwirrung gebracht, daß eine neue Klärung dringend erforderlich schien. Kaiser Basilius Macedo leitete diese ein durch Anfertigung eines Handbuches des griechisch-römischen Rechtes (πρόχειρον τῶν νόμων) und durch ein größeres Werk (ἀνακάθαρσις τῶν παλαιῶν νόμων), dessen Beschaffenheit und Geschichte jedoch sehr im Dunkeln liegt. Diese Zusammenstellungen hatten nicht den Zweck, den alten Rechtsquellen zu derogiren, sondern zur Erleichterung der Uebersicht des gesetzlichen Materials zu dienen. An die Stelle der erwähnten ἀνακάθαρσις setzte dann Leo der Weise das große Werk der Basiliken. Dasselbe ist aus den griechischen Uebersetzungen und Commentarien der justinianischen Rechtsbücher, der Novellen und dem Prochiron des Basilius in der Weise gefertigt, daß dasjenige, was in diesen Quellen über eine und dieselbe Materie bestimmt ist, unter je einem Titel zusammengestellt wurde. Es zerfällt in sechzig Bücher mit Unterabtheilung in Titel, Kapitel und Paragraphen. Die auf eine Notiz des Balsamon sich gründende Annahme einer spätern Umarbeitung der Basiliken durch Constantinus Porphyrogennetos ist in neuerer Zeit aufgegeben worden. Auch neben den Basiliken galten die justinianischen Sammlungen fort, und erst im 12. Jahrhundert bildete sich in der Praxis die Ansicht aus, daß nur dasjenige von den letztern anwendbar sei, was in die Basiliken aufgenommen wurde. Es begreift sich, daß, soweit das römische Recht sich auf kirchliche Verhältnisse bezog, auch die Gräcisirung desselben auf die Kirche im oströmischen Reiche von Einfluß sein mußte. Allein gerade bezüglich des Kirchenrechts hat sich der Umstand, daß das justinianische Recht neben den Basiliken bei Geltung blieb, noch geraume Zeit als wirksam erwiesen, indem in den später veranstalteten Sammlungen der weltlichen das Kirchenrecht betreffenden Gesetze noch lange das reine justinianische Recht gebraucht wurde. Sehr werthvoll sind die Basiliken auch jetzt noch als kritisches und auch, obwohl in geringerem Maße, als exegetisches Hülfsmittel beim Studium des römischen Rechtes. Höchst wichtig erscheinen ferner die den Basiliken beigefügten Scholien, Bruchstücke nämlich aus älteren Uebersetzungen und Commentaren des justinianischen Rechts. Von wem sie beigefügt wurden, ist bestritten; Zachariä nimmt an, sie seien erst später auf Befehl des Constantinus Porphyrogennetos oder wenigstens während seiner Regierung angefügt worden, während Heimbach eine gleichzeitige Entstehung des Textes und der Scholien behauptet. Durch das spätere Hinzukommen neuer Bemerkungen bildete sich endlich eine Art von **glossa ordinaria** aus. Die Basiliken sind nur unvollständig auf unsere Zeit gekommen. Den griechischen Text sämmtlicher zu seiner Zeit bekannten Fragmente gab zuerst Hannibal Fabrot mit lateinischer Uebersetzung (Τῶν Βασιλικῶν libri LX, 7 tom. in 4 voll., Paris 1647) heraus, wozu ein Supplement von Otto Reitz kam (Leyden 1765). Eine neue vortreffliche Ausgabe ist die von C. E. Heimbach, Basilicorum libri LX, Lips. 1833—1870, 6 voll.; dazu Supplementum ed. Zach. a Lingenthal, Lips. 1846. Ueber ihre Geschichte und die Bedeutung für das Kirchenrecht vgl. Zachariae, Historiae juris Graeco-Romani delineatio, Heidelb. 1839; Biener, De collect. canonum eccl. Graecae, Berol. 1827. [H.]

Basilius, der hl., der Große, Erzbischof von Cäsarea. Dieser ausgezeichnete Kirchenlehrer ward um's Jahr 330 zu Cäsarea in Cappadocien geboren als der älteste von vier Söhnen, von denen drei zur bischöflichen Würde gelangten, Basilius in seiner Geburtsstadt, Gregor in Nyssa und Petrus in Sebaste. Der zweite, Naucratius, wählte das Leben eines Einsiedlers, starb aber schon um's Jahr 357 in noch jugendlichem Alter. Von den fünf Töchtern weihte Macrina, unter allen Kindern das älteste, ihr Leben dem Herrn, während die übrigen vier Schwestern sich verheirateten. Der Vater dieses so erlauchten Geschlechtes hieß gleichfalls Basilius, die Mutter Emmelia; beide waren ebenso sehr durch Reichthum und Ansehen, als durch christliche Tugend ausgezeichnet. Der Name des Großvaters ist unbekannt, aber die Großmutter ist jene Macrina, die, eine Schülerin des berühmten Gregorius Thaumaturgus, den jungen, kaum entwöhnten Basilius in weise Zucht nahm und den größten Einfluß auf ihn hatte. „Nie," bekannte dieser später, „werde ich die tiefen Eindrücke vergessen, welche die Reden und Beispiele dieser ehrwürdigen Frau auf meine noch zarte Seele gemacht haben." Den ersten Unterricht in den Wissenschaften ertheilte ihm sein Vater, welcher Rhetor zu Neocäsarea in Pontus war. Nachdem er sich an Kenntnissen erworben hatte, was die Vaterstadt Cäsarea bot, suchte er höhere Bildung in Constantinopel und endlich die Schätze der Wissenschaft in Athen. Hier traf er Gregor von

Nazianz, den er schon von Cäsarea her kannte, und in Athen schmolzen ihre zarten, gleichgestimmten Seelen zu einem engen Bunde zusammen, dessen drittes Glied in späterer Zeit des Basilius Bruder Gregorius, Bischof von Nyssa, wurde. Dieß ist das sog. „cappadocische Kleeblatt". In Athen kannten Basilius und Gregorius, wie letzterer selbst schreibt, nur zwei Wege, den einen zur Kirche und zu den Dienern des Altares, den anderen, den sie jedoch dem ersteren nicht gleich achteten, zu den öffentlichen Schulen und den Lehrern der Wissenschaften. Basilius machte ausgezeichnete Fortschritte in Grammatik, Rhetorik und Philosophie und wußte, was er später christlichen Jünglingen gleichfalls anrieth, aus den Blüten der heidnischen Literatur gleich einer Biene mit christlichem Instinkt nur Honig zu ziehen. „Wir sind," schreibt Gregor von jener Periode, „durch die Wissenschaft der Heiden sogar in der Gottesfurcht gefördert worden, indem wir durch das weniger Gute zur Erkenntniß des Besseren gelangten und aus ihrer Ohnmacht eine Stütze unseres Glaubens uns schufen." Um's Jahr 355 in seine Heimat zurückgekehrt, lehrte Basilius unter großem Ruhme die Rhetorik, bis er, namentlich auf den Rath seiner frommen Schwester Macrina, den weltlichen Wissenschaften entsagte und sich ganz der ascetischen Lebensweise zu weihen beschloß. Zu dem Ende bereiste er, nachdem er um's Jahr 357 die Taufe empfangen hatte, die Mönchscolonien Syriens, Palästina's und Aegyptens und verschenkte nach seiner Rückkehr sein ganzes Vermögen an die Armen, um, ledig der Welt, an einem zurückgezogenen Orte — unweit von Neocäsarea und in der Nähe des Dorfes Annesos, wo die Mutter Emmelia mit der Tochter Macrina in einem Kloster zusammenwohnten — in strengster Ascese nach den Mustern, die er in Aegypten kennen gelernt hatte, Christo allein zu leben. Sodann stiftete er mehrere Klöster, in denen er das Anachoretenleben mit dem Cönobitenthum verband, und wurde so der Gründer des Mönchsthums in Pontus und Cappadocien, sowie des noch heute in der griechischen Kirche bestehenden Klosterwesens (s. d. Art. Basilianer). Um's Jahr 360 hatte Basilius eine nicht geringe Anzahl Schüler um sich versammelt, deren Eintracht, lieblichen Psalmengesang, nüchternes und arbeitsvolles Leben Gregor von Nazianz bei Gelegenheit eines Besuches nicht genug zu loben wußte. Ihr Brod, sagt er, sei so hart gewesen, daß man die Zähne daran zerbrochen, und der Mangel so groß, daß, wenn die sorgsame Mutter Emmelia nicht geholfen, sie hätten vor Hunger sterben müssen (Epp. 5. 6, ed. Migne XXXVII, 29). In dieser Einsiedelei lagen die beiden Freunde auch dem Studium ob, und durch ihre gemeinsamen Bemühungen entstand die verdienstvolle Arbeit der „Philokalia", einer Blumenlese aus den Werken des berühmten Origenes. „Wir hatten beide," schreibt Gregor über diese Zeit, „Eine Aufgabe, die Tugend und das Leben im Hinblick auf die künftigen Hoffnungen, so daß wir von dieser Welt uns trennten, ehe wir sie verließen." Zugleich nahm Basilius auch schon damals an den Kämpfen gegen den Arianismus lebhaften Antheil. So machte er gegen Ende des Jahres 359 eine Reise nach Constantinopel, um Aëtius und die Anomöer zu bekämpfen. Bei seiner Rückkehr nach Cäsarea (360) hatte Basilius den Schmerz, mit dem dortigen Bischof Dianios die Gemeinschaft brechen zu müssen, weil derselbe die Formel von Rimini unterzeichnet hatte. Der Bruch dauerte bis zum Jahre 362, in welchem Dianios, von einer schweren Krankheit befallen, den Basilius zu sich rief, sein Bedauern über die Unterschrift aussprach und aufrichtige Reue zeigte. In der Zwischenzeit hatte Basilius seinem Freunde Gregor einen Besuch gemacht und sein erstes größeres Werk, die Moralien, herausgegeben. Unter Julians Regierung verfaßte er die fünf Bücher gegen Eunomius, eines der Hauptwerke dogmatisch-polemischen Inhalts, empfing sodann im Jahre 364 von Eusebius von Cäsarea, dem Nachfolger des Dianios, die Priesterweihe und verwaltete nun das Presbyteramt an der Metropole Cappadociens, ohne jedoch die ascetische Lebensweise zu ändern. Bald aber stellte er seine hier mit ebenso viel Ruhm als Erfolg begonnene öffentliche Thätigkeit ein. Er that dieß aus Liebe zum Frieden, der gestört zu werden drohte ob der Eifersucht, wie es scheint, des Bischofs, der von seinem Presbyter in Schatten gestellt zu werden fürchtete. Basilius verweilte jetzt wieder in seiner Einsamkeit in Pontus, während Gregor von Nazianz sich alle Mühe gab, zwischen ihm und dem Bischof eine Aussöhnung zu Stande zu bringen. Diese ward beschleunigt durch die Noth der Zeit. Als der wüthende Arianer Valens zur Herrschaft über den Orient gekommen war (364—378), sollte der Arianismus durch alle Mittel der Staatsgewalt ebenfalls zur Herrschaft gebracht werden. Der häretische Kaiser bereiste alle Provinzen, um durch sein persönliches Eingreifen auf dem kürzesten Wege der Irrlehre das Uebergewicht zu verschaffen. Der Metropolitanstuhl von Cäsarea war eine der wichtigsten Stellungen im Gebiete der Kirche, und der Kaiser mußte Alles daran setzen, ihn für die Häresie zu erobern, wollte er dieser den Sieg in der cappadocischen Provinz verschaffen. Diese Gefahr der Kirche hieß alles Persönliche vergessen; Basilius trat wieder ein in den Dienst der Kirche und ward dem Bischof Alles in Allem, und dieser hinwiederum ließ sich ganz von Basilius leiten. Der ebenso gewandte als glaubenskräftige Basilius schlug die Angriffe der Arianer siegreich zurück und machte Cäsarea zu einem gewaltigen Bollwerke des Kirchenglaubens. Um dieselbe Zeit brach daselbst eine furchtbare Hungersnoth aus; bei dieser verwandte Basilius das durch den Tod seiner Mutter ihm zugefallene Vermögen dazu, den Nothleidenden Hülfe zu schaffen, und verstand zugleich, durch eindringliche Mahnreden die Vorrathskammern der Reichen zu Gun-

sten der Armen zu öffnen. Im J. 370 starb Bischof Eusebius, und Basilius wurde zu seinem Nachfolger gewählt. Gregor, Bischof von Nazianz, der die Wahl am meisten befürwortet hatte, ertheilte ihm die Weihe. Er begann seine Amtsführung mit Abstellung mancher Mißbräuche; diese gelang ihm um so leichter, weil er sich bemühte, wie Gregor sagt, in Allem „der Beste zu sein, nicht es zu scheinen". Dann gab er sich alle, freilich erfolglose, Mühe, um das meletianische Schisma zu beendigen, und wandte sich deßhalb an Athanasius, Damasus und Meletius selbst. Nachdem er weiter die Pneumatomachen zunächst in Predigten, dann durch sein wichtiges „Buch vom heiligen Geiste" widerlegt hatte, trat die Häresie mit aller Gewalt an ihn persönlich heran. Valens schickte 372 den Präfecten Modestus nach Cappadocien, um dort, wie in Bithynien und Galatien, den Arianismus zur Herrschaft zu bringen. Zum Glück ging das nicht an, ohne daß zuvor Basilius' Thatkraft gebrochen gewesen wäre, und hierzu gab es kein Mittel. Der Präfect fuhr ihn an, wie er es wagen könne, anders als der Kaiser glauben zu wollen, und drohte mit Confiscation, Exil, Marter und Tod. Auf diese Sprache des byzantinischen Despotismus antwortete Basilius mit der Ruhe göttlicher Glaubenskraft: „Sonst nichts? Von all' diesem trifft mich nicht Eines. Wer nichts besitzt, dessen Güter können nicht eingezogen werden. Verbannung kenne ich nicht, denn ich bin überall auf Gottes weiter Erde zu Hause. Marter kann an mir nicht haften, der ich keinen Körper habe. Der Tod aber ist mir willkommen, denn er bringt mich schneller zu Gott; auch bin ich größtentheils schon gestorben und eile seit langem zum Grabe." Betroffen hiervon sprach der Präfect: „Niemand hat bis heute mit mir so und mit solchem Freimuthe gesprochen." „Du bist vielleicht," erwiederte Basilius, „auch noch auf keinen Bischof gestoßen" (οὐδὲ γὰρ ἐπισκόπῳ ἴσως, φησίν, ἐνέτυχες). Noch einige andere Aeußerungen ließen erkennen, daß Basilius' Widerstand unerschütterlich und unbezwingbar sei, worauf der Präfect zum Kaiser eilte und sprach: „O Kaiser, wir sind überwunden von dem Vorsteher dieser Kirche. Er ist stärker als Drohungen, fester als Worte, kräftiger als Ueberredung." Valens verbot, irgend Gewalt gegen ihn zu gebrauchen, und äußerte großes Verlangen, ihn selbst zu hören. Bei der Epiphanie kam er mit großer Begleitung in die Kirche und legte selbst die Gaben auf den Altar. Bei einer Unterredung hinter dem Vorhange wußte Basilius den Kaiser so zu gewinnen, daß dieser ihm in der Nähe von Cäsarea mehrere Landgüter schenkte, auf welchen der Bischof ein Armenhaus von solchem Umfange gründete, daß Gregor von Nazianz dasselbe eine „neue Stadt" nannte. Als auch jetzt die Arianer noch nicht abließen, Valens zu Gewaltmaßregeln gegen Basilius zu drängen, ward gerade in der Nacht, als Basilius in's Exil abgeführt werden sollte, der Sohn des Kaisers plötzlich krank, und es fand sich keine Hülfe. Valens, die strafende Hand Gottes hierin erblickend, ließ Basilius kommen, und sogleich ward es mit dem Knaben besser (Greg. Naz. Or. 42, In laud. Bas., ed. Migne XXXVI, 566 sq.). So blieb Basilius in Cäsarea, von da an unangefochten von der Staatsgewalt. Bald hatte er die Freude, auch dem Modestus in einer Krankheit beizustehen und die Gesundheit wiederzuschenken. — So war Basilius eine brennende Leuchte des lebendigen Glaubens und aller guten Werke; aber indem dieses Licht die Welt erleuchtete und erwärmte, verzehrte es sich selbst. Die strenge Ascese, der er sich geweiht, übte er fort als Presbyter und Bischof, und unter derselben schwand in dem Maße, als sein Geist zum Riesen ward, der Leib also zusammen, daß er schon zu Modestus in Wahrheit sagen konnte, er habe keinen Körper. Schon im J. 374 nennt er sich einen Greis, und mit 46 Jahren hatte er schon keine Zähne mehr. Diese abgestorbene Hülle verließ der Riesengeist des Basilius am 1. Januar 379. Er hat Großes geleistet auf allen Gebieten des kirchlichen Lebens; denn er war nicht nur ein großer Theologe (Bücher gegen Eunomius und über den heiligen Geist) und ein durch hohe Beredsamkeit ausgezeichneter Prediger (9 Homilien über das Hexaemeron; 13 Homilien über verschiedene Psalmen; mehrere Reden über verschiedene Gegenstände), sondern er war auch ascetischer Schriftsteller und Verfasser der beiden Klosterregeln (der ausführlichern und der kürzern), sowie Reformator der Liturgie. Ueberdieß sind seine Briefe (366) ein treuer Spiegel seiner selbst und seiner vielbewegten Zeit und sind dabei so gut stilisirt, daß der heidnische Rhetor Libanius kein Bedenken trug, seinem früheren Schüler in der schönen geschmackvollen Darstellung im Briefstil den Vorrang vor sich einzuräumen. — Die ersten Editionen der Werke des Heiligen besorgten Volaterra, Rom 1515, nur lateinisch, Erasmus, Basel 1532, nur griechisch; es folgten zahlreiche Nachträge und Verbesserungen, gesammelt in der doppelsprachigen Edition von Fronton le Duc und Fr. Morel, Paris 1618, 2 voll., und 1638, 3 voll. Die beste Ausgabe ist die der Mauriner, von welchen J. Garnier die Bände I und II, Paris 1721 und 1722, und P. Maran 1730 den III. Band besorgten. Neudrucke in beiden Sprachen, Paris 1838 bis 1841, 3 voll., und Migne, PP. gr. XXIX bis XXXII mit Nachträgen; nur lateinisch Venedig 1750, 3 voll.; Bergamo 1793, 6 voll.; Opera dogmatica ed. Goldhorn, Lips. 1854. — Biographien: Gregorii Naz. oratio in laud. Basilii; Maran in der obengenannten Ausgabe der Werke; Boll. Junii II, 807; Klose, Basilius nach seinem Leben und seinen Werken, Stralf. 1835; Fialon, Étude histor. et littér. sur S. Bas., 2. éd., Paris 1869; Böhringer, K.-G. in Biogr. VII, Stuttg. 1875, 1 ff.; Scholl, Des hl. Basilius Lehre von der Gnade, Freib. 1881; Weiß, Die drei großen Kappadocier als Exegeten,

Braunsberg 1872; Martin, Essais sur les lettres de S. Bas., Rennes 1865; Pot, Specimen theol. de Basilio oratore sacro, Amstel. 1835; Schürmann, De ss. Bas. et Gregorio Naz., liter. antiq. studiosis, Kempen 1862. 1872; Dörgens, Der hl. Basilius und die class. Studien, Leipzig 1857; Jahn, Basil. platonizans, Bernae 1839; Werenberg, De prudentia Basilii in refut. haereticis, Lips. 1724. [Peters.]

Basilius von Achrida, um's Jahr 1155 Erzbischof von Thessalonich, wurde von Papst Hadrian IV. (1154—1159) eingeladen zur Vereinigung mit der lateinischen Kirche und schrieb darüber an den Papst einen noch vorhandenen Brief, der in einem ziemlich gemäßigten Tone abgefaßt ist. Er rühmt den Papst sehr, bezeichnet ihn als Vater und obersten Hirten und will auf seine Stimme hören. Doch erklärt er, von der Einheit des römischen Stuhles sich nicht getrennt zu wissen, und läugnet die Anwendbarkeit des Bildes vom verirrten Schafe, von der verlorenen Drachme u. s. f. auf die Orientalen; diese verharrten fest bei dem Bekenntnisse des hl. Petrus und hätten mit dem Papst denselben Glauben, obschon einige geringe Anstände die Trennung bewirkten und die, welche eines und desselben Geistes seien, in eine Vielheit spalteten. Zu diesen Steinen des Anstoßes rechnet er vor Allem das Filioque, sowie das ungesäuerte Brod bei der Eucharistie, und bittet den Papst, sie aus dem Wege zu räumen und die Einheit der Kirche herzustellen. Die Union sollte also durch ein Nachgeben der Lateiner, nicht aber der Griechen, bewerkstelligt werden. Wie wenig dieß aber möglich gewesen wäre, zeigt schon dieser relativ gemäßigt abgefaßte Brief, indem derselbe der bei den Griechen herrschend gewordenen Vorstellung von der kirchlichen Gleichberechtigung Constantinopels mit Rom einen ziemlich klaren Ausdruck verleiht. Weiter ist von diesem Basilius noch eine Disputation mit einem päpstlichen Legaten über denselben Gegenstand, sowie eine Erklärung über Ehehindernisse erhalten. (Vgl. Hergenröther, Photius III, 806 ff.; Busse II, 124; Baron. a. 1155. n. 30; Migne, PP. gr. CXIX, 929. 1119.) [Peters.]

Basilius von Ancyra, Semiarianer. Von den Eusebianern im J. 336 anstatt des abgesetzten Marcellus zum Bischof von Ancyra erhoben, blieb dieser Basilius ein beharrlicher Gegner sowohl des ὁμοούσιος als auch des strengen Arianismus, und dieser Mittelstellung, die derselbe beständig einnahm und vertheidigte, ist es wohl zuzuschreiben, daß die Semiarianer ihn als ihr Haupt anerkannten und von ihm die häufig vorkommende Benennung οἱ ἀμφὶ Βασίλειον erhielten. Als nach Erlaß der zweiten firmischen Formel 357 der strenge Arianismus die Oberhand zu gewinnen drohte, präsidirte Basilius der vor Ostern 358 zu Ancyra stattfindenden semiarianischen Versammlung, auf welcher beschlossen wurde, den bisherigen Glaubensformeln noch nähere und genauere Erklärungen über die heilige Trinität beizufügen. Indeß konnte man hiervon Umgang nehmen, weil schon in demselben Jahre eine dem Semiarianismus günstige, firmische Formel erschien. Diesen Sieg benützten die Semiarianer zur Vernichtung ihrer Gegner, namentlich der strengen Arianer, und zwar hauptsächlich auf Betreiben des Basilius von Ancyra, der dabei von den Damen am kaiserlichen Hofe unterstützt worden sein soll. Im folgenden Jahre unterzeichnete Basilius die firmische Formel, doch mit einem zur Orthodoxie hinneigenden Beisatz: daß nämlich der Sohn in Allem dem Vater ähnlich sei; in Allem, nicht bloß im Willen, sondern auch in seinem Sein. Dem entsprechend verfaßte Basilius die dogmatische Abhandlung, die uns Epiphanius (Haer. 73, 12—22) aufbewahrt hat. Dann wohnte er der zu Seleucia 359 stattgehabten Synode bei und befand sich unter den 10 von der Majorität an das Hoflager von Constantinopel geschickten Deputirten. Hier glaubte Basilius im Vertrauen auf die früher genossene Gunst dem Kaiser Vorstellungen wegen seiner Beschützung der Häresie machen zu dürfen. Aber der Kaiser befahl ihm zornig, zu schweigen, indem er selbst Ursache der Stürme in der Kirche sei. Hierdurch schon auf's Empfindlichste berührt, wurde Basilius in Bälde von einem noch schwereren Schlage getroffen. Er wurde auf der Synode zu Constantinopel 360 von den Acacianern abgesetzt, weil er verschiedene Cleriker gewaltsam behandelt und andere Verbrechen verübt habe. So hat die Häresie selbst unter den Häretikern aufgeräumt. (Vgl. Hefele, Conciliengesch. I, 675 ff.) [Peters.]

Basilius, der Arzt, Haupt der Bogomilen, s. Bogomilen.

Basilius von Jerusalem, jacobitischer Patriarch. Als Kaiser Theophilus (829—842) strenge Edicte gegen die Bilderverehrer erließ, verfaßte dieser Basilius in seinem und anderer orientalischen Bischöfe Namen die Epistola synodica de ss. imaginibus ad Theophilum. Ed. gr. lat. Combefisii Manipulus origg. rerumque constantinopolitan. Paris 1664. (Busse I, 248.) [Peters.]

Basilius I. Macedo, Gründer der sog. „macedonischen" Dynastie des byzantinischen Reiches (867—886), hat sich neben seiner durch weise Sparsamkeit und richtige Einsicht geleiteten Regierung nicht bloß durch Förderung von Kunst und Wissenschaft, sondern auch durch persönliche literarische Thätigkeit einen geachteten Namen erworben, dessen Lob sein Biograph und Enkel, Constantin VII. Porphyrogennetos, zu verbreiten sich eifrigst bemüht hat. Es war kein geringes Unternehmen, daß er die schon seit Leo III. eingeleitete Reorganisation und Revision der alten Justinianischen Gesetzgebung, deren weitläufige Werke wegen ihrer Varianten und wegen der Veränderung von Sprache und Sitten keine sichere Rechtsgrundlage mehr boten, mit großer Energie durchführte. Als Vorarbeit gewissermaßen für seine Revision hatte er eine Samm-

lung der antiquirten oder zu cassirenden Bestimmung des Justinianischen Rechts veranstaltet, welche nicht mehr erhalten ist (vgl. Prochiron, Praef. § 3). Zunächst veröffentlichte er nun zwischen 870 und 878 das Πρόχειρον oder den Πρόχειρος νόμος in 40 Titeln nebst Vorrede und Titelverzeichniß. Es ist ein Handbuch, das aus den Uebersetzungen des Justinianischen Rechts, den Novellen und Novellenauszügen, sowie aus der Ekloga Leo des Isauriers, dessen Neuerungen durch eigene Verordnungen des Basilius ersetzt sind, zusammengestellt ist, und schließt sich im Wesentlichen an das System der Ekloga Leo's an. Es ist zuerst und einzig herausgegeben von C. E. Zachariä, Heidelberg 1837. Für die detaillirte Ausführung der in diesem Werke gegebenen allgemeinen Grundsätze wird in der Vorrede auf die schon vollendete, aber noch nicht herausgegebene Ἀνακάθαρσις τῶν παλαιῶν νόμων in 60 Büchern verwiesen. Bei dem Erscheinen aber, welches, weil der Nomocanon des Photius sie noch nicht kennt, nach dem Jahre 883 fällt, hatte sie bloß 40 Bücher. Auf ihr beruht die nachmalige Revision Leo des Weisen, welche den Namen τὰ Βασιλικά (s. d. Art.) erhalten hat. Weil aber der ursprüngliche Plan des repurgirten Gesetzbuches in der Folge in 40 Bücher umgeändert worden war, so mußte auch das Compendium einer Revision unterzogen werden. Dieses veröffentlichte daher Basilius zwischen 884 bis 886 in einer verbesserten Gestalt unter dem Titel Ἐπαναγωγὴ τοῦ νόμου; es ist mit sehr alten Scholien zuerst vollständig publicirt worden von Zachariä (Collectio librorum iuris gr.-rom. ineditorum, Lips. 1852, 57 bis 235). Außer dieser Thätigkeit auf dem Gebiete des Rechts, über die am besten Rudorff (Röm. Rechtsgeschichte I, 354 ff.) gehandelt hat, verdienen besonders seine Belehrungen über die Regierungskunst an seinen Sohn Leo eine Erwähnung. Diese κεφάλαια παραινετικά sind in 66 Kapiteln abgefaßt, deren Anfangsbuchstaben die Worte bilden: Βασίλειος ἐν Χριστῷ βασιλεὺς Ῥωμαίων Λέοντι τῷ πεποθημένῳ υἱῷ καὶ συμβασιλεῖ. Basilius stellt in ihnen seine Regierung seinem Sohne Leo zum Vorbilde hin, wozu er wohl berechtigt war. Denn wenn er auch durch List sich auf den Thron geschwungen hatte, so war doch seine Regierung eine in jeder Beziehung vortreffliche und bei aller Energie äußerst humane. Die einzelnen Abschnitte der Schrift zeigen einen Mann von scharfem, praktischem Verstand und großer Intelligenz, sowie von tief sittlichem Ernste. Als Grundidee geht durch dieselbe die Absicht, dem Sohne darzulegen, wie er nur dann ein wahrer Herrscher sein könne, wenn er an Tugend unter allen Bürgern der erste sei. Eine wahrhaft goldene Mahnung enthält unter Anderem das 14. Kapitel, die wohl hier ihren Platz finden darf. „Wenn du Gottes Güte und Milde an dir erfahren willst, so sei gut und milde gegen deine Untergebenen; denn wenn du auch ausersehen bist, über Andere zu herrschen, so bist du doch nur ein Knecht. Wir alle haben ja Einen Herrn, dessen Wille das Weltall regiert. Wir sind alle gleichen Ursprungs und aus ein wenig Erde gemacht; doch sehen wir, wie zuweilen eine Hand voll Staub sich über den anderen Staub erhebt. Du, mein Sohn, der du die Hand voll Staub bist, welchen der Wind ein wenig höher getragen hat, erinnere dich, daß du zum Erdboden zurücksinken mußt, wenn du auch jetzt über ihm schwebest. Vergissest du dieses nicht, so wirst du nie den Staub verachten, der unter deinen Füßen liegt." Diese Schrift liegt leider nur in den älteren, zum Theil schwer zugänglichen Ausgaben von Morel, Paris 1584; Damke beim Agapetus, Basel 1633; Paradis, Paris 1637; Dransfeld, Göttingen 1674 und endlich in Banduri, Imperium orientale, Paris 1711, I, 171 sqq. vor. Eine lateinische Uebersetzung von ihr hat geliefert Joh. v. Fuchte, Helmstädt 1616. Zu dieser Schrift ist in jüngster Zeit eine in bedeutend kürzerer Form gehaltene zweite Ermunterung des Basilius an seinen Sohn gekommen, betitelt Ἑτέρα παραίνεσις εἰς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν Λέοντα βασιλέα, welche Angelo Mai aus dem Vaticanus 742 in den Scriptt. vet. nova collectio II, 679—681 veröffentlicht hat. Wenn auch in demselben Geiste wie die erstere abgefaßt, wirken diese Vorschriften wegen ihrer gedrängten Fassung nicht so nachdrücklich auf das Gemüth des Lesers. Wenn Valetta (Φωτίου ἐπιστολαί, Londini 1864, 219 sq.) wegen der Vortrefflichkeit dieser Paränesen eine Theilnahme des gelehrten Patriarchen Photius an ihrer Ausarbeitung vermuthet hat, so hat diese Annahme Manches für sich. — Außerdem wird ihm ein engeres Compendium der Grammatik, welches unter dem Titel Μεγάλου Βασιλίου περὶ γραμματικῆς γυμνασίας zuerst zu Florenz bei Junta 1515 zusammen mit der Schrift des Apollonius Dyscolus (περὶ συντάξεως) herausgekommen und dann zu Basel 1540 und von Morel zu Paris 1585 im Druck wieder aufgelegt worden ist, von Einigen zugesprochen. Inwiefern dasselbe ein Recht hat, auf Basilius Macedo als seinen Verfasser Anspruch zu erheben, ist schwer zu entscheiden. Indessen paßt es seinem Inhalte nach sehr gut zu dem in den beiden Paränesen hervortretenden großen Interesse für die Erziehung und Bildung seiner Familie. [Klein.]

Basilius von Seleucia ward zwischen den Jahren 432 und 447 zum Bischof dieser Stadt (in Isaurien) erhoben und wohnte der 448 zu Constantinopel stattfindenden Synode bei; hier zeugte und disputirte nicht bloß sein Diacon Athanasius, sondern auch er selbst gegen Eutyches. „Wenn du nicht auch," äußerte Basilius gegen den Häretiker, „nach der Einigung zwei Naturen anerkennst, so nimmst du eine Vermischung und Vermengung (der Naturen) an." Darauf stimmte er mit Flavian von Constantinopel und den übrigen anwesenden Bischöfen gegen Eutyches und brach mit ihm alle Gemeinschaft. Im folgenden Jahre jedoch erschien Basilius auf der

Räubersynode zu Ephesus, beanstandete hier *obige* in den Acten ihm zugeschriebene Aeußerung und votirte zugleich für Eutyches und gegen Flavian. Diesen Abfall vom orthodoxen Glauben suchte er auf der Synode zu Chalcedon 451 durch den Hinweis auf die von Dioscur ausgeübte Gewaltthätigkeit zu entschuldigen. Dieser habe damals den Anwesenden großen Zwang angethan, sowohl durch seine Worte als durch die Leute, die er außer- und innerhalb der Kirche aufgestellt hatte. Obgleich nun Basilius die beiden Naturen in Christus laut und feierlich bekannte, wurde doch seine Absetzung von der bischöflichen Würde in Chalcedon beantragt. Den definitiven Beschluß über ihn und vier andere Bischöfe, die in gleichem Falle waren, übertrug man indeß dem Kaiser. Dieser ließ die Synode über deren Zulassung entscheiden, und da sie sich nun durch Acclamation kräftig dafür aussprach, durften jene sogleich eintreten und Platz unter den orthodoxen Bischöfen nehmen. So wurde Basilius rehabilitirt und seiner Diöcese zurückgegeben; derselben stand er bis zu seinem gegen das Jahr 460 erfolgten Tode vor. Die diesem Basilius zugeschriebenen Werke sind abgedruckt bei Migne, PP. gr. LXXXV, 1—618. Es sind: 1. 40 Reden über verschiedene Gegenstände des Alten und Neuen Testaments. Fünfzehn von diesen Reden wurden ihm schon von Photius zugeeignet; über die Aechtheit der anderen (mit Ausnahme der 38., 39. und der bei Migne noch hinzugefügten 41.) besteht kein Zweifel. 2. Ein an den Kaiser Leo gerichteter Brief, der bloß in lateinischer Sprache erhalten und den Acten des Concils von Chalcedon einverleibt ist. 3. Zwei Bücher über das Leben und die Wunder der hl. Thecla, ein Werk, das nach Dom R. Ceillier selbst ausreichende Beweise für seine Aechtheit enthält (Ceillier, Hist. des aut. sacrés X, 162; Fessler, Patrol. II, 747; Hefele, Conc.-Gesch. II, 323 ff. 375 ff. 430 ff.). [Peters.]

Basnage, eine Familie, welche mehr als ein Jahrhundert zu den tüchtigsten Vertheidigern des Calvinismus in Frankreich und Holland gehörte. Ihre bedeutendsten Mitglieder sind: 1. Benjamin Basnage (geb. 1580), Prediger zu Carentan in der Normandie (gest. 1652). Er hatte großen Einfluß auf den Synoden der Hugenotten, war bemüht, die Streitigkeiten ihrer Theologen beizulegen, sammelte in England Geld zur Unterstützung des Aufstandes gegen König Ludwig XIII. und verfaßte einen Traité de l'Église, ein von den Calvinisten geschätztes Werk. — 2. Sein ältester Sohn Anton (geb. 1610) war Prediger in Bayeux und zuletzt zu Zütphen in Holland (gest. 1691); 3. der jüngere, Heinrich (geb. 1615), Parlamentsadvocat in Rouen (gest. 1695), verfaßte nicht unbedeutende juristische Werke (Oeuvres complètes, Rouen 1776, 2 voll.). — 4. Das bedeutendste Mitglied der Familie ist Jacob Basnage (de Beauval), ein Sohn Heinrichs. Er wurde 1653 zu Rouen geboren, studirte in Saumur, Genf und Sedan Theologie, übernahm 1676 die Predigerstelle in seiner Vaterstadt, entfloh nach Aufhebung des Edicts von Nantes nach Rotterdam, wurde 1691 Prediger der Wallonischen Gemeinde daselbst und 1709 Prediger im Haag und Historiograph der Generalstaaten. Er war ein gelehrter und auch in politischen Dingen erfahrener Mann, von mildem und versöhnlichem Charakter, welcher vielfach in Staatsgeschäften zu Rathe gezogen wurde. Vorzüglich unterstützte er den Abbé und spätern Cardinal Dubois im Abschlusse der Allianz von 1717 zwischen Frankreich, England und Holland. Aus Dankbarkeit gab ihm der Regent, Herzog von Orleans, seine eingezogenen Güter zurück. Auf Wunsch der französischen Regierung schrieb Basnage 1720 seine Instructions pastorales aux réformés de France, sur l'obéissance due au souverain zur Pacification der Hugenotten. Die revolutionären Bestrebungen des calvinistischen Predigers Jurien fanden entschiedenen Widerspruch bei Basnage, welcher den Aufstand in den Cevennen und die Grausamkeiten der Camisarden verabscheute. Basnage starb 1723. Er erwarb sich auch als Schriftsteller großen Ruhm. Gegen Bossuets Hist. des variations schrieb er Hist. de la religion des églises réformées (Rotterd. 1690) und Hist. de l'église depuis J. C. jusqu'à présent (ib. 1699), in welchen er den mißglückten Versuch machte, dem Protestantismus apostolischen Ursprung und Einheit zu vindiciren, und durch welche er Bossuets scharfsinnige Défense de l'hist. des variations (Oeuvres compl., Paris 1836, V et VI) hervorrief. Sehr brauchbar ist seine Hist. des Juifs, ib. 1706, eine Fortsetzung des Fl. Josephus. Nicht frei von Parteilichkeit für Frankreich sind seine Annales des Provinces-Unies depuis les négociations pour la paix de Munster (1719 und 1726). Der zweite Band enthält eine Biographie des Verfassers. Basnage veranstaltete auch eine neue und vermehrte Edition der Lectiones antiquae des Heinrich Canisius unter dem Titel Thesaurus monum. eccl. et hist., Antw. 1725. Seine Abhandlung De la sainte Communion, manchmal einen katholischen Geist athmend, war sehr verbreitet und geschätzt. Ein Verzeichniß seiner Schriften gibt Nicéron, Mémoires, deutsch von Baumgarten, Halle 1751, V, 42 ff.; Haag, La France protestante II, 7; vgl. Bayle, Nouveau dict. hist. I, 108. — 5. Auch Samuel Basnage, ein Sohn des eben genannten Anton Basnage (geb. 1638), welcher als Prediger in Zütphen 1721 starb, erlangte eine gewisse Berühmtheit als Historiker. Vorzüglich polemisirte er gegen die Annalen des Baronius. Im Anschlusse an die Kritik des Casaubonus führte er dieselbe in seinem Werke De rebus sacris et eccl. exercitatt. criticae (Ultraj. 1692) um ein Decennium — bis zum Jahr 44 n. Chr. — weiter. Seine Annales politico-eccl. a Caesare Augusto usque ad Phocam 3 voll. (Roterod. 1706) reichen bis 602 und umfassen außer der kirchlichen auch die politische Geschichte. Sie

sind nicht ohne Werth, aber sehr weitschweifig und stehen weit hinter Baronius zurück. Er schrieb auch eine Morale théologique et politique sur les vertus et les vices de l'homme (Amst. 1703) 3 voll., in welcher er die Moral von der Dogmatik unabhängig zu machen bestrebt ist und dadurch in die Bahnen des Rationalismus einlenkt. [Brück.]

Bassi, Matthäus, s. Kapuziner.

Bassolis (Bassolius), Johannes de, Minorit und einer der hervorragendsten Schüler des Duns Scotus. Ueber denselben sind nur sehr dürftige Nachrichten auf uns gekommen. Nach der gewöhnlichen Angabe war er von Geburt ein Schotte; allein mit mehr Wahrscheinlichkeit möchte seine Heimat in Frankreich und zunächst in der Champagne zu suchen sein. Als Beweis der besonderen Hochschätzung seines Lehrers gegen ihn wird folgende Anekdote erzählt. Als Duns Scotus eines Tages beim Beginne seiner Vorlesung nur wenige Zuhörer vor sich sah, unterbrach er fragend: Ist Bassolius da? Als er nun diesen bemerkte, fuhr er heiter fort mit den Worten: Gut, er allein schon ist ein Auditorium! Bassolis las um 1313 zu Rheims und um 1322 zu Mecheln über die vier Bücher der Sentenzen des Petrus Lombardus. Seine Zeit rühmte an ihm seine wohlgeordnete und klare Methode und gab ihm deßhalb den Ehrennamen Doctor ordinatissimus. Unverbürgter Angabe zufolge soll er um 1347 gestorben sein. In seiner großen Verehrung gegen Duns Scotus stellte Bassolis kein eigenes System auf, sondern suchte, wie sein Zeitgenosse Antonius Andreas, die eigenthümlichen Lehrsätze seines Lehrers möglichst klar vorzutragen und durch weitere Beweise zu begründen. Von seinen hinterlassenen Schriften sind im Drucke erschienen: Commentaria seu Lectura in IV libr. sentent., Paris 1517; Miscellanea philos. et medica, ibidem. (Vgl. Wadding.-Fonseca VI, 136. n. 66; Matth. Ferchius, Vita Jo. Dunsii Scoti, c. 12; Cave, Append. ad hist. liter. p. 22.) [Grammer, O. Min.]

Bassus, s. Begundellus.

Bastida, Ferdinand della, Dogmatiker, trat mit 16 Jahren 1588 zu Salamanca in die Gesellschaft Jesu und kam als Procurator Molina's nach Rom. Hier vertheidigte er in den Congregationen de auxiliis die Gnadenlehre seines Ordens, nachdem Valentia gestorben und Arrubal krank geworden war. Nach Spanien zurückgekehrt, mußte er wegen eines Hindernisses, das nach den Ordensconstitutionen die Aufnahme in die Gesellschaft unmöglich machte, aber bei seinem Eintritte verborgen geblieben war, den Orden verlassen, worauf er bis zu seinem Tode Canonicus und Professor primarius an der Universität von Valladolid wurde. Durch Testament vermachte er dem dortigen Jesuitencolleg die Entwürfe zu den Disputationen, welche er in den Congregationen de auxiliis gehalten hatte, und welche in der Folge Livinus de Meyer in seiner Historia Congr. de auxiliis herausgab. Dieselben zeugen von Scharfsinn und Erudition und gehören zu dem Besten, was gegen die thomistischen Prädeterminationen geschrieben wurde. Livinus de Meyer hat in seiner Historia (6, 29) die Angabe, daß Bastida den Thomismus angenommen habe, schlagend widerlegt.

[G. Schneemann, S. J.]

Baston, Guil. André, theologischer Tagesschriftsteller, geb. in Roden den 29. November 1741, Priester 24. März 1766, Professor der Theologie zu Rouen, erwarb sich durch seine vielen theologischen Schriften von Seiten der Jansenisten den Namen eines Molinisten und Ultramontanen. Gegen die Civilconstitution des Clerus verfaßte er 1791 und 1792 über 20 Broschüren. Später aber betäubte ihn der Napoleonismus. Von Napoleon 1813 zum Bischof von Seez ernannt, handelte er, als ob er rechtmäßiger Oberhirte wäre; er fuhr damit fort, selbst nachdem Pius VII. seine Jurisdiction für nichtig erklärt hatte, und schloß den 24. Februar 1814, weil die Seminaristen seine Jurisdiction nicht anerkannten, das Seminar. Endlich konnte ihm das Capitel während der Restauration, 11. Juni 1814, die ertheilten Vollmachten entziehen, und Baston begab sich nach St. Laurent, 1817 als Domherr nach Rouen, fuhr aber fort, gegen den Ultramontanismus zu schreiben, seine (ehemals usurpirte) Jurisdiction und selbst die Civilehe zu vertheidigen. Bis zu seinem Tode, 28. September 1825, war er unermüdlich schriftstellerisch thätig und lieferte zahllose Werke, darunter eines gegen Lamennais. Zu bedauern ist, daß er seine vielen trefflichen Eigenschaften durch allzu große Staatsdienerei verdunkelte. (Vgl. Ami de la rel. XLIX, 369; L, 17. 49.) [G. Schneemann, S. J.]

Bathildis (Balthildis), die hl., fränkische Königin. Bei den Angelsachsen herrschte der grausame Gebrauch, selbst ihre eigenen Kinder zu verkaufen; bekannt als Käufer solcher Kinder sind Papst Gregor d. Gr., der heilige Bischof Eligius von Noyon, der Abt Richarius von Centula u. A. m. So ward auch das angelsächsische Mädchen Bathilde nach Frankreich an den fränkischen Hausmaier Erchinoald verkauft, von ihrem Herrn wegen ihrer trefflichen Eigenschaften hochgeachtet und bald über sein ganzes Haus gesetzt, ungefähr wie Joseph über das Haus Putiphars; nach dem Tode seiner Gattin wollte er sie heiraten, aber sie ging nicht darauf ein. Dafür sollte sie bald viel höher steigen: sie wurde nämlich um 649 die Gemahlin des kaum 17jährigen Frankenkönigs Chlodwig II. und nach dessen Tod 657 Regentin im Namen ihrer drei noch unmündigen Söhne Chlotar, Childerich und Theodorich. Als Königin und Regentin zeichnete sie sich vorzüglich durch reichliche Schenkungen an Kirchen, Klöster und Arme aus, erbaute Spitäler, kaufte Gefangene und Leibeigene los (besonders angelsächsische), verbot den Menschenhandel und suchte im Vereine mit eifrigen Bischöfen (Eligius, Audoën u. A.) die Simonie und andere Mißbräuche auszurotten. Zur Vertheilung ihrer Liebesgaben

bediente sie sich besonders des am Hofe sich aufhaltenden Abtes Genesius, des nachherigen Bischofs von Lyon; selbst nach Rom sendete sie öfters Geschenke für die Basiliken der Apostel Petrus und Paulus und für die dortigen Armen. Etwa um 664 zog sich Bathildis gänzlich von den Reichsgeschäften zurück, die ihr von den unbändigen Großen stark verbittert worden waren, und begab sich in das von ihr reichlich dotirte Kloster Chelles unweit Paris, in welchem viele vornehme Angelsächsinnen Gott dienten; hier verschied sie gottselig am 30. Januar 680. Unter den von ihr gestifteten Klöstern ragt das nachher so berühmt gewordene Corbie (s. d. Art.) in der Picardie hervor; auch das Kloster Jumiege verdankt ihr seine Gründung. (Vgl. Mabill. Acta SS. saec. II. ad a. 680; Boll. et Sur. ad 30 Jan.; Dambergers synchronistische Geschichte II, 73.) [Schrödl.]

Bath Kol (בַּת קוֹל, Tochter der Stimme), nach den Rabbinen eine Offenbarungsstimme, ein Orakel aus dem Himmel, durch welches nach dem Aufhören der Prophetengabe eine Entscheidung in Fällen der Ungewißheit über Gesetzesfragen gegeben werde. Im A. T. ist von Bath Kol nicht die Rede, sondern erst in den Targumim (s. Levy, Chald. Wörterb. I, 112) und im Talmud. In der Gemara zu Sanhedrin (Coch, Duo tituli Thalmudici, Amstel. 1629, 156) heißt es: Unsere Lehrer überliefern, daß, seitdem die letzten Propheten Aggäus, Zacharias und Malachias gestorben, der heilige Geist von Israel weggenommen worden sei. Aber nichtsdestoweniger bedienten sie sich der Bath Kol. Und Bechai sagt zu Deut. 33, 1: Die Frommen, welche zur Zeit des zweiten Tempels lebten, bedienten sich der Bath Kol, als die Prophetengabe und das Urim und Thummim aufgehört hatten (R. Martini, Pugio fidei, ed. Carpzov., Lips. 1687, 124). Endlich im Buche Cosri (3, 41) heißt es: Niemals hat sich den Frommen die Prophetengabe, oder das, was ihre Stelle einnahm, die Bath Kol, entzogen (Danz, De inaugurat. Christi, Jenae 1717, 81). Ueber die Natur dieser Stimme drückt sich die Thosiphta (Coch, l. c. 158) so aus: Einige sagen, daß nicht die vom Himmel gegebene Stimme selbst gehört worden sei, sondern eine andere aus ihr hervorgegangene, gleichwie man, wenn Jemand hart auf etwas schlage, in der Ferne einen zweiten Schall vernehme; und deßhalb werde jene Art Offenbarung die T o c h t e r der Stimme genannt. Hieraus hat man irrig geschlossen, daß die Juden unter Bath Kol das Echo verstanden hätten. Denn wäre dieses, wie hätten sie dieselbe damit vergleichen können? Es sollte dadurch bloß ihre Mittelbarkeit angezeigt werden. Ebenso irrig ist die Meinung, daß die Juden darunter den Donner oder den Wiederhall des Donners verstanden hätten, denn davon ist in den betreffenden Stellen nirgends die Rede. Diese Stimme wurde nach Maimonides innerlich vernommen, nicht von Außen (Tholuck, Comment. zu Joh. 12, 28). Als Personen, welche sich dieses Grades der Offenbarung zu erfreuen gehabt hätten, werden vom Talmud und den Rabbinen die Weisen oder Frommen bezeichnet (Danz, l. c. 80). Die Weisen aber sind bei den Juden die Rabbinen der ersten Klasse, welche die Tradition mündlich fortpflanzten und daher Thannaim (Ueberlieferer) heißen; diese beginnen mit Esdras und schließen mit Juda Hakkadosch (c. 220 n. Chr.), welcher die Mischna verfaßte und darin die Tradition schriftlich niederlegte. Die Bath Kol hätte demnach von 450 v. Chr. bis ungefähr 220 n. Chr. gedauert. Es kann wohl kaum einem Zweifel unterliegen, daß die Rabbinen den Ursprung der Bath Kol nicht unmittelbar Gott zuschrieben, sondern irgend einer vermittelnden Persönlichkeit. Nach der Darstellung bei F. Weber (System der altsynagog. paläst. Theologie, Leipzig 1880, 188) geht die Stimme aus einem Offenbarungsworte des geschaffenen Geistes Gottes (Ruach hakkodesch) hervor. Der wesentliche Unterschied zwischen der früheren Offenbarung durch den heiligen Geist und der späteren durch Bath Kol scheint ihm darin zu liegen, daß jener als Geist der Weissagung oder als Führer zur Weisheit nicht bloß Einzelheiten, sondern Zusammenhängendes lehre, diese aber in einzelnen Orakeln göttliche Fingerzeige, Antwort auf Fragen, Entscheidung in Streitpunkten gebe. So wurde der Streit zwischen der Schule Schammai's und Hillels durch die Bath Kol entschieden, und zwar zu Gunsten des Letzteren und in folgender auffallender Weise: „Die Lehrsätze Schammai's und Hillels sind zwar Worte Gottes, aber die Worte Hillels sind im Fall eines Streites, selbst bei Todesstrafe, zu befolgen" (Tract. Berachoth fol. 3, 2; Ottho, Hist. doct. Misnic., Amstel. s. a., 82. 86). Nach anderen Stellen des Talmud (s. die Aeußerungen des R. Sam. Eliezer und Jacob ben Chalib bei Danz l. c. 95. 80) kommt dagegen die Bath Kol von Engeln, namentlich von Gabriel, selbst von dem noch lebenden Elias. Hieraus wird erklärlich, warum sie eine geringere Bürgschaft der Wahrheit bietet, als die Gabe des Geistes, ja zuweilen als werthlos erscheint. So wird im Talmud (Baba Mezia Fol. 59, 2) erzählt, daß R. Eliezer, der Lehrer Akiba's, von der Versammlung der Weisen, obgleich er seine Lehre der Entscheidung einer Bath Kol unterwarf, und dieselbe zu seinen Gunsten ausfiel, dennoch in den Bann gethan und seine Lehre verworfen wurde (Lightfooti Horae hebr. et talm. ad Marcum 8, 12; Ottho l. c. 122 et Danz l. c. 131). Andere Stellen aus dem Talmud, worin von der Bath Kol sehr geringschätzig gesprochen und geradezu behauptet wird, daß man nirgends auf sie Rücksicht zu nehmen habe, finden sich bei Danz (l. c. 221). Die Bath Kol war also ein Institut, welches nicht auf einer positiven göttlichen Anordnung des A. T. ruhte, wie die Offenbarung Gottes durch Urim und Thummim, sondern, wie es scheint, von den Rabbinen in

subsidium eingeführt und auf einen allgemeinen moralischen Grund gestützt wurde. Im Buche Cosri (3, c. 11) heißt es: Vir pius (חסיד) semper est, ac si majestas divina adesset sibi et angeli sua se virtute cum ipso sociarent. Quodsi in pietate confirmetur ..., associarent se ipsi actu, ut ocularite eos videat infra prophetiae gradum. Quemadmodum optimi sapientum in templo secundo videbant hujusmodi figuras et audiebant filiam vocis, quae gradus est piorum (Danz 95). Darauf weisen auch die Ausdrücke: „Die Weisen (Rabbinen) bedienten sich der Bath Kol", ferner die Beschränkung auf eine gewisse Zeit und eine bestimmte Klasse von Menschen, endlich auch ihre theilweise Geringschätzung von Seite der Rabbinen selbst. Ueber die Art und Weise, wie man eine Bath Kol provociren zu können glaubte, läßt sich nur die Vermuthung aufstellen, daß man ähnlich, wie früher den Hohenpriester mit Urim und Thummim, so die vorzüglichsten unter den Weisen befragt und ihre Antwort als Bath Kol aufgenommen habe. Bisweilen betrachtete man sogar irgend eine zufällig vernommene Rede als solche. Im Tract. Schabbath fol. 8, 3 wird erzählt: Simeon ben Lachisch und Jochanan wünschten den R. Samuel in Babylon zu sehen. Sie sagten: „Wir wollen der Bath Kol folgen." Sie gingen daher an einer Schule vorbei und hörten einen Knaben lesen: „Und Samuel starb". Dieses merkten sie sich, und es traf ein, denn Samuel starb in Babylon (Ottho l. c. 87). [Wetzer (Streber).]

Bathori, Andreas, Bischof von Ermland, Cardinal und Fürst von Siebenbürgen, geb. in Siebenbürgen 1563 als Sohn des Andreas Bathori, eines Bruders des Siebenbürger Fürsten Christoph Bathori und des Polenkönigs Stephan Bathori. Sehr früh kam er an den polnischen Hof, und da er sich für die geistliche Laufbahn entschied, wurde er zum Bischof von Ermland bestimmt, mit welcher Würde damals auch das Präsidium der Lande Preußens verknüpft war. Nach sorgsamer Erziehung empfing er 1581 die niederen Weihen, bald darauf auch mehrere Beneficien (Canonicat in Frauenburg, Propstei Miechowo u. a.), und begab sich 1583 zur Vollendung seiner Ausbildung, wohl auch zur Erledigung verschiedener politischer und persönlicher Angelegenheiten, nach Rom. Hier erhielt er schon den 4. Juli folgenden Jahres den Purpur, den 25. Juli die Coadjutorie für Ermland (bei M. Cromer), kehrte darauf nach Polen zurück und nahm seinen Aufenthalt in Miechowo. Nach seiner vortrefflichen Anlage und Haltung setzte man kirchlicherseits in ihn große Hoffnungen, und diesen entsprach er auch Anfangs durchaus. Der hl. Karl Borromäus schätzte ihn sehr (vgl. dessen Epist. ed. Westhof ep. 36 ad Steph. reg.) und richtete an ihn eine Reihe der herzlichsten und lehrreichsten Briefe (a. a. O. ep. 1, 18, 34, 35, 54, 70, 75, 89). Nach ihm gerade, den er in Mailand wiederholt persönlich besucht hatte, suchte der junge Prälat sich in Allem einzurichten. Nach seinem Vorbilde reformirte er die Abtei Miechowo mit den von ihr abhängigen Klöstern und Ortschaften. Er hielt unverzüglich ein Generalcapitel ab, ließ auf demselben für Herstellung des Gottesdienstes, sowie der Zucht unter den Regularen und dem Volke, die geeigneten Beschlüsse fassen und führte diese dann strenge aus. Vor Allem ordnete er für die Regularen tägliche theologische Vorlesungen an, wohnte diesen selbst regelmäßig bei und ließ ebenso für das Volk und die Jugend tüchtige Predigten und Katechismusunterricht halten. Aehnlich war sein Walten, als er nach Cromers Tod (gestorben 23. März 1589) die bischöfliche Verwaltung Ermlands antrat. Leider wurde er aber durch Geburt und Familie fast nothwendig in die politischen Händel Polens und Siebenbürgens gezogen, die ihm viel Kummer und ein frühes tragisches Ende bereiteten. Noch bevor er die Regierung seiner Diöcese übernahm, starb sein Oheim Stephan I. (12. December 1586), und es wurde nun wieder ein Nachkomme der Jagellonen, Sigismund III., auf den Thron Polens gerufen. Wie aus den Berichten der damaligen päpstlichen Nuntien in jenen Gegenden hervorgeht, galt unser Cardinal bald als das Haupt der Gegner des neuen Königs, wiewohl er überall nachdrücklich seine Unschuld betheuerte. Nach denselben Quellen herrschte außerdem bereits seit 1592 bittere Feindschaft zwischen ihm und seinem Vetter, dem siebenbürgischen Fürsten Sigismund Bathori, die nur mit Mühe zeitweilig durch den päpstlichen Nuntius beigelegt wurde. Das spätere Bestreben dieses Fürsten, die Krone Siebenbürgens an Oesterreich zu bringen, setzte nicht nur Polen in Harnisch (dessen Kanzler Zamoyski zudem als Gemahl der Griseldis Bathori, einer Schwester jenes Fürsten, mehr Berücksichtigung erwartet haben mochte), sondern erregte ganz besonders den Cardinal, auf den die nächsten Ansprüche der Familie Bathori übergingen. Durch die größten Anstrengungen gelang es dem Papste, Polen von der Verbindung mit den Türken gegen Oesterreich abzubringen. Um von Seiten des Ermländischen Bischofs Ruhe zu schaffen, drang der Papst ernstlich in ihn, endlich die höheren Weihen zu empfangen. Er leistete auch Folge, indem er den 8. Januar 1597 in seiner Schloßkapelle zu Heilsberg vom päpstlichen Nuntius Malaspina das Subdiaconat empfing und zugleich eine feierliche Versöhnungsurkunde betreffs seines Verhältnisses zum Siebenbürger Vetter ausstellte. Als aber letzterer selbst, nach dem übereilten Tausch Siebenbürgens gegen die Herzogthümer Ratibor und Oppeln, ihn zu seinem Nachfolger ausersah, überwallte bei ihm das Ungestüm seines Naturells und die Liebe zur Heimat. Vergebens suchte der Papst auch jetzt noch der drohenden Katastrophe zuvorzukommen und ihn dauernd nach Rom zu ziehen. Ohne jemandem seinen Plan zu verrathen, verließ er den 2. Januar 1599 seine Diöcese

und ließ sich den 28. März zum Fürsten von Siebenbürgen ausrufen. Bald aber wurde er vom walachischen Woiwoden Michael mit Krieg überzogen, und nach der (besonders durch Abfall mehrerer seiner calvinischen Heerführer) unglücklichen Schlacht bei Hermannstadt ward er auf der Flucht den 31. October 1599 von Szekler Bauern erschlagen und später (24. November) in Klausenburg beigesetzt. (Vgl. seinen Zeitgenossen und Vertrauten Thomas Treter, De Episcopatu et Epp. Warm. 1595, fortgesetzt von Matthias Treter 1685; Eichhorn, Zeitschrift für Geschichte Ermlands I, 370 ff., besonders die Nuntiaturcorrespondenz, Abschr. in der Vallicellana codd. N. 33, 34, 35.) [A. Thiel.]

Bathuel (בְּתוּאֵל), in der heiligen Schrift 1. der achte und letzte Sohn Nachors, ein Neffe Abrahams, Vater Labans und der Rebbekka (Gen. 22, 23; 24, 15 ff.; 25, 20; 28, 2). — 2. eine Ortschaft im Stamme Simeon (1 Par. 4, 30). [Kaulen.]

Battaglini, Marcus, Bischof von Cesena, geb. in Rimini den 25. März 1645 als Sohn des Andreas Battaglini und der Magdalena Sartoni, studirte beide Rechte, wurde, 16 Jahre alt, Doctor, dann successive Gouverneur in einer Reihe von Städten des Kirchenstaates, Bischof von Nocera (Umbrien) den 25. März 1690, von Cesena den 8. Juni 1716, starb den 19. September 1717. Man rühmte an ihm Gelehrsamkeit, Großmuth und Geradheit seines Charakters. Er schrieb: 1. Il legista Filosofo, Roma 1680, über das Verhältniß zwischen der Gesetzgebung und der Philosophie; 2. Istoria universale di tutti i Concilii generali e particolari, Venez. 1686. Diese Ausgabe enthält nur 475 Concilien; eine zweite, das. 1689, 2 voll., enthält 403 Concilien mehr und erstreckt sich bis auf das Concil von Trient. Spätere Ausgaben erschienen 1696 und 1714. Das Concil von Basel rechnet er in seinen ersten Sitzungen unter die allgemeinen. Im Anfange befinden sich zwei geographische Verzeichnisse der alten und neuen Bisthümer und am Ende ein alphabetisches Sachregister. 3. Annali del Sacerdozio e dell' Imperio intorno all' intero secolo decimo settimo, Venez. 1701 bis 1711, 4 voll. Jeder Band enthält 25 Jahre und erzählt Jahr für Jahr die Begebenheiten der ganzen Welt, zuerst in Italien, dann in Deutschland, Frankreich, Spanien und allen Ländern bis nach Japan und China. Er gab überdieß einige kleinere Werke geistlichen Inhaltes heraus. (Vgl. Nicéron, Mémoires XIX, 58; P. F. Agricola, Saeculi XVIII biblioth. eccles., Hannov. 1781, III, 170; Salmon, Traité des Conciles, Paris 1724, 170.) [R. Bauer, S. J.]

Bauernkrieg heißt mit einem freilich nicht ganz zutreffenden Namen von jeher jener Abschnitt der 1517 ausgebrochenen deutschen Revolution, welcher 1524—1526 von den niederen Ständen, voran von dem Landvolke Oberdeutschlands, in Scene gesetzt wurde. Unbestreitbar wurde damals die Lage der niederen Stände von Jahr zu Jahr gedrückter. Wachsende Steuerlast infolge der Ausbildung des modernen Staatswesens, verbunden mit starrer Aufrechterhaltung der altererbten Feudallasten, sowie Beeinträchtigung der persönlichen Freiheit und Verschlimmerung der Lage der Zinsbaren und Hörigen, namentlich durch das Eindringen des römischen Rechtes, erzeugten allenthalben Erbitterung des oberdeutschen Volkes, die seit dem Ende des 15. Jahrhunderts in wiederholten, erfolglosen Localaufständen sich Luft zu machen suchte. Dieser Zustand wurde immer gefahrdrohender, weil auch diese gedrückte Bevölkerung an den damaligen Bestrebungen für Reichs- und Kirchenreform regen Antheil nahm und den Sieg dieser Bestrebungen mit der Verbesserung ihrer socialen Lage identificirte. Diese enge Verbindung der politischen, kirchlichen und socialen Bewegung brachte es mit sich, daß Luthers „Evangelium" alsbald auch das Schibboleth der Socialreform wurde. Wie nämlich Luther die heilige Schrift als einzige Glaubensnorm ausrief, so forderten die niederen Stände, daß nicht nur die religiösen, sondern auch die staatlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse ohne Ausnahme nach Maßgabe des „Evangeliums" als der alleinigen Quelle alles Rechtes geprüft, beziehungsweise verändert würden. Dieses Princip, das unabweislich zum völligen Umsturz der geschichtlich gewordenen Zustände in Kirche, Staat und Gesellschaft führte, nannte man das „göttliche Recht". Dieses göttliche Recht also stellt, philosophisch gesprochen, die Form, die Seele des Bauernkrieges dar, während die bedrängte Lage der niedern Stände dessen Materie bildete.

Der Aufstand brach im Mai 1524 gleichzeitig im fränkischen Forchheim und im südöstlichen Schwarzwalde um Waldshut aus, blieb aber bis in den März 1525 hinein ohne Bedeutung, weil das göttliche Recht bis dahin noch keine Alles mitreißende Aussprache fand. Diese Aussprache gewann dasselbe erst im März 1525 [illegible] kannten „zwölf Artikeln", welche die [illegible] schen Bauern zu Memmingen als ihr [illegible] aufstellten. Diese Artikel führen [illegible] derungen auf die heilige Schri[illegible] erklären sich selbst für nichtig, [illegible] göttlichen Worte widerlegt [illegible] ebenso den Bauern die [illegible] rungen vor, falls das [illegible] Hand gebe. In diesen [illegible] göttliche Recht in seiner [illegible] Richtschnur proclamirt [illegible] faßt, daß auch die [illegible] seinen Rahmen [illegible] daß die zwölf Artike[illegible] als die erlösende [illegible] ihrer Aussprache [illegible] Oberdeutschland. [illegible] die Verbreitung [illegible] ergriff. [illegible] punkt: [illegible] burg, [illegible]

an der Tauber, und Reichsstände, wie die Grafen von Hennenberg, schlossen sich freiwillig oder gezwungen den Bauern an, während auch in denjenigen Reichsstädten, die der neuen Lehre die Thore geöffnet hatten, aber nicht zu den Bauern übergingen, die Gemeinden nur mit Mühe vom Anschlusse an den Aufstand abzuhalten waren. In Franken erreichte der Bauernkrieg seinen Höhepunkt; hier kam es zu dem merkwürdigen Plane, auf einem gen Heilbronn auszuschreibenden, von allen Ständen zu besuchenden Parlamente das Reich in Haupt und Gliedern nach Maßgabe des göttlichen Rechtes zu reformiren. Bevor aber dieses Parlament zusammentreten konnte, erlagen die Bauern ihren Gegnern. Die Bauern brachten es nämlich niemals zu einer einheitlichen Leitung: sie blieben stets in einzelne, gegenseitig unabhängige Haufen getrennt, die freilich zum Theil bis gegen 30 000 Mann stark waren. Auch gebrach es bei diesen Haufen an innerem Frieden; allenthalben gewannen bald die radicalsten Elemente die Oberhand, und diese übten ihre Herrschaft durch unerhörte Greuel und Schandthaten, z. B. Bilderstürmen, Kloster- und Burgenbrechen, Kirchenschändungen und Sacrilegien aller Art, die schmähliche Hinrichtung des Grafen Ludwig von Helfenstein und seiner Genossen in Weinsberg (Weinsberger Mord) u. dgl. Dieser Gang des Bauernaufstandes raubte den Bauern die Sympathien des Volkes und bewog, was für die Niederlage derselben von Wichtigkeit war, selbst Luther, in blutschnaubenden Schriften die Obrigkeiten zur Erwürgung der Empörer aufzurufen. Entscheidend aber war es für die Sache der Bauern, daß die Bewegung nicht über das ganze Reich sich ausbreitete. Ihre Seele war eben das göttliche Recht, und deßhalb konnte sie da nicht Fuß fassen, wo 1524—1525 die neue Lehre noch keinen Eingang gefunden hatte. So blieb, von vereinzelten städtischen Zuckungen abgesehen, das damals fast noch ganz altgläubige Gebiet der plattdeutschen Sprache ruhig, und ebenso ragten in Oberdeutschland aus der allgemeinen Fluth des Aufstandes wie Felsen und Inseln jene Landstriche und Städte hervor, die dem alten Glauben treu geblieben waren, also namentlich Bayern. Diese Stellung Bayerns aber brachte die Entscheidung, nicht als ob seine Waffengewalt die Bauern geschlagen hätte, sondern weil diese Stellung es dem schwäbischen Bunde (dessen Seele und eigentlicher Führer in den sturmbewegten Tagen von 1524—1526 Bayerns Kanzler Eck war) ermöglichte, ein Heer gegen die Bauern in's Feld zu stellen. Freilich hatten auch andere Mächte an der Unterdrückung des Aufstandes regen Antheil; so schlugen z. B. die Fürsten von Hessen und Sachsen die Empörung in Thüringen, die einen ganz theokratischen Charakter angenommen hatte, der Herzog von Lothringen die im Elsaß nieder. Aber alle diese Erfolge streiften nur den Rand des aufständigen Gebietes; den Kern desselben, sein eigentliches Machtgebiet in Schwaben, Franken und in den Alpen, traf eben das Schwert des schwäbischen Bundes. Seinem Feldherrn, dem Truchseß Georg von Waldburg, ist die rasche, dauernde Beendigung des Bauernkrieges vor Allen zuzuschreiben. Mitte Juli war derselbe in der Hauptsache vorüber; ein nachmaliger Aufstand der Salzburger 1526 war von Haus aus verlorene Sache. Für die niedern Stände hatte der Bauernkrieg die traurigsten Folgen. Hunderttausend Bauern waren auf den Schlachtfeldern geblieben oder starben unter der Hand des Henkers; die überlebenden aber ernteten anstatt der erträumten Freiheit steigenden Druck. Nicht weniger traurig waren die Folgen des Aufstandes für das Reich; fortan verstummen wie auf einen Schlag die Bestrebungen, das Reich zu reformiren. An ihre Stelle setzte sich die Uebermacht des Fürstenthums, das sich alsbald mit der Reformation gegen Kaiser und Reich verband und, da die Reformatoren, durch den Bauernkrieg gewitzigt, von der freien Gemeinde zurückkamen und der weltlichen Obrigkeit dafür fortan die Kirchengewalt überlieferten, selbst über die Seelen seiner Unterthanen verfügte. Kaum ein Jahr nach dem Bauernkrieg begegnen wir den neugläubigen Kirchenordnungen, die auf dem furchtbaren Satze Cujus regio, ejus religio sich aufbauen.

Ueber die zahlreichen Werke und Quellensammlungen zur Geschichte des Bauernkrieges vgl. Dahlmann, Quellenkunde der deutschen Geschichte, 4. Auflage (von G. Waitz), 168. 176; neuerdings kamen noch hinzu: Baumann, Quellen zur Geschichte des Bauernkriegs in Oberschwaben und aus Rotenburg an der Tauber, Bibliothek des literar. Ver. in Stuttgart CXXIX, 1876; CXXXIX, 1878; Baumann, Acten zur Gesch. des Bauernkr. aus Oberschwaben, Freiburg bei Herder 1877, sowie die von Henner und Schäffler bearbeitete Bauernkriegschronik des Lorenz Fries (bis jetzt drei Hefte); eine ausführl. Bearbeitung bei Janssen, Gesch. des deutschen Volkes II, 393 ff. [Baumann.]

Bauhütten des Mittelalters waren Vereine von Steinmetzen, welche zunächst zum Bau von Kirchen und religiösen Gebäuden, dem Zunftzwange nicht unterworfen, sondern einer eigenbürtigen Ordnung untergeben, frei von den Beschränkungen städtischer Gewerbeordnung, unter sich selbst mit voller Freizügigkeit geeint waren. Ihre Entstehung ist kaum direct in den römischen Baucollegien zu suchen, wohl aber haben sich mit der Baukunst, die von den Römern zu den Ostgothen und Langobarden, sowie zu den Franken kam, auch die Vereinigungen der Bauleute unter einem Obermeister sammt den durch Gewohnheit geheiligten Satzungen vermittelt. Indeß auf die Art und Weise, wie die Bauhütten thatsächlich sich ausbildeten, übten die klösterlichen Bauschulen ebenso sehr einen Einfluß aus, wie der germanische Einigungscharakter, der dem Mittelalter bei allen gleichartigen Bestrebungen eigenthümlich war.

In der Zeit des romanischen Kirchenbaues lag

im Großen und Ganzen die gesammte Bauführung in der Hand der Geistlichen, vorzugsweise der Benedictinermönche. Vortreffliche Bauschulen in deren Klöstern erhielten die Baukunst auch fortwährend in Blüte. Dieß konnte unmöglich so bleiben, seitdem im 13. Jahrhundert, ja schon seit des hl. Bernhards Zeiten, die äußere Culturthätigkeit der Mönche sich immer mehr beschränkte, und die geistige Arbeit in den Vordergrund trat. Dazu kam, daß der gothische Bau einen langjährig gebildeten Steinmetzen erforderte, Massentheilnahme beim Kirchenbau nicht mehr möglich war, die neuen Münster in den Städten innerhalb der Ringmauern aufgeführt wurden, theilweise von den Bürgern selbst, so daß das Laienelement immer mehr sich hervorthat. Wenn aber das Mittelalter Laien in größerer Anzahl bei irgendwelchem Werke sich betheiligen sah, so lag es ganz im Charakter der Zeit, daß dieselben auch in Fraternitäten geeinigt waren. — Auffällig ist nun vor Allem, warum denn solche Baugenossenschaften nicht, wie die übrigen gewerklichen, sogleich einen zünftigen, demnach mehr oder minder örtlich beschränkten Charakter erhielten, sondern den bisherigen, aus der früheren und aus der mönchischen Bauzeit überkommenen kosmopolitischen Charakter eher noch erweiterten. Die Hauptursache hierfür, besonders für die Nichtverschmelzung mit den städtischen Bauleuten, bildet die ursprüngliche Trennung von diesen, verbunden mit den Vortheilen, welche die Bauhütten vor den städtischen Zünften auszeichneten. Die Bauhütten standen von früherer Zeit her in einem gewissen Nexus, hatten, vielleicht wenige örtliche Specialitäten abgerechnet, die gleiche Organisation, genossen hergebracht die gleiche Freizügigkeit in alle Länder, befolgten die gleichen Normen bei der Aufnahme u. s. f. Die Freizügigkeit mehrte den Verdienst, die Arbeit war gesicherter und andauernder als bei Laienbauten, die garantirte Selbstgerichtsbarkeit, das größere Ansehen eines Kirchenbaues, die Aussicht, bei auswärtigen kleineren Bauten bald selbständiger Werkmeister werden zu können — das alles ließ den Hüttenmann wegsehen über die Vortheile der zünftigen Genossenschaft. — Gleichwohl aber ermangelten alle diese Hütten mit ihren fluctuirenden Gliedern, wenigstens in Deutschland, nicht eines derselben entsprechenden Verbands, und zwar unter der Führung zumeist der Straßburger Hütte. Wann diese Superiorität in den germanischen Ländern begonnen, läßt sich genau nicht angeben. Sie mag seit Rudolph von Habsburg sich immer mehr befestigt haben. Was von päpstlichen Privilegien dieser Hütte gesprochen wurde, ist total unrichtig und reducirt sich auf Ablaßbriefe zu Gunsten der Fabrik, nicht aber für die Arbeiter. Bestimmt nachweisbar ist nur, daß die Führung schon längst vor 1459 bestand, daß sie um diese Zeit bereits seit lange im Sinken begriffen war, und daß Straßburgs und der drei anderen Haupthütten Vorrang im genannten Jahre bloß neu eingeschärft wurde. Offenbar war die Großartigkeit des Baues die Grundlage für den Rang der Hütte gewesen, ohne daß noch andere Gründe ausgeschlossen sein sollen. Es versammelten sich nun am 25. April 1459 eine Anzahl Meister und Gesellen zu Regensburg und entwarfen auf's Neue Statuten, aber, wie sie selbst sagen, haben sie nur das „alt Harkumen ernuwert und geluttert, ... so ir altforbern und liebhaber des Hantwerks vor alten ziten gehanthabt und harbrocht habent". Als oberste Richter wurden der Dombaumeister von Straßburg, Jost Dotzinger, dann Lorenz Spening, Meister von St. Stephan in Wien, Meister Cunrad vom Kölner Dom und Stephan Hurder von St. Vincenz in Bern, sowie deren Nachfolger aufgestellt. Zum Gebiet von Straßburg gehört, „was obwendig der Musel und Frankenlant untz am Düringer Walt und Babenberg untz an das Bystum gen Eystetten, von Eystetten bis gon Ulm, von Ulm bis gon Augspurg und von Augspurg byst an den Adelberg untz an welschlant; Myssener lant und Düringin und Sahssheimlant, Frankfurt und Hessenlant und auch Schwobenlant das sol gehorsam sin". Zu Wien gehörte „Lampach, Styren, Werkhusen, Ungarn aus und die Donau abhin". Köln erhielt zugetheilt „das übrige gebiet hinabe". Das Gebiet „in den Eytgenossen" hatte in Hurder seinen Oberrichter. — Auf die neu entworfenen Statuten zeichneten sich die anwesenden Meister und Gesellen ein, die übrigen folgten langsam, aber stetig nach. Bereits 1498 wurde die eben entworfene Satzung wieder in etwas gemildert, man „gebruderte" auch solche, die nicht volle fünf Jahre als Lehrlinge gedient hatten, wie es bei den städtischen Zünften der Fall war. Ebenso hatte sich, wir möchten sagen, die sociale Seite der Hütte gelockert; kurz, man suchte dem einbrechenden Sinken, das offenbar mit dem Verfall des Kirchenbaues und dem Erscheinen der modernen Zeit zusammenhing, entgegenzuwirken dadurch, daß man eine Anzahl Artikel, welche mehr die Außenseite der Hütte betrafen, durch Kaiser Max I. confirmiren ließ (3. Oct. 1498). — Nun aber kam die Reformation mit ihrem Bildersturm und ihrer calvinischen Entkleidung des Cultus, mit ihrer Zerstörung jeglicher kirchlichen Kunst — da war ein Verein nach alter Weise nicht mehr möglich. Man vermittelte nun vor Allem; das Resultat ist das sog. Bruderbuch von 1563, das von 72 Meistern und 30 Gesellen auf einem Tage zu Straßburg entworfen wurde und von nun an das Reglement der Hütte bildet. Natürlich verschwand in demselben alles specifisch Katholische; es war die Hütte aus einem „Hantwerkh dem dreieinigen Gott zu eren" ein Verein für Kunsthandwerk und gegenseitige Unterstützung geworden. 22 Vororte, welche die „Bücher der Ordnung" haben sollten, wurden aufgestellt; sie repräsentirten die Gaue, in welche das Straßburger Gebiet sich gliederte: Speyer, Zürich, Augsburg, Frankfurt, Ulm, Heilbronn, Plassenburg, Dresden, Nürnberg, Salzburg,

Mainz, Stuttgart, Heidelberg, Freiburg, Basel, Hagenau, Schlettstadt, Regensburg, Meisenheim, München, Ansbach, Konstanz. Nebenher lief noch immer die von Max I. confirmirte Ordnung, welche bis in's 17. Jahrhundert von allen seinen Nachfolgern bestätigt ward.

Inzwischen griff aber die Verschmelzung mit den früher so sehr perhorrescirten Maurern und Steinmetzen der städtischen Zünfte immer mehr um sich (schon 1563 war das Zusammenarbeiten erlaubt worden); die Hütten konnten sich der neuen Bauweise, dem römischen Rechtsverfahren, dem Absolutismus der Landesverwaltungen gegenüber nicht mehr halten, besonders als Straßburg französisch wurde. Im J. 1671 und 1707 verhielt sich der Reichstag aggressiv, die Verbindung mit Straßburg wurde verboten, freilich vorderhand vergeblich, weil das „nicht bündisch sein" und „an den Pfahl geschlagen werden" zu viele Handwerksnachtheile mit sich brachte. Aehnliche Verordnungen gab der Reichstag 1727 und 1771. Seitdem bröckelten immer mehr die einzelnen Hütten, die noch kümmerliches Leben fristeten, vom Straßburger Verbande ab, bis endlich die Umsturzzeit nur mehr die Erinnerung an die große Erscheinung des katholischen und kunstsinnigen Mittelalters übrig ließ.

Was die inneren Verhältnisse dieser Genossenschaften betrifft, so war die in der Nähe des Baues situirte Hütte im Viereck angelegt. Den Osttheil nahm der Werkmeister ein, in der Nähe lag die Meßkapelle für den Caplan, sowie der Begräbnißplatz für die verschlagenen Steine. Die Gesellen arbeiteten an den Seitenwänden der stets geschlossenen Hütte. Ein glattgehobeltes Brett zum Anschlagen der Arbeits- und Ruhezeit war in der Nähe des Parliers. Der Werkmeister war contractlich angestellt und bekam für gefertigte Arbeiten Extralohn. Er, nicht der Bauherr, dingte die Gesellen und erhob für sie beim Aedil den Wochenlohn derselben. Der Parlier war sprachlich und technisch Stellvertreter des Meisters, der ihn anstellte und vor den Hüttengliedern beeidigte. Er hatte die Steine vorzulegen, abzureißen, ihre Richtigkeit zu prüfen, die Arbeitszeit anzuschlagen, Ordnung in der Hütte aufrecht zu erhalten. Zahlreich sind in allen Ordnungen die Vorschriften für den sittlichen und religiösen Wandel der Gesellen, für richtige Arbeitsamkeit; auch die Bitte um Arbeit, die Art und Weise des „Urlaubnehmens" war genau geregelt. Die Lehrlinge mußten fünf Jahre dienen; eheliche Geburt und das 14. Lebensjahr waren erforderlich; nur zwei durften bei einem Bau gehalten werden, nicht mehr als fünf vom nämlichen Meister. Die Ledigsprechung geschah feierlich; der Ausgediente erhielt sein Steinmetzzeichen und mußte sich „gebrudern". Nebstdem gab es noch Kunstdiener, gelernte Gesellen, die um höherer Kunst willen einem Meister sich verdingten. Das Steinmetzzeichen war ein Ehrenzeichen, in Uebereinstimmung mit dem Empfänger von der Hütte gegeben, nicht einseitig änderbar, in die Gewerksbücher eingetragen. Außerdem war es auch Lohnzeichen, die Marke für gelieferte Arbeit. Manche derselben blieben bei der Familie und wurden zu Siegeln verwendet. Nebenbei dienten sie bisweilen als Versetzzeichen der Steine. In der früheren Zeit waren sie meist Werkzeugsbilder, Symbole, Buchstaben, in der späteren vorzüglich linearer Natur. Was durch die wöchentlichen und jährlichen Abgaben an die Büchsen der Haupt- und Gauhütten einging, verwendete man zu Gottesdiensten, Krankenpflege, Begräbniß der Brüder, allgemeine Hüttenbedürfnisse, wofür ausführliche Bestimmungen vorliegen. Die Steinmetzen arbeiteten im Taglohn. Was die Kirchenfabrik für Material und Lohn zu leisten hatte, floß ihr zu durch freiwillige Gaben, Sammlungen, Zehnten, Gilten, Pachtschillinge, Legate, Strafgelder der geistlichen Gerichtsbarkeit, Intercalarfrüchte, Incorporationen während der Bauzeit, Leibrenten, Stolgebühren, Meßstiftungen, Ablaßgelder. Die Verwaltung stand dem Bauherrn zu, der sie durch eigene Personen führen ließ. Für die Reinerhaltung der Hütten, ihrer Rechte und Satzungen, überhaupt des Kunsthandwerkes, sorgte ein dreifaches Gericht: 1. das locale Hüttengericht, dort befindlich, wo ein Buch der Ordnung lag; 2. das Gaugericht, aus Gliedern mehrerer solcher Hütten bestehend; 3. ein oberstes bei der Haupthütte. Das erste urtheilte über geringere „Spene", die Gaugerichte über wichtigere Streitigkeiten, aber als erste Instanz, bei der obersten Hütte stand die Appellation. Nebenher liefen die Bußen für nicht strittige Sachen, vom Herkommen und Hüttenbuch selbst schon fixirt. Die Patrone der Hütten sind „die Gekrönten", aber nicht die vier, welche das römische Brevier vom 8. November als die quatuor coronati anführt: Severus, Severianus, Carpophorus und Victorinus, sondern die fünf, welche am nämlichen Tage, in der nämlichen Lection erwähnt werden: Claudius, Castorius, Symphorianus, Nicostratus und Simplicius. Nie sind die Ersteren als Patrone der Steinmetzen angesehen, immer Claudius u. s. f. als die Gekrönten, als die Hüttenpatrone, verehrt worden. So haben auch die ältesten liturgischen Bücher; erst um 800 wurde die Bezeichnung coronati auf erstere Gruppe übertragen (s. meine Bauhütten des deutschen Mittelalters, Leipzig 1876, 198 bis 225). Der hl. Johannes Evangelista oder Baptista ward nie als Patron angesehen. Von einer Verbindung der deutschen Bauhütten mit den Freimaurern zu reden, ist absolut unstatthaft. [Janner.]

Baukunst bei den Hebräern. Die barbarischen Verwüstungen, von denen Palästina oftmals heimgesucht wurde, haben uns so wenig Ueberreste von den Bauwerken der alten Juden übrig gelassen, und die Nachrichten in den heiligen Urkunden sind so allgemein gehalten, daß es uns unmöglich ist, den Charakter der hebräi-

schen Baukunst näher zu bestimmen; nur so viel ist gewiß, daß er sich überall an den ägyptischen Baustil anschloß, und daß erst in späterer Zeit römisch-griechische Architektur Eingang fand. Der Charakter des hebräischen Baustils war die gerade Linie und symmetrische Verhältnisse. Der Tempel hatte nach Grundriß und Ausführung ein entschieden ägyptisches Gepräge, und wenn auch tyrische Künstler mithalfen, so änderten sie am Charakter desselben nichts, da sein Grundriß schon seit Jahrhunderten in der Stiftshütte vorhanden war. Nicht weniger sieht man aber auch an dem Palaste, welchen Salomon zu Jerusalem erbaute, in Allem ein Abbild ägyptischer Bauten, wie man sie noch in den Ruinen von Theben findet: nämlich derbe Umfassungsmauern, deren Stärke durch die pyramidale Gestalt gemildert wird, eine schwere, aus großen Steinen bestehende Bedachung, die auf vielen Säulen von ansehnlicher Stärke ruht, Säulen von mannigfachen Gestalten und ebenso abwechselnden Kapitälen, aber ohne Gewölbe, das Düstere der einfachen, schwerfälligen Form gehoben durch reiche Verzierungen an den Wänden. Die Israeliten hatten bei ihrem Aufenthalt in Aegypten hinlänglich Gelegenheit, die ägyptische Weise kennen zu lernen und auch zu üben, und wenn sie diesem Charakter immer getreu blieben, so lag der Grund darin, daß die canaanitischen Gebäude das nämliche Gepräge trugen, und daß ihnen keine Gelegenheit zur Ausbildung eines selbständigen Charakters gegeben war. Denn alle Baukunst concentrirt sich in den Tempeln; an Palästen und andern Gebäuden kann sich gar kein eigenthümlicher Stil entwickeln. Da der Grundriß für den Tempel schon gegeben war, mußten nothwendig auch die übrigen Bauwerke darauf beschränkt bleiben. (Beiträge zur Geschichte der Baukunst von Stieglitz I, 53; Das Gebiet der Kunst von Deutinger, 237; Reber, Kunstgesch. des Alterthums, Leipzig 1871, 133 ff.) [Schegg.]

Baukunst, die kirchliche, hat zur ersten und höchsten Aufgabe, den für das Opfer Christi nothwendigen Bau entsprechend herzustellen. Denn weil das fortdauernde Opfer Christi und seine bleibende Gegenwart im heiligsten Sacramente der Mittelpunkt alles Lebens und aller Thätigkeit der Kirche ist, so bedarf die Kirche für den Herrn einer heiligen Stätte und Wohnung, darin er sein Opfer mit den Seinigen feiern und bei ihnen im Sacramente sein könne alle Tage bis an's Ende der Welt. Nicht also ein Versammlungs- und Bethaus für die Gemeinde, sondern eine Opferstätte und Wohnung für Christus inmitten seiner Gläubigen zu bauen, ist Aufgabe der kirchlichen Baukunst. Aus der Bestimmung eines Baues aber geht sein Plan hervor; der Kirchenbau erhält seine Grundzüge, wie seine Ausgestaltung, aus seiner Bestimmung, Opferstätte und Wohnung des Herrn zu sein. Diese Grundzüge und ihre Ausgestaltung können ebendarum nicht von dem Einen oder dem Andern ausgedacht oder erfunden, sondern müssen gegeben werden. Dieß geschieht fort und fort in der Liturgie der Kirche. Letztere ist die oberste Lehrmeisterin, wie jeder kirchlichen Kunst, so insbesondere der kirchlichen Baukunst. Die Grundlinien aber, welche sie für den Bau des Hauses des Herrn vorzeichnet, beziehen sich auf ein Dreifaches: auf die Richtung und Lage des Baues, auf seine innere Gliederung und auf seine Form. Es ist Gesetz: die Kirche sei gerichtet von West nach Ost, und hoch gelegen (Const. Apost. 2, 57). Die Väter sagen, daß die Anordnung, nach Osten gewendet zu beten, apostolisch sei, daß hierbei an Jesum Christum, den wahren Aufgang aus der Höhe, die Sonne der Gerechtigkeit, gedacht werde. Zu allen Zeiten kehrt darum auch hinsichtlich des Kirchenbaues selbst diese Bestimmung wieder: er sei mit seinem Haupttheile, darin der Altar steht, nach Osten gewendet, und zwar in der Richtung, wo die Sonne bei der Tag- und Nachtgleiche steht. Wenn Abweichungen von dieser Regel vorkommen, so ist der Grund derselben in der von Anfang an minder günstigen Lage, in der Umgebung anderer hemmender Gebäulichkeiten, in der Richtung von Straßen und Zugängen u. dgl. zu suchen; bei Kathedralkirchen (namentlich bei der Lateran- und Peterskirche zu Rom) aber wurde in den ersten vier Jahrhunderten aus einem andern Grunde vielfach abgegangen, weil nämlich nur in einem nach Westen gerichteten Chore der Bischof, welcher von seiner damals noch regelmäßig in der Apsis des Chores stehenden Kathedra zum Altare trat, betend gegen Osten gewendet war. Vom fünften Jahrhundert an erhielt der Sitz des Bischofs mehr und mehr seine Stelle auf der sog. Evangelienseite, von wo er vor den Altar treten und nun in gleicher Richtung mit dem Volke stehen konnte; seit dieser Zeit ist auch in solchen Hauptkirchen die Ostung des Chores Regel. Ebenso beachtete man, wo es immer möglich war, die gleichfalls apostolische Vorschrift (Tert. adv. Valent. 3), die Kirche hochgelegen zu bauen. Denn man erinnerte sich an das Cönaculum auf Sion, sowie an die Sitte der Apostel, auch außer Jerusalem die Liturgie im Obergemache der Häuser zu feiern; man erblickte in der höher gelegenen Kirche das Nachbild des alten Tempels, des Berges Golgatha, der auf dem Felsen gegründeten lebendigen Kirche, des neuen, himmlischen Jerusalems, das von Oben herabsteigt. Durch alle Jahrhunderte bleibt es Baugesetz, das Gotteshaus so anzulegen, daß man zu ihm wenigstens einige Stufen emporsteige. Was die innere Gliederung des Baues betrifft, so ergibt sich dieselbe ganz aus der Feier des christlichen Gottesdienstes. Dieser forderte einen bestimmten Platz für den Altar und die Priesterschaft, für die Aufbewahrung des zur heiligen Liturgie Nothwendigen, für die besonders zu ehrenden Glieder der Gemeinde, für die Gläubigen selbst, Männer und Frauen, Katechumenen und Büßer. Da ist vor Allem der Chor, in dem um den Altar her Priester und Ministri sich reihten, und die Sänger den heiligen

Gesang leiteten. Die Kirche sieht in diesem Chore das Allerheiligste, das Gezelt Gottes, den Berg Gottes; darum muß er über die anderen Räume der Kirche erhöht und von den übrigen Gläubigen abgeschieden sein. Er enthält den ebenfalls wieder um einige Stufen erhöhten Altar, gleichsam das Centrum des Chores, in seiner Nähe die Räume der Sacristeien, links und rechts ihm zur Seite die Plätze für besonders auszuzeichnende Laien, in größeren Kirchen das Senatorium und Matroneum genannt, gegen das Schiff des Baues zu aber den Raum für die Sänger. Nur dem Clerus ist es erlaubt, zum Gottesdienste den Chor zu betreten, der durch Schranken von den Laien getrennt werden muß. Auch die Laien im Schiffe sollen getrennt sein, auf der Südseite die Männer, auf der nördlichen Seite die Frauen ihre Plätze einnehmen. Vor das Schiff der Kirche legt sich die Vorhalle an für die Büßer, Energumenen, Katechumenen. Schon durch diese innere Gliederung erscheint die Kirche im Kreuze getheilt, nach der Seite durch die Scheidung des Chores vom Schiffe, nach der Länge durch die Scheidung der Geschlechter. Damit ist die Form der christlichen Kirche von Innen heraus bestimmt. Die natürlichste Umschließung dieses Grundrisses in Kreuzesform geschieht zum länglichen Viereck, wodurch die Kirche auch wieder als Nachbild der von Gott gezeigten Stiftshütte und des salomonischen Tempels sich darstellt, jedoch fortgebildet und neugegründet für Opfer und Offenbarung des neuen Bundes. Damit liegt es aber nahe, die Kreuzesform des Innern zugleich nach Außen vortreten zu lassen, so daß auch im Aeußern die Kirche als Christi, des Gekreuzigten, Opferstätte erscheine. Daher setzen bereits die sog. apostolischen Constitutionen als Grundform der Kirche das längliche Viereck fest, und die heiligen Väter reden fortan unzählige Male von ihr als von der Form des Kreuzes. Sie ist und bleibt die dem kirchlichen Gottesdienste entsprechendste Anlage. Doch kann ein Kirchengebäude auch eine andere besondere Form erhalten, je nachdem es einem speciellen liturgischen Bedürfnisse dienen soll, wie das bei Taufkirchen, Grabkirchen, Memorien und Votivkirchen der Fall ist. Die Liturgie in diesen Räumen fordert vielfach eine eigene Disposition, und sie gab z. B. den Taufkirchen oder Baptisterien die runde oder auch achteckige Form, weil in ihnen Taufbecken und Taufritus das Wesentliche und Formgebende war. Ein Abgehen von der länglichen Kreuzesform auch bei Kirchen, die für den allgemeinen Gottesdienst bestimmt waren, ist stets von liturgischen Inconvenienzen begleitet und für die Entwicklung der Kirchenbaukunst hemmend gewesen.

Wie schon aus der Darlegung dieser Grundzüge des Kirchenbaues hervorgeht, hängt damit auf das Innigste seine Symbolik zusammen. Alle wahre, und darum vor Allem die christliche Kunst, weist vom Aeußeren auf das Innere, von dem Materiellen auf das Geistige, von dem Natürlichen auf das Uebernatürliche, von dem Irdischen auf das Himmlische. Darin wurzelt die Symbolik der Kunst. Auch die kirchliche Baukunst hat ihre Symbolik, und der Schlüssel zu ihrem Verständnisse liegt eben in der richtigen und allseitigen Auffassung der Bedeutung einer christlichen Kirche. Diese ist aber dreifach; denn dreifach ist das Haus Gottes: das erste ist das materielle, das zweite ist das geistige, das dritte ist das himmlische. Die Kirche von Stein ist durch ihre Form und durch die in ihr sichtbar mit Christus geeinigte Gemeinde das Abbild des großen sichtbaren Reiches Christi in der Zeit, der lebendigen Kirche. Darum ist es wohlbegründete Symbolik, das Viereck, das Kreuz, das Fundament auf Christus zu beziehen, in dem Eingange Christus, die wahre Thüre, in den Steinen des Baues die durch die Liebe zum geistigen Baue verbundenen Gläubigen u. s. f. zu erblicken. Die Kirche ist durch die in ihr gespendeten Gnaden Abbild des Reiches Gottes inwendig in uns. Denn durch die Taufe und durch die fortgesetzte Theilnahme an den Gnadenmitteln ist der Christ selbst ein Tempel des heiligen Geistes, eine geistige Kirche. Daher ist die symbolisch-moralische Erklärung der einzelnen Theile der Kirche durchaus berechtigt, wenn sie im Fundamente den Glauben, im Altare das Herz oder den Willen des Christen, im Dache die Liebe u. s. f. sieht. Die Kirche ist durch die wahrhaftige, dauernde Gegenwart des Herrn in ihr das Abbild des ewigen Reiches Christi im Himmel. Das sehen wir mit Recht symbolisirt in allen einzelnen Theilen; es ist der Altar der Thron des himmlischen Königs, es sind die gemalten Wände und Gewölbe die Spiegel der Herrlichkeit, mit der er sich umgeben will, die Fenster die Offenbarungen seines Lichtes, es spricht in der Einheit und Ordnung des Baues, in Zahl und Maß sich die Schönheit dessen aus, der Eins ist und dreieinig und Alles ordnet zum Abbild seiner selbst.

Die Geschichte der einheitlichen Ausgestaltung des Kirchenbaues nach seiner Bestimmung, nach seinen Grundzügen, nach seiner höheren Bedeutung ist die G e s c h i c h t e der kirchlichen Baukunst. Diese Ausgestaltung ist in Kraft des in der Kirche Christi schaffenden Geistes eine stetige, so lange die Kunst wahrhaft vom Geiste der Kirche sich leiten läßt; sie wird unterbrochen und alterirt, sobald die Kunst sich ihm entfremdet. Die Hauptepochen der kirchlichen Baukunst werden daher nicht durch etwas außer der Kirche Liegendes bestimmt, wie z. B. durch die Entwicklung des sog. nationalen Geistes, durch die Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse, durch den Fortgang der technischen Fertigkeit. Denn die ganze weltliche Baukunst der christlichen Zeit hat ihren Charakter, ihre Formen, ihre Technik von der kirchlichen erhalten, nicht umgekehrt. Jene Hauptepochen müssen festgestellt werden durch etwas, das innerhalb der Kirche liegt, nämlich durch den größeren oder geringeren Grad der Hineinbildung kirchlichen Geistes in die Völker. Es verhält sich hier wie

mit den übrigen Künsten und nicht minder mit der Wissenschaft und dem Leben. Hauptepochen kirchlicher Baukunst können daher ebenfalls nur drei unterschieden werden. Die erste umfaßt diejenigen Jahrhunderte, in welchen die Kirche noch mit dem Heidenthum zu ringen, die Ueberbleibsel desselben abzustreifen und alle Verhältnisse mit ihrem Geiste zu durchdringen hatte. Diese Arbeit der Kirche dauerte im Großen und Ganzen fort durch das erste Jahrtausend. Die Charakteristik dieser Epoche ist auch die der gleichzeitigen kirchlichen Baukunst. Schon in die Räume, in welchen das Christenthum zuerst sein Opfer feierte, in die Kapellen der Katakomben und in die Basiliken der Vornehmen, erscheinen die Grundzüge des Kirchenbaues eingeschrieben. Aber es sind eben erst Grundzüge; es handelte sich darum, diese zur allgemeinen Geltung zu bringen, die ganze Disposition des Baues nach den Anforderungen der Liturgie in's Einzelne festzustellen, und die überkommenen Bauformen mit einer neuen Bedeutung zu erfüllen. So geschah es. Denn kaum war das Christenthum zur Herrschaft gelangt, so waren alsbald die Gesetze des Kirchenbaues auch allenthalben anerkannt, und die Canones der Concilien, wie die Kirchenschriftsteller, reden von ihnen als von apostolischen, unverrückbaren Ueberlieferungen. Die Größe und Pracht und Mannigfaltigkeit der Gotteshäuser wetteifert mit der Erhabenheit und dem Reichthume der immer mehr zur Einheit sich fortbildenden Liturgie, die in ihnen gefeiert wird; und wie die Wände in heiligen Bildern predigen, so bekleden sich gleichsam alle Theile des Baues, Säulen und Dach und Boden, Thüren und Fenster, und sprechen den Gläubigen reiche, vielbeutige Symbole aus. Gleichwohl war all diese Schönheit für jetzt erst nur von Innen. Ein System der kirchlichen Baukunst, eine einheitliche Construction des Ganzen, eine Harmonie zwischen Innerem und Aeußerem, eine organische Beziehung aller Theile zu einander ward trotz aller Begeisterung und Geschicklichkeit, die bei dem Baue von Gotteshäusern im Orient und Occident, in Städten und auf dem Lande, sich kundgab, in dieser ersten Epoche noch nicht erreicht. Es war dieses der zweiten Epoche, der Zeit nach dem ersten Jahrtausend bis zum 16. Jahrhundert, vorbehalten, der Zeit der romanischen und gothischen Baukunst. Die Völker, zum großen Theile erneuert, waren nun durch den Geist des Christenthums vorbereitet, zu Einer großen Familie sich zu verbinden; kirchliches und staatliches Leben konnten sich gegenseitig durchdringen; die Fülle christlicher Wahrheit war gesammelt und geordnet, um zur Wissenschaft nach Inhalt und Form sich auszugestalten; die Liturgie hatte seit dem heiligen Gregor d. Gr. rascher begonnen, sich nach einem wunderbaren Einheitsgesetze auszuformen und immer reichere Schönheit zu entfalten; ihr unisoner Gesang wurde nicht nur festgestellt, vermehrt, wissenschaftlich behandelt, sondern es blühte seine ganze innere Schönheit gleichsam aus zur Mannigfaltigkeit des polyphonen contrapunktischen Gesanges; kurz, auf allen Gebieten regte sich ein mächtiger Zug nach Vollendung aller Verhältnisse in dem Einen und selben Geiste, dem christlichen Geiste. Die Bemühungen, auch dem Kirchenbau dieses Gepräge vollendeter Einheit zu geben, konnten am ehesten bei centralen Anlagen zu einem Ziele führen, da ihre Einwölbung und damit die eigentliche constructive Behandlung des ganzen Baues weniger Schwierigkeiten bot, als bei basilikalen Anlagen. Und wirklich zeigen viele solcher Centralbauten des Morgen- und Abendlandes schon in der ersten Epoche eine hohe architektonische Durchbildung. Allein erst nach dem Jahre 1000 traten die Versuche allgemeiner auf, die hierbei gewonnenen Resultate auf den Langbau anzuwenden und so die der Liturgie fügsamste Anlage ihrer künstlerischen Vollendung zuzuführen. Man begann Chor und Mittelschiff, wie schon früher die Seitenschiffe, zu wölben, anfänglich noch in schwerfälliger und fast unbeholfener Weise; hierauf folgte die Ordnung des Grundrisses nach einem einheitlichen Maß, die Umgestaltung der Stützen, der Säulen und Pfeiler und der Wände. Die fortgesetzten Versuche leiteten darauf, jeden, auch nicht quadraten Raum mit Gewölben zu versehen und die Massen in ein System wohlgeordneter, sich selbst stützender Theile aufzulösen, zwischen welchen nur die Füllungen einzutreten hatten. Das Ganze erschien nun als ein mit Nothwendigkeit aus dem Grundrisse wie aus Einem Gedanken hervorwachsender Bau, an dem jeder, auch der kleinste Theil seine Bestimmung und Form organisch erhielt. Damit war das Princip der kirchlichen Baukunst, nämlich die gegebenen Grundlinien einheitlich und lebendig auszugestalten, zu einer Klarheit und Kraft gediehen, daß es von nun an Alles, wie im Baue selbst, so in seiner Einrichtung und Ausschmückung beherrschen konnte. Die sog. romanische und spätromanische, endlich die gothische Bauweise sind, obwohl im engsten Zusammenhange mit der aus der ersten Epoche stehend, dennoch insofern eine neue Bauweise, als in ihnen jenes Princip mit einer Bestimmtheit und Abgeschlossenheit auftritt, wie in keiner anderen vorher und nachher. In keiner spricht die Alles durchdringende, Alles verklärende, Alles einigende Macht des kirchlichen Geistes lebendiger sich aus, als in der gothischen Bauweise, und die Kirchen, wie sie die Bauhütten dieser Epoche schufen, werden mit vollem Rechte in Parallele gebracht mit den wissenschaftlichen Systemen der Schule, die kirchliche Baukunst mit der kirchlichen Scholastik. Auf diese Epoche folgt die dritte, die der Renaissance und der neueren Zeit, d. h. die der sog. Wiedergeburt aus dem classischen Geiste. Schon im 15. Jahrhundert war die äußere Macht und Pracht in Kirche und Staat, in Wissenschaft und Leben übermächtig geworden über das Innere. Auch in der Baukunst machte sich ein Spielen mit den Formen breit. Das constructive Princip wurde

immer mehr zurückgedrängt; aber gerade dadurch mußte auch die Form gar bald leer und ungenügend erscheinen. Man suchte nach Neuem, und es fand sich. Auch in der Architektur, wie in den übrigen Gebieten, griff man zurück über die ganze Entwicklung von 1500 Jahren nach jenen Formen, welche die Kirche von Anfang an zwar in ihren Dienst aufgenommen, aber nach ihrem Geiste umgebildet hatte. Statt von der Erneuerung des kirchlichen Geistes auch die Erneuerung der Form zu erwarten, drängte man demselben eine ihm durchaus fremde Form auf und ahnte nicht, wie solche nach und nach den Geist selbst verdunkeln und schwächen mußte; man bedachte nicht, daß es gefährlich sei, das, was dieser geschaffen hatte, als barbarisch zu erklären und zu behandeln; man hatte kein Verständniß dafür, daß dieser in solch' erborgten Formen nicht Gestalt gewinnen, nicht noch einmal die durchlaufene Entwicklung von vorne anfangen könne, daß auch hier Alles in Aeußerlichkeit enden müsse. Bald zeigte es sich, daß mit einer solchen Wiedergeburt kein neues Leben, keine Entwicklung zum Edleren und Vollendeten gekommen war. Das Ganze war nur ein Spiel mit anderen Formen, und noch dazu mit fremden. Kein Wunder daher, daß nie eine Baukunst irgend eines Volkes oder irgend einer Zeit so schnell und so jämmerlich entartete, als die der sog. Renaissance, und daß alle Versuche, auf diesem Boden eine Umkehr zum Besseren herbeizuführen, mißlangen. So rächte sich das Abgehen von einer mehr als 1000jährigen Tradition.

Eine neue Epoche kirchlicher Baukunst aber kann nur dadurch erhofft werden, daß, wie seit ungefähr 50 Jahren begonnen wurde, die Wiederbelebung des kirchlichen Geistes in allen Verhältnissen fortgesetzt, und der Faden der Entwicklung kirchlicher Kunst dort wieder angeknüpft werde, wo er in unseliger Täuschung abgerissen wurde. Die allgemeiner werdende Hochachtung für die großartigen kirchlichen Schöpfungen des 13. und 14. Jahrhunderts, die zunehmende Begeisterung für die katholische Kirche selbst, die staunenswerthe Opferwilligkeit des katholischen Volkes für Bau und Schmuck seiner Gotteshäuser, die Bemühungen wohlerfahrener Männer zur Regenerirung der Kunst durch Lehre und Praxis, die entschiedene Zurückführung aller künstlerischen Thätigkeit auf den liturgischen Dienst, die Wiederaufnahme des constructiven Princips in die Uebung aller Künste und die Unterordnung derselben unter die Architektur scheinen darauf hinzudeuten, daß jene Hoffnung nicht unbegründet sei. Die zahlreichen neuerstandenen Kirchenbauten in allen Gegenden Deutschlands, in Frankreich und England, selbst in den fernsten Missionen, Kirchenbauten, die vielfach mit jenen der besten Periode des Mittelalters wetteifern, geben den Beweis, daß innerhalb der Kirche allein die Fähigkeit und Kraft vorhanden sei zu einer wahren Wiedergeburt der christlichen Baukunst.

Für die Kenntniß der Grundzüge der kirchlichen Baukunst oder der in den verschiedenen Jahrhunderten leitenden Anschauungen innerhalb der Kirche bietet noch immer das reichste und beachtenswertheste Material J. Kreuser's Christlicher Kirchenbau, 2. Aufl., Regensburg 1880, und Wiederum christlicher Kirchenbau, Apostolische Baugesetze, Symbolik-Vorlesungen, 2 Bde., Brixen 1868. 1869. Für die Geschichte der kirchlichen Baukunst dienen, wenn vom höheren Standpunkte abgesehen wird, die Arbeiten Kugler's (Geschichte der Baukunst und Kleinere Schriften), Schnaase's (Gesch. der bildenden Künste), Lübke's (Gesch. der Architektur), wegen der sorgfältigen und umfassenden Angaben der Literatur aber besonders H. Otto, Gesch. der deutschen Baukunst von der Römerzeit bis zur Gegenwart, Leipzig 1874. Höchst Belehrendes über kirchliche Baukunst im Allgemeinen und Einzelnen enthalten Aug. Reichensperger's Vermischte Schriften über christliche Kunst, Leipz. 1856; für den Anschauungsunterricht ist wichtig Kallenbach und Schmitt, Die christliche Kirchen-Baukunst des Abendlandes, Halle 1850; praktisch geordnet sind die unter dem bescheidenen Titel erschienenen Kunsthistorischen Bilderbogen, Leipzig 1877. [Jakob.]

Baulast, kirchliche, die Verpflichtung zur Bestreitung der Kosten für den Unterhalt der kirchlichen Gebäude. Dieselbe ruhte nach älterem Rechte auf den Einkünften der betreffenden Kirche, wo nicht besondere Verträge oder Statute oder Herkommen und Gewohnheit einem Andern die Verpflichtung auferlegten. In den ältesten Zeiten wurde vom Bischof, als dem Verwalter des Gesammtvermögens der Diöcese, der vierte Theil des kirchlichen Einkommens zur Bestreitung der Cultus- und Baubedürfnisse verwendet (c. 23. 25—28. C. XII, q. 2); in einigen Kirchen, wenigstens in Spanien, ward der dritte Theil (c. 60. C. XVI, q. 1; c. 2. 3. C. X, q. 3) dazu genommen. Als die Beneficien mit eigener Dotation sich bildeten, und das Kirchenvermögen besonders durch die Zehnten sich bedeutend vermehrt hatte, kam die alte Ausscheidung eines Viertheils für Cultus und Bauten allmälig ab; es mußten aber, zumal da viele Kirchengüter in weltliche Hände gekommen waren, auch diejenigen Beiträge zu den Baukosten leisten, welche in den Besitz von Kirchengütern gekommen waren. Das heutige Recht beruht auf Trid. sess. XXI, c. 7 de ref., welches zunächst für die Pfarrkirchen bestimmt: I. Die principale Baupflicht hat die fabrica ecclesiae selbst, d. h. der zur Bestreitung der Baubedürfnisse ausschließlich oder zur Bestreitung der Cultus- und Baubedürfnisse gemeinsam bestimmte Fond; es dienen dazu die Renten und Einkünfte; der Grundstock des Vermögens soll in der Regel nicht angegriffen werden. Permaneder (Die kirchl. Baulast 39) sagt, daß eine theilweise Veräußerung des Grundstocks stattfinden dürfe, wenn es bei eigenem Baufond unbeschadet der für die laufenden Repara-

turen, und bei gemeinsamem Fond für Cultus- und Baubedürfnisse auch ohne Nachtheil für die Cultusbedürfnisse geschehen könne; denn in diesem Falle sei die Kirche immer noch selbst baufähig. Die subsidiäre Baupflicht tritt nämlich erst nach Erschöpfung der primären Baupflicht ein. Andere wollen eine solche Veräußerung nur bei einem eigenen Baufond, außerdem erst nach Erschöpfung der subsidiären Baupflicht, und wenn die Kirche reich ist, als rechtlich gelten lassen. Da das Concil nur von „Früchten und Einkünften" redet und, wenn diese unzureichend sind, die subsidiär Verpflichteten anhält, da ferner eine Entscheidung der Congreg. Concil. (in Spoletana Restaur. Dom. Paroch. d. 18. Dec. 1847) auch die Veräußerung, wenn die Kirche reich ist und die Baupflicht der Parochianen erfüllt ist, als erlaubt anführt, so entspricht es wohl der Bestimmung des Concils, daß die Veräußerung erst nach Erschöpfung der subsidiären Baulast als zulässig betrachtet wird. Auch eine Aufnahme von Kapitalien kann immer nur gestattet sein, wenn durch sie keine Gefahr für den Grundstock entsteht, und dieselben voraussichtlich bald wieder heimgezahlt werden können. Auf jeden Fall muß der zur Bestreitung der laufenden Reparaturen und der Cultusbedürfnisse nothwendige Fond reservirt bleiben, bis kein Verpflichteter mehr vorhanden ist. Stiftungen, welche einen besonderen Zweck haben, können nur, wenn auch die Beiträge der subsidiär Verpflichteten nicht ausreichen, mit den Ueberschüssen ihrer Renten beigezogen werden, falls der Stifter nicht auch für diese eine ausschließliche Verwendung bestimmt hat. Könnte jedoch der Zweck der Stiftung außerdem gar nicht mehr erfüllt werden, so wäre in diesem Falle sogar eine Reduction der Stiftung auf bestimmte Zeit gerechtfertigt. Hat die Kirche kein Vermögen, oder reichen die Einkünfte der Kirche (aus ihrem Vermögen oder aus etwa zu diesem Zwecke gemachten Legaten, Schenkungen) nicht aus, sind auch nicht Andere da, denen etwa Statuten oder Gewohnheit die Baupflicht auferlegen (denn solche besondere Verpflichtungen und Gewohnheiten sind durch das Concil von Trient nicht aufgehoben), so tritt II. **die subsidiäre Baupflicht** ein. 1. In **erster Klasse** sind subsidiär baupflichtig die **Nutznießer** von Früchten und Einkünften der baubedürftigen Kirche, und zwar alle in gleicher Weise pro rata ihrer Einkünfte, also a) die **patroni fructuarii**, die Patrone, welche Einkünfte von der baubedürftigen Kirche haben oder welche solche Einkünfte bezogen haben, auch wenn sie jetzt keine solche mehr haben, nicht aber der einfache Patron (vgl. Archiv f. kath. K.-R. 1878, 215 ff.), der jedoch nach Particularrechten oft auch erstsubsidiarisch verpflichtet ist. Der Sinn des Trid. l. c. scheint: es sollen dazu gezwungen werden alle, welche kirchliche Einkünfte beziehen, Patrone und sonstige Personen. Das „alios" weist auf solche hin, die vorausgegangen sind und den Nachfolgenden gleichstehen. Das Concil hat hierüber nichts Neues bestimmen wollen; vor demselben war aber nur derjenige verpflichtet, der Einkünfte aus der Kirche hatte, nicht der einfache Patron, dem die Kirche verpflichtet ist, und dem seine Wohlthat nicht durch Aufbürdung einer Last verkümmert werden soll. b) **Die Decimatoren** (bezw. der Zehntablösungsfond), welche ihr Zehntrecht von der baubedürftigen Kirche ableiten. c) **Nutznießer des Vermögens incorporirter Pfarreien**, also Stifte, Klöster u. s. w., welche als parochi principales (habituales) fungiren; diese haben die Baulast der ihnen einverleibten Kirche pro rata redituum zu tragen. Bezüglich der ehemaligen Stifts- und Klosterkirchen, deren Stiftungsvermögen durch Säcularisation dem Staate zugefallen ist, liegt dem Aerar die principale Baulast ob. d) **Pfarrer und sonstige Beneficiaten** an der baubedürftigen Kirche, wenn sie aus der Kirche Einkünfte beziehen und mehr als die congrua haben (c. 4 X de eccles. aedific. 3, 48). Zwischen der ersten und zweiten Klasse der subsidiär Verpflichteten steht die Baupflicht des **einfachen Patrons** (patronus simplex, mere talis), der (nach Herkommen oder nach billigem Ermessen des Bischofs) im Falle eines Neubaues oder einer diesem gleichkommenden Hauptreparatur nicht praecise oder absolute, wie der patronus fructuarius, sondern nur causative der Art baupflichtig ist, daß er, wenn der Bau durch keine Mittel von Concurrenzen hergestellt werden kann, sein Patronat an den neuen Erbauer verliert, wenn er bauen könnte und ohne Grund sich weigert, oder doch mit diesem es theilen muß, wenn er arm ist und nicht bauen kann, oder wenn der Neubau auf dem von ihm ausgewiesenen Grund und Boden und mit Benützung des Abbruchmaterials aufgeführt wird. Der einfache Patron kann sich daher durch Verzicht auf sein Patronat von der Baupflicht befreien. — 2. In **zweiter Klasse** sind subsidiarisch baupflichtig die **Parochianen**. Diese Last ist in der Regel eine persönliche, daher sind meist die Angehörigen anderer Confessionen frei. Wo sie als Reallast auf Grund und Boden haftet, kommt es auf das Wohnen in der Pfarrei nicht an, und es sind dort auch die forenses non parochiani, d. h. Mitglieder fremder Pfarreien, die Grundstücke in der Pfarrei haben, unbedingt beitragspflichtig; außerdem nur, wenn sie Katholiken sind, und nur in geringerem Maße. Parochiani alibi degentes, eingepfarrte Gutsbesitzer, die auswärts zu wohnen pflegen, sind unbedingt beitragspflichtig. Die Parochianen tragen bei nach Maßgabe ihres Vermögens (per aes et libram), die Matristen gewöhnlich mit zwei Drittel, die Filialisten mit einem Drittel ihrer gemeinsamen Concurrenz-Schuldigkeit. Denn das Tridentinum verpflichtet die parochiani in genere, wozu auch die Filialisten gehören; diese müssen auch zur Pfarrkirche zugelassen werden. Das Recht will den Pfarrkirchen einen besonderen favor zugewendet wissen.

Locale Verhältnisse können jedoch eine volle Befreiung der Filialisten begründen, wie Viele eine solche überhaupt in dem Falle annehmen, wenn die Filialisten eine eigene Kirche und einen eigenen Hülfspriester haben. Für ihre Filialkirche haben jedenfalls die Filialisten allein, nicht auch die Matristen die Baupflicht. Einem fast allgemeinen Herkommen nach haben auch die Parochianen in allen Fällen die Baudienste (Hand- und Spanndienste, opera manuaria et jumentaria) zu leisten, die bei Stadtkirchen zu den übrigen Beiträgen der Parochianen an Geld geschlagen werden. — Oft ist particularrechtlich bestimmt, daß eine Klasse der Pflichtigen den Chor, eine andere das Schiff, eine dritte den Thurm der Kirche zu erhalten hat, wie überhaupt die Particularrechte und staatlichen Anordnungen in den einzelnen Ländern höchst mannigfaltig sind. — Nach gemeinem canonischen Rechte gelten dieselben Grundsätze, wie bei den Pfarrkirchen, auch bei den Wohn- und nothwendigen Oeconomiegebäuden der Pfarrer und Beneficiaten, jedoch haben dieselben als Nutznießer die Gebäude in baulichem Stand zu erhalten (servare sarta tecta, in Dach und Fach erhalten) und die sog. kleinen Baufälle selbst zu bestreiten. Den Pfründeinhabern ist, soweit sie zu concurriren haben (stets salva congrua), oft die Aufnahme eines Kapitals ad onus successorum gestattet, d. h. in der Weise, daß die Tilgung der Schuld in bestimmten Fristenzahlungen, die auch auf den Nachfolger übergehen, zu geschehen hat. — Nach gemeinem Rechte gilt dasselbe auch von den Häusern der Kirchendiener, von den Kirchhöfen und der inneren Einrichtung der Kirche. — Was von der Reparatur der Pfarrkirchen gilt, kommt auch in Betreff einer nothwendigen Erweiterung zur Anwendung. Kann eine Kirche weder durch die gesetzlichen Concurrenzen, noch durch außerordentliche Mittel, wie Collecten u. a., erhalten werden, so kann der Bischof die Stiftungen einer solchen Kirche mit der früheren Mutterkirche oder einer anderen benachbarten Kirche vereinigen, das Gebäude zu weltlichen (aber anständigen) Zwecken überlassen oder, wenn dasselbe ganz zerfallen ist, es zum Abbruch bestimmen und ein Kreuz an der Stelle des Hochaltars errichten lassen. — Bei Kirchen und Kapellen, die keine Pfarrkirchen sind, müssen die Baukosten aus dem eigenen Vermögen derselben oder von einem etwa speciell dazu Verpflichteten oder durch Collecten bestritten werden. Die bauliche Unterhaltung der Schloß- und Hofkapellen fällt ihren Besitzern, die der Orts- und Feldkapellen den Gründern und den Gemeinden zur Last. Bei Kathedralkirchen hat, soweit nicht die fabrica selbst oder ein Anderer durch das Herkommen zu bauen hat, der Bischof salva congrua (c. 27. C. XII, q. 2; c. 1. 2. C. X, q. 3) und, wenn seine Mittel nicht ausreichen, das Capitel (c. 4 X de his quae fiunt 3, 11) die Baupflicht; eventuell werden die übrigen Beneficiaten an der Kathedralkirche, dann der ganze Clerus, einzelne zufällige Einkünfte, z. B. Intercalarfrüchte erledigter Beneficien, endlich das Volk beigezogen. (In Deutschland ging nach dem Reichsdeputations-Hauptschluß die Baulast an den beibehaltenen oder wieder errichteten bischöflichen Kirchen auf das betreffende landesherrliche Aerar über.) Bei Collegiatkirchen kommen diese Grundsätze analog zur Anwendung. Die Canoniker haben die Baupflicht pro rata ihrer Pfründen; die neu eintretenden können sich jedoch durch einen Vertrag dagegen sichern. Der Bischof ist nur baupflichtig, wenn dieß auf Gewohnheit beruht. Bei Cardinalskirchen sind die Cardinäle baupflichtig. (S. Helfert, Von der Erbauung, Erhaltung und Herstellung der Cultusgebäude nach gemein. u. österr. K.-R., 2. Aufl., Prag 1834, und Noch einige Worte über die kirchliche Baulast [Archiv für civil. Praxis XXVII, 103 ff.]; v. Sainte-Marie-Eglise, Die Pflicht der baulichen Erhaltung und Wiedererbauung der Cultusgebäude, Augsburg 1832; v. Reinhardt, Ueber kirchl. Baulast, Stuttgart 1836; Gründler, Ueber die Verbindlichkeit zum Beitrage der Kosten der Erhaltung und Wiederherstellung der Cultusgebäude, Nürnberg 1839; Lang, Beiträge zur Lehre von der Kirchenbaulast [Archiv für civil. Praxis XXVI, 12 ff. 296 ff.]; Huck, Die rechtl. Natur der Kirchenbaulast [Zeitschrift für deutsches Recht VIII, 326 ff.]; Mayer, Zur Lehre von der Kirchenbaulast [das. X, 89 ff.]; Pözl, Ist der Patron als solcher baupflichtig? München 1843; Denzinger, Beiträge zur Lehre von der Baupflicht der Decimatoren [Würzburger Kathol. Wochenschrift, 1856, Nr. 36. 37. 50 bis 52; 1857, Nr. 25. 26. 32. 33. 50—52]; Kübel, Zur Lehre von der kirchl. Baulast in Württemberg [Archiv von Sarvey und Kübel, Stuttgart 1858, II, 1—97]; Purgold [Dove's Zeitschrift für K.-R. V, 458 ff.]; Archiv für kath. K.-R. VIII, 460 ff. u. a. O.; überhaupt Permaneder, Die kirchliche Baulast, 2. Aufl., München 1856.) [Ph. Hergenröther.]

Baum der Erkenntniß und **Baum des Lebens** (lignum scientiae boni et mali, lignum vitae) heißen in der heiligen Schrift (Gen. 2, 9. 17; 3, 3 ff.) zwei aus dem Reiche der Natur gewählte Mittel zur Erhaltung der ursprünglichen Vollkommenheit bei den ersten Menschen. In beiden Ausdrücken sind die Genitive objectiv zu fassen, so daß sie sagen wollen: Baum, welcher die Erkenntniß des Guten und des Bösen bewirkt, und Baum, welcher Leben gibt. Den ersten Menschen sollte demnach der Baum des Lebens das leibliche, der Baum der Erkenntniß das geistige Leben erhalten. Bei ersterem ist dieß so zu denken, daß der Genuß seiner Frucht (Gen. 3, 22) ihnen Kraft und jugendliche Frische erneute und sie so zu unsterblichem Leben auf Erden befähigte (vgl. Spr. 3, 18). Ob dieß als natürliche Wirkung des Genusses geschah, oder ob die Frucht als Sacramentale eine übernatürliche Gnade vermittelte, bleibt schwer zu entscheiden. Jedenfalls war der Lebensbaum für den Men-

schen, so lange er die ursprüngliche Heiligkeit und Gerechtigkeit besaß, ein Gnadenmittel, insofern die Erhaltung seines Lebens die Fortdauer seines verdienstlichen Wirkens bedingte. Daß er vor der Sünde schon von diesem Mittel Gebrauch gemacht habe, wird nach Gen. 3, 22 von den Exegeten bezweifelt. Nachdem er aber in die Sünde gefallen war, für welche ihm der Tod angedroht war, hatte einerseits er das Recht zum Genusse der lebenerhaltenden Frucht verloren, und andererseits würde die Unsterblichkeit eine fortwährende Gefahr zur Unbußfertigkeit gebildet haben. Deßwegen ward nach der Sünde der Mensch von dem Baume des Lebens fern gehalten (Gen. 3, 24). Schon die heilige Schrift selbst hat die hohe Bedeutung, welche hiernach der Baum des Lebens besaß, durch symbolische Ausbeutung erweitert (Offenb. 2, 7; 22, 2. 14) und dadurch zu der in der Kirche gewöhnlichen Auffassung geführt, wornach in demselben ein Typus des Erlösers geschaut wird. Mit dem Lebensbaum als Bedingung zur Fortdauer des natürlichen Lebens ist auch der Begriff von der Nothwendigkeit einer äußeren göttlichen Veranstaltung zur Erhaltung des übernatürlichen Lebens gegeben. Der Erlöser aber sagt von sich: „Ich bin in die Welt gekommen, damit sie das Leben haben und überströmend haben“ (Joh. 10, 10); und er ist es, der Offenb. 22, 2 unter diesem Bilde zwölfästig, d. h. die Fülle aller Seligkeit bergend, den Mittelpunkt des ewigen Lebens bildet. Eine Frucht, welche sein Leben und Leiden getragen, ist das heilige Sacrament, welches den Gerechten das übernatürliche Leben bewahrt und das ewige Leben zusichert, den Sündern aber ewigen Tod bringt. Hiernach ist der Baum des Lebens in der Kirche das Object ebenso tiefsinniger Speculation als glaubensinniger Dichtung geworden. — Der andere Paradiesesbaum bewirkte Erkenntniß des Guten und des Bösen durch das daran geknüpfte göttliche Gebot, nicht erst durch Essen seiner Frucht. Er ist also nicht als ein Baum mit giftiger Frucht zu denken, sondern als ein gewöhnlicher Fruchtbaum, welcher eben wegen der natürlichen Möglichkeit, seine Frucht zu genießen, in dem Menschen das Bewußtsein erhielt, das sittlich Gute bestehe in der Befolgung, das sittlich Böse in der Uebertretung des göttlichen Willens. Die Drohung, daß der Mensch bei etwaigem Genusse seiner Frucht sterben müsse, vermittelte die neue Erkenntniß, daß auch das natürlich Böse oder das Uebel nur aus sittlich Bösem herstamme, und daß nur das sittlich Gute das natürliche Glück des Menschen bedinge. Jene Drohung war also ein Erweis der göttlichen Barmherzigkeit, wodurch dem Menschen die Selbstbestimmung in einer seiner doppelten Natur entsprechenden Weise erleichtert ward.

Die Kenntniß von diesen beiden ältesten Unterpfändern der Leitung Gottes am Menschengeschlecht hat sich bei vielen alten Völkern erhalten. Namentlich haben babylonische und assyrische Bildwerke nicht selten die Darstellung eines heiligen Baumes zwischen mythologischen Gestalten gebracht (über den Ursprung und die Beschaffenheit dieser Darstellung s. Schrader, Monatsber. der Berl. Akad. 1881, 426 ff.). Einmal erscheint der Baum zwischen Mann und Weib, welche beide die Hand nach den Früchten des Baumes ausstrecken, und dem Weibe ist eine aufrecht stehende Schlange beigegeben (Smiths chald. Genesis von Delitzsch 87). So gewiß hier Ueberlieferungen aus der Uroffenbarung vorliegen, so scheinen dieselben doch im Heidenthum eine Umdeutung erfahren zu haben; wenigstens ist aus der constanten Siebenzahl bei den Aesten des heiligen Baumes zu schließen, daß er das Weltganze darstellt, ähnlich wie die Esche Yggdrasil in der germanischen Mythologie (s. Schrader, Keilinschr. und A. T., 2. Aufl., 28). [Kaulen.]

Baumgarten, Sigmund Jacob, protestantischer Theologe, wurde 1706 in Wolmirstädt geboren und bezog 1724 die Universität Halle. Dort unterstützte er Francke in der Leitung des Waisenhauses und als Adjunct an der Marktkirche. Nachdem er neben dieser Thätigkeit auch seit 1730 an der Universität Vorlesungen über Philosophie, Philologie und Geschichte übernommen hatte, wurde er 1734 ordentlicher Professor der theologischen Facultät und starb in dieser Stellung am 4. Juli 1757. Obwohl er in der Spener-Francke'schen Schule erzogen war, welche in ihrem Pietismus eine Geringschätzung gegen Speculation und insbesondere gegen die Wolf'sche Philosophie hegte, eignete er sich für seine Vorlesungen (edirt durch den begeisterten Schüler Semler: Glaubenslehre, 3 Bde., Halle 1759; Moral 1767; Hermeneutik 1769 u. s. f.) die zergliedernde und demonstrirende Methode Wolfs an und bildete ein Mittelglied zwischen Pietismus und dem neueren Rationalismus. Sein Einfluß auf zahlreiche Schüler war außerordentlich. Jeder Lehrsatz seiner Dogmatik galt ihnen als mathematisch gewiß, jede Abweichung als Frevel und Hochmuth. Man nannte ihn das Orakel der Theologen. Zeugniß dafür sind seine Theologischen Bedenken, Halle 1743—1750, Sammlung einiger Bedenken der theol. Facultät, 4 Bde., 1747—1751; Theologische Gutachten, 2 Bde., 1753—1755. Zahlreich sind seine homiletischen und exegetischen Arbeiten. Unter den historischen Schriften galt am meisten die Geschichte der Religionspartheyen, Halle 1766. Bibliographischen Werth haben: Nachrichten von einer Hallischen Bibliothek (seiner eigenen), 8 Bde., 1748—1751; Von merkwürdigen Büchern, 12 Bde., 1752 bis 1757. Daneben lieferte er viele Uebersetzungen und Bearbeitungen historischer und bibliographischer Werke aus dem Englischen und Französischen. (Das Schriftenverzeichniß bei [illegible] Schriftsteller-Lexikon I, 245; [illegible] Niemeyer, die Universität Halle und ihren Einfluß auf gelehrte und prakt. [illegible] 1817, LXX.) [illegible]

Baumgarten-Crusius, [illegible] Otto, protestantischer [illegible]

burg 1788 geboren, studirte Philologie und Theologie in Leipzig, habilitirte sich daselbst 1809 als Docent der Philosophie, folgte 1812 einem Rufe als Professor der Theologie nach Jena und starb dort am 31. Mai 1843. Seine ausgebreitete schriftstellerische Thätigkeit richtete sich besonders gegen den Vulgärrationalismus innerhalb der protestantischen Kirche, und er gehörte zu jenen Theologen, die als rationale Supernaturalisten bezeichnet wurden. Es erschienen von ihm: Lehrbuch der christl. Sittenlehre, Leipz. 1826; Grundzüge der biblischen Theologie, Jena 1828; Grundriß der evang. kirchl. Dogmatik, eb. 1830. Größere Bedeutung erlangten seine dogmengeschichtlichen Forschungen; dieselben sind im Lehrbuche der Dogmengesch., 2 Bde., Jena 1831—1832, und im Compendium der Dogmengeschichte, Leipzig 1840 (den 2. Band edirte K. Hase 1846), niedergelegt. Eine Sammlung kleiner Schriften enthalten die Opuscula academica, Jenae 1836. Die exegetischen Vorlesungen über das N. T. wurden durch seine Schüler Kimmel und Schauer, Jena 1844—1848, 3 Thle., herausgegeben. (Vgl. Grimm im Neuen Nekrolog der Deutschen, 1843, I, 515 ff., wo auch ein Verzeichniß der Schriften mitgetheilt ist.) [Streber.]

Bauny, Stephan, geb. zu Mouson, Diöcese Rheims, 1564, ward Jesuit 1593, lehrte elf Jahre Rhetorik, 16 Jahre Moraltheologie, starb 4. December 1649 zu St. Pol-de-Leon in der Bretagne. Seine Hauptwerke: 1. Somme des péchés qui se commettent en tous états, seit 1630 in vielen Auflagen, 2. Pratique du droit canonique au gouvernement de l'Église, 1633; 3. Theologia moralis, 1640—1647 in 4 voll., wurden am 26. October 1640 von der Inquisition in Rom auf den Index gesetzt. Auch die Pariser Sorbonne ernannte am 5. November 1640 eine Commission zur Untersuchung obiger Werke, und diese legte am 1. Juli 1641 eine Reihe zu laxer Sätze zur Censurirung vor. Allein Cardinal Richelieu verbot als Kanzler der Universität die Censur; ein Schreiben der Facultät an den Cardinal vom 1. August, ihr die fernern Schritte zu gestatten, scheint keinen Erfolg gehabt zu haben. Dagegen fällte die Versammlung des Clerus in Nantes, welche stark unter dem Einfluß der Richeristen und Jansenisten stand, am 12. April 1641 eine maßlos heftige Censur (qu'ils portent les âmes au libertinage etc.); es war dieselbe Versammlung, welche am 27. April den Neudruck des „Petrus Aurelius" von Saint Cyran mit 9000 Francs subventionirte. Bischof Triest von Gent legte am 9. April 1657 der Universität Löwen 26 Sätze vor, deren neunter, die heimliche Entschädigung der Diener betreffend, der Somme des péchés entnommen war, aber ohne die von Bauny beigefügten Beschränkungen. Die Universität censurirte am 4. Mai alle Sätze, und am 2. März 1679 verwarf Innocenz XI. unter Nr. 37 die These Bauny's in ihrer verstümmelten Form. Pascal hat in seinen Provinzialbriefen (4—6. 8—12) reichlich Spott über Bauny ausgegossen; er deutet mit Hallier auf ihn die Worte ecce qui tollit peccata mundi, weil Bauny nicht die bloß materielle Uebertretung eines Gebotes, sondern die wissentliche Uebertretung zu einer Sünde nothwendig erachtete. Indessen haben sowohl Pascal und Arnauld, als auch der Verfasser der Extraits des assertions dangereuses des soi-disants Jésuites (1762) den Text Bauny's häufig fälschen, verstümmeln und entstellen müssen, um ihn recht handgreifliche Irrthümer sagen zu lassen, denn der einzige in Rom verworfene Satz war nicht frappant genug. (De Backer I, 466; d'Argentré III, 1, 28; Réponse aux extraits des assertions III. XLIX, 313. 469. 572; Annales des soi-disants Jésuites III, 679 [hier stehen auch die Censuren der Sorbonne, die bei d'Argentré fehlen]. IV, 871—884; Recueil (des) Mém. du Clergé I, 635.) [R. Bauer, S. J.]

Baur, protestantisch-rationalistischer Theologe, und die neuere Tübinger Schule. Ferdinand Christian Baur wurde als Sohn des Pfarrers Jacob Christian Baur zu Schmieden bei Canstatt den 21. Juni 1792 geboren. Er ward auch selbst zum geistlichen Stand bestimmt und durchlief die für Theologen in Würtemberg übliche Studienlaufbahn. Im J. 1805 wurde er Zögling des evangelischen Seminars oder, wie die Anstalt damals hieß, der Klosterschule in Blaubeuren. 1809 bezog er zum Studium der Philosophie und Theologie die Landesuniversität, und nachdem er nach Ablauf der fünfjährigen Studienzeit kurze Zeit als Vicar in der Pastoration, als Professoratsverweser in Schönthal und als Repetent am evangelischen Seminar in Tübingen thätig gewesen, wurde er 1817 Professor am Seminar zu Blaubeuren. Neben seinem Berufe, die philologischen und historischen Fächer zu lehren, widmete er sich vorwiegend mythologischen Studien, und als Frucht seiner Arbeit erschien „Die Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des Alterthums" (2 Theile in 3 Bänden, Stuttg. 1824—1825). Das Werk lenkte die Aufmerksamkeit auf ihn, als es sich 1826 um die Besetzung des Lehrstuhls für die historische Theologie an der evangelischen Facultät in Tübingen handelte, und es führte ihn in der That, wenn auch einige Besorgniß gegen seine Berufung sich geltend machte, im Herbst des genannten Jahres in den Wirkungskreis ein, in dem er bis zu seinem Tode am 2. December 1860 verbleiben sollte. Das Bedenken betraf seinen damaligen theologischen Standpunkt. Denn während er in seinem ersten literarischen Versuch, einer Recension der biblischen Theologie von Kaiser (in Bengels Archiv für die Theologie II, 656—717, 1816), wenngleich sich auch hier schon eine weiterstrebende philosophische Richtung leise verrieth, doch noch im Wesentlichen den positiv gläubigen Standpunkt der damaligen Tübinger Facultät oder der Alten Tübinger Schule einnahm, so hatte er sich inzwischen der Schleiermacher'schen Denk-

weise zugewandt. Bei seinen eminenten Fähigkeiten, bei seiner unverwüstlichen Arbeitskraft und bei seinem nimmer rastenden Forschen und Schaffen konnte es ihm an Erfolgen nicht fehlen, und er erzielte sie, wie auf dem Katheder, so auch auf literarischem Gebiete. Er zählt zu den fruchtbarsten protestantischen Theologen des neunzehnten Jahrhunderts, und noch mehr, als die Zahl und der Umfang seiner Schriften, fällt ihr Inhalt in's Gewicht. Da er auf dem Gebiete der Theologie allmälig eine ganz neue Bahn betrat, wurde er der Begründer einer neuen Richtung, und indem er eine Schaar von ebenso talentvollen als strebsamen jungen Männern für dieselbe gewann, wurde er der Urheber einer Schule, nach ihrer Wiege gewöhnlich die Tübinger oder die neue Tübinger, nach ihrer Richtung vielfach auch die kritische Schule genannt. Das erste größere Werk, das er in seiner neuen Stellung veröffentlichte, ist: „Das Manichäische Religionssystem nach den Quellen neu untersucht und entwickelt" (Tüb. 1831), und an diese Schrift schloß sich nach einigen Jahren „Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung" (Tüb. 1835) an. Ein Jahr früher als letztere war „Der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus nach den Principien und Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe" (2. Aufl. 1836), eine Schrift gegen Möhlers Symbolik, erschienen, und sowohl hier als dort zeigte er, daß er in seiner Entwicklung inzwischen noch weiter fortgeschritten war und den Platz, den früher die Schleiermacher'sche Glaubenslehre eingenommen, der Hegelschen Religionsphilosophie eingeräumt hatte. Die Weltgeschichte erschien ihm jetzt als der Prozeß des Absoluten selbst. Wenn jene Philosophie auch den Anspruch erhob, mit dem Christenthum nicht nur nicht im Widerspruch zu stehen, sondern nur der höchste Ausdruck desselben zu sein, so bedarf es für denjenigen, der nicht in ihrem Banne gefangen ist, kaum der Erinnerung, wie irrig diese Ansicht ist. Wenn nämlich die Grundlehren der Offenbarung in der Hegel'schen Religionsphilosophie auch ihre Würdigung fanden, und dem Christenthum die Anerkennung zu Theil wurde, die höchste Religion zu sein, so wurde anderseits ihr Gehalt im Schmelztiegel jener Speculation wesentlich umgebildet, und es ward ein System geschaffen, das mit dem Glauben schlechterdings unverträglich ist. Denn, lesen wir in der Schrift über die christliche Gnosis (S. 715) selbst: „für den Glauben mag die Erscheinung des Gottmenschen, die Menschwerdung Gottes, seine Geburt im Fleische eine historische Thatsache sein; auf dem Standpunkt des speculativen Denkens aber ist die Menschwerdung Gottes keine einzelne, einmal geschehene, historische Thatsache, sondern eine ewige Bestimmung des Wesens Gottes, vermöge welcher Gott nur insofern in der Zeit Mensch wird (in jedem einzelnen Menschen), sofern er von Ewigkeit Mensch ist. Die Endlichkeit und leidensvolle Erniedrigung, welcher sich Christus als Gottmensch unterzog, trägt Gott zu jeder Zeit als Mensch. Die von Christus vollbrachte Versöhnung ist keine zeitlich geschehene That, sondern Gott versöhnt sich ewig mit sich selbst, und die Auferstehung und Erhöhung Christi ist nichts Anderes, als die ewige Rückkehr des Geistes zu sich und zu seiner Wahrheit. Christus als Mensch, als Gottmensch, ist der Mensch in seiner Allgemeinheit, nicht ein einzelnes Individuum, sondern das allgemeine Individuum." So durchaus verwerflich dieser Standpunkt an sich bleibt, so ist doch anzuerkennen, daß er auf die historischen und näherhin dogmengeschichtlichen Forschungen insofern befruchtend einwirkte, als Baur das Hegel'sche Gesetz der Entwicklung nun auch auf dem Gebiete der christlichen Lehre zur Anwendung brachte und gegenüber jener oberflächlichen rationalistischen Auffassung, welche in der Dogmengeschichte nur ein Aggregat von zufälligen Ansichten und Meinungen sah, den inneren Zusammenhang zwischen den einzelnen Lehrsystemen herzustellen strebte. Es kommen hier sowohl die dogmengeschichtlichen Monographien: „Die christliche Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwicklung von der ältesten Zeit bis auf die neueste" (Tüb. 1838) und „Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung" (3 Bde., Tüb. 1841—1843), als die Vorlesungen über die Dogmengeschichte in Betracht, welche nach seinem Tode von seinem Sohne Ferdinand Friedrich Baur herausgegeben wurden (3 Bde., Leipzig 1865—1867). Diese alle nehmen in der protestantischen Theologie eine nicht unbedeutende Stelle ein. Doch ist nicht zu übersehen, daß dieselbe Methode, die ihren Ruf begründete, ihnen auch wieder zum Nachtheil gereichte, indem der Stoff manchmal zu sehr in das Prokrustesbett der Hegel'schen Kategorien geschlagen wurde, als daß die historische Auffassung nicht nothwendig mehr oder weniger hätte leiden müssen. Dieser Uebelstand machte sich besonders stark in der Geschichte der Versöhnungslehre geltend. Die Schrift steht ebenso in der Eintheilung (Erste Periode von der ältesten Zeit bis zur Reformation: Standpunkt der unmittelbaren Objectivität; zweite Periode von der Reformation bis zur Kant'schen Philosophie: Uebergang von dem Standpunkt der unmittelbaren Objectivität zu dem Standpunkt der Subjectivität; dritte Periode von der Kant'schen Philosophie bis auf die neueste Zeit, bezw. bis zur Hegel'schen Philosophie: Standpunkt der durch die Subjectivität vermittelten Objectivität) wie in der Ausführung über Gebühr unter dem Einfluß der Hegel'schen Kategorien, und zur Illustration seiner bezüglichen Grundsätze mögen ein paar Stellen aus der Einleitung mitgetheilt werden. „Wie der Geist in seiner ganzen zeitlichen Entwicklung," bemerkt Baur S. 12 f., „von der Objectivität zur Subjectivität und von der Subjectivität zur Objectivität sich fortbewegt, um durch die verschiedenen Momente, durch welche er sich mit sich selbst vermittelt, sich von der Unmittelbarkeit des natürlichen Seins zur wahren

geistigen Freiheit zu erheben, so theilt sich die Geschichte des christlichen Dogma's überhaupt und jedes einzelnen Dogma's insbesondere in verschiedene Perioden, je nachdem entweder das Moment der Objectivität oder das der Subjectivität das überwiegende ist, oder beide in der höheren Einheit des Begriffs sich zusammenschließen und gegenseitig durchdringen. Hat sich der in der Menschheit sich offenbarende göttliche Geist zu einer neuen Form seiner geschichtlichen Existenz erhoben, so muß vor Allem der eigenthümliche Inhalt, welchen der Begriff der Religion in dieser neuen Form in sich schließt, dem Bewußtsein des Menschen in gegenständlicher Weise gegenübertreten. Es ist die Unmittelbarkeit des objectiven geschichtlichen Gegebenseins, wodurch das ganze religiöse Bewußtsein des Menschen bestimmt wird, und die ganze Richtung des Geistes geht dahin, sich in die Objectivität des Dogma's immer tiefer dadurch hineinzubilden, daß es als geschichtliche Thatsache in dem geschichtlichen Zusammenhang seiner Ursachen und Wirkungen entwickelt und in letzter Beziehung auf einen Punkt zurückgeführt wird, von welchem aus es als eine, in dem absoluten Wesen Gottes gegründete und aus demselben mit absoluter Nothwendigkeit hervorgehende objectiv-geschichtliche Thatsache begriffen werden kann. Dieser allgemeine Entwicklungsgang des Dogma's stellt sich nirgends auffallender dar, als in der Lehre von der Versöhnung, deren erste Periode in der Anselm'schen Satisfactionstheorie einen festbestimmten Punkt ihrer Entwicklung erreichte und sich zu einer in sich vollendeten Einheit abschloß, und alle Elemente, welche, wie dieß in der ersten Periode der Entwicklung des christlichen Dogma's der Natur der Sache nach geschehen mußte, aus dem Heidenthum und Judenthum in das christliche Dogma herüberkamen und auf seine Gestaltung einwirkten, dienten nur dazu, die sich bildende Theorie dem Ziele zuzuführen, auf welches sie schon ihrer ursprünglichen Tendenz nach hinstreben mußte." — „Der neueste Standpunkt," heißt es S. 14 f. weiter, „auf welchen das Dogma in seiner geschichtlichen Entwicklung sich stellt, ist zwar auch wieder der Standpunkt der Objectivität, aber diese Objectivität ist eine ganz andere als jene erste unmittelbare, von welcher die ganze Bewegung des Dogma's ausging; es ist die durch die Subjectivität vermittelte, ideelle Objectivität des absoluten Geistes, zu dessen Wesen es ebenso gehört, sich in der Aeußerlichkeit der geschichtlichen Existenz zu objectiviren und in die Endlichkeit des subjectiven Bewußtseins einzugehen, als auf der andern Seite aus seiner Objectivirung und Verendlichung zu sich selbst, seiner Unendlichkeit und absoluten Wahrheit, zurückzukehren. Von diesem Standpunkt aus allein erscheinen die verschiedenen Formen, welche das Dogma in seiner geschichtlichen Entwicklung durchläuft, als die wesentlichen, sich durch sich selbst bedingenden Momente, in welche der Begriff in seiner immanenten Bewegung auseinandergeht, um sich durch dieselben mit sich selbst zu vermitteln und die absolute Wahrheit seines objectiven Inhalts in der Form des subjectiven Bewußtseins zur absoluten Gewißheit zu erheben. Darum haben auch alle Formen, welche das Dogma in den verschiedenen Perioden seiner geschichtlichen Existenz erhält, ihre relative Wahrheit; die absolute Wahrheit aber kann nur derjenigen zukommen, welcher alle vorangehenden sich von selbst als die Momente unterordnen, die sie zu ihrer nothwendigen Voraussetzung hat, während sie selbst nicht bloßes Moment ist, sondern in ihr vielmehr der freie, aller endlichen Bestimmungen enthobene Begriff sich mit sich selbst zusammenschließt." (Vgl. über den religiös-philosophischen Standpunkt Baurs namentlich die akademische Gedächtnißrede von Landerer in den „Worten der Erinnerung an F. Chr. Baur", Tübingen 1861, und in dem Schriftchen: „Zur Dogmatik", Tübingen 1879.) — Indessen sind es nicht so fast jene Arbeiten, die seine hervorragende Stellung in der Geschichte der protestantischen Theologie begründeten. Sein Ruf als Gründer einer neuen Schule knüpft sich vielmehr an seine Untersuchungen über das Urchristenthum und die Entstehung des neutestamentlichen Canons. Die Hauptpunkte seiner bezüglichen Anschauung sind folgende: Zwischen den alten Aposteln und dem Völkerapostel Paulus bestand in der Auffassung des Christenthums ein tiefgreifender Gegensatz. Während jene dasselbe nicht ohne Judenthum denken konnten und das Heil darum von der Beobachtung des Gesetzes und namentlich der Beschneidung abhängig machten, erklärte Paulus, wie bereits auch der Hellenist Stephanus gethan hatte, das Gesetz für abrogirt und eröffnete, indem er für die christliche Freiheit eintrat, der neuen Religion die weiten Kreise der Heidenwelt. Die verschiedenen Auffassungen mußten bald mit einander in Conflict kommen, und man verständigte sich dahin, daß den Uraposteln die Judenwelt als Arbeitsfeld vorbehalten, dem Völkerapostel und Barnabas die Heidenwelt zugewiesen wurde (Gal. 2, 9). Aber das war mehr ein äußerer Vergleich als eine innere Versöhnung des Gegensatzes, und die beiden Richtungen, der Petrinismus und der Paulinismus, das Judenchristenthum und das Heidenchristenthum, blieben nicht bloß noch länger bestehen, sondern sie stießen auch später wiederholt auf einander. Andererseits wurde aber auch ihre Vermittlung und Versöhnung angestrebt, und als Resultat dieser Bemühungen ergab sich in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts die katholische Kirche. Petrus und Paulus, ehemals geistig und räumlich getrennt, wurden jetzt geistig und räumlich verbunden und beide als Gründer der römischen Kirche betrachtet. Jene Bestrebungen treten uns leiser oder stärker schon in den meisten Schriften des neutestamentlichen Canons entgegen; dieselben erweisen sich eben dadurch, daß sie sich deutlich mit Erscheinungen des zweiten Jahrhunderts berühren, als nachapostolische Producte. Unmittelbar apostolischen Ursprungs sind nur die Briefe an die Römer, Corinther und Galater, so-

wie die Apocalypse, jene ein Product des Völkerapostels und Zeugniß seines Geistes, diese ein Product des Apostels Johannes und Zeugniß vom Geiste des Judenchristenthums. — Zum ersten Mal wurde diese Theorie von dem schroffen Gegensatze des Petrinismus und Paulinismus vorgetragen 1831 in der Abhandlung: „Die Christuspartei in der corinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christenthums der ältesten Kirche, der Apostel Petrus in Rom" (Tüb. Zeitschr. f. Theologie 1831, 61—206; Nachtrag 1836, 3—32). Der erste directe literarische Angriff auf den Canon erfolgte vier Jahre später in der Schrift: „Die sog. Pastoralbriefe des Apostels Paulus, auf's Neue kritisch untersucht" (Stuttg. 1835). Das Urtheil, das hier ausgesprochen wurde, war als solches zwar keineswegs neu. Der erste Brief an Timotheus war bereits durch Schleiermacher (1807), alle drei Briefe waren schon durch Eichhorn (1812) angefochten worden. Aber Baur suchte dem Urtheil einen positiven Grund zu geben, indem er nicht bloß die gegen die Aechtheit sprechenden Gründe aufzählte, sondern auch den Platz bestimmte, den die Briefe in der Entwicklung des Urchristenthums einnehmen sollten. Sie seien (in der Reihenfolge: 2 Tim., Titus, 1 Tim.) zu einer Zeit, in der in der römischen Gemeinde das judenchristlich-petrinische Element über das christlich-paulinische das entschiedene Uebergewicht gewonnen habe, näherhin um die Mitte des zweiten Jahrhunderts (in Rom) entstanden (S. 86 f.), da die in ihnen erwähnten Häretiker die Gnostiker des zweiten Jahrhunderts, speciell die Marcioniten seien (S. 10), und ihre Tendenz sei, in dem Eifer und der Thätigkeit der Vorsteher der christlichen Gemeinden für die Verbreitung und Begründung der christlichen Wahrheit und in dem lebendigen Ineinandergreifen aller Glieder, die den kirchlichen Organismus bilden, gegen die von den Häretikern drohenden Gefahren der Kirche Schutz zu verleihen (S. 78). Wenn die Untersuchung zunächst auch nur den Pastoralbriefen galt, so wurde im Vorbeigehen doch bereits auch über andere Briefe des N. T. ein Verwerfungsurtheil gefällt. Bezüglich der beiden Petrusbriefe wiederholte Baur die schon früher (Zeitschrift 1831, 205 f.) angedeutete Bemerkung (S. 143), daß sie ihm in die Geschichte der ältesten Kirche und der in ihr bestehenden Parteiverhältnisse einzugreifen schienen, und daß er in dem ersten das Gepräge der nachapostolischen Zeit immer weniger verkennen könne. An einer andern Stelle (S. 127) wird der erste Petrusbrief zeitlich dem zweiten Timotheusbrief gleichgestellt, der zweite für ein unleugbar unächtes und späteres Product erklärt, das selbst von Neander aufgegeben sei (S. 12. 72, Anm.). Der Philipperbrief wird (S. 86) demselben als ächter Brief gegenübergestellt, und wenn er zugleich auch noch selbst als ächt vorausgesetzt und behandelt wird, so war seine Aechtheit doch bereits sehr fraglich, wie denn Baur schon das Jahr darauf (Tübinger Zeitschr. 1836, 195) erklärte, daß er, um sich selbst Rechenschaft zu geben, die Gründe gegen die Aechtheit des Briefes schon niedergeschrieben habe. Daraus geht hervor, daß seine oben erwähnte Ansicht über den Canon, zunächst die apostolischen Briefe, mehr oder weniger schon jetzt feststand, daß er aber noch nicht ganz mit ihr an die Oeffentlichkeit treten wollte, theils weil er die Beweise noch nicht so, wie er wollte, festgestellt hatte, theils weil er bei einer nur allmäligen Mittheilung seiner Ideen weniger Anstoß zu erregen hoffen durfte. Eine Gesammtdarstellung seiner Ansicht über die paulinischen Briefe gab er (Stuttg. 1845) in der Monographie „Paulus, der Apostel Jesu Christi, sein Leben und Wirken, seine Worte und seine Lehre" (mit dem Motto: περισσότερον αὐτῶν πάντων ἐκοπίασα, 1 Cor. 15, 10), und die Natur der Sache brachte es mit sich, daß er sein Urtheil zugleich über die Apostelgeschichte abgab. Er meinte gefunden zu haben, es sei in ihr keine rein objective, sondern nur eine durch ein subjectives Interesse alterirte Darstellung zu erkennen, und sie weise auf eine Zeit hin, in welcher an die Autorschaft des Lucas wenigstens in der Form, in der wir die Schrift besitzen, nicht mehr gedacht werden könne, wiewohl die Möglichkeit einzuräumen sei, daß Vorarbeiten, Sammlungen, Relationen, Tagebücher, wie namentlich über die letzte Reise des Apostels Paulus von seiner Hand, vom Verfasser benutzt worden seien (S. 5. 12). Das Verhältniß des Jacobusbriefes zur paulinischen Rechtfertigungslehre veranlaßte ihn außerdem, auch diesem den apostolischen Ursprung abzusprechen (S. 677 ff.), und als er seine Untersuchungen bald darnach auf die Evangelien ausdehnte, fällte er dasselbe Urtheil über den ersten Johannesbrief (Krit. Untersuchungen 1847, 350, Anm.). Die Behauptung Zellers, der Brief sei nicht, wie er meinte, eine Nachahmung des Johannesevangeliums, sondern er gehöre einer früheren dogmatischen Entwicklungsform an als dieses, möge er nun (von demselben oder einem andern Verfasser) wirklich früher geschrieben, oder möge er dem Evangelisten von einem solchen nachgebildet worden sein, der sich seine eigenthümlichen Anschauungen nicht durchaus anzueignen wußte (Theol. Jahrb. 1845, 589), sowie die Vertheidigung der Identität des Verfassers von Brief und Evangelium durch Grimm (Theol. Studien u. Krit. 1847, 171 f.) gab ihm Gelegenheit, seine Anschauung eingehender zu begründen (Theol. Jahrb. 1848, 293—537), und jetzt wurden zugleich die übrigen johanneischen Briefe in Anspruch genommen. Der erste berühre sich mit dem montanistischen Ideenkreis; er theile insbesondere den dogmatischen Irrthum des Montanismus, das Unevangelische der Unterscheidung zwischen Erlaß- und Todsünden; und ähnliche Berührungspunkte enthielten die beiden andern Briefe (S. 315—328). Ihr Ursprung falle in das Pontificat des Papstes Eleutherius oder seiner beiden Vorgänger, und der Leserkreis, an den sie gerichtet worden, sei der montanistisch

gesinnte Theil der römischen Gemeinde (S. 335 f.; vgl. Theol. Jahrb. 1857, 315—331, wo das secundäre Verhältniß des ersten Johannesbriefes gegenüber dem Evangelium noch einmal vertheidigt wird gegen Hilgenfelds Schrift: „Das Evangelium und die Briefe Johannis nach ihrem Lehrbegriff", 1849, 322 f., und dessen Abhandlung in den Theol. Jahrb. 1855, 470—526). Den ersten Petrusbrief glaubte Baur, als er ihm eine specielle Untersuchung widmete (Theol. Jahrb. 1856, 193—240), in die Zeit nach Trajan verlegen zu sollen. Daß unter diesen Umständen der Hebräerbrief und der Brief des Apostels Judas keine Gnade fanden, bedarf kaum bemerkt zu werden. Letzterer wurde, wie es scheint, wenigstens von Baur selbst, gar nicht einmal einer Untersuchung gewürdigt; ersterem wurden in der Schrift: „Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte" (Tübingen 1853, 99 ff.) einige Seiten gewidmet, nachdem er früher (Tüb. Zeitschr. 1838, 143) nur kurz gestreift und in der Monographie über den Apostel Paulus kaum (S. 339) erwähnt worden war. Während seiner Untersuchungen über den epistolaren Theil des neutestamentlichen Canons suchte er zugleich mit den Evangelien sich auseinanderzusetzen, und der Anfang wurde mit dem vierten gemacht. Hatte er schon in seiner Abhandlung über die Pastoralbriefe im Schlußwort eine Sage gefunden, so erklärte er bei seiner speciellen Untersuchung (Theol. Jahrb. 1844) das Ganze für unächt, da es sich nicht so fast als historische Arbeit, sondern vielmehr als Tendenzschrift aus der Zeit der Ueberwindung des urchristlichen Gegensatzes von Petrinismus und Paulinismus zu erkennen gebe und somit etwa um das Jahr 170 entstanden sei, und bald (Th. Jahrb. 1845) folgte ein ähnliches Urtheil über das Lucasevangelium. Dasselbe sei aus dem Evangelium Marcions als eine weitere Fortbildung des gleichen geschichtlichen Stoffes hervorgegangen, und dieses sei daher nicht, wie die Kirchenväter sagen, eine Verstümmelung von jenem, sondern vielmehr umgekehrt jenes eine Erweiterung von diesem. Seine jetzige Gestalt habe dasselbe durch denselben Schriftsteller, der auch die Apostelgeschichte verfaßte, erst nach Marcion, somit nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts erhalten, und seine Entstehung erkläre sich aus einem theils polemischen theils irenischen Interesse, dessen Elemente und Motive in den Parteiverhältnissen jener Zeit liegen. Indem Baur endlich in der Schrift: „Kritische Untersuchungen über die canonischen Evangelien, ihr Verhältniß zu einander, ihren Charakter und Ursprung" (Tüb. 1847), in die jene beiden Abhandlungen beinahe unverändert übergingen, seine Grundsätze auf sämmtliche Evangelien zur Anwendung brachte, wurden auch die beiden ersten in Anspruch genommen, und das zweite als ein Auszug aus dem ersten und dritten in eine noch spätere Zeit verlegt, als das Lucasevangelium. Es soll der ebionitischen oder judenchristlichen Richtung in ihrem letzten Stadium entstammen, sich aber zugleich neutral über der principiellen Controverse halten, und sein Charakter sei insofern vermittelnd und versöhnend (S. 562 f. 567). Da diese Anschauung auch innerhalb der Schule nicht allgemein getheilt wurde, da Hilgenfeld vielmehr (Das Marcusevangelium nach seiner Composition, seiner Stellung in der Evangelienliteratur, seinem Ursprung und Charakter 1850) die Priorität Marcus' vor Lucas behauptete, so stellte er neue Untersuchungen über diese Frage an, als deren Frucht 1851 das „Marcusevangelium nach seinem Ursprung und Charakter" als ergänzende Zugabe zu den „Kritischen Untersuchungen" erschien. Das Matthäusevangelium endlich wird zwar als das ursprünglichste und glaubwürdigste unserer canonischen Evangelien anerkannt. Von einer schlechthin apostolischen Schrift solle jedoch auch bei ihm keine Rede sein können, da es zuviel offenbar Unhistorisches, Traditionelles, Mythisches enthalte. Seine Grundlage sei das alte Hebräerevangelium. Aber in seiner jetzigen Form sei es für uns schon durch ein Medium hindurchgegangen, das wir nicht mehr zu durchschauen im Stande seien, und es erscheine somit ebenfalls als ein bloß secundärer Bericht, dessen Verhältniß zu dem objectiven Thatbestand sich nur annäherungsweise bestimmen lasse (S. 619 ff.). — Es ist hier nicht der Ort, dieses kritische System eingehend zu prüfen. Es genügt, es in seinen Hauptzügen vorzuführen, und es mag nur noch beigefügt werden, daß, während Baur seine Positionen beinahe ohne Ausnahme streng aufrecht erhielt, seine Schüler die Bausteine im Einzelnen etwas anders legten, wenn sie auch im Allgemeinen die Anschauung des Meisters theilten. Unter denselben steht in erster Linie Eduard Zeller, der, nachdem die „Tübinger Zeitschrift für Theologie" 1840 eingegangen war, 1842 als Organ der Schule die „Theologischen Jahrbücher" gründete. Die Redaction der letzteren übernahm, nachdem Zeller Tübingen verlassen hatte (er wurde 1847 Professor der Theologie in Bern, 1849 Professor der Philosophie in Marburg, von wo er später in gleicher Eigenschaft nach Heidelberg und Berlin berufen wurde), Baur selbst als erster Redacteur. Unter den vielen Abhandlungen, die Zeller für die Zeitschrift schrieb, ist namentlich die 1854 auch als besondere Schrift erschienene über die Apostelgeschichte (1849—1851) hervorzuheben. Außerdem thaten sich durch Talent und Strebsamkeit unter den Schwaben Albert Schwegler (gest. 1857) und K. Reinhold Köstlin hervor. Jener machte sich noch mehr, als durch seine Monographie über den Montanismus (1841), durch das „Nachapostolische Zeitalter in den Hauptmomenten seiner Entwicklung" (2 Bde., Tüb. 1846) bemerklich, ein Werk, in dem er, den Meister theils ergänzend, theils ihm voraneilend, dessen Anschauungen über Urchristenthum und Canon zu einem umfassenden Geschichtsbild verknüpfte. Köstlin verfaßte außer einer Reihe von Abhandlungen für die Theologischen Jahrbücher die Schriften: „Der Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe

Johannis“ (Berlin 1843) und „Der Ursprung und die Composition der synoptischen Evangelien“ (Stuttgart 1853). Auch D. F. Strauß (gest. 1874) ist hier zu nennen; denn der Geist, in welchem „Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet“ (2 Bände, Tübingen 1835—1836) abgefaßt wurde, ist im Wesentlichen der der Tübinger Schule, und was Baur selbst an dem Werke auszusetzen hat (Krit. Untersuchungen 40 ff.), betrifft nicht so fast das Resultat, als die Methode: Strauß habe eine Kritik der evangelischen Geschichte ohne eine Kritik der Evangelien gegeben, und, indem er einer negativ-kritischen oder dialectischen Auffassung statt einer geschichtlichen huldige, Mythe genannt, was in Wahrheit als Tendenz sich darstelle. Unter den Anhängern, welche die Tübinger kritische Richtung in der Ferne fand, ragen Albrecht Ritschl, Adolph Hilgenfeld und Gustav Volckmar hervor, und diese waren in der Lage, bei der Theologie zu bleiben, während die Schüler nach und nach zur Philosophie überzugehen sich veranlaßt sahen. Das einschlägige Hauptwerk des ersten ist: „Die Entstehung der altkatholischen Kirche, eine kirchen- und dogmengeschichtliche Monographie, Bonn 1850.“ Der Verfasser erhob schon in der ersten Auflage gegen eine Reihe von Aufstellungen der Schule Widerspruch; in der zweiten (1857) stellte er sich geradezu in einen principiellen und durchgreifenden Gegensatz zu derselben, so daß er ihr in seiner späteren Periode kaum mehr beizuzählen ist. Hilgenfeld, der 1858 an Stelle der 1857 eingegangenen „Theologischen Jahrbücher“ die „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie“ als Organ für die Richtung begründete, lenkte wenigstens etwas ein, indem er, wie sein Hauptwerk: „Die historisch-kritische Einleitung in das N. T.“ (Leipzig 1875), zeigt, nicht bloß drei weitere paulinische Briefe als ächt anerkennt, nämlich den ersten Brief an die Thessalonicher und die Briefe an Philemon und die Philipper, sondern auch den beiden ersten Evangelien einen früheren Ursprung zuweist. — Wenn aber Baur für einzelne Aufstellungen schon bei seinen Schülern Einsprache erfuhr, so stieß er bei andern protestantischen Theologen auf entschiedenen Widerspruch, und dieser Umstand veranlaßte ihn zur Abfassung mehrerer Abhandlungen und Schriften zu seiner Selbstvertheidigung. Den Angriffen Hengstenbergs auf seine Untersuchung über die Pastoralbriefe (Evang. Kirchenzeitung 1836, Nro. 36 und 37) antwortete er mit der „Abgenöthigten Erklärung“ (in der Zeitschrift für Theologie 1836, H. 4), der Kritik der neutestamentlichen Schriften von H. W. J. Thiersch (1845) mit der Abhandlung: „Der Kritiker und der Fanatiker in der Person des Herrn H. W. J. Thiersch“ (Stuttg. 1846). Der Abhandlung Bunsens über Ignatius von Antiochien und seine Zeit (1847), in der er wegen seines negativen Urtheils über die ignatianischen Briefe angegriffen war, stellte er die Streitschrift: „Die ignatianischen Briefe und ihr neuester Kritiker“ (Tüb. 1848) entgegen. Das Sendschreiben Hase's: „Die Tübinger Schule“ (Leipzig 1855) über die johanneische Frage, über Ebionismus und Paulinismus und die Perioden der Kirchengeschichte erwiederte er ebenfalls mit einem Sendschreiben (1855), die Abhandlung Uhlhorns über „die älteste Kirchengeschichte in der Darstellung der Tübinger Schule“ (Jahrb. für deutsche Theol. 1858, 280—349) mit der Schrift: „Die Tübinger Schule und ihre Stellung zur Gegenwart“ (Tüb. 1859, 2. Aufl. 1860). Die Uhlhorn'sche Arbeit bezieht sich vorwiegend auf „Die Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung“ (Tüb. 1852), eine Geschichte und Kritik der Kirchenhistoriographie, und „das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte“ (Tüb. 1853), eine Schrift, in der eine übersichtliche Zusammenstellung der Resultate gegeben werden sollte, welche durch die neuesten kritischen Forschungen auf dem Boden der ältesten Kirchengeschichte zu Tage gefördert worden seien. Der Anführung dieser Werke ist beizufügen, daß Baur dem zweiten selbst noch „Die christliche Kirche vom Anfang des vierten bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts in den Hauptmomenten ihrer Entwicklung“ (Tüb. 1859) nachfolgen ließ. Von einer Kirchengeschichte des Mittelalters konnte er noch das Manuscript fertig stellen. Die Publication blieb aber seinem Sohne (1861) vorbehalten, und derselbe gab nach den Collegienheften des Vaters auch noch eine Kirchengeschichte der neueren Zeit von der Reformation bis zum Ende des achtzehnten Jahrhunderts heraus (1863), während die Kirchengeschichte des neunzehnten Jahrhunderts in ähnlicher Weise von dem Schwiegersohn Baurs, Eduard Zeller, veröffentlicht wurde (1862). Die Baur'sche Kritik hat auf die protestantische Theologie im Ganzen einen bemerkenswerthen und nachhaltigen Einfluß ausgeübt, indem die freie Stellung, die Baur zum neutestamentlichen Canon einnahm, in ziemlich weiten Kreisen theils in größerem, theils in kleinerem Umfang Billigung und Nachahmung fand. Der Geist der Tübinger Schule lebt insofern noch fort, wenn auch die Schule selbst sich aufgelöst hat. Das Verfahren Baurs war in der That, wie er seinen Gegnern gegenüber wiederholt und fast bis zum Ueberfluß betonte, ächt protestantisch und nichts als die Consequenz der Reformation des sechzehnten Jahrhunderts, so wenig sie auch von deren Urhebern selbst gezogen wurde. — Literatur: Zeller, Die Tübinger hist. Schule, in Sybels hist. Zeitschrift 1860, 90—173 (wiederholt in den „Vorträgen und Abhandlungen“, 1865, 267—353; ebd. 354 bis 434 eine biographische Arbeit), eine Apologie der Baur'schen Grundsätze. Die Kritik, welche Ritschl (Jahrb. für deutsche Theol. 1861, 429 bis 459) der Abhandlung entgegenstellte, veranlaßte nicht bloß die Abfassung eines Nachtrages: „Die historische Kritik und das Wunder“ (in Histor. Zeitschr. 1862, 356—373), sondern rief noch eine weitere Auseinandersetzung zwischen den beiden Gelehrten hervor (ebd. 1862, 85 bis 116). Weitere Abhandlungen erschienen in der

Zeitschrift: „Unsere Zeit" VI, 229—254, und in der „Zeitschrift für Protestantismus und Kirche" 1864. Besondere Schriften verfaßten Mackay, The Tubingen School and its antecedents, London 1863, und Berger, F. C. Baur, Les origines de l'école de Tubingue et ses principes, Strasbourg 1867. [Funk.]

Baustil, kirchlicher, ist der Inbegriff der für den Organismus des Kirchenbaues charakteristischen Einzelformen. Wie der Stil einer Sprache im Ganzen und Einzelnen von dem Geiste der Sprache bedingt ist, so der Stil einer Architektur im Ganzen und Einzelnen von dem inneren Charakter und dem gestaltenden Princip derselben. Wie aber die Kirche der in ihren heiligen Dienst genommenen Sprache noch ein specifisches Gepräge aufdrückte, welches diese als kirchliche Sprache kennzeichnet und auszeichnet, so gab sie auch ihrer Architektur ein besonderes Formenprincip, welches aus dem sogenannten classischen oder vielmehr römischen Baustil den specifisch kirchlichen schuf. Im Grunde also existirt nur Ein kirchlicher Baustil; nennt man gleichwohl deren mehrere, so sind sie nicht von einander wesentlich verschieden, sondern sind nur ebenso viele organische Fortbildungen des einen und selben Baustils. Ebenso kann von keinem Unterschiede der Baustile nach einer oder der anderen bloß äußerlichen Form die Rede sein, noch von der Nothwendigkeit einer scharfen chronologischen Abgrenzung, noch von einer Erfindung derselben, oder ihrer Herausbildung einzig aus nationalen Eigenthümlichkeiten oder aus Eigenschaften des Materials u. dgl.

Für die Darstellung der geschichtlichen Entwicklung des kirchlichen Baustils können jedoch die bisherigen Bezeichnungen fortan gebraucht werden. Man unterscheidet in den Kirchenbauten vornehmlich vier Stile: den altchristlichen, den romanischen, den gothischen und den Renaissancestil.

1. Der altchristliche Baustil. Das Christenthum fand als herrschende Bauweise die griechisch-römische vor und bediente sich derselben schon um ihrer Allgemeinheit willen auch für den Bau seiner Kirchen. In den ersten Jahrhunderten handelte es sich mehr darum, die Grundzüge des Kirchenbaues nach den Anforderungen der Liturgie festzustellen und praktisch auszubilden, und ein kirchlicher Stil trat daher in den einzelnen Bauformen noch weniger zu Tage. Starkes Mauerwerk umfaßt den Raum und wird nach Außen höchstens durch breite Wandlesenen gegliedert, welche oben ein Kranzsims verbindet; es sind die gewöhnlichen römischen Formen. Den Raum im Innern theilt eine Doppelreihe von Säulen; auf ihnen ruht der geradlinige Architrav, welcher die Hochwände trägt. Hat man die Säulen nicht geradezu römischen Bauwerken entnommen, so sind sie doch von den in diesen verwendeten durch nichts verschieden. Fuß, Schaft, Capitäl zeigen unverändert die Formen der römischen Säule. Ebenso verhält es sich mit dem Architrav und seiner Gliederung. Der Pilaster oder die vortretende Säule am Triumphbogen, oft nur ein vorragendes Kämpfersims, die Apsis und ihre Concha sind bekannte römische Formen. Die hölzerne Decke, aus wagerecht auf den Mauern ruhenden Balken hergestellt, und ihre Cassettenverkleidung findet sich auch in profanen Gebäuden, und das Gewölbe, welches etwa die niederen, schmalen Seitenschiffe schließt, ist das römische Tonnen- oder Kreuzgewölbe. Von den Säulen der Vorhalle gilt, was von denen in der Kirche. Also noch nirgends der Versuch, das specifisch Kirchliche des Grundrisses auch im Detail des Aufrisses zur Erscheinung zu bringen. Bald jedoch nach Constantin treten auch in diesen adoptirten Einzeltheilen des Baues Veränderungen ein, welche den inneren Drang zur einheitlicheren stilistischen Ausgestaltung verrathen. Man fühlte es, daß die schlanke Säule nicht der Aufgabe entspreche, eine schwer belastende Hochwand über dem Architrav zu tragen, und vertauschte diesen mit der Archivolte, dem Halbkreisbogen; dadurch entlastete man nicht bloß die Säule zum großen Theile, sondern brachte auch Bewegung in die Masse. Es war dieses eine für die Entwicklung des Kirchenbaues einflußreiche Aenderung. Allmälig wurden die Capitäle der Säulen auch kräftiger und tragfähiger geformt; bei mehrschiffigen Bauten kamen anstatt der Säulen in den Seitenschiffen schon stärkere Pfeiler, hier und da selbst im Mittelschiffe Säulen und Pfeiler im Wechsel zur Anwendung. Die im Oriente über den gewölbten Seitenschiffen häufig erbauten Galerien verringerten bedeutend die Massenhaftigkeit des Baues, gaben ihm lebendige Gliederung und boten reichste Gelegenheit zu einer mehr einheitlichen und constructiven Formbildung. Kamen sie auch im Occident selten zur Anwendung, so waren sie doch für die folgende Ausgestaltung des abendländischen Kirchenbaues von großer Bedeutung. Auch gilt dieses von den im Orient am häufigsten vorkommenden Centralbauten und dem an ihnen zuerst gewonnenen Wölbesystem, ohne welches von einer organischen Vollendung des Baues und von einem Kirchenbaustil nicht die Rede sein kann. Schon das Offenlassen und reiche Ornamentiren des Dachstuhls in Basiliken, das später beliebt wurde, hatte seinen tieferen Grund nicht allein in der ausdrucksamen symbolischen Form, welche der Raum für die Gläubigen, das Schiff, hierdurch erhielt, sondern noch mehr in dem Gefühle des Drückenden, Ungefügen und Unorganischen, welches die Flachdecke von Holz stets hervorrufen mußte. Die geringere Schwierigkeit, central angelegte Bauwerke durchgängig zu wölben und so in das Ganze Einheit zu bringen, führte im Oriente sehr bald dazu, gerade die centrale Form auch für Hauptkirchen der basilikalen vorzuziehen und mit Consequenz durchzubilden. An die Stelle der Decken treten in jedem Theile des Raumes Gewölbe, in der Mitte das hochanstrebende Kuppelgewölbe, in den vier Kreuzesarmen

Kreuz- oder Tonnengewölbe. Diese selbst erhalten die Aufgabe, zugleich dem Seitenschub des Hauptgewölbes zu begegnen und ihn auf die Umfassungsmauern abzuleiten, welche hinwieder mit Pfeilern wohlverstärkt erscheinen. An den vier Ecken des Mittelbaues aber hat die Säule ebenfalls Pfeilern Platz gemacht, und diese zeigen nun in ihrer Construction durch alle Theile hindurch, vom mächtigen Sockel an bis zum reichgegliederten Kämpfer, ihre organische Beziehung zum Gewölbe. Die Kirchen des hl. Michael am Anaplus, der hll. Sergius und Bacchus zu Constantinopel, die Apostelkirche und besonders die Sophienkirche ebendaselbst, die Kirche St. Vitalis zu Ravenna, sämmtlich Bauwerke des sechsten Jahrhunderts, sind solche Centralbauten, welche in der Ausbildung des kirchlich Stilistischen den Basilikenanlagen weit vorauseilen. Es ist nicht begründet, darum von einem eigenen Stile, dem byzantinischen, zu sprechen. Denn einzelne Centralbauten, zumal für Tauf- und Grabkapellen, selbst bei Hauptkirchen, z. B. bei St. Stephan in Rom, St. Laurentius in Mailand, kommen auch im Occident schon frühe vor und offenbaren den nämlichen Charakter. Wo immer daher in späteren Jahrhunderten aus besonderen Gründen die centrale Anlage für eine Kirche gewählt wurde, da bauen auch abendländische Meister nach den nämlichen, aus der Anwendung von Gewölben sich ergebenden Stilformen. Statt des Ausdrucks „byzantinischer Bau" wäre viel richtiger zu sagen: „Altchristlicher Centralbau". Gleichwohl ist der fördernde Einfluß der raschen Entwicklung des Centralbaues im Oriente auf die des abendländischen Baustiles nicht zu verkennen. Während nämlich in der griechischen Kirche selbst an jenen Aufschwung der Architektur sich unmittelbar auch ihre Entartung und Erstarrung knüpfte, war es der abendländischen Kirche vorbehalten, die im Centralbau gewonnenen Errungenschaften fortan zu benutzen und der Basilika ein Gewölbesystem zu beschaffen, das mit Recht als der einigende Schluß und zugleich die sichernde Basis für alle nun kommenden Entfaltungen des kirchlichen Baustiles bezeichnet werden muß.

2. Der romanische Stil. Sein Name deutet gut die Fortbildung des Römisch-christlichen, zugleich aber auch die enge Verbindung mit dem Ueberlieferten an. Das Wesen des romanischen Baustiles besteht in dem bewußten Streben nach einer einheitlichen Durchbildung aller Theile der basilikalen Anlage. Vor Allem zeigt sich dasselbe im Grundrisse; er wird nach Einem Maße gegliedert. Um die Basis eines größeren oder kleineren Würfels schließen sich krystallisirend andere an, deren einer als Chorraum sich vor die Apsis legt, zwei zur Rechten und Linken die Kreuzesarme bilden, drei oder mehrere nach der Länge das Mittelschiff, an das mit der halben Breite die Seitenschiffe sich anlegen. Gleichem Streben nach einer solchen, wenn auch anfänglich noch mehr äußerlichen und schematischen Einheit begegnen wir im Aufrisse oder in der Gliederung nach der Höhe; die halbe Breite des Mittelschiffes wiederholt sich so und so oft in seiner Höhe, wie im Querschiffe, die Seitenschiffe erhalten in der Regel die Hälfte der Höhe desselben. Constructiver tritt diese Einheit bereits in der Umformung der einzelnen Bautheile auf. Noch lange mußte neben den ersten Versuchen zur Einwölbung des ganzen Baues die Basilika sich mit der flachen Bedeckung behelfen, und die Säule findet sich noch vielfach angewendet. Wohl aber erfährt letztere manche stilistische Aenderung. Ihr Capitäl erhält die Form eines kräftigen, nach unten an den Ecken abgerundeten Cubus, an den Flächen nicht durch tiefe Unterarbeitung geschwächt, sondern mit einer mehr flachen, überaus mannigfaltigen Ornamentik bedeckt, die bald lineare, bald vegetative oder auch animalische Motive aus der gesammten Natur entnimmt und gleichsam nachschaffend umbildet. Eine starke Deckplatte vermittelt die Verbindung des Capitäls nach oben mit der zu tragenden Last oder dem noch weiter sich einschiebenden und zweckmäßig gegliederten Architravstücke, nach unten aber mit dem Säulenschafte ein fester Ring oder Hals. Der Schaft selbst ist gedrungener, nicht viel sich verjüngend, und ruht auf einem dem romanischen Stile eigenthümlichen Fuße, bestehend aus der umgebildeten sog. attischen Basis, wobei der Uebergang vom unteren Wulste zur Plinthe durch das charakteristische Eckblatt erzielt wird. Noch auffallender tritt der neue Charakter an den durch das Gewölbe bedingten Veränderungen des Pfeilers zu Tage. Nachdem man hier und da versucht hatte, das ganze Mittelschiff mit einem einzigen Tonnengewölbe oder auch mit mehreren Kuppelgewölben zu schließen, aber wegen der Unförmlichkeit und Massenhaftigkeit diese Arten des Wölbens nur vereinzelt gebraucht hatte, unternahm man es endlich, das Kreuzgewölbe durchgängig in Anwendung zu bringen, das allein mit der Schönheit seiner inneren Theilung den Vorzug der Einfachheit in der Construction und der leichteren Tragbarkeit verbindet. Es bedarf der Stützen zunächst nur an den vier nach unten laufenden Endpunkten. Zwischen starken Gurtbogen im Halbkreise eingespannt, ruht es auf den Pfeilern, und zwar auf dem fest entgegenstrebenden Kämpfer derselben, welcher mit Rücksicht auf die zu ihm sich herabsenkenden Gurten seine entsprechende Gliederung erhält. Aber auch der quadratische Pfeiler wird durch Vorlagen verstärkt, indem correspondirend mit den verschiedenen Gewölbgurten, den Kreuz- und Quer- und Längsgurten, um ihn her wie um einen Kern sich unter diesen ebensoviele Säulchen als Stützen oder Dienste anschmiegen, ohne jedoch schon eine engere oder organische Verbindung mit ihm einzugehen. Wie der Kämpfer, wird ebendadurch auch die Basis des Pfeilers in einer von der bisherigen ganz verschiedenen Weise gegliedert. Diese ganze Form des Pfeilers ist der schönste Ausdruck für die stufenweise sich vollziehende einheit-

liche Ausgestaltung des ganzen Baues, und daher für die Kenntniß und Würdigung des romanischen, zumal des späteren romanischen Stiles von besonderer Bedeutung. Dieß Princip macht sich auch allenthalben an anderen Theilen des Baues geltend; so an den Emporen, welche noch öfter vorkommen, oder an den in der Wandvertiefung über den Arkaden angebrachten Laufgängen, Triforien, und vorzüglich an den Portalen. Letztere erhalten in der ganzen reichen Gliederung aus Pfeilerecken und Säulchen, die nach der vollen Tiefe im Sockel und in der Archivolte wiederkehrt, erst in dieser Zeit so recht ihre Bedeutung am christlichen Kirchenbaue. Es ist, als wollte die innere Schönheit desselben aus ihnen heraus zur Erscheinung treten, während der in ihnen und um sie her sich concentrirende bildliche Schmuck sie als Symbol dessen erscheinen läßt, der gesagt hat: „Ich bin die Thüre". Auch die ganze Façade der Kirche wird nunmehr viel reicher, als an der Basilika, ausgebildet; sie entspricht in ihrer Gliederung der innern Disposition des Baues nach der Höhe und Breite und wird so, was ihr Name andeutet, das Antlitz desselben, in dem sein Inneres sich gleichsam wiederspiegelt. Der übrige Außenbau folgt dem gleichen Zuge, sich dem inneren zu conformiren. Der Sockel des Baues erinnert an die Sockel der Pfeiler im Innern, Dachgesims und Rundbogenfries, wie die Form der Fenster an die Bewegtheit der innern Bogenstellungen und Gewölbe, die Lesenen, welche die Wandfläche von oben nach unten theilen, an die innere Theilung des Aufrisses. Dazu fügt auch der Thurmbau, der anfänglich ganz isolirt von dem Kirchengebäude behandelt worden, sich nun organisch in dasselbe ein, folgt in seiner Construction den nämlichen Gesetzen und belebt das ganze Aeußere der Kirche, zumal wenn er auf beiden Seiten der Façade zugleich, oder selbst auch noch links und rechts vom Chore und als Kuppel über der Vierung des Kreuzschiffes auftritt, in einer Weise, welche die Basilika nicht einmal ahnen ließ. Das ist im Wesen der Entwicklungsproceß des romanischen Kirchenbaustiles. Sollen einige Muster bezeichnet werden, an denen diese Entwicklung am ersichtlichsten sich ausprägt, so mögen genannt sein: in Deutschland vorzüglich die rheinischen romanischen Kirchen, und unter ihnen die Münster von Mainz und Worms, dann vor allen der Dom zu Speier; in Oesterreich die Cistercienserkirche Heiligenkreuz; in Italien der Dom zu Parma; in Spanien die Kathedrale von St. Jacob in Compostella; im südlichen Frankreich die Domkirche von Avignon und die leider in der Zeit der Revolution abgebrochene Abteikirche von Clugny; im nördlichen Frankreich die Abteikirchen St. Etienne und St. Trinité zu Caen. Hier nun, im Gebiete der französischen Normannen, ist auch der Boden, auf welchem die christliche Architektur sich überhaupt am schnellsten und am klarsten entfaltete. Gleich anfänglich verband man hier seit dem elften Jahrhundert mit der Basilika das Kreuzgewölbe und verfolgte praktisch und einfach die daraus sich ergebenden Consequenzen. Daher ist es nicht auffällig, daß gerade in diesen Provinzen schon Ende des zwölften Jahrhunderts, und besonders im dreizehnten,

3. der gothische Baustil fast ohne längere Versuche und im Princip wie vollendet auftritt. Ist der Name „gothisch" auch nur ein späterer, der ultramontanen Bauweise von Italienern gegebener Schmähname, so verdient er gleichwohl vor den anderwärts gewählten Namen, als „deutscher", „germanischer" Stil, „Ogiv-Architektur" u. dgl. den Vorzug, weil in Wahrheit die kirchliche Baukunst nur unter den verschiedenen mit junger Kraft in die veraltete Welt eingetretenen neuen Völkern ihre lebendigste Fortbildung und zuletzt ihren Abschluß im „gothisch" genannten Stile fand. Der gothische Stil ist wesentlich bereits im romanischen Stile beschlossen und bildet nur dessen höchste und allseitige constructive Vollendung. Denn sein Wesen ist sowohl beim Baue selbst, als beim Ornament, einzig in der Durchbildung zur strengsten inneren und äußeren Einheit zu erkennen. Gerade die stilistische Behandlung des Ornaments ist auch für das Verständniß des gothischen Bauprincips am nützlichsten zu betrachten. Im gothischen Stile, wie im romanischen, ist das Ornament nicht Copie der Natur, sondern eine freie Reproduction, welche die kindlichste Freude an ihr bei der tiefsinnigsten Betrachtung hervorgebracht hat; aber im gothischen Stile ist diese Reproduction nicht mehr Spiel der Phantasie, sondern des Verstandes. Aus der Mannigfaltigkeit die Einheit, aus den verschiedenen Gestalten das gemeinsame vom Schöpfer ihnen grundgelegte Bildungsgesetz aufzufinden, und frei, jedoch leicht erkennbar, d. i. geometrisch, und zugleich übereinstimmend mit der Beschaffenheit des gewählten Materials darzustellen, dieß ist beim gothischen Ornament das Princip der Stilisirung. Weinlaub, Epheu, Hopfen, Kreuzkraut, Stechpalme, Rose, Mohn u. dgl. werden weder naturalistisch copirt, noch phantastisch paraphrasirt, sondern systematisch construirt. Das gleiche Bildungsgesetz beherrscht den Bau, und zwar von seinem Schlusse, vom Gewölbe, aus. Schon im späteren romanischen Stile hatte man die Lücken wahrgenommen, welche die ausschließliche Ueberwölbung im Halbkreisbogen und die dadurch bedingte Nothwendigkeit lauter quadratischer Theilungen im Grundrisse verursachte. Eine einheitliche Behandlung des Gewölbes im Haupt- und in den Seitenschiffen war hierbei nicht möglich; man half sich durch Einstellung von Mittelpfeilern oder durch Ueberspringung eines Hauptpfeilers. Die Versuche, solchem Mangel im Organismus des Baues abzuhelfen, führten zur Anwendung des spitzen Bogens neben dem Rundbogen. Damit war die Aufgabe, jeden beliebigen Raum zu überwölben, gelöst; damit war aber auch der Grundriß aus dem Banne einer rein schematischen Bil-

dung befreit und jedes Hemmniß einer streng einheitlichen Construction des ganzen Baues gehoben. Es ist geradezu bewunderungswürdig, welche Lust an reich wechselnden Gestaltungen des Baues einerseits und strenger Systematisirung andererseits mit diesem Gefühle der Befreiung überall erwachte. Ihm verdanken die herrlichsten und originellsten Kirchenbauten des sog. spätromanischen oder frühgothischen oder Uebergangsstiles ihre Entstehung, Kirchen, in deren Grundrisse sehr frühe besonders die halbrunde Apsis mit ihrer Concha, entsprechend der neuen Wölbungsform, polygon umgestaltet, das ganze Chor erweitert und nicht selten mit einem Kranze von Kapellen umgeben wurde, während im Aufrisse Spitzbogen- und Rundbogengewölbe in jeder Form wechseln, Gallerien oder tiefe Triforien über den Seitenschiffen sich erheben, oder diese selbst hier und da bis zur Höhe des Mittelschiffes emporgeführt werden (Hallenkirchen). Kurz, überall erscheint der bewußte Sieg über jede constructionelle Schwierigkeit gleichsam sichtbar ausgedrückt. Mit der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts macht diese fast überquellende Schaffenslust einer durchaus klaren und möglichst einfachen baulichen Thätigkeit Platz, so daß man diese Zeit als die des strengen, constructiven gothischen Stiles bezeichnen kann. Ihr folgt dann im Laufe des 14. Jahrhunderts die Periode des durchgebildeten, constructiv-decorativen und im 15. Jahrhunderte die des ausartenden, spielend-decorativen Stils. Was nun die Durchführung des neugewonnenen Stilgesetzes durch die einzelnen Bautheile der Kirche betrifft, so wird vor Allem die Halbkreisform der Apsis ganz verlassen und allgemein die polygone Construction, entweder die dreiseitige aus dem Acht-, Zehn- oder Sechseck, oder die fünfseitige u. s. w., angewendet; geradlinige Chorschlüsse sind nur Ausnahmen. Die Gewölbe des Chores und des ganzen Baues sind gleichfalls nicht mehr im Halbkreise, sondern in spitzen, schlanken oder gedrückteren Bogen über den quadratischen oder rechteckigen Räumen der Kirche aufgebaut, und zwar wegen der größeren Leichtigkeit und Tragfähigkeit des spitzen Bogens, allmälig in zierlicheren und reichgegliederten Gurten eingespannt. Diese selbst können dann statt der einfachen Durchschneidung im Kreuze, mit dem gezierten Schlußstein in der Mitte, auch andere Formen annehmen und werden zu Strahlen-, Netz- oder Sterngewölben. Die Träger oder Dienste dieser Gewölbgurten oder Rippen verbinden sich mit den nun in der Regel über Eck gestellten oder polygon angelegten Pfeilern nicht mehr bloß äußerlich, sondern organisch, so daß diese eine ebenso mannigfaltig als einheitlich gefügte Stütze der Gewölbe bilden, wie aus Einem Sockel herauswachsend, schlank sich erhebend bis zu den gleichfalls vereinten und laubumkränzten Capitälen, und von da nach allen Richtungen die tragenden Arme unter die leichteingespannten Gewölbe ausstreckend und verschlingend. Da so die Gewölbe mehr in sich selbst und statt auf den Mauern auf ihren besonderen Stützen ruhen, so löst sich auch die im romanischen Stile immer noch schwere Masse der Wände. Die schon bisher öfter in der Dreizahl nebeneinander gestellten Fenster können, ohne daß eine Schwächung der ohnehin nur mehr als Füllung erscheinenden Mauern zu fürchten wäre, nun mit einander zu Einem Fenster, durch Pfosten und Dienste schön getheilt, durch reiches Maaßwerk in ihren spitzen Bogen wie in ihrem gemeinsamen Bogen gefüllt, sich zusammenschließen. Es ist nicht schwer, in dieser gothischen Fensterconstruction ein Bild, eine Wiederholung des Bausystems selbst zu erblicken, seiner Theilung, seiner Pfeiler, seiner Gewölbe u. s. w. Um jedoch die Mauern dennoch, trotz der vielerweiterten Fenster, dem Seitenschub der Gewölbe gegenüber stark genug zu erhalten, legte man außen an die Hochwände in der Höhe des Gewölbanfanges als Widerhalter die verstärkenden sog. Strebepfeiler an und verband sogar bei größeren Bauten die des Mittelschiffes und der Seitenschiffe durch verspannende Bogen über diese hin, durch die Strebebogen. Damit vollendet sich das ganze System des Baues; seine Construction ist durchaus zusammenhangend, jeder Theil ist für das Ganze unentbehrlich und zwar gerade in dieser seiner Form. Wie das Knochengerüste eines lebendigen Organismus, fest und doch leicht bewegt, und umhüllt vom nicht beschwerenden Wandwerk, stützt und trägt sich selbst in seiner Gliederung und Fügung der gesammte Bau. An dem Aeußeren desselben aber erscheint der volle Reichthum seines Innern. Die Hauptzierde der Façade bildet das Portal. In seiner Leibung oder im Gewände nach dem gleichen Stilgesetze, wie die Pfeiler im Innern des Baues, gegliedert, steigt es gleichfalls schlank bis zum spitzbogigen Schlusse auf, über dem sich schützend der gezierte Giebel erhebt. Auf die Fenster der Façade, bald in der Form einer großen Rose aus dem romanischen Radfenster entfaltet, bald in dreifacher oder fünffacher Zusammenstellung spitzbogiger Formen combinirt, wird die größte Sorgfalt verwendet; sie sind gleichsam das Auge des Baues. Auch die flachen Partien bedeckt nicht selten reiche Zier von Maaß- und Laubwerk; überall scheint der Stein Leben zu erhalten und auszublühen; zugleich aber bieten die Portale und ihre Tympanen, die Giebel und die Strebepfeiler Raum für jeglichen figuralen Schmuck. Auch an den Langseiten des Baues nirgends monotone Wandflächen. Denn eben die Strebepfeiler, kräftig aus der Wand hervortretend, abgestuft nach dem verticalen Entwicklungsgesetze der übrigen Bautheile im Innern und Aeußern, gekrönt mit schützendem Pult- oder Giebeldache oder aber mit der dem gothischen Stile charakteristischen Fiale, verleihen dem Aeußern der Kirche eine Bewegtheit der Formen, einen Wechsel von Licht und Schatten, eine stete Beziehung auf das Innere, wie dieses im romanischen Stile durchaus unmöglich ist. Der Thurm

der Kirche aber, welcher schon im romanischen Stile seinen engeren Verband mit ihr gefunden, erhält im gothischen eine noch innigere Verbindung und Uebereinstimmung des ganzen Charakters mit dem Hauptbau. Besondere Eigenthümlichkeiten reich entwickelter gothischer Thürme sind die Ueberführung aus der quadratischen Anlage in das Achteck, die Anwendung der Strebepfeiler und ihre Krönung durch den achtseitig pyramidalen, oft steinernen und künstlich durchbrochenen Helm mit der Kreuzblume, vor Allem aber auch ihre einheitliche von unten bis oben und in allen Theilen streng durchgeführte Construction. Der gothische Baustil ist sonach wirklich die durchaus systematische Weiterbildung und Vollendung wie des altchristlichen, so des romanischen Stiles. Was die Geschichte desselben betrifft, so möge nur erwähnt sein, daß er bewußter, consequenter und dauernder, als in sämmtlichen anderen Ländern, sich in Deutschland entwickelt hat, daß in Frankreich und England am frühesten die Neigung zum überwuchernden Spiele mit bloßen Formen hervorgetreten ist, daß in Italien aber über der stets herrschenden Vorliebe für mehr breite als hohe, für helle und große Wandflächen bietende Räume der gothische Baustil nie eine allgemeine, wohlverstandene und bleibende Aufnahme habe finden können. Als daher die Bedeutung desselben gegen Ende des 15. Jahrhunderts sich immer mehr in äußerlichem Formenreichthum verlor, und man, nach völlig Neuem suchend, es in der Wiederbelebung des sog. classischen Stiles zu finden vermeinte, da war es vor allen Ländern Italien, welches sich mit Begeisterung der Pflege und Verbreitung eines neugefundenen Kirchenbaustiles zuwendete. Dieser war

4. Der Renaissancestil. Sein Wesen besteht in der Abkehr von der kirchlichen Bautradition und in der willkürlichen Aufnahme und Nachahmung heidnisch-römischer Bauformen. Schon im Grundrisse eines Renaissance-Kirchenbaues offenbart sich überall das Bestreben, von der bisherigen liturgischen und stilistischen Entwicklung sich mehr zu befreien, einen möglichst weiten, lichten und großartig wirkenden Raum zu gewinnen. Daher breites Mittelschiff, enge Seitenschiffe oder an ihrer Statt nur Seitenkapellen. Hierdurch aber erhält auch der Aufriß eine ganz andere Behandlung. Kühn gespannte Tonnengewölbe, weite und hochgethürmte Kuppeln, durchgängige Anwendung des runden oder flachen Bogens, mächtig ausladendes Simswerk, als Ornament an Pfeilern und Wandpilastern wieder das Akanthusblatt, wieder stärkere Belastung und Massenhaftigkeit der Mauern, große rundbogig oder geradlinig schließende Fenster ohne innere architektonische Theilung, im Außenbaue eine Façade, die in ihren Säulen und Pilastern, Simsen, Voluten und schweren Giebelformen ohne Zusammenhang mit dem Innern sich gleichsam nur vorstellt, bilden die Charakteristik des Aufbaues einer Renaissancekirche. Wie wenig die eigentlich stilistische Bedeutung der classischen Bauformen verstanden war, geht aus der barbarischen Vermischung derselben mit gothischen Formen hervor, die sich anfangs an gar vielen Bauwerken vorfindet; allmälig aber streifte man diese unnatürliche Vermengung ab und bemühte sich wenigstens, eine größere Formeneinheit herzustellen. Es ist dieß der ältere Renaissancestil. Allein diese immerhin fremde und nüchterne Architektur konnte für die Dauer nicht befriedigen; man fing an zu bereichern, umzugestalten, zu verkleiden, die Pfeiler bloß nach Lichteffecten zu gliedern, den Säulen gewundene Schäfte zu geben, Simse und Giebel in bizarrer Weise zu zerschneiden, alle Linien in schneckenförmige Windungen zu bringen, alle Nischen in Weise von Muscheln zu schließen. Es ist dieses die Manier des Rococo, welche hinwieder in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts in den sog. Zopfstil umschlug, d. h. in Bekämpfung alles reicheren Schmuckes, in Formensteifheit, Pedanterie im Copiren des Alten und in Eintönigkeit.

Dieß sind die vier Stile, welche für den Kirchenbau im Laufe der christlichen Jahrhunderte zur Anwendung gekommen sind. Kirchliche Baustile aber, d. h. aus dem Geiste der Liturgie consequent sich entwickelnde Stile, sind nur die ersten drei; der Renaissancestil ist in diesem Sinne kein kirchlicher Baustil. Er hat diese Entwicklung unterbrochen, hat seine von anders her geholten Formen dem kirchlichen Gebäude nur äußerlich aufgeheftet, ist schnell entartet und schal geworden und trägt auch in seiner besten Gestalt durchaus den Charakter des Profanen, nicht des specifisch Katholischen an sich. Zwar schreibt die Kirche nicht vor, welches Baustiles man sich für die Herstellung der Gotteshäuser bedienen solle; allein es stimmt nicht mit ihrem Geiste überein, einen ihr fremden zu wählen oder Jahrhunderte der Entwicklung ohne Noth zu überspringen. Für die Wiedererneuerung der kirchlichen Architektur läßt sich daher auch nicht anknüpfen an den altchristlichen, nicht an den romanischen Stil, so würdige Kirchenbauten auch in beiden ausgeführt werden können, sondern nur an den gothischen Stil, und zwar den vorherrschend constructiven des 13. und 14. Jahrhunderts. In ungleich höherem Grade, als die übrigen, ist er ausschließliches Eigenthum der katholischen Kirche nach Ursprung und Ausdruck, ein beständiges Zeugniß für die Wahrheit, die Kraft und Lebendigkeit der katholischen Kirche und ihres Gottesdienstes. (Vgl. d. Artt. Basilika und Baukunst und die daselbst bezeichneten literarischen Hülfsmittel. Für die Kenntniß der Stilformen im Einzelnen seien hier genannt: Kallenbach's Chronologie der deutsch-mittelalterl. Baukunst, München 1844; dann: Formenlehre des romanischen und gothischen Baustyls von Fr. Laib u. Fr. Jos. Schwarz, Zürich 1867.) [Jakob.]

Bautain, Ludwig Eugen Maria, Philosoph, geb. 1795 zu Paris, wurde 1819 zum Professor der Philosophie in Straßburg ernannt, jedoch bald (1822) seiner Aemter entsetzt. Letz-

teres geschah wegen seiner Grundsätze, die zuerst durch den Eclecticismus seines früheren Lehrers V. Cousin, dann aber mehr durch die deutsche Philosophie, insbesondere die Fichte'sche Lehre, beeinflußt waren. Indessen änderte er vorzüglich in Folge des Studiums der heiligen Schrift und der Werke des hl. Augustin und des hl. Anselmus seine Gesinnung und ließ sich zum Priester weihen. Er bestieg nun bald wieder die Lehrkanzel und hatte sich durch seine Schriften gegen den Atheismus und Materialismus bereits großes Ansehen erworben, als er wegen seiner Lehren über das Verhältniß von Vernunft und Glauben mit der kirchlichen Auctorität in Conflict gerieth. Er betrachtete die göttliche Offenbarung als die einzige Quelle und Vermittlerin aller Gewißheit über religiöse und sittliche Wahrheiten, und wollte bei der Annahme derselben jede Ingerenz der Vernunftthätigkeit ausgeschlossen wissen. Die Vernunft, so behauptete er, vermag weder aus sich das Dasein Gottes zu erkennen, noch aus den Wundern und Weissagungen das Factum der göttlichen Offenbarung zu beweisen; die Wunder Christi entbehrten den Ungläubigen gegenüber aller Beweiskraft und hätten ihre Bedeutung nur für die zum Glauben Bekehrten. So blieb ihm in Ermangelung jeder der Vernunft zugänglichen objectiven Gewähr für das göttliche Wort vorzüglich nur die innere Einwirkung und Erleuchtung von Seite Gottes nebst der Idee des Unendlichen, die sich vom ersten Menschen an traditionell vererbt haben soll. Die Berührungspunkte zwischen seinen Anschauungen und denen von Lamennais und den Traditionalisten sind leicht herauszufinden. Ebenso ist die Quelle seiner Verirrung nicht schwer zu entdecken; es war die Nachwirkung des Kant'schen Kriticismus, dem er zuletzt gehuldigt hatte, und die falsche Deutung seiner eigenen Lebenserfahrung. In der christlichen Offenbarung, der er als Zögling der Pariser napoleonischen Normalschule ziemlich fremd geblieben war, fand er endlich auf einmal, was er bei allen Weisen vergebens gesucht hatte; was lag da einer einseitigen Auffassung näher, als das Vernunftwissen völlig zu entwerthen und beim Offenbarungsglauben allein stehen zu bleiben? Der Bischof de Trevern von Straßburg erließ in Betreff der Bautain'schen Lehre, die bei consequenter Fortführung nur in den protestantischen Subjectivismus hätte ausmünden können, am 30. April 1834 ein Hirtenschreiben und richtete an ihn selbst unter dem 15. September desselben Jahres ein zweites Schreiben, worin er ihm mehrere Fragen zur schriftlichen Beantwortung vorlegte. Allein wiewohl Papst Gregor XVI. in einem Breve vom 20. December 1834 den Eifer des Bischofs belobte, und angesehene Männer (darunter auch Möhler) mit aller Entschiedenheit gegen Bautain's Anschauungen sich aussprachen, war dieser doch nicht zu einem unbedingten Widerrufe zu bewegen; er nahm zwar Manches zurück, das Princip aber gab er nicht auf. Im J. 1838 ging er selbst nach Rom, suchte aber vergebens eine Billigung seiner Grundsätze zu erwirken, weßhalb er endlich 1840 sich entschloß, durch Unterschreibung von sechs ihm vorgelegten Thesen seine entgegengesetzte Lehre zurückzunehmen. Seine Lehrkanzel bestieg er nicht wieder, erfreute sich aber einer sehr einflußreichen Wirksamkeit und starb hochgeachtet als Ehren-Generalvicar von Paris am 15. October 1867 zu Viroflay bei Versailles. Seine Werke sind: De l'enseignement de la philosophie au 19me siècle, Strasbourg 1833; Philosophie du christianisme, Paris et Strasbourg 1835; Psychologie expérimentale, ib. 1839, 2 vol.; Philosophie morale, ib. 1842; La morale de l'Evangile, comparée aux divers systèmes de morale, ib. 1855; Philosophie des lois au point de vue chrétien, Paris 1860; La conscience, 2e éd. Paris 1861. (Vgl. Guerber, B. F. L. Liebermann, Freib. 1880, 365 ff.) [Wieser, S. J.]

Bavo, der hl., oder vielmehr Allowin (quem vulgus Bavonem nominat), Einsiedler, wurde Anfang des siebenten Jahrhunderts im Haspengau (westl. Maasgegend) von vornehmen christlichen Eltern (ingenti nobilitate, ampla possessione ditati) geboren. In dem aus vier comitatibus bestehenden Gau wurde er zu der höchsten Würde, nämlich der eines dux oder comes, erhoben. Allein sein Lebenswandel entsprach keineswegs den Vorschriften der Sittlichkeit und der Nächstenliebe. Trotzdem schloß er eine glänzende Ehe; aus dieser ward ihm eine Tochter geboren, deren frommer Sinn ihn nach dem Tode seiner Gemahlin zu einem sittlichern Leben aneiferte. Später war es besonders der hl. Amandus (s. d. Art.), der ihn zu einer gänzlichen Umwandlung führte. Von nun an widmete er sich nur noch der Ausübung christlicher Liebeswerke und stand auch dem hl. Amandus beim Bau der Abteien von Gent edelmüthig zur Seite. Er besuchte mehrere Klöster, um die Lebensart der Mönche kennen zu lernen, begab sich aber bald nachher in die Einsamkeit, um dem Gebet und der Betrachtung zu leben. Aus dieser vertrieb ihn jedoch wieder die zahlreich herbeiströmende Menge, welche sich an der Heiligkeit seiner Erscheinung erbauen wollte. Darauf suchte er sich ein Asyl in der auf den Ruinen des alten Castrums in Gent erbauten Abtei; hier wurden seine letzten Lebensjahre durch mehrere Wunderzeichen verklärt. Er ist der Patron der Diöcese und der Kathedrale von Gent, sowie des alten Münsters von Harlem. Sein ältester Biograph lebte im siebenten oder achten Jahrhundert. Im zwölften Jahrhundert schrieb Theodoricus, Abt von St. Trudo (Trudonopolis, Hauptstadt des Haspengaues), eine ausführliche Lebensbeschreibung nach Quellen, die er in Gent selbst studirte. Diese Biographien, durch Surius und Mabillon herausgegeben, wurden schließlich durch Perier mit weiteren Commentaren versehen (Boll. Oct. I, 198 sq.) und in Ghesquière, Act. SS. Belgii abgedruckt (II, 435—632). [Alberdingk-Thijm.]

Baxter, Richard, ein presbyterianischer Geistlicher Englands. Er wurde geboren den 12. November 1615 zu Rawton in der Grafschaft Shropshire, woselbst sein Vater ein reicher Gutsbesitzer war. Die Lectüre eines Buches von Bunny rief in ihm zuerst den Entschluß hervor, Theologie zu studiren, und schon im J. 1638 wurde er von dem Bischofe von Worcester ordinirt. Bald nahm er Anstoß an der Lebensweise der benachbarten, in Unwissenheit und Unsittlichkeit versunkenen Geistlichen der englischen Hochkirche, zumal wenn er sie mit den nonconformistischen Geistlichen verglich, so daß er sich zur Sache der Presbyterianer hingezogen fühlte. Zuerst wurde er Vicar in Kidderminster. Der dortige Pfarrer nämlich, der nur alle Vierteljahre den Predigtstuhl betrat, desto fleißiger aber das Wirthshaus besuchte, war mit seiner Gemeinde sehr zerfallen; um sich nun noch länger halten zu können, mußte er diese zufriedenstellen und gab ihr deßhalb die Wahl eines neuen Vicars frei. Hier hatte dieser aber einen harten Standpunkt; die Gemeinde war nämlich großentheils sehr herabgekommen, weitaus die meisten Glieder hatten das unrühmliche Beispiel ihres Pfarrers zur Richtschnur gewählt, die wenigen Bessergesinnten wurden aber von jenen verspottet und als Frömmler (Puritaner) gehaßt, und dieß hatte zur Folge, daß sich diese mit den Nonconformisten vereinigten. Bald verließ Baxter die Stelle und versah, in die politischen Unruhen mit hineingezogen, zwei Jahre lang im Heere Cromwells das Amt eines Feldpredigers, wobei er wahrscheinlich nicht einmal wußte, daß es auf den Umsturz des Königthums abgesehen war. Eine Krankheit nöthigte ihn, sich zurückzuziehen, und in dieser Zurückgezogenheit schrieb er das Buch: „Die ewige Ruhe der Heiligen.“ Sobald später der Pfarrer von Kidderminster in Ruhestand versetzt worden war, folgte ihm Baxter im Amte nach und entwickelte in dieser Stellung eine recht segensreiche Thätigkeit. Jeden Sonn- und Donnerstag predigte er; von seinen zahlreichen Schriften verschenkte er sehr viele Exemplare in seiner Gemeinde; bei regelmäßig wiederkehrenden Hausbesuchen wurde in den betreffenden Familien der Katechismus besprochen; seine Kirche war stets gedrängt voll; die fast ganz in Abgang gekommene Hausandacht lebte wieder frisch auf, und die guten Sitten erstarkten. Doch nicht bloß auf seine nächste Umgebung suchte Baxter segensreich einzuwirken, sondern auch auf seine benachbarten Amtsbrüder; durch Zusammenkünfte mit ihnen und regelmäßige Besprechungen suchte er sie nicht weniger zu heben, als durch sein musterhaftes Beispiel, und durch Aufstellung von vier Hülfsgeistlichen wußte er selbst in fremden, schlecht pastorirten Gemeinden, übrigens mit Zustimmung der betreffenden Wortsdiener, ein neues christliches Leben zu wecken. Er selbst lebte sehr einfach und unterstützte mit dem Ersparten Kranke und Arme, besonders dürftige Studenten; auch die Missionssache fand an ihm einen eifrigen Beförderer, und bekannt ist, daß er in den politischen Wirren einen für die nordamerikanischen Indianer bestimmten Fond, der jährlich gegen 9000 Gulden abwarf, rettete. Das Ende des englischen Protectorats unter den beiden Cromwells und der Republik unter Monk war auch das Ende der amtlichen Thätigkeit Baxters in Kidderminster. Als Karl II. am 8. Mai 1660 zum König ausgerufen worden war und sich kaum auf dem Thron befestigt hatte, suchte er die bischöfliche Kirche wieder in Flor zu bringen, fand aber bei den Presbyterianern, als Feinden des englischen Episcopats, den hartnäckigsten Widerstand; weil jedoch die Royalisten im Parlament die Oberhand bildeten, so kam die Corporationsacte zu Stande, wonach nur solche zu den Staatsdiensten zugelassen wurden, welche sich zur englischen Hochkirche bekannten; auch das schon oft abgeänderte Kirchengebetbuch wurde neuen Modificationen und Zusätzen unterworfen, und ein Gesetz erklärte alle diejenigen Pfarrer ihrer Stelle verlustig, welche jenes Gebetbuch nicht annähmen. Unter den vielen, welche diese Annahme verweigerten, war auch Baxter. Kaum hatte aber dieser sein Amt verloren, so verheiratete er sich in einem Alter von 47 Jahren mit Miß Charlton, die ihm eine Mitgift von 24 000 Gulden beibrachte. Mit ihr lebte er 19 Jahre in kinderloser, aber glücklicher Ehe. Die Verwirrung der kirchlich-politischen Verhältnisse schmerzten ihn sehr; überall suchte er Frieden zu stiften, freilich oft auf ungeeignete Weise, so daß er mehreremal in's Gefängniß geworfen wurde. Im J. 1684 zog er sich wegen einer Schrift eine zweijährige Freiheitsstrafe zu. Unter König Jacob II. blieben die Verhältnisse der Presbyterianer so ziemlich die alten; als aber Wilhelm III. 1689 den Thron an sich gerissen hatte, erließ er bald, um die Mehrheit des Volkes in England und Schottland für sich zu gewinnen, eine Duldungsacte für alle Dissenters mit Ausnahme der wenigen Socinianer und der Katholiken, und von nun an konnte Baxter sein Tagewerk ruhig vollenden. Wie er seine schriftstellerischen Arbeiten fortsetzte, so war er auch ein unermüdlicher Verkündiger des Evangeliums bis an seinen Tod, der ihn am 8. December 1691 von sehr schweren Körperleiden befreite. Unter seinen vielen Schriften, die bis heute in England und Amerika zu den gelesensten gehören, zeichnet sich am meisten aus „Die ewige Ruhe der Heiligen“. Diese Schrift erschien zuerst im J. 1650; weil sie aber Vieles enthielt, was sich auf die damaligen Verhältnisse und Religionsstreitigkeiten bezog, so machte 1758 Benjamin in Fawcett einen Auszug aus derselben, und dieser verdrängte so ziemlich das Original. Seine Selbstbiographie in M. Sylvester, Reliquiae Baxterianae, Lond. 1696. 1713. Eine Sammlung seiner Werke in 4 Bdn., London 1847; in Auswahl deutsch von Gerlach u. A., Berlin 1837—1838, 5 Bde. (Vgl. Christenbote, 1834, Nr. 49; R. Schmidt, Rich. Baxter, sein Leben u. Wirken, Leipzig 1843.) [Fritz.]

Bay, s. Bajus.

Bayern, Kirchengeschichte. I. Von Einführung des Christenthums bis zum hl. Bonifatius. a) Römerzeit. Das Gebiet, welches nach der Mitte des sechsten Jahrhunderts das Herzogthum Bayern bildete, gehörte zur Zeit der Römerherrschaft zu den Provinzen Rätien und Vindelicien, welche 16—15 v. Chr. von Drusus und Tiberius zu dem römischen Reich erobert worden waren; Noricum hatte sich freiwillig unterworfen. Die Vindeliker auf der bayerisch-schwäbischen Hochebene bis zum Inn waren Kelten, die Rätier südlich von ihnen im Alpengebiet wohl Kelten, vermischt mit älteren etruskischen Bewohnern, die östlich von beiden im Pusterthal, Pinzgau und Salzburger Land bis hinab zum Wiener Wald wohnenden Noriker wieder reine Kelten. Rätien und Vindelicien bildeten Anfangs eine Provinz unter dem ersteren Namen; Augsburg war frühzeitig eine blühende Römercolonie und bedeutende Handelsstadt (s. d. Art.). Zahlreiche Straßen verbanden die einzelnen Colonien untereinander und mit Italien, und als unter Marc Aurel (268—270) an die Stelle der bisherigen Municipalverfassung mit Besatzung von einheimischen Truppen eine strengere Centralisation trat, indem die Befehlshaber der beiden jetzt dorthin gelegten Legionen für ihre Provinzen mit der militärischen auch die oberste Civilgewalt verbanden (Legatus pro praetore), waren Rätien und Noricum bald völlig romanisirt; an die Stelle der keltischen Ortsbezeichnungen traten römische, der keltische Götterdienst wurde von dem römischen verdrängt. Aber unter den römischen Legionssoldaten waren sicher auch viele Bekenner des Christenthums, welche hier wie anderwärts die ersten Elemente zur Bildung christlicher Gemeinden boten. Bald nach 297 wurde Rätien in zwei Provinzen getheilt: Raetia prima mit dem Hauptort Chur (Curia Raetorum) und Raetia secunda mit Augsburg. Als der erste Apostel von Raetia prima wird der hl. Lucius (s. d. Art.) verehrt. Als Missionar und ersten Bischof von Seben (Sabiona), welcher Sitz am Ende des 10. Jahrhunderts in das benachbarte Brixen verlegt wurde, nennt man den hl. Cassian (s. d. Art.); er, wie ein später genannter Lucanus, mögen übrigens immerhin nur Regionarbischöfe gewesen sein, während von einem anonymen Dichter aus der Zeit Ludwigs des Frommen der hl. Ingenuin (gest. ca. 605) als erster (seßhafter) Bischof bezeichnet wird: sedes ... dicta Sebana, Ingenuinus habens primo quam rexerat almus (Pez, Scriptt. rer. Austr. I, 10). Daß in Raetia secunda, dem früheren Vindelicien, am Anfang des vierten Jahrhunderts Christen waren, ist bestätigt durch den Martertod der hl. Afra (s. d. Art.) und ihrer Dienerinnen in Augsburg 304. Nach den alten und ächten Martyreracten (Boll. Augusti II, 58, und Friedrich I, 427) muß zur Zeit ihres Todes eine vollkommen organisirte Christengemeinde dort bestanden haben. Es wird erwähnt, daß sie von dem heiligen Bischof Narcissus getauft worden; dann wird in den Leidensacten erzählt, daß ihre Leiche in Begleitung von mehreren Priestern (cum sacerdotibus dei) beigesetzt worden sei, und da Afra endlich ihren Besitz unter ihre armen Mitbrüder vertheilte, so muß die Kirche unter allen Klassen der Bevölkerung ihre Bekenner in nicht geringer Zahl gehabt haben. Uebrigens verehrt die Augsburger Kirche den heiligen Narcissus nur als Missionsbischof, dagegen den von ihm geweihten Dionysius, den mütterlichen Oheim der heiligen Afra, als ersten seßhaften Bischof. Für Regensburg sind christliche Bewohner constatirt durch einen Grabstein aus der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts (Hefner, Das römische Bayern, 3. Aufl., München 1852, 152), welcher das (von Hefner nicht beachtete) christliche Symbol der Palme trägt; ein zweiter (l. c. 215) hat zwischen der gewöhnlichen Dedication D. M. ein ineinander geschobenes SΩ, wohl eine Abkürzung von Soter für das noch nicht conventionell gewordene XP. Die unbekleidete, in betender Stellung (als Orans) dastehende Figur mag ein Symbol der des Irdischen entkleideten, nach oben strebenden Seele sein. Zweifellos christlich und aus der Zeit der diocletianischen Verfolgung ist die (von Hefner l. c. 246 irrig gelesene) Inschrift: IN A—☧—Ω BM (In Christo bene merenti besser, als in beatam memoriam) SARM(iniae) ANNINE QVIESCENTI IN PACE MARTIRIBVS SOCIATAE. Eine noch ältere Spur des Christenthums in Regensburg stammt aus der Mitte des dritten Jahrhunderts und ist gnostischen Ursprungs: bei einer Leiche ein kleiner Bleicylinder mit zwei gerollten Metallplättchen, auf welchen Worte eingeritzt sind, unter Anderem mehrmals ιαω, welche Form für Jehovah den Basilidianern eigenthümlich ist (s. d. Art. Abraxas I, 120 und in Kraus, Real-Encyklopädie der christl. Alterth.), wodurch das Ganze als ein basilidianisches Amulet gekennzeichnet ist. Noricum hatte noch früher, als das westliche Nachbarland, die lateinische Sprache und italienische Cultur angenommen. Unter Diocletian wurde es in zwei Provinzen, Noricum ripense, das nördliche mit dem Donau-Ufer, und Noricum mediterraneum getheilt. Von Aquileja und von Pannonien aus erhielt es das Christenthum. Lorch (Laureacum) an der Ens war schon im zweiten Jahrhundert die ansehnlichste Stadt von Ufer-Noricum. Der erste bekannte Apostel dieses Gebietes war der hl. Maximilian (s. d. Art.), welcher im dritten Jahrhundert längere Zeit als Regionarbischof dort wirkte. Daß Lorch zu Anfang des vierten Jahrhunderts eine größere Christengemeinde hatte, ist durch die Martyracten des hl. Florian (s. d. Art.) bestätigt, welcher im Jahre 304 dort in den Fluten der Ens einen glorreichen Tod fand. Wann Lorch Bisthumssitz geworden, ist nicht nachzuweisen. Da aber auf dem Concil von Sardica (343—344) die Kirche

von Noricum vertreten ist (der hl. Athanasius im Eingang der Schutzschrift gegen die Arianer), so muß man hier wohl an den Bischof von Lorch oder an den von Tiburnia, vielleicht an beide denken. Der erste mit Namen bekannte seßhafte Bischof von Lorch ist Constantius (vor 482). Auch Cilly (Celeja) im südlichen Noricum soll bereits im vierten Jahrhundert einen bischöflichen Sitz gehabt haben, und daß Virunum, Maria-Saal, ein Bischofsstuhl war, ist wenigstens ziemlich wahrscheinlich. — Dagegen hatte Tiburnia auf dem Lurnfeld an der Drau, an dessen Namen noch Debern erinnert, sicher schon vor 482 einen Bischofsitz (Gams, Ser. epp. 327). Der hl. Maximus, Bischof von Aemona, dem jetzigen Laibach, wohnte 381 der Synode von Aquileja bei (Ughelli, Ital. sacra V, 228). Pettau (Petavio) hatte schon am Ende des dritten Jahrhunderts einen Bischof in der Person des als Kirchenschriftsteller bekannten Victorinus (s. d. Art.), von griechischer Abstammung, welcher in der diocletianischen Verfolgung um 304 als Martyrer starb. Die territoriale Zugehörigkeit von Aemona und Pettau zu Noricum ist allerdings nicht unbestritten (Rettberg und Riezler rechnen sie dazu; Friedrich I, 206 bekämpft dieß; Gams, Ser. epp. 327, setzt Pettau in confiniis Pannoniae et Norici); aber da sie jedenfalls dicht an der Grenze lagen, so hatten die betr. Bischöfe gewiß Noricum ebenso in den Bereich ihrer Hirtensorge gezogen, wie dieß von Seiten des pannonischen Siscia (Sisseck) geschah, welch letzteres 304 seinen Bischof Quirinus durch den Martertod verlor. Die Diöcesangrenzen fielen sicher nicht mit den Provinzgrenzen zusammen. Hatte schon das Toleranzedict des Kaisers Gallienus (260—268), welches auch unter Aurelian (270—275) in Kraft blieb, dem Christenthum die Möglichkeit rascher Verbreitung geboten, so geschah dieß seit Constantin noch entschiedener und schneller, und bald war ganz Noricum christianisirt. Selbst nördlich der Donau, unter den Markomannen, hatte das Christenthum gegen Ende des vierten Jahrhunderts seine Bekenner. Paulinus erzählt (In vita S. Ambrosii c. 36, apud Sur. II, 532), eine Markomannenkönigin Fritigil (Fritigild) sei durch einen Christen aus Italien mit den Lehren des Christenthums bekannt geworden und habe Geschenke an die Kirche von Mailand mit der Bitte gesandt, der hl. Ambrosius möge ihr schriftliche Unterweisung im christlichen Glauben zu Theil werden lassen; Ambrosius habe ihr dieselbe in Form eines Katechismus gegeben und die Gegenbitte beigefügt, sie möge ihren Gemahl zu friedlicher Nachbarschaft mit den Römern bestimmen, und Fritigil sei sammt ihrem Gemahl und ihren Unterthanen zum Christenthume übergetreten.

Bezüglich des Metropolitanverbandes gehörte Chur sicher und Augsburg mit großer Wahrscheinlichkeit (Friedrich I, 352 u. Note 1058) zu Mailand, Seben und die Bisthümer Noricums zu Aquileja. Von einer Lockerung des Verbandes mit letzterem Sitz und einer Hinneigung an das Frankenreich meldet das Schreiben der (schismatischen) Synode von Aquileja 591 an den Kaiser Mauritius, in welchem geklagt wird, daß wegen der Nähe der gallischen Erzbischöfe die Metropolitankirche von Aquileja mit Auflösung bedroht sei, und daß die gallischen Bischöfe schon vor Jahren in den drei dazugehörigen Kirchen, der ecclesia Beconensis, Tiburniensis et Augustana, Priester (Bischöfe) aufgestellt (Sinnacher I, 253). Unter der ecclesia Beconensis sieht Gams Pettau, Huber die ecclesia Petena, d. i. Seekirchen bei Salzburg; Baronius (ad ann. 590, n. 38) liest Bremensis, die Boll. (Febr. I, 678) Breonnensis oder Brennensis und verstehen darunter das Gebiet zwischen Brixen und Innsbruck; unter der Augustana sieht Friedrich (I, 352) Lorch, nicht wie Gams Augsburg. Die Annahme, daß Lorch selbst Metropolitankirche gewesen, welche sich stützte auf das Schreiben des Papstes Symmachus (498—514) an einen Erzbischof Theodor von Lorch, mit welchem er demselben das Pallium übersandte zum Ausdruck der Metropolitangewalt über Pannonien, ist nicht aufrecht zu erhalten, nachdem die Unächtheit dieses Schreibens ziemlich allgemein angenommen ist (Jaffé, Reg. Pont. 934; Dungel [Blumberger], Die Lorcher Fälschungen; Rettberg I, 150 ff.).

b) Völkerwanderung. Inzwischen hatte die Besitznahme dieser Provinzen durch die Germanen sich langsam vorbereitet. Der Versuch, an den Grenzen germanische Stämme anzusiedeln und sie zum Kriegsdienst gegen ihre eigenen Landsleute zu verpflichten, erwies sich als ein verzweifeltes Auskunftsmittel. Der Hunnensturm brauste zwar vorüber, und Attila's Reich ging in Trümmer; aber auch die römische Herrschaft diesseits der Alpen ging ihrem Ende entgegen. Alamannen und Thüringer durchbrachen den Grenzwall und drangen in Rätien immer weiter gegen Süden und Osten vor. In Noricum hielt sich die römische Bevölkerung nur kurze Zeit länger. Das offene Land war allenthalben den Barbaren preisgegeben; die römischen Besatzungen, abgeschnitten von dem Verkehr mit dem Hauptland, hielten sich noch eine Zeitlang in den befestigten Städten. Von Rätien gibt es aus dieser Zeit nur wenige Nachrichten. In Augsburg wird seit der Eroberung durch die Alamannen 361 kein Bischof mehr genannt. Auch Chur und Seben hatten keine Hirten. Nur Trient hatte als Nachfolger des Abundantius den hl. Vigilius (Boll. Junii V, 165). Doch war auch das nördliche Rätien nicht ohne seinen Apostel, welcher die Trümmer der Kirche zu erhalten strebte; es war der hl. Valentin (s. d. Art.). Eugippius (Vita S. Severini c. 41) nennt ihn Raetiarum episcopus; also hatte er wohl als Wanderbischof die beiden Rätien, soweit sie ohne Hirten waren, in den Bereich seiner Thätigkeit gezogen (vgl. Schroedl, Passav. sacra 8 sq.). Nach einer längeren Pause, aus welcher es keine Nachrichten gibt, nahm Ingenuin von Seben auch das Gebiet des alten Vindelicien in seine Obhut und unter-

zeichnet die Beschlüsse der Synode von Aquileja 591 geradezu als episcopus S. ecclesiae secundae Raetiae (Sinnacher I, 254). Daß auch in dieser Zeit das Grab der hl. Afra nicht vergessen war, bestätigt eine Stelle bei Venantius Fortunatus (s. d. Art. Afra). Bessere Kenntniß ist über Ufer-Noricum und das Grenzgebiet Rätiens an der Donau in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts zu gewinnen. Ein Bild von den religiösen Zuständen dieser Gegenden aus dieser Zeit, wie es klarer und zuverlässiger nicht gedacht werden kann, gibt die Biographie des hl. Severin (abgedr. bei Friedrich I, 431 ff.; Boll. Jan. I, 484 sq.) von seinem Schüler Eugippius, Abt des an Severins Grabstätte gegründeten Klosters in dem Castellum Lucullanum bei Neapel, der aber früher mit Severin in Noricum gewirkt und von einem großen Theil seiner Thätigkeit Augenzeuge gewesen war (Wattenbach, Geschichtsquellen I, 39 ff.). Wie die Stimme des Rufers in der Wüste erschien Severin um's Jahr 453 in Ufer-Noricum. Niemand kannte seine Abstammung und sein Vaterland; nur aus einzelnen Andeutungen entnahm man, daß er aus dem fernen Osten komme und dort, in der Einsamkeit (vielleicht in der thebaischen Wüste), ein ascetisches Leben geführt. Sein Dialect kennzeichnete ihn als Afrikaner, seine ganze Haltung als den Sprossen einer vornehmen Familie. Die kirchlichen und staatlichen Verhältnisse Noricums lenkte er gleichmäßig mit starker Hand, obschon er nur Priester und nicht Bischof war und den ihm angebotenen Hirtenstab ablehnte. Ohne eine politische Mission zu haben, war er die letzte Stütze der römischen Herrschaft und der Friedensbote zwischen ihr und den drohenden Germanen. — Während die Ostgothen in Pannonien und die Rugier nördlich der Donau Arianer waren, herrschte in Noricum überall das katholische Bekenntniß. In Asturis, einer Grenzstadt Noricums gegen Pannonien hin (nach Cuspinian Stockerau unter dem Wienerwald, nach Andern bei Klosterneuburg, auch Zeiselmauer oder Osterburg), einer christlichen Stadt mit einer Kirche und mehreren Priestern, nahm Severin seinen ersten Aufenthalt. Als bei den verweltlichten Einwohnern seine Aufforderung, durch Buße das drohende Strafgericht abzuwenden, kein Gehör fand, verkündigte er seinem Gastfreund, dem Custos der Kirche, Tag und Stunde des kommenden Unterganges der Stadt und wandte sich nach Commagenis (nach Cuspinian Kaunberg ober dem Wienerwald, nach Lazius Hollenburg), welche Stadt mit den Barbaren bereits ein Bündniß geschlossen und eine Besatzung von ihnen aufgenommen hatte. Die Kunde von der genau erfüllten Weissagung vom Untergang Asturis' weckte das Gottvertrauen der Commagener; ihr Gebet und Fasten fand Erhörung; am dritten Tag erschreckte ein Erdstoß die Barbaren so, daß sie flüchteten und in der Finsterniß einander gegenseitig aufrieben. Der Hungersnoth in Fabianis (Fabiana; nach Aelteren Vindobona, Wien, nach Neueren Mautern oder Traismauer) half er ab, indem er eine Wittwe Procula bestimmte, ihre großen Vorräthe unter das Volk zu vertheilen. Auf seine Anregung überfiel der Tribun Mamertinus eine räuberische Schaar, welche Menschen und Vieh in der Umgegend von Fabianis fortgeschleppt. Kluge Schonung der gefangenen Barbaren verschaffte der Stadt für die Zukunft Ruhe von ihrer Seite. Nach kurzer Zurückgezogenheit in einer einsamen Zelle (ad vineas) gründete er näher bei Fabianis ein Kloster, welches er persönlich leitete; aber oft kehrte er wieder in die Einsamkeit zurück. Die Strenge seiner Lebensweise überschritt alles gewöhnliche Maß; bei der heftigsten Kälte ging er unbeschuht; fast ständig hielt er das strengste Fasten; aber die Noth der Armen fühlte er in der eigenen Seele und erhob in Noricum förmliche Zehnten, um damit eine Armenpflege zu organisiren. In seinem Kloster zu Fabianis war gemeinsames Chorgebet eingeführt; die heilige Schrift war seine beständige Lesung. Der Ruf seiner Heiligkeit und seines prophetischen Blickes hatte sich bald zu den arianischen Nachbarn verbreitet und ihm auch bei diesen Achtung und Einfluß verschafft. Dem Rugenkönig Flaccitheus, welcher in Niederösterreich auf dem linken Donauufer (Rugiland) ein Reich gegründet hatte, schrieb er die Grundzüge der gegen die Gothen zu beobachtenden Politik vor; dessen Sohn Feletheus (auch Feva) zog ihn zu Rathe; Feva's Gemahlin Gisa, eine fanatische Arianerin, stand aus Achtung vor ihm von ihren gewaltsamen Bekehrungsversuchen der Katholiken ab und versprach, nie mehr seinen Befehlen entgegenzutreten. Odoaker, ein arianischer Heruler, der in Italien in römischen Sold treten wollte, erbat sich Severins Segen, und der Heilige deutete ihm seine künftige Größe und Macht an. Als König von Italien gedachte Odoaker dessen und forderte Severin auf, sich eine Gnade zu erbitten; dieser begehrte dann für einen Verbannten Verzeihung. Den (heidnischen?) Alamannenkönig Gibuld besuchte er auf dessen dringenden Wunsch und mahnte ihn mit so erschütternder Rede von fernerer Beunruhigung Passau's ab, daß derselbe den Seinigen erklärte, im Kriege habe er nie so gebebt, wie bei Severins Worten. Auf dessen Bitte gab er die gefangenen Romanen frei und versprach, persönlich sein Gebiet zu bereisen und etwaige weitere Gefangene aufzusuchen. — Außer dem Kloster unter den Mauern von Fabianis, welches Eugippus als das Antiquum et omnibus majus monasterium bezeichnet, gründete er in der Nähe von Wien noch zwei Zellen, welche wohl mehr den Charakter von Einsiedeleien hatten: die ad vineas, vielleicht das wohl nach ihm benannte Sievering am Kahlenberg, und eine, fünf Milliarien entfernt, bei einem Orte Burgus, wohl Burkersdorf. Eine Basilika wurde gebaut bei dem Kloster zu Fabianis zur Aufnahme der Reliquien der heiligen Martyrer Gervasius und Protasius, eine andere neben dem Kloster zu Boitro oder Bojodurum auf der Innstadt bei Passau. Eine Zelle war zu Passau (Batabis), eine andere zu Salz-

burg, und es wird geradezu als seine Gewohnheit (more solito) bezeichnet, solche Zellen für einige Mönche zu errichten. Wenn in dem rätischen Quintana (Künzing bei Osterhofen) eine gottgeweihte Jungfrau (virgo consecrata) erwähnt wird, so haben wir uns darunter wohl eine Diaconissin im älteren Sinne zu denken, da sie nicht in Clausur lebte. — Sonst finden sich aus Rätien wenige Nachrichten von klösterlichen Genossenschaften, wenn man nicht das Zusammenleben der hl. Afra mit ihren Dienerinnen als ein solches bezeichnen will. Doch gab es ein nicht näher bezeichnetes Männerkloster, vielleicht Mais bei Meran, dessen Abt einst der hl. Valentin gewesen, und von welchem ein Priester Lucillus in eines der Klöster Severins übergetreten war (Vita S. Sev. c. 41). Die Hierarchia ordinis war vorhanden; bei dem Begräbniß des Priesters Silvinus in dem in Raetia secunda gelegenen Castell Künzing sind Priester, Diaconen, Subdiaconen und Ostiarier erwähnt, in Salzburg ein Cantor. Unter der einheimischen Bevölkerung findet sich nur in Cucullis (Kuchl bei Hallein; nach Neueren die Feistelau bei Vigaun, Riezler 42), welches eine Kirche, Priester und Diaconen hat, die Spur eines geheimen, von Christen geübten Götzendienstes (nefanda sacrificia).

Nun aber kam eine Zeit schwerer Bedrängniß. Die oberen Castelle vermochten dem Ansturm der Barbaren nicht länger Widerstand entgegenzusetzen. Salzburg wurde von den Herulern gestürmt, ein Priester Maximus dort ermordet, das zur Diöcese des Bischofs Paulinus von Tiburnia gehörige Gebiet wurde von den Alamannen verwüstet, doch die Castelle blieben unversehrt. Aber die Bewohner des rätischen Castells Quintana vermochten sich nicht gegen die Alamannen zu halten und flüchteten nach Passau; ein Theil der hier vereinigten Bevölkerung zog sich auf Severins Rath nach Lorch zurück, der Rest wurde wenige Tage darauf von Thüringern gefangen oder getödtet. Lorch wurde durch Severins Intercession von dem durch König Feletheus beabsichtigten Sturm gerettet, die Romanen aber zogen von Lorch ab, vertheilten sich in den umliegenden Städten und lebten dort in friedlichen Beziehungen mit den Rugen. Die letzte Zeit seines Lebens brachte Severin in dem Kloster bei Fabianis zu. An sein Sterbebett rief er den König Feletheus und dessen Gemahlin Gisa und mahnte sie ernst an ihre Pflichten. Am 8. Januar 482 hauchte er unter dem Gebet seiner Mönche seine Seele aus. Er war ein Mann, der nicht bloß wie ein gewaltiger Damm den gegen die religiöse, sociale und politische Ordnung Ufer-Noricums und der benachbarten Gebiete Rätiens anbrausenden Strom aufhielt, sondern unter den schwierigsten Verhältnissen sogar Neues schuf. Auf die Kunde von seinem Tod überfiel Friedrich, Feva's Bruder, welcher Fabianis inne hatte, gegen sein dem Heiligen gegebenes Versprechen das Kloster und plünderte es schonungslos. Nach wenigen Wochen traf ihn das von Severin angekündigte Loos, indem er von seinem gleichnamigen Neffen, dem Sohne des Feletheus, ermordet wurde. Alles dieß gab Odoaker Veranlassung zum Krieg gegen die Rugen. Feletheus und Gisa wurden gefangen nach Italien gebracht, Friedrich 488 von Odoakers Bruder Onulf (Arnulf) besiegt und in die Flucht getrieben. Dennoch gab König Odoaker Noricum auf; es erfüllte sich die letzte Weissagung Severins, daß die Seinigen wie die Kinder Israels aus Aegypten gerettet werden würden. Odoaker rief die römische Bevölkerung aus Noricum ab und wies ihnen Land in Italien an. Severins Schüler nahmen nach dem Befehl des sterbenden Meisters dessen Leiche mit; sie fand endlich bei Neapel in dem von einer vornehmen Frau Barbaria zu einem Kloster eingerichteten Castellum Lucullanum ihre definitive Ruhestätte. — Von den einst so bedeutenden Römerstädten in Noricum verschwand fast jede Spur, und nur schwache Reste einer römischen Bevölkerung blieben in den Gebirgen zurück. Mit desto größerer Leichtigkeit konnten neue Ankömmlinge, die Bajuwaren, das Land in Besitz nehmen und die zurückgebliebenen Romanen sich unterwürfig machen. Ihre Einwanderung hat stattgefunden zwischen 488, wo die Romanen abzogen, und 520, um welche Zeit die sog. fränkische Völkertafel entstand, welche zum ersten Mal den Namen Bajoarier nennt (M. G. SS. VIII, 314); die Salzburger Jahrbücher (M. G. SS. IX, 766) nennen bestimmt das Jahr 508, und es mag dieser Angabe immerhin eine alte Ueberlieferung zu Grunde liegen. Andere setzen die Einwanderung später, zwischen 551, wo Jordanes die Bayern noch östlich der Donau aufführt, und 565, um welche Zeit Venantius Fortunatus sie auf dem Hochland ostwärts vom Lech kennt (Bachmann in Sitzungs-Ber. der Wiener Akademie 1878, XCI, 882). Ueber die Abstammung der Bayern hat erst die noch junge Wissenschaft der Sprachvergleichung Licht verbreitet. Schon im siebenten Jahrhundert hatte der Mönch Jonas Bojer und Bayern verwechselt; Veit Arnpeck hat gegen das Ende des 15. Jahrhunderts diesen Irrthum in die bayrische Literatur eingeführt; Aventin (Annal. Boj., ed. 1654, 25; auch Chronica 67 b.) hat ihn festgehalten; Adelzreitter und Brunner sind ihm gefolgt, und zur Zeit des spanischen Erbfolgekrieges und des Rheinbundes mußte diese Keltenhypothese auch noch der gallophilen Politik als Folie dienen. Daß die Bayern ein von Anfang an deutsches Volk sind, ist jetzt unbestritten. Die Annahme, daß das Volk der Bayern ein Amalgam der Reste der Rugen, Turkilinger, Skiren und etwa der Heruler, also gotischer Herkunft sei (Mannert, Gesch. Bayerns I, 10 ff.; Rudhart, Aelteste Gesch. Bayerns 168 ff.; Rettberg II, 173), wird auf Grund des Dialectes bestritten, welcher mit keinem anderen näher verwandt ist, als mit dem schwäbischen. Zu den Sueven zählen aber nach Tacitus u. A. die Markomannen und die Quaden, und erstere allein oder beide zusammen, vielleicht auch die Narisker und andere kleinere Sueven-

stämme, sind die Elemente, aus welchen sich das neu auftretende Volk der Bayern bildete, in derselben Weise, wie sich durch Verschmelzung kleinerer Stämme die Völker der Franken, der Schwaben und der Sachsen bildeten (Zeuß, Herkunft der Bayern von den Markomannen; Riezler I, 14). Damit ist auch die Etymologie des Namens Baioarii, Baiovarii, Baiuwarii gekürzt Bawarii und Bawari gegeben, nämlich Bewohner (war, were ahd. habitaculum) von Baia oder Baias, mit welchem Namen der Geograph von Ravenna dasselbe Land bezeichnet, welches Tacitus Boihemum, Vellejus Boiohoemum, nennt, beide nach dem Namen Boioheim, Böheim, mit welchem die Markomannen das Land benannten, aus welchem sie die vor ihnen dort seßhaften keltischen Bojer verdrängt. Die nach dem Abzug der Markomannen dort eindringenden Czechen führen jetzt einen Namen, welcher seiner Bedeutung nach dem der Bayern gleich ist, nämlich Bewohner von Böhmen. Ihren Weg nach Süden mögen die Bayern theils über die Abhänge des Böhmerwaldes, theils von der Donau bei Lorch und Passau gegen Süden und Südwesten zu genommen haben. So lange das Ostgotenreich in Blüte stand, war das jetzt zum großen Theil von Germanen besetzte Rätien und Noricum von demselben abhängig, und aus der Kanzlei des Magnus Aurelius Cassiodorus, des Ministers Theoderichs, ergingen mehrere Erlasse an die Bewohner dieser Provinzen (Cassiod. Variarum libr. XII; für Noricum III, 50; für Rätien I, 11; VII, 4). Als nach Theoderichs Tod das ostgotische Reich sich rasch auflöste, kamen unter Chlodwigs Enkel, Theodebert I. von Austrasien (534—547), sämmtliche germanische Stämme auf deutschem Boden unter fränkische Herrschaft, die Bayern wahrscheinlich kurz nach 536, und zwar, weil die Abhängigkeit keine drückende war, wohl nicht durch Krieg, sondern durch freiwilligen Anschluß. Die Grenzen Bajoariens waren westlich der Lech, östlich die Ens; nördlich der Donau ging das Gebiet von der Mündung des Lech bis nach Cham und wieder herab zur Mündung der Ens; im Süden war Mezzo Tedesco am Nosius (Noce, Noßbach), einem Nebenfluß der Etsch, der letzte bayrische Ort; Bozen war noch der Sitz eines bayrischen Grafen (genauere Grenzbeschreibung bei Rudhart 429 und Rettberg II, 175).

Als die Bayern in dieses Gebiet einzogen, waren sie noch zum größten Theile Heiden; die Markomannen-Hypothese festgehalten, muß also die Bekehrung der Königin Fritigild sich nicht auf ihr ganzes Volk, jedenfalls nicht auf die später mit den Markomannen verschmolzenen Stämme ausgedehnt haben. Da aber sicher auch gotische Elemente mit ihnen verbunden waren, sei es aus der Zeit der Berührung mit den Rugen, sei es aus der Zeit der ostgotischen Oberherrschaft, so werden sich auch Spuren des Arianismus finden. Wenn in der Lebensgeschichte der hl. Salaberga (Bolland. Sept. VI, 521) die Bajoarier als Anhänger des Häretikers Bonosus (s. d. Art.) bezeichnet werden (Bonosiaco infecta errore), so ist das nicht in dieser Allgemeinheit zu nehmen und mag sich mit der nöthigen Beschränkung darauf beziehen, daß die Bonosianer späterer Zeit vielfach nach Art des Arius die Gottheit Christi geläugnet haben. Jedenfalls wurde durch die Invasion der bisherige Bestand der katholischen Kirche an vielen Orten unterbrochen. In Augsburg wird, wie oben bemerkt, seit der Eroberung durch die Alamannen 361 kein seßhafter Bischof mehr genannt; Bischof Constantius von Lorch flüchtete sich wahrscheinlich nach Einnahme der Stadt in das Gebiet der Rugen, wo er starb. Tiburnia und Cilly gingen, von Slaven und Avaren überfluthet, völlig zu Grunde. Auch blutige Verfolgungen kamen vor; Bischof Ennodius von Pavia berichtet in der Vita S. Antonii Lerin. (ed. Sirmondi I, 1025) ausdrücklich, daß zur Zeit des Bischofs Constantius die Barbaren vorzüglich auf Geistliche (quoscunque religiosi titulus declarabat officii) Jagd machten und sie als werthvolle Opfer ihren Götzen schlachteten. Doch waren das einzelne und rasch vorübergehende Erscheinungen; die Städte hatten alle einen christlichen Typus; es waren noch Priester und katholische Romanen (Walchen, vgl. die vielen damit zusammengesetzten Ortsnamen) im Land, und als sie dem katholischen Frankenreiche eingegliedert wurden, vermochten sie sich dem sieghaften Einfluß des Christenthums auf die Dauer nicht zu entziehen.

c) Agilolfingische Zeit. Auch nach der Unterwerfung unter die Franken hatten die Bayern ein eigenes Herzogsgeschlecht, das der Agilolfinger, welches in neuerer Zeit mit guten, aber keineswegs zwingenden Gründen als ein fränkisches bezeichnet und deßhalb von Anfang an als ein christliches betrachtet wird (Riezler I, 72; anders Damberger I, 195 und Rettberg II, 178). Daß unter den christlichen Frankenkönigen in den unterworfenen Gebieten auch noch heidnische Herzöge sich finden, ist u. A. bestätigt durch die thüringischen Herzoge Hruodo, Hedan I. und Gozbert, von welchen erst der Letztere um das Jahr 688 sich taufen ließ. Jedenfalls war die Gemahlin des ersten sicher bekannten Herzogs Garibald (in der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts), Waltrade oder Wildetrad, Wittwe des Frankenkönigs Theodebald, katholisch geworden, und dem Einfluß ihrer Tochter Theodolinde war die Bekehrung ihres Gemahls, des Langobardenkönigs Authari, und später dieses ganzen Volkes zu verdanken. Doch dauerte es geraume Zeit, bis die Alleinherrschaft des katholischen Bekenntnisses in Bayern unbestritten war. Noch gegen das Ende des sechsten Jahrhunderts war bei Meransen am Ausgang des Pusterthals eine Cultusstätte für drei heidnische Gottheiten, vielleicht die Nornen, gegründet worden. Die ersten Missionare Bayerns, die hll. Eustasius, Abt von Luxeuil (gest. 625), und Agilus aus dem Kloster Bobbio (gest. 636), beide Zöglinge des hl. Columban, wurden auf dem Reichstag zu Bonogellum (Bonnelles bei Paris

oder Bonneuil an der Marne) 615—616 von Chlotar II. und den dort versammelten Bischöfen beauftragt, bei den „Bojen, die man jetzt Bavocarii nennt", theils die Heiden zu bekehren (quibus necdum Christus annunciatus fuerat), theils gegen Irrlehren (gentes vicinas falso errore deceptas) zu kämpfen (Vita S. Agili. Boll. Aug. VI, 580). Unter letzteren hat man jedenfalls wieder den Arianismus zu verstehen, der durch die Berührung mit den Langobarden immer noch neue Nahrung erhielt (über die unbegründeten Bedenken gegen diese Missionsreise s. Riezler I, 91, Note 1 und Wattenbach I, Note 5). Selbst von Seite auctorisirter Missionare wurden Wirren erregt. Unter den vom hl. Eustasius in Bayern zurückgelassenen Missionaren war ein Mönch aus Luxeuil, Agrestinus, früher Geheimschreiber Theoderichs II., welcher an der Regel des hl. Columban Vieles tadelte und zu ändern suchte; auf Chlotars II. Veranlassung wurde er vor eine zu Macon (zwischen 617 und 626) versammelte Synode gerufen, sogar der Hinneigung zu dem Schisma von Aquileja (Dreicapitels-Streit) beschuldigt und nebst anderen gleichgesinnten Mönchen dem hl. Eustasius zur Obhut übergeben (Vita S. Eustasii, Boll. Mart. III, 787—789). Selbst der hl. Ingenuin, Bischof von Seben, war eine Zeit lang Anhänger des genannten Schisma (Hund I, 308, nach Paul. Diac. Gest. Longob.; Hefele, Concilien-Geschichte II, 918). Vorübergehend mag in Bayern auch der hl. Amandus, später Bischof von Maastricht, gewirkt haben, als er, um 630 von Bischof Dagobert verbannt, seinen Weg über die Donau zu den Slaven nahm (Boll. Febr. I, 828. 851). In der Mitte des siebenten Jahrhunderts finden wir hier den hl. Emmeram (Heimraban, s. d. Art.) aus Poitiers, wahrscheinlich Regionarbischof, welcher, auf einer Missionsreise zu den Avaren begriffen, 649 nach Regensburg kam und von Herzog Theodo I. gebeten wurde, als Bischof im Lande sich niederzulassen oder wenigstens die dort bestehenden Klöster zu leiten. Doch ließ er sich nur bestimmen, drei Jahre lang im Lande zu wirken, wo neben dem erst schwach eingewurzelten Christenthum sich auch noch viel Heidnisches fand (Wattenbach I, 96, Riezler I, 96, Hergenröther I, 464 setzen sein Wirken in den Anfang des achten Jahrhunderts, näher 712—715 oder 716). Ferner wirkte daselbst längere Zeit, aber auch nur als Regionarbischof und ohne festen Sitz, der hl. Erhard (Bolland. Jan. I, 535), der das dortige Frauenkloster Niedermünster gegründet oder doch dessen Gründung veranlaßt haben soll; jedenfalls hatte er dort seine Grabstätte. Da er die hl. Odilia getauft hat, so ist als Zeit seines Wirkens sicherer die zweite Hälfte des siebenten Jahrhunderts, als das achte bezeichnet (Rettberg II, 76 gegen Potthast 687). Ueberhaupt ist die Priorität der großen heiligen Missionsbischöfe, welchen Bayern geordnete kirchliche Zustände, zum Theil auch die Wiedererrichtung bischöflicher Sitze verdankt, seit vielen Jahrzehnten eine lebhafte Streitfrage, welche sich namentlich an die Person des hl. Rupert (s. d. Art.) anschließt. Rupert, ein Verwandter des merowingischen Königshauses, war Bischof von Worms und, von einem Herzog Theodo eingeladen, längere Zeit am Hofe zu Regensburg als Missionar thätig, wo er den Herzog taufte und dem Christenthum unter Volk und Adel viele Anhänger gewann. Betreffs dieser verspäteten Taufe muß man sich erinnern, daß jetzt eine jüngere agilolfingische Linie herrschte, welche noch in einzelnen Gliedern heidnisch sein konnte, während Garibalds Familie längst christlich war; oder, da noch um's Jahr 739 Papst Gregor III. in Briefen an die Bischöfe Bayerns und an den hl. Bonifatius von falschen Priestern der Brittonen, von Priestern mit zweifelhafter Weihe und von zweifelhafter Taufe spricht (Jaffé, Mon. Mog. n. 37. 38), so würde es sich auch erklären, wenn bei den immerhin herrschenden katholischen Traditionen Viele lieber auf einen zweifellos mit Rom in Verbindung stehenden Bischof warteten, als sich mit „Häretikern" in Verbindung setzten. Vielleicht handelt es sich auch nur um die Wiederholung einer ungültig ertheilten Taufe; berichtet ja Arnulf von Vohburg geradezu, daß während der Regierung einiger bayrischen Herzoge, deren Namen er theils nicht zu nennen weiß, theils aus Vorsicht nicht nennen will, die Häresie (der Bonosianer und Photinianer) bedeutend um sich gegriffen habe (M. G. IV, 549). Die neubekehrte Hauptstadt schien aber noch nicht für einen Bischofssitz geeignet zu sein, deßhalb gründete er einen solchen an der Stelle des alten Juvavium, Salzburg, wo in der Umgegend noch eine ziemlich zahlreiche romanische Bevölkerung von christlichem Bekenntniß war (Arnonis congestum seu indiculus bei Hund I, 26—30), und wo noch manche Traditionen und Ruinen an die Herrschaft des Christenthums erinnerten. Dort gründete er Kloster und Kirche zu Ehren des hl. Petrus und ein Frauenkloster unter der Leitung seiner Nichte Ehrentrudis (Arintrud), die er nebst Cunald, Giselrich (Gisilar) und zehn andern Geistlichen von Worms geholt. In dem heutigen Bischofshofen im Pongau weihte er eine Kirche zu Ehren des hl. Maximilian, dessen Cult er bereits vorfand. Als seinen Nachfolger auf dem bischöflichen Stuhl weihte er selbst den hl. Vitalis, den Apostel des Pinzgaues. Die älteren Vertreter der Salzburger Tradition nehmen als Zeit für die Wirksamkeit des hl. Rupert die Jahre 580—620 (auch 623 und 628) an, die neueren und zahlreicheren 696—715 (auch 718; vgl. die zahlreiche Literatur bei Rettberg II, 193; Potthast 876; Hergenröther, Supplementband 183, Nr. 22). Kerschbaumer (Gesch. von St. Pölten, 1875) entscheidet sich neuestens für das Jahr 696 als Anfang seines Wirkens; dagegen der Kritiker Riezlers (in Hist.-pol. Blätter LXXXIII, 692) mit Friedrich und Al. Huber sogar für das Jahr 535; gegen den Kritiker und für die spätere Zeit Baumann im Hist. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft I, 422 ff. Nur Lorch war Bischofssitz aus

alter Zeit geblieben, wenn auch die Reihenfolge nach Constantius (vor 482) nicht lückenlos nachgewiesen werden kann. Gelegentlich sind einige in Schenkungsurkunden erwähnt, so ein Erchanfried (ca. 600—624; in Mon. Boic. XXVIII, 2, p. 63, n. 78), von dessen Vorgängern die Rede ist (ibid. p. 40, n. 44, anteriorum episcoporum temporibus); ein Otkar (624—639; ibid. p. 35, n. 38); nach ihm ein Bruno, der sich zeitweilig in Passau aufgehalten haben soll, da damals die Städte an der Ens in Trümmern lagen (Hansiz I, 106; II, 41). Ein Bischof Vivilo hatte sich zur Zeit des Herzogs Odilo vor einem zerstörenden Einfall (der Slaven oder Avaren) von Lorch nach Passau zurückgezogen (Mon. Boic. XXVIII, 1, p. 119, n. 36). An anderer Stelle wird erwähnt, daß ihn Papst Gregor III. selbst geweiht habe (Jaffé, Mon. Mog. p. 106, n. 38); dieß geschah also nach 731. Im J. 739 ward er vom hl. Bonifatius als Bischof von Passau bestätigt (l. c.). Andere bestreiten die Translation des Bisthums von Lorch nach Passau und lassen Vivilo vor 739 nur als bayrischen Missionsbischof gelten. Im J. 716 erscheint der alte Herzog Theodo in Rom als erster Bayernfürst in der ewigen Stadt. Es war die Sehnsucht nach den heiligen Stätten, die ihn dorthin geführt, aber auch das Streben, die kirchlichen Angelegenheiten seines Landes zu ordnen, und besonders durch festbegründete Bisthümer den Bestand der Kirche in Bayern zu sichern. Seiner Bitte entsprechend, sandte Papst Gregor II. drei Legaten nach Bayern, den Bischof Martinian, den Priester Georg und den Subdiacon Dorotheus, mit einer Instruction, datirt den 15. März 716 (Hartzheim, Conc. Germ. I, 35; Harduin. III, 1861; bei Hansiz I, 113 ist das Datum Idibus Maji), laut deren sie zunächst eine Synode zur Prüfung der Ordination und Rechtgläubigkeit der Cleriker halten sollen; an jeder Pfarrkirche soll ein Priester angestellt, nach der Zahl der Provinzen sollen drei oder vier Bisthümer unter einem Erzbischof errichtet werden. Bei der Ordination von Priestern sollen die Bischöfe genau die canonischen Vorschriften beachten; die Kirchen und Paramente sollen in Stand erhalten, die Einkünfte vorschriftsmäßig verwendet werden. Die Ehe- und Fastengesetze werden eingeschärft, Superstition verboten, solche, die in Feindschaft leben, von der heiligen Communion ausgeschlossen; einige Glaubenslehren, wie die Nothwendigkeit der Buße, die Auferstehung des Leibes, die Ewigkeit der Höllenstrafen, besonders zum Vortrag empfohlen. Des Herzogs schon im folgenden Jahre 717 eingetretener Tod ließ die päpstliche Instruction nicht in voller Ausdehnung zur Ausführung kommen. Nur für die Bisthümer Regensburg und Salzburg scheint die päpstliche Bestätigung erfolgt zu sein. Für die Sorge der bayrischen Herzöge um die Kirche ihres Landes spricht ihr Verhalten gegen den hl. Corbinian von Chartres (s. d. Art.), einen Regionarbischof, welcher (716 oder 717?) auf einer Romreise Bayern berührte, und welchen Theodo für einen bischöflichen Sitz in seinem Lande zu gewinnen suchte. Da ihm dieß nicht gelang, so ließ ihn Theodo's Sohn Grimoald auf der Rückreise in Mais bei Meran gewaltsam anhalten; diesem stürmischen Drängen nachgebend, siedelte er nach Freising als erster Bischof über, bis er 730 starb (Meichelbeck, Hist. Fris. I b, 1; Bolland. Sept. III, 281; über eine ältere Handschrift aus dem neunten Jahrhundert mit differirendem Text siehe Riezler 99, Note 1). Der Einfluß des einheimischen Fürstenhauses und die öfter deutlich hervortretende Förderung des Missionswerkes durch die fränkischen Oberkönige wirkten zusammen, das Heidenthum und die Häresie zurückzudrängen und dem katholischen Christenthum den endlichen Sieg zu verschaffen. Die Lex Baiuwariorum, welche nach Angabe des Prologs unter Dagobert (628 bis 638) ihre letzte Redaction erfahren haben soll, zeigt uns das Land und Volk ganz unter der Herrschaft des Christenthums, und der Kirche ist allenthalben eine bevorrechtigte Stellung eingeräumt (M. G. Legg. III, 257; über die behaupteten späteren Zusätze s. Riezler I, 113; über die Zeit der Abfassung derselben s. Forschungen zur d. G. XVI, 411—446). Aus ihr läßt sich allerdings nicht der Beweis führen, daß die Zustände alle vollkommen christlich waren, aber doch, daß sie erstrebt wurden; die gesetzlichen Bestimmungen sind so getroffen, als ob die Kirche bereits allenthalben und unbestritten herrsche, sicher mit der Erwartung, daß durch dieses codificirte Recht ihre allgemeine Herrschaft auch wirklich erzielt werde.

Inzwischen war der Mann aufgetreten, welchem Deutschland seine völlige Christianisirung, Bayern die endliche Ordnung seiner Diöcesanverhältnisse verdanken sollte, der hl. Bonifatius (s. d. Art.). Nachdem er 719 Bayern bereits flüchtig durchreist, wandte er 735 oder 736 kraft seiner jetzigen Stellung als Metropolit von Deutschland seine Aufmerksamkeit auf Bayern und nahm hier zunächst eine zur Orientirung dienende Visitationsreise vor. Gelegentlich derselben degradirte er einen Häretiker Erenwulf, einen Priester oder Afterbischof; die allgemeinen Ausdrücke der Quellen: haereticus pestilens (bei Othlon, Vita S. Bonif., Sur. III, 584), dann: scismaticus haeretica pravitate deceptus und perversa sectae ejus idolatria (bei Willib., Vita S. Bonif., Bolland. Jun. I, 460; Jaffé, Mon. Mog. 455) lassen seine eigentliche Richtung nicht erkennen. Des hl. Bonifatius eingreifendes Wirken in Bayern ist eingeleitet durch ein Schreiben des Papstes Gregor III. (aus der Zeit von 738 bis 739) an die Bischöfe von Bayern und Alamannien: Wiggo (Wicterp, welcher Name sich damals in Regensburg und Augsburg findet), Liudo (Speier), Vivilo (Passau), Adda oder Heddo (Straßburg) und Rudalt (Konstanz), in welchem er sie ermahnt, den Bischof Bonifatius, der seine Stelle vertrete, mit der gebührenden Ehre aufzunehmen und die Synode zu besuchen, welche er an der Donau oder in Augsburg oder sonstwo halten werde (Jaffé, Mon. Mog. 37).

Im Frühjahr 739 kam Bonifatius nochmals nach Bayern und widmete nun längere Zeit, unterstützt von Herzog Odilo, seine Thätigkeit dem schwierigen Werk. Im Lauf des Sommers wurde die Diöcesaneintheilung vorgenommen und von den vier Bisthümern Bayerns drei mit von ihm selbst ordinirten Bischöfen besetzt. Vivilo, der vom Papste selbst geweiht worden war, blieb Bischof von Passau (Schrödl 40 ff.); Johannes, der vor Kurzem aus England gekommen, wurde Bischof in Salzburg, Erembrecht, der Bruder des hl. Corbinian, in Freising, Gavibald (Gaibald, Gaubald) in Regensburg, letzterer zunächst als Coadjutor des Bischofs Wicterp, welcher erst 756 oder 757, über 80 Jahre alt, starb (Damberger II, Kritikheft 156). Unterm 29. October 739 erfolgte die Bestätigung von Seite des Papstes Gregor III. (Jaffé, Mon. Mog. n. 38); und es dauerte wohl nicht lange, so wurden auch die kirchlichen Unterabtheilungen, Pfarrsprengel und Archidiaconate eingerichtet und abgegrenzt. In den Beschlüssen der Reisbacher Synode von 799 erscheint bereits eine geordnete Gliederung der Pfarreien. Eine Aenderung dieser Eintheilung nahm der hl. Bonifatius selbst vor, indem er den bereits am 22. October 741 auf der Salzburg an der fränkischen Saale zum Bischof geweihten hl. Willibald im J. 745 als Bischof von Eichstätt einsetzte und so diesen Theil des Nordgaues, der damals politisch von Bayern getrennt war (Rudhart 288), auch aus dem kirchlichen Verband löste und dem Erzbisthum Mainz unterordnete (Popp, Errichtung der Diöcese Eichstätt, 1845, 158. 171).

Die **Klöster** sind einerseits die schönsten Blüten lebenskräftigen Christenthums, andererseits fördern sie auch wieder das religiöse Leben in weiten Kreisen. Die ersten Missionsbischöfe Bayerns gründeten darum vor Allem Klöster an den späteren Bischofssitzen, und in der Zeit der Verwaisung waren diese kräftige Stützen der christlichen Ordnung; so vor Bonifatius St. Peter in Salzburg, das dortige Frauenkloster auf dem Nonnberg und die Maximilianszelle im Pongau, St. Emmeram in Regensburg, Sancta Maria in Freising. Auch nach Weltenburg soll, einer einheimischen Tradition zufolge, schon zu dieser Zeit Wisund von Montecassino als erster Abt berufen worden sein. Der hl. Bonifatius schlug dieselben Wege ein, und die Herzoge Odilo und Thassilo, Adel und Volk förderten dieses Streben mit solcher Freigebigkeit, daß nirgends in Deutschland in so kurzer Zeit so zahlreiche und großartige Klosterstiftungen sich nachweisen lassen. So hatte in der Diöcese Salzburg das St. Petersstift die Zellen Au und Gars (Garoz) am Inn, beide von Clerikern erbaut, letztere von Thassilo dotirt; dann die Klöster Herren- und Frauenwörth im Chiemsee, beide von Thassilo gegründet, ersteres 1215 zu einem Suffraganbisthum von Salzburg erhoben; Otting bei Waging, von Thassilo und einem Grafen Günther dotirt. Im Sprengel von Passau die Stiftungen Odilo's: Niedernburg, ein Frauenkloster am linken Donau-Ufer, Pfaffenmünster, Niederaltaich, Osterhofen; bei den drei letzteren, wie bei dem folgenden, Monsee, soll der hl. Pirminius Mitstifter gewesen sein (Damberger II, 309). Von Thassilo gestiftet: Monsee, Mattsee, Kremsmünster, dann die Chorherrenstifte St. Hippolyt (St. Pölten), von zwei bayrischen Adeligen, Adalbert und Otkar, gestiftet, und St. Florian, unweit des alten Lorch, von den Avaren zerstört und von Thassilo neu begründet. Im Bisthum Freising lebten die Cleriker an der Kathedrale noch 843 so genau nach der Regel des hl. Benedict, daß sie geradezu Monachi genannt werden; nahe dem Dom war die ecclesia S. Andreae ad monasterium Hukiperti, wohl nach Odilo's Vorfahren als dem Stifter benannt. Weihenstephan wurde schon vom hl. Corbinian als Zelle, 830 als Kloster eingerichtet. Scharnitz (Scarantia), unweit der Isarquelle, wurde 763 von zwei Brüdern, Reginbert und Irminfried, begründet und von Thassilo beschenkt; wenige Jahre später wurde es mit dem bereits von 23 Mönchen bewohnten Kloster Schlehdorf am Kochelsee vereinigt. Tegernsee ward von den oben genannten Stiftern von St. Pölten, Ilmmünster, früher Ilma, in enger Verbindung mit Tegernsee zu derselben Zeit gegründet. Isen (Isana) hat Schenkungen Odilo's aufzuweisen. Altomünster verehrt als Gründer einen Schotten Alto und nennt als Consecrator der Kirche den hl. Bonifatius. Schäftlarn (Scaftilare) wurde 762, Schliersee 777 von Adalunc und seinen drei Brüdern erbaut. Regensburg hatte in der Stadt neben St. Emmeram sicher schon im Anfang des neunten Jahrhunderts die beiden Frauenklöster Ober- und Niedermünster. Auch das Kloster zu St. Peter in Wörth unterhalb Regensburg, an der Donau, wird in Thassilo's Zeit zuerst erwähnt. Seben, welches zur Zeit der Organisation der bayrischen Kirche im Besitz der Langobarden war und erst 765 von Desiderius seinem Schwiegersohn Thassilo zurückgegeben wurde, hatte das Kloster Innichen (Intica) im Pusterthal, von Thassilo 769 als Missionsstation für die Slaven dotirt. Zum Sprengel von Augsburg gehörig, aber auf bayrischem Gebiet, finden sich besonders viele Klosterstiftungen. Einer einzigen, wahrscheinlich agilolfingischen Familie, die zugleich mit Karl Martell verwandt ist, den Brüdern Lantfried, Waldram, Eliland und ihrer Schwester Geilswind, wird die Stiftung von acht Klöstern zugeschrieben. Fünf derselben waren für Männer: Benedictbeuern, welches die Oberleitung für alle acht gehabt zu haben scheint; Wessobrunn; das bereits genannte, zu Freising gehörige Schlehdorf; Sandau und Siverstadt, welche frühzeitig von den Avaren zerstört wurden. Drei waren für Frauen: Polling, Staffelsee und Kochelsee. Häufiger wird Polling und Wessobrunn dem Herzog Thassilo als Stifter zugeschrieben; demselben, aber auch Späteren, das Kloster Thierhaupten. Alle diese Klöster lebten nach der Benedictinerregel von

Montecassino, und bei mehreren ist die erste Besetzung von dort aus erwähnt. (Die Belege für diese Stiftungen bei Rettberg II, 229—280. 144—152 und Riezler I, 109—113.)

Während diese Klöster als Stätten des Gebetes für Förderung religiösen Lebens, durch ihre Schulen für Wissenschaft, durch ihren Besitz für Cultur im weitesten Sinne thätig waren, dienten mehrere **Synoden** dem Zweck einheitlicher Verwaltung der Diöcesen und zur Einschärfung der canonischen Vorschriften. Schon 739 hatte Papst Gregor III. den hl. Bonifatius beauftragt, eine Synode an den Ufern der Donau zu halten (Jaffé, Mon. Mog. 104, n. 38). Ob eine solche von ihm selbst gehalten wurde, ist nicht ersichtlich. Aber jedenfalls wurde in Consequenz einer ähnlichen Weisung die Synode von Regensburg gehalten (M. G. Legg. III, 455), welche zwischen 720 bis 730, vielleicht richtiger 740—750 gesetzt wird. Eine zweite wurde zu Aschheim, unweit München, bei der ersten Ruhestätte der Leiche des hl. Emmeram gehalten (zuerst edirt von Frob. Forster, Conc. Ascheim., Ratisbonae 1767; M. G. LL. III, 457); sie ist nicht datirt, aber nach der Bezeichnung Thassilo's als tenerulus aetate setzt man sie zwischen 754 und 763. „Unter Mitwirkung (mediante) des Herrn Thassilo" selbst wurde eine Synode zu Dingolfing (769 oder 770) gehalten; dieser wohnten die 6 bayrischen Bischöfe und 13 Aebte an, welche unter Anderem eine Gebetsverbrüderung für den Todesfall gründeten (M. G. LL. III, 459). In Neuching bei Erding wurde am 14. October 771 eine Synode gehalten, zu welcher alle geistlichen und weltlichen Großen des Landes berufen waren (M. G. LL. III, 464). Andere Synoden fallen in die Jahre 765 bis 770, eine zu Bozen, drei zu Freising, 777 zu Kremsmünster (Ruthard 304; vgl. Braunmüller, Des hl. Bonifatius Aufenthalt und Wirken in Bayern, Hist.-pol. Blätter LXXXVIII, 721 ff. 822 ff.).

II. **Späteres Mittelalter bis zur Reformation.** Unter dem letzten agilolfingischen Herzog Thassilo II. (III.) war Bayern in ein so enges Verhältniß zu dem Frankenreich gekommen, daß er 757 seinem Oheim Pippin den Vasalleneid leisten mußte. Da er diesen wiederholt verletzte, ward er 788 abgesetzt, und Bayern wurde nun eine von Grafen verwaltete fränkische Provinz. Aber die Obsorge Karls d. Gr. umfaßte auch die Kirche in Bayern, und die reichen Stiftungen der beiden letzten Herzoge blühten herrlich empor und wurden bald vermehrt; das Volk, kaum erst dem Christenthum gewonnen, trug die christliche Cultur im Lauf des folgenden Jahrhunderts zu den ostwärts wohnenden Slaven und gewann sie für deutsche und christliche Sitte. Die Kriege mit den Avaren machten öfter Karls Anwesenheit in Bayern nöthig; auf seine Veranlassung wurde Felix von Urgel vor eine dort 792 gehaltene Synode gerufen und seines Irrthums überführt (M. G. SS. I, 178). Jetzt erst wurde die kirchliche Organisation Bayerns, wie sie 80 Jahre früher Gregor II. in Aussicht gestellt, zum Abschluß gebracht, indem Leo III. im Jahre 798 Salzburg zum Erzbisthum erhob, und diesem die übrigen bayrischen Bisthümer Seben, Freising, Regensburg und Passau als Suffraganate unterordnete (Jaffé, Reg. Pontif. 1907. 1908). Eichstätt, auf ehemals und später wieder bayrischem Gebiet, blieb bei der Metropole Mainz. Auch Trient, Chur und Augsburg erstreckten ihre Jurisdiction noch auf bayrisches Gebiet. Von den neu eroberten slavischen und avarischen Landen kam die Ostmark und Oberpannonien bis zur Raab an Passau, Unterpannonien zwischen Raab, Donau und Drau an Salzburg. Von diesen Flüssen sollte der zuletzt genannte laut Verfügung Karls vom Jahre 811 die Grenze gegen Aquileja bilden (Ughelli, It. sacra V, 36). Chor- oder Landbischöfe sind in jeder Diöcese nachzuweisen (die Belege bei Riezler I, 284, Note 3).

Zu den 30 Mannsklöstern, 5 Frauenklöstern und einigen Zellen, welche das Land bei Thassilo's Sturz zählte, kamen unter Karl, zum Theil durch seine Munificenz, neue hinzu; so Metten, wo man noch den Hirtenstab zeigt, welchen Karl 801 dem ersten Abt Utto von Rom aus durch den Bischof Adalwin von Regensburg übersandte, mit der Inschrift: Quod Dominus Petro, Petrus tibi contulit, Utto (Aichinger, Das Kl. Metten, Landshut 1859, 12 f.); ferner das Kloster Berg im Donaugau, welches man an der Stelle oder in der Nähe von Haindling bei Mallersdorf sucht; ein Kloster Schönau, wahrscheinlich im Lande ob der Ens und von den Ungarn spurlos vernichtet; Tegarinwac, wohl Wasentegernbach an der Isar im Freisinger Gebiet; das Kloster St. Veit zu Sconinperc, in welchem Hirsch (Jahrb. d. d. R. unter Heinrich II., Th. II, 251, Note 4) das spätere Collegiatstift St. Veit bei Weihenstephan sucht. In der Pfalz Altötting errichtete König Karlmann (vor 877) ein Benedictinerstift; am Traunsee findet sich eine Abtei gleiches Namens; in Cham ist 819 eine Zelle, an der Marienkapelle in Regensburg ein Collegiatstift.

An allen Domstiften und in den meisten Klöstern finden sich Schulen; rege literarische Thätigkeit macht sich allenthalben geltend; die officielle Reichsgeschichte, die Annalen von Fulda verdanken ihre Fortsetzung von 882—901 einer bayrischen Feder (Riezler I, 294—309; Wattenbach I, 214—217). Die erste bayrische Provinzialsynode, welche Erzbischof Arno am 20. Januar 799 zu Reisbach bei Dingolfing hielt, zeigt, daß der Geist kirchlicher Zucht und Ordnung in allen Verhältnissen sich heimisch machte (der Text bei Dalham, Conc. Salisb. 32 und M. G. LL. III, 468 sq.); eine weitere Synode zu Salzburg (l. c. 41 u. 479) wirkte in demselben Sinn. Als einen der vier dirigirenden Commissare auf der Reichssynode zu Mainz 813 finden wir den Erzbischof Arno (Hardain IV, 1008); später ist der bayrische Episcopat vertreten zu Mainz 852, zu

Worms 868, zu Tribur 875. Auch der Verkehr mit dem heiligen Stuhl wurde immer inniger. Hatte schon der hl. Bonifatius im J. 738 Bojoarier in Rom getroffen (Vita s. Bonif. auct. Willib. apud Jaffé, Mon. Mog. 456), so mehrten sich bald diese Pilgerfahrten, und namentlich die Salzburger Metropoliten Arn, Adalwin, Liutpram und Theotmar besuchten die limina Apostolorum.

Die wiederholten Reichstheilungen im neunten Jahrhundert und die dadurch veranlaßten Kriege wirkten natürlich störend auf Bayerns innere Verhältnisse, ebenso die Kämpfe gegen die Slaven; aber eben dadurch war der bayrischen Kirche eine neue Aufgabe zugefallen. Von Salzburg aus waren schon in der Mitte des achten Jahrhunderts die Kirchen in Maria-Saal, Liburnia, Undrima mit Priestern versehen worden. Bischof Urolf von Passau verließ 806 seinen Sitz, um als Missionar unter den Slaven und Avaren zu wirken; hier gründete er vier Bischofssitze und erhielt 826 von Eugen II. mit dem Titel eines Erzbischofs von Lorch Metropolitanrechte für jenes Gebiet (Hund, Metrop. Salisb. I, 230; dagegen Schröbl 57). Bald aber erscheint Salzburg dort wieder im Besitz erzbischöflicher Rechte; diese übte Erzbischof Alwin so schroff aus, daß er mit seinen Suffraganen Ermenrich (Hermanrich) von Passau und Anno von Freising den von Papst Hadrian II. aufgestellten Erzbischof der Slaven und päpstlichen Legaten, den hl. Methodius, absetzte und über zwei Jahre in Haft hielt (vgl. Bartolini, Memorie etc. dei santi Cir. e Met., Roma 1881). Von 875 an war die pannonische und bald auch die bisher von Passau und Regensburg aus pastorirte mährische und böhmische Kirche wieder dem hl. Methodius untergeben. Eine Remonstration der bayrischen Bischöfe vom 15. Juli 900 an Papst Johann IX. (Hard. VI, 1, 483) blieb ohne Folge; aber bald (906—908) fiel das Werk der bayrischen Bischöfe und des hl. Methodius den Ungarn zum Opfer.

Auch für Bayern und seine Klöster kamen durch die Einfälle der Ungarn harte Zeiten; aber noch tiefgreifender und nachhaltiger waren die Säcularisationen des Herzogs Arnulf, welcher in seinem Streben, sich gegen König Konrad souverain zu erhalten, ähnlich wie früher Karl Martell, in den Jahren 908—914 eine Menge von Klostergütern einzog und sie an bayrische Große oder tüchtige Kriegsleute als Lehen vergab. Eine Reihe von Stiften war nicht bloß verarmt, sondern, wie es scheint, zeitweilig sogar verödet: auf der Regensburger Synode (932) erschien ein einziger Abt, Egilolf von Niederaltaich. Selbst bischöfliche Kirchen, wie Freising, hatten solche Beraubungen zu erdulden (Meichelbeck I, a. 164). Die Synode, welche am 20. September 916 von deutschen Bischöfen unter dem Vorsitz des päpstlichen Legaten Peter von Orta zu Hohenaltheim bei Nördlingen gehalten wurde (M. G. LL. II, 555—560), sprich sich entschieden, aber erfolglos gegen das Vorgehen des Herzogs aus. Uebrigens reizte dieses Beispiel selbst in geistlichen Kreisen zur Nachahmung: Bischof Drakolf von Freising beraubte die Klöster Schäftlarn, Moosburg und Isen (Meichelbeck I, a. 160). Wesentlich besser wurden die Verhältnisse, als Herzog Arnulf sich dem König Heinrich unterworfen hatte. Auf des Letzteren Anregung traten die bayrischen Bischöfe am 14. Januar 932 in Regensburg und im Sommer desselben Jahres in Dingolfing zusammen (M. G. LL. III, 482); die zweite Versammlung hatte den Charakter eines Provinziallandtags, welchem im Ganzen 117 Theilnehmer beiwohnten. Im Allgemeinen ging der Antrag durch, daß den Hochstiften und Abteien die entzogenen Güter zurückzustellen seien. Herzog Arnulf war eifrig thätig für den Wiederaufbau zerstörter Kirchen und Klöster; und wenn auch die Beschlüsse nicht in vollem Umfang ausgeführt wurden, so waren doch wieder rechtliche Verhältnisse geschaffen.

Eine Reform des kirchlichen Lebens ist verknüpft mit dem Namen des hl. Wolfgang, Bischofs von Regensburg (972—994), welcher, selbst im Kloster Reichenau erzogen, schon als Scholasticus in Trier und mehr noch als Bischof von Regensburg für die Hebung der klösterlichen Zucht thätig war. Wie die hhl. Emmeram und Bonifatius, wirkte er weit über die Grenzen seiner Diöcese hinaus. St. Peter in Salzburg und Tegernsee erhielten Aebte aus dem Kloster St. Emmeram, welches von dem aus Trier berufenen Abt Rammold reformirt worden war; die von Regensburg ausgehende Reform wurde von Tegernsee aus nach Feuchtwangen im Augsburger Bisthum übertragen. Wie Bayern selbst, freilich nur auf kurze Zeit, eine bedeutende territoriale Ausdehnung erhielt, indem Herzog Heinrich zur Belohnung für die im J. 951 gegen König Berengar geleistete Kriegshülfe von seinem Bruder König Otto das Herzogthum Friaul erhielt, welches die Markgrafschaften Istrien, Aquileja, Verona und Trient umfaßte (Hirsch I, 9, Anm. 1), so wurden auch die Hochstifte unter den Ottonen mit Ländereien reichlich beschenkt, und gegen Ende des Jahrhunderts erhielten die Bischöfe von Freising, Salzburg und Passau für ihre Bischofssitze wichtige Regalien, Markt-, Münz- und Zollrecht. Einer besonderen Blüte ging Bayern entgegen unter Herzog Heinrich dem Heiligen, besonders als dieser 1002 den deutschen Thron bestiegen hatte. Eine ganze Reihe von Bayern und Verwandten des bayrischen Herzogshauses erscheint jetzt auswärts auf bischöflichen Stühlen: Poppo in Aquileja, Aribo in Mainz, Piligrim in Köln, Poppo in Trier, des Königs Bruder Bruno in Augsburg, sein Stiefbruder Arnold in Ravenna, sein Verwandter Eberhard in dem neu gegründeten Bamberg. Es war eb^n Heinrichs politisches Programm, die tiefgesunkene monarchische Gewalt durch Kräftigung der Kirche zu heben;

ein Staatsgedanke, der in seinem tief religiösen Gemüthe wurzelte. Darum wurden die erledigten Bischofssitze und die Abteien mit frommen gelehrten Männern besetzt, die meistens in der königlichen Kanzlei auch eine diplomatische Schule durchgemacht. Wie Bamberg, so wurden auch die bayrischen Kirchen und Klöster reich bedacht, und Heinrich erfüllte vielfach eine Pflicht der Gerechtigkeit, indem er nach Möglichkeit restituirte, was seiner Zeit Herzog Arnulf der Kirche entzogen. Des Herzogs und Königs Vorbild zündete in weiteren Kreisen; Bischof Gebhard von Regensburg gründete um 998 das Kloster Prül und restaurirte später Thierhaupten. Die Grafen von Ebersberg schufen ihr Stammschloß zu einer Abtei um, gründeten das Frauenkloster Kühbach an der Paar und ein zweites zu Geisenfeld an der Ilm. Heinrich, der Markgraf der Ostmark (994—1018), gründete das Kloster Mölk; im Rienzthal gründete Volkold das Frauenkloster Sonnenburg und dotirte es mit reichen Gütern im Pusterthal. — Der wichtigen Synode von Pavia vom Jahre 1046, durch welche die drohende Gefahr eines Schisma gehoben wurde, wohnten die bayrischen Bischöfe Balduin von Salzburg, Poppo von Brixen, Gebhard von Eichstätt und Gebhard von Regensburg bei, und zwei Jahre später bestieg Poppo von Brixen, auch der Geburt nach ein Bayer, als Damasus II. den päpstlichen Stuhl, freilich nur für kurze Zeit. Länger, aber für die Kirche immerhin zu kurz (1055—1057), war die Regierung des Bischofs Gebhard von Eichstätt als Papst Victor II., welcher kräftige Maßregeln gegen Simonie und Priesterehe ergriff. Ueberhaupt war das Eichstätter Domcapitel damals geradezu eine Pflanzschule für tüchtige Bischöfe. Bischof Gundecar II. (1057—1075) zählt in seinem Liber pontificalis außer dem Papst Victor und sich selbst nicht weniger als zwölf Domherren auf, welche zu seiner Zeit auf bischöfliche Stühle berufen wurden (M. G. SS. VII, 249).

Uebrigens krankte die Kirche auch in Bayern an den Uebeln, welche damals in weiten Kreisen grassirten, an der Uebertretung des Cölibatgesetzes und der Simonie. Erzbischof Gebhard erhielt unterm 15. November 1073 ein Monitorium von Gregor VII., in welchem er ihn an seine Pflicht und sein Versprechen erinnerte, gegen die verheirateten Priester einzuschreiten (Jaffé, Mon. Gregor. 48; Reg. Pont. 3566). Die süddeutschen Herzöge, unter ihnen Welf von Bayern, wurden durch ein Breve vom 11. Januar 1075 angewiesen, Bischöfe, die sich solcher Vergehen schuldig gemacht, nöthigenfalls mit Gewalt vom heiligen Dienst zurückzuhalten (l. c. 158 u. 3682).

Der Geist christlicher Ascese, welchen der große Papst Gregor VII. im Kloster Clugny eingesogen, und der ihn, den weltentsagenden Mönch, befähigt, der Kirche zur Freiheit gegenüber der Alles überwuchernden Staatsgewalt zu verhelfen, hatte einen bedeutenden Vertreter an Wilhelm, seit 1069 Abt von Hirschau, welcher Bayern durch Geburt und Erziehung angehörte. Ein Zögling von St. Emmeram, in oder bei Regensburg geboren, übertrug er die Reform von Clugny auf sein Kloster Hirschau und von da aus in viele Benedictinerklöster Deutschlands. Bayrischzell, später nach Scheiern transferirt, wurde 1077 von Hirschau aus durch die Munificenz der Gräfin Hazaga von Scheiern gegründet. Der Regensburger Udalrich, Propst in Freising, trat als Mönch in Clugny ein, mit ihm Magister Gerald, Domscholasticus in Regensburg; als Letzterer bald zum Cardinalbischof von Ostia berufen wurde, war er einer der thätigsten Legaten Gregors in den Verhandlungen mit Heinrich IV. (vgl. Jaffé, Mon. Gregor.). Einem bayrischen Geschlecht gehört Adalbero von Lambach, Bischof von Würzburg, an, welcher nebst Hermann von Metz allein den Muth hatte, der auf der berüchtigten Synode von Worms am 24. Januar 1076 decretirten Absetzung Gregors die Unterschrift zu verweigern. In Bayern selbst hatten die Herzoge Welf I. und II. nur vorübergehend und mehr aus dynastischem als religiösem Interesse sich auf Gregors Seite gestellt. Aber aus innerster Ueberzeugung war für den Papst eingetreten Gebhard von Salzburg (seit 1059), ein Schwabe, früher königlicher Erzkaplan und Kanzler, der noch 1075 bei den Gerstunger Friedensverhandlungen für Heinrich, später aber für den Papst und die mißhandelten Sachsen wirkte. Unter ihm wurde 1073 aus dem kärntnischen Theil seiner Diöcese ein eigenes Bisthum Gurk gebildet, für welches er und seine Nachfolger das Ernennungsrecht erhielten (Hund p. 6). Das von ihm gegründete Kloster Admont bekam durch seine ersten, aus St. Blasien berufenen Insassen die Cluniacenserregel in ihrer vollen Reinheit. In noch weiteren Kreisen wirkte Altmann von Passau (1065—1091), ein Westphale, Hofkaplan der Kaiserin Agnes, Begleiter des Bischofs Günther von Bamberg auf der Fahrt in's heilige Land (1064—1065). Eine Reihe von Klöstern dankten ihm und seiner Mitwirkung ihre Entstehung: so St. Nicola bei Passau, Göttweig, Lambach, Garsten, Reichersberg, Raitenbuch, Rott; andere ihre Reform in streng kirchlichem Geiste, wie St. Florian, Kremsmünster, Mölk rc. Eine Zeitlang durch Heinrich exilirt, gleicht er auch hierin dem großen Papst Gregor, der ihn bei einem Besuch in Rom glänzend auszeichnete und ihn zu seinem Vicar für Deutschland ernannte (Schrödl 119—132; Riezler I, 516—529). Die übrigen bayrischen Bischöfe: Altwin von Brixen, Otto von Regensburg, Ellenhard von Freising und Udalrich von Eichstätt, standen dagegen auf Seite des Kaisers; die drei Letzteren unterzeichneten sogar die Beschlüsse der Wormser Synode; alle vier verfielen kirchlichen Censuren. Als Heinrichs Maß voll war, erschienen auf dem Reichstag zu Forchheim am 13. März 1077, welcher Rudolf von Schwaben zum König wählte, auch die Bischöfe von

Salzburg und Passau. Dagegen stand die bayrische Ritterschaft zum großen Theil auf Heinrichs Seite; Bischof Siegfried von Augsburg war ein entschiedener Anhänger Heinrichs; Altwin von Brixen erhielt vom König Ländereien mit der ausdrücklichen Motivirung „ob peticionem ac fidele servitium" (Bertholdi Annal. M. G. SS. V, 295; Sinnacher II, 572. 577). Er und Meginward von Freising unterzeichneten das auf der Synode von Brixen am 25. Juni 1080 erlassene Absetzungsdecret Gregors. Das von Heinrich hervorgerufene Schisma erstreckte sich herab bis auf die einzelnen Diöcesen. Gebhard von Salzburg, welcher auch mit der Feder kämpfte, und in einem Schreiben an Bischof Hermann von Metz 1081 die Grundsätze Gregors vertheidigte, in einem zweiten von 1083 die unrechtmäßige Stellung des Gegenpapstes Guibert nachwies (Gretseri Opp. VI, 435—445; M. G. VIII, 459), kehrte im Sommer 1086 nach langer Verbannung zurück und regierte bis zu seinem Tod am 15. Juni 1088 neben dem intrusus Berthold von Moosburg. Letzterer hielt sich noch lange Jahre neben den folgenden rechtmäßigen Bischöfen Thiemo von Medling (Megling, 1091—1101) und Konrad von Abenberg (1106—1147). In Passau war eine förmliche Theilung der Diöcese eingetreten; in der Ostmark regierte Altmann, auf bayrischem Gebiet die königlichen intrusi Hermann von Eppenstein, dann ein Würzburger Canonicus Thiemo; Altmanns Nachfolger, Ulrich von Höft (seit 1092), kam erst um 1100 durch des Gegenbischofs Verschwinden in den Vollbesitz der Regierung (Schrödl 128 ff.). Auch in Freising findet sich neben Meginward, welcher zeitweilig eine sehr schwankende Stellung eingenommen, ein zur päpstlichen Partei zählender Bischof Hermann (Meichelbeck I, a. 284); in Brixen neben dem von Herzog Welf vertriebenen Altwin ein päpstlicher Bischof Burckhard (Sinnacher II, 531—545); in Augsburg neben dem königlich gesinnten Siegfried der von Welf eingeführte Wigold (Bernoldi Chron. M. G. V, 445). Unter Heinrich V. standen alle bayrischen Bischöfe, mit Ausnahme der von Salzburg und Passau, welche von ihren Sprengeln vertrieben waren, gegen den heiligen Stuhl. Diese beiden, Thiemo und Udalrich, waren auch die einzigen aus Bayern, welche der Synode von Piacenza beiwohnten, auf welcher Urban II. die Christenheit zum Kreuzzug aufrief. Beide, nebst dem alten Herzog Welf und vielen Clerikern und Adeligen, nahmen an dem Zuge selbst Antheil; Welf starb auf dem Heimweg am 8. November 1101 zu Paphos auf Cypern, Thiemo von Salzburg wahrscheinlich in der Gefangenschaft. Welf II. betheiligte sich an den Friedensunterhandlungen, welche im J. 1119 zwischen Calixtus II. und Heinrich V. gepflogen wurden; den Friedensschluß selbst erlebte er nicht mehr. Sein Bruder, Herzog Heinrich IX., Otto der Heilige von Bamberg und Graf Berengar von Sulzbach bestimmten die bayrischen Großen, der an Michaelis 1121 zu Würzburg von einer Fürstenversammlung als nothwendig erklärten Unterwerfung des Kaisers auf einem Landtag zu Regensburg am 1. November zuzustimmen, und nun stand dem formellen Friedensschluß, der durch das Wormser Concordat Ausdruck erhielt, nichts mehr im Wege. Von den in dieser Periode des Kampfes gegründeten Klöstern sei insbesondere das der schottischen (irischen) Mönche zu Regensburg erwähnt, welches, von dem 1088 verstorbenen Marian gegründet, bald das Mutterkloster für andere in Nürnberg, Würzburg, Wien und Eichstätt wurde. Graf Berengar von Sulzbach gründete Augustinerstifte in Berchtesgaden (um 1111) und Baumburg an der Alz. Nach dem Friedensschluß zeigte sich der christliche Sinn besonders opferfreudig. Der Welfe Heinrich IX. schuf 1125 die Kirche in Ranshofen zu einem Augustinerstift um; sein Sohn Welf VI. stiftete 1147 die Prämonstratenserabtei Steingaden, Pfalzgraf Otto von Wittelsbach 1121 das Benedictinerkloster Ensdorf. Als Filiale von Tegernsee entstand Dietramszell, 1123 das Chorherrenstift Bernried. Allen aber that es voran der hl. Otto, Bischof von Bamberg, der weit über die Grenzen seines Bisthums hinaus thätig war und in Bayern allein bei der Errichtung von zehn Klöstern theils anregend, theils dotirend mitwirkte (Sulzbeck, Leben des hl. Otto). Auch die Regel des hl. Bernhard fand bald ihre Vertretung, 1133 in dem nordgauischen Cistercienserstift Waldsassen, 1134 in Kaisheim (Kaisersheim), 1143 in Walderbach; andere wurden reformirt, so Schäftlarn 1140 den Prämonstratensern übergeben (andere Stiftungen bei Riezler I, 593—608).

Neue Stürme für die bayrische Kirche brachte der Streit zwischen den Welfen und Hohenstaufen. Auf dem Reichstage, welchen König Konrad zu Pfingsten 1138 in Bamberg zur Erneuerung der Belehnung hielt, war Herzog Heinrich der Stolze nicht erschienen; von den bayrischen Bischöfen war nur Gebhard von Eichstätt gekommen; der Erzbischof von Salzburg mit seinen sämmtlichen Suffraganen war ausgeblieben. Doch hatten begütigende Schreiben der in Bamberg versammelten Fürsten und des Königs selbst (Jaffé, Bibl. V, 529. 530) die Folge, daß Konrad von Salzburg auf einem Hoftag zu Regensburg erschien, und dieß entschied auch die Haltung der Suffraganen. Das vermittelnde Wirken des hl. Bernhard machte sogar eine zahlreiche Betheiligung der Bayern an dem zweiten Kreuzzug möglich, indem des verstorbenen Herzogs Heinrich Bruder Welf, welcher die Erbansprüche seines Neffen, Heinrichs des Löwen, verfocht, das Kreuz nahm. Wie er, thaten Herzog Heinrich der Babenberger von Bayern, die Bischöfe Heinrich von Regensburg, Otto von Freising, des Herzogs Bruder, Reginbert von Passau und zahlreiche Adelige. Im October 1156 erhielt Heinrich der Löwe auf dem Reichstag von Regensburg Bayern zurück, wenn auch um die Ostmark (Oesterreich)

geschmälert, und der Friede des Reiches schien gesichert. Der Friede der Kirche wurde aber bald wieder zerstört durch Friedrichs I. unheilvolle Kirchenpolitik. Zu der Synode von Pavia im Februar 1160, welche von Friedrich berufen worden, um die zwiespältige Papstwahl zu untersuchen, war auch der bayrische Episcopat eingeladen worden; inwieweit die gewaltige Persönlichkeit des Erzbischofs Eberhard von Salzburg, der auch auf dem bischöflichen Thron den Geist der Benedictinerregel sich gewahrt hatte, bestimmend auf seine Suffraganen gewirkt, ist nicht zu erkennen. Thatsächlich leisteten der Erzbischof und die Bischöfe von Freising und Brixen der vom Kaiser unberechtigt erlassenen Ladung keine Folge; die von Passau und Regensburg anerkannten den Gegenpapst Victor mit der vorsichtigen, aber, wie es scheint, bloß mündlich vorgebrachten Klausel: salva imposterum ecclesiae catholicae censura (M. G. LL. II, 127; Hansiz I, 317). Allein bald stand der ganze bayrische Episcopat offen und einhellig auf Alexanders Seite und mit ihnen Herzog Heinrich der Löwe, obschon dieser nach wie vor dem Kaiser Heeresfolge leistete. Anders wurde die Lage nach dem Fürstentage zu Würzburg im Mai 1165, welcher im Interesse des Schismas gehalten wurde. Diesem schlossen sich die neuen Bischöfe von Passau, Brixen und Regensburg an; auch Albert von Freising wurde schwankend. Die Haltung der Bischöfe entschied aber nicht zugleich für das Volk und den Clerus; besonders in Brixen stand der Clerus durchaus auf Seite Alexanders. Der Salzburger Erzbischof mußte wegen seiner kirchlichen Treue viele Verfolgungen, die Reichsacht und Güterconfiscation erleiden; aber von ihm und nicht von dem schismatischen Bischof von Passau ließen sich die Cleriker von Klosterneuburg weihen. Dem ersehnten Friedensschluß zu Venedig am 1. August 1177 wohnte Bischof Diepold (Theobald) von Passau persönlich bei und entsagte dort dem Schisma. Im nächsten Jahre hielt der neue Erzbischof Konrad von Wittelsbach am 1. Februar zu Hohenau am Inn eine Provinzialsynode, und er, wie die Bischöfe von Regensburg und Passau, wohnten dem im März 1179 gehaltenen dritten lateranischen Concil bei. Die gewaltthätige Kirchenpolitik der Kaiser fand in dieser ganzen Periode des Kampfes ihre Nachahmung auch in kleineren Kreisen, besonders von Seite der Vögte, jener Beamten, welche die Immunitätsrechte der ihrem Schutze anvertrauten Klöster und Bisthümer zu vertheidigen, überhaupt sie bei Rechtsgeschäften zu vertreten hatten. Oft genug verwandelten sie ihre Schutzpflicht in das Recht, Abgaben zu erheben und die Unterthanen der Stifte sich selbst dienstbar zu machen, und zwar in dem Grade, daß die Kaiser selbst einschreiten mußten. Aber der Kampf gab auch die Veranlassung zu manchen wichtigen Geistesproducten. Dahin gehören vor Allem die kirchenpolitischen Schriften des Propstes Gerhoch von Reichersberg über die Verirrungen des Clerus und über das Schisma (Wattenbach II, 218; Schröbl 203), die Historia calamitatum ecclesiae Salisburgensis von dem Archidiacon Heinrich (Wattenbach 215), die geschichtsphilosophischen Werke des Bischofs Otto von Freising und seines Fortsetzers Ragewin (l. c. 190).

Mit Friedrich Barbarossa war der letzte Kaiser geschieden, der, wenn auch unter vielen Verirrungen, die Kaiseridee Karls d. Gr. und des Papstes Leo festgehalten hatte; seine Nachfolger trieben ihre Hauspolitik in Sicilien. Das Reich war sich vielfach selbst überlassen; es entwickelte sich das Territorialsystem, die Landeshoheit der Herzoge; aber auch die Bischöfe strebten, ihre Territorien möglichst abzuschließen und dem Einfluß des Herzogs zu entziehen. Zwar verfügt noch der Schwabenspiegel, daß die Bischöfe den Hof des Herzogs besuchen, in dessen Gebiet sie ihren Sitz haben, und für Bayern insbesondere ist diese Pflicht für die Bischöfe von Salzburg, Regensburg, Freising, Eichstätt, Bamberg (wegen des südlichen, zum Nordgau gehörigen Gebietes), Augsburg, Passau und Brixen ausgesprochen (Mon. Boica XXXVI, a. 529). Aber innere Fehden und Zerwürfnisse mit den Bischöfen ließen oft diese Weisung nicht zur Ausführung kommen. Im J. 1214 erhielt des ersten Wittelsbacher Herzogs Enkel Otto der Erlauchte die Belehnung mit der rheinischen Pfalzgrafenwürde und den entsprechenden Reichslehen, einstweilen unter der Vormundschaft seines Vaters, Ludwig des Kehlheimers (vgl. die Artt. Pfalz, Speier, Trier, Mainz, Worms). Kaiser Friedrich II. hatte nach einem vielversprechenden Anfang bald in kirchenfeindliche Bahnen eingelenkt und diese mit rücksichtsloserer Energie und Consequenz verfolgt, als irgend einer seiner Vorgänger, so daß sich Gregor IX. im J. 1239 genöthigt sah, zum zweiten Mal die Excommunication über den Kaiser auszusprechen. Die deutschen Bischöfe waren vielfach durch persönliche Interessen an den Kaiser gebunden, und vielen war auch wohl der eigentliche Punkt des Streites nicht klar. So suchten die bayrischen Bischöfe noch zu vermitteln, als wegen Friedrichs Haltung eine Vermittlung nicht mehr möglich war. Noch von Padua aus, wo der Kaiser zur Zeit sich befand, als der Bann über ihn ausgesprochen wurde, richteten die Bischöfe von Salzburg, Passau und Freising ein Schreiben an den Papst, in welchem sie die Schwierigkeit ihrer Stellung betonten und den Papst ersuchten, von dem eingeschlagenen Wege umzukehren (Riezler II, 72). Die Bischöfe von Brixen und Eichstätt schrieben in demselben Sinn, und ihnen hatte sich wieder der Freisinger angeschlossen (M. G. LL. II, 335). Da die Bischöfe es nicht wagten, die vom Papste ausgesprochene Excommunication zu verkündigen, so that dieß Albert, genannt von Behaim, aus der Familie Kager von Behaim, Archidiacon von Passau und päpstlicher Legat; er excommunicirte zugleich alle Anhänger Friedrichs, unter ihnen die bayrischen Bischöfe. Erst die Absetzung Friedrichs auf dem Concil

von Lyon 1245 zerriß die bisherige Solidarität derselben; die von Regensburg und Freising unterwarfen sich dem Papst, aber Rudiger von Passau wurde, weil er sich weigerte, in Lyon zu erscheinen, abgesetzt. — Eine Aenderung der kirchlichen Verfassung in dieser Zeit ist bei dem Erzbisthum Salzburg zu verzeichnen, indem trotz der von Eberhard I. vorgenommenen Abtrennung von Gurk der Sprengel immer noch zu ausgedehnt war. Eberhard II. (1200—1246) errichtete daher zum Zwecke leichterer Pastoration die Bischofssitze Chiemsee, Seckau und Lavant, deren Inhaber jedoch nicht die Stellung von Reichsfürsten erhielten.

Daß die clericale Zucht in dieser Zeit des Kampfes schweren Schaden litt, ist nicht zu verwundern. Zu ihrer Herstellung wurde im J. 1267 eine Synode in Wien unter dem Vorsitz des päpstlichen Legaten Guido (Schröbl 225), 1281 eine Provinzialsynode in Salzburg gehalten (Hansiz II, 391). Noch kräftiger wirkte auf den verweltlichten Clerus das Beispiel der neu entstandenen Bettelorden. Schon zu Lebzeiten des hl. Franciscus sandte der Provinzial Fr. Cäsarius von Speier im J. 1221 vier Brüder nach Regensburg; München erhielt Franciscaner in demselben Jahre, Ingolstadt 1275, Landshut 1280, Amberg 1305. Besonders das Kloster in Regensburg war eine Schule ächt kirchlicher Mystik und volksthümlicher Beredsamkeit. Dort wirkte lange Fr. David, gest. 1271 in Augsburg, sowie dessen berühmter Schüler Berthold, gest. 1272 (s. d. Art.). Bald folgten Klöster mit dem weiblichen Zweige des Franciscanerordens, mit Clarissen. Ein Dominicanerkloster erhielt Regensburg 1229, Schwarzhofen bei Neunburg vor'm Wald 1265, Landshut 1271, Eichstätt 1279. Die Carmeliten fanden sich 1227, die Augustiner-Eremiten 1267 in Regensburg ein. Diese Orden mit ihrer ächten, nach kirchlichen Principien geordneten Ascese waren zugleich ein kräftiger Gegensatz gegen die schwärmerische Ascese der Waldenser, in Bayern Lyonisten genannt, welche zu Häresie und Schisma führte. Um das Jahr 1260 fand die Inquisition in 421 Gemeinden der Passauer Diöcese Spuren der Lyonisten; auch in der Regensburger Diöcese hatten sie Anhänger. In Krems fand man 1312 eine Art von Glaubensbekenntniß, welches einen traurigen Einblick in ihre greuelvollen Lehren und corrupten Sitten bietet. Die Bischöfe Bernhard von Passau und Konrad von Salzburg schritten, unterstützt von Herzog Friedrich, energisch gegen sie ein; im J. 1315 scheint Ruhe eingetreten zu sein, aber gegen das Ende des 14. Jahrhunderts trat diese Häresie in dem niederösterreichischen Theil der Passauer Diöcese mit solcher Heftigkeit wieder hervor, daß Fr. Peter, Provinzial der Cölestiner, im J. 1395 als Inquisitor dorthin gesandt wurde. Viele wandten sich später dem Husitismus zu (die Literatur bei Schröbl 243; dazu Preger, Die Waldesier in Bayern, in d. Abhdlg. d. b. Akad. d. W. 1875). Auch die pantheistische Secte der Brüder und Schwestern des freien Geistes scheint einigen Anhang in Bayern gehabt zu haben. — Neben den Mendicanten finden sich die Ritterorden; so erhielten die Deutschherren in Regensburg 1210 von Herzog Ludwig I. eine große Schenkung; in der Mitte des Jahrhunderts entstand eine Commende in Blumenthal bei Aichach, eine zu Gangkofen bei Landshut, später eine zu Obermässing in der Eichstätter Diöcese. Die Johanniter hatten 1214 ein Kloster in Regensburg, die Templer hatten Ordenshäuser in Altmühlmünster, in Moosbrunn bei Eichstätt rc. Von Neugründungen nach älteren Ordensregeln finden sich namentlich Klöster für Cistercienserinnen in Seligenporten bei Neumarkt, Niederschönenfeld, Pielenhofen, Gotteszell; für Benedictinerinnen in Hohenwart an der Paar. Begharden sind im Bruckerforst bei Rittenau; ihr Kloster wird 1318 durch den Bischof von Regensburg aufgehoben. Beghinen und Spitalbrüder finden sich zahlreich in größeren und kleineren Orten. Von Geschichtsschreibern aus dieser Zeit sei nur erwähnt der Decan Tagino von Passau, der Historiograph des Kreuzzugs Friedrichs I., und Abt Hermann von Niederaltaich, Verfasser der für die bayrische Geschichte wichtigen Annales Altahenses (Wattenbach II, 223. 317).

Schwer hatte Bayern zu leiden unter den Streitigkeiten zwischen Ludwig dem Bayer (s. d. Art.) und dem Papst, welche dadurch ihren Anfang nahmen, daß Ludwig, ohne allseitig anerkannter König zu sein, sogar kaiserliche Gerechtsame in Italien ausübte. Der Excommunication Ludwigs (23. März 1324) folgte, wie angedroht, am 11. Juli das Interdict über die Lande seiner Anhänger. Die niederbayrischen Herzöge, Ludwigs Neffen, hielten sich seiner Politik fern; dagegen stand der bayrische Episcopat Anfangs zum größeren Theil auf seiner Seite und ignorirte eben deßhalb das Interdict. Aber auch Bischöfe und Capitel standen vielfach im entgegengesetzten Lager; die letzteren waren durchgehends kaiserlich gesinnt, weßhalb die vom Papste ernannten Bischöfe von diesen nicht anerkannt wurden. Das Capitel von Freising gab Ludwig das Versprechen, den 1324 vom Papst ernannten Konrad von Klingenberg nicht anzuerkennen, wenn er sich nicht ihm unterwerfe; erst um 1329 fand eine Aussöhnung statt. Zu Augsburg wies das Capitel den 1331 vom Papst ernannten Nicolaus von Kenzingen zurück. Auch das Passauer und das Eichstätter Capitel waren kaiserlich, und letzteres opponirte dem 1329 ernannten Heinrich Schenk von Reicheneck, bis dieser 1331 mit dem Kaiser sich verbündete. Der Regensburger Bischof Nicolaus von Stachowitz (seit 1313) schloß sich erst nach 1327 dem Papste an und blieb dem Einzug des Kaisers in Regensburg im Februar 1331 fern; das Capitel erklärte nachträglich, daß es nur aus Zwang beigewohnt. Nicolaus' Nachfolger Friedrich von Zollern (Nürnberg) hatte jahrelang gegen den vom Kaiser aufgestellten Gegenbischof Heinrich von Stein zu

kämpfen. Nur die Bischöfe von Salzburg und Brixen, deren Sprengel bloß kleine Theile von Oberbayern umfaßten, wahrscheinlich auch der von Chiemsee, standen auf päpstlicher Seite. Von den Bischöfen in den pfälzischen Landen hielten die von Speier und Trier zum Kaiser, die von Mainz und Worms zum Papst. Die Haltung der Capitel und anderer Corporationen erklärt sich durch das ausgedehnte Recht der primae preces auf Seiten des Königs, der in dem einen Jahre 1322 nicht weniger als 232 Pfründen an Domcapiteln, Stifts- und Pfarrkirchen, an Abteien, Prioraten und in Frauenklöstern besetzte (Oefele, Scriptt. rer. boic. I, 735—740). Die Abteien im Sprengel Freising standen alle auf Seite Ludwigs, ebenso wenigstens zum Theil die bayrischen Augustiner-Eremiten und die beiden Ritterorden, während die Dominicaner und Cistercienser auf Seite des Papstes standen. Der Minoritengeneral Michael von Cesena (s. d. Art.), der Provinzial von England Wilhelm von Occam und Bonagratia von Bergamo, welche der extremen Partei der Spiritualen angehörten, waren, mit päpstlichen Censuren beladen, des Kaisers unheilvolle Rathgeber gewesen und ihm im J. 1330 nach Deutschland gefolgt. Der Einfluß dieser hochbegabten Männer veranlaßte manche Mitglieder ihres Ordens in Oberdeutschland, auf die Seite des excommunicirten Kaisers zu treten. Im J. 1330 hatte Ludwig das Kloster Ettal für 20 Benedictiner und zugleich für 13 zum Kriegsdienst untauglich gewordene Ritter und deren Frauen gestiftet. Auch an der von seinem Bruder Rudolf bethätigten Gründung des Augustinerklosters in München soll er sich betheiligt haben; überhaupt suchte er durch Schenkungen und Gnadenbriefe den Clerus für sich zu gewinnen. Aber im April 1330 gebot er von Eßlingen aus abermals im August, diejenigen Cleriker, welche das Interdict beobachten würden, gefangen zu setzen und ihre Güter einzuziehen. Trotzdem blieben die Bischöfe von Passau, Eichstätt, Salzburg, Regensburg fest. Erst Ludwigs Tod am 11. October 1347 endete den Kampf. Persönlich liebenswürdig, mild und zum Frieden geneigt, war er zu schwachen Charakters, um die Mittel zum Frieden energisch zu ergreifen und sich von seinen gefährlichen Rathgebern loszumachen. Die in dem Vertrag von Pavia am 4. August 1329 bethätigte Lostrennung der Rheinpfalz und Oberpfalz (eines Theiles des Nordgaues) trennte auf 448 Jahre diese Lande von dem eigentlichen Bayern und machte 200 Jahre später die Einführung der Reformation dort möglich.

Im letzten Jahrzehnt des 14. Jahrhunderts wurde das Land durch eine erhebende kirchliche Feier erfreut. Im Jahre 1388 hatte man Reliquien auf dem Berge Andechs gefunden (s. d. Art.). Dieselben wurden nach München gebracht und der Papst verlieh einen Ablaß, der vom dritten Fastensonntag an bis zur Octav von Jacobi 1392 gewonnen werden konnte. Der Zudrang des gläubigen Volkes war ein so gewaltiger, daß oft an einem Tag 40 000 Pilger in München waren (Zengg bei Oefele I, 264 a und 619 a). Der alljährlich um diese Zeit stattfindende Münchener Jahrmarkt, Jacobi-Dult genannt, hat übrigens seinen Namen nicht von diesem indultum (Westenrieder u. A.), sondern von dulths gothisch, tuld althochdeutsch, dult mittelhochdeutsch = solemnitas (Schmeller I, 502). Die Reliquien wurden nach Andechs zurückgebracht. Herzog Ernst stiftete dort ein Kloster für Augustiner-Chorherren, welches 1458 in ein Benedictinerkloster umgewandelt wurde.

Im 15. Jahrhundert wurde Bayern, besonders die Oberpfalz, von den Husiten stark heimgesucht; so 1428 Nittenau und Sulzbach, 1430 die Klöster Waldsassen und Michelfeld. Aber schon früher hatte die husitische Lehre namentlich in den Reichsstädten Nürnberg, Augsburg und Regensburg Eingang und Anhänger gefunden. Scharfe Verordnungen sollten der Ausbreitung der Häresie steuern. In Regensburg ließ der Rath schon 1417 beim Zwerchen, später beim Pulverthürl genannt, einen „Ketzerthurm" erbauen. Peter von Dräsen, welcher husitische Lehren predigte, Ulrich Grundsleder (al. Grünsfelder) von Vohenstrauß, Kaplan an der Achkirche, und Heinrich Rathgeb von Gotha wurden hingerichtet. Selbst Sophie, die Schwester des Herzogs Ernst von München und Wittwe des Königs Wenzel von Böhmen, war eine Anhängerin des Husitismus (Oefele II, 728 b). In Regensburg mußten alle Einwohner der Stadt, welche das zwölfte Jahr überschritten, eidlich versichern, daß sie gegen die husitische Lehre seien (Mayer 323). Zu Wien hatte Hieronymus von Prag selbst im J. 1409 bis 1410 Propaganda zu machen gesucht; weiteren Fortschritten that der Passauer Offizial Andreas Grillenberg Einhalt.

Zur Durchführung der Konstanzer Beschlüsse hielt Erzbischof Eberhard von Salzburg im November 1418 eine Provinzialsynode, auf welcher mehrere auf die Reform des Clerus abzielende Verordnungen erlassen und insbesondere für die Benedictiner und Augustiner-Chorherren Visitatoren aufgestellt wurden. Dieser Provinzialsynode folgten 1419 Diöcesansynoden in Regensburg, Brixen und Passau, 1440 eine in Freising. In Passau insbesondere wurde die Klosterreform durch Mönche aus Subiaco und St. Anna bei Neapel, dann durch den Cistercienserabt Angelus von Rein und den Karthäuserprior Leonhard von Gaming in's Werk gesetzt. Für den gleichen Zweck war Herzog Albrecht III. von München eifrig thätig. Herzog Wilhelm hatte in der zwölften Sitzung der Basler Synode vom 13. Juli 1433 es verhindert, daß gegen Papst Eugen der Prozeß eröffnet werde; sein Neffe Albrecht III. hatte sich zwar Anfangs für den Gegenpapst Felix erklärt, wandte sich aber zur Obedienz des rechtmäßigen Papstes, und im J. 1451 ließ er durch den Cardinallegaten Nicolaus von Cusa Visitationen der Mönchs- und Nonnenklöster

vornehmen und die nöthigen Reformen durchführen.

Epochemachend ist die Gründung der Universität Ingolstadt (s. d. Art.) durch Herzog Ludwig; sein Kanzler Martin Maier hatte den Plan nach dem Vorbild der Hochschule in Wien entworfen. Schon am 7. April 1459 hatte Pius II. die Erectionsbulle erlassen; am 26. Juni 1472 wurde sie eröffnet. Herzog Georg von Landshut stiftete dort am 15. December 1494 das Collegium Georgianum, ein Priesterseminar für elf Candidaten, welche von elf Städten auf je fünf Jahre präsentirt werden durften. Auch Private stifteten ähnliche Stipendien, so unter Andern der erste Regens des Collegiums, Georg Schwebermayer, deren drei.

III. **Von der Reformation bis zur Säcularisation der Fürstbisthümer.** In die Geschichte der Reformation ist Bayern zunächst verflochten durch das entschiedene Auftreten des Professors der Theologie in Ingolstadt, Johann Maier (Majoris), gewöhnlicher von seinem Geburtsort in Schwaben Dr. Eck genannt (s. d. A.). Durch ihn erhielt die Universität Ingolstadt jene entschieden katholische Richtung, welche sie zu einem Centralisationspunkt für alle kirchentreuen Bestrebungen in Süddeutschland und zu einer Schutzwehr gegen die von Norddeutschland ausgehenden Protestantisirungsversuche machte. Nach der Disputation von Leipzig, auf welcher nach dem Urtheil der dortigen Professoren Dr. Eck glänzend gesiegt hatte, begab dieser sich im Februar 1520 nach Rom und erwirkte dort die Condemnationsbulle (15. Juni) über die Sätze Luthers; in seiner Eigenschaft als päpstlicher Nuntius proclamirte er dieselbe persönlich in Sachsen und sandte ein Exemplar nach Ingolstadt mit der Weisung, der akademische Senat solle unter Strafe der Suspension vom Lehramt verbieten, daß jemand die verbotenen Sätze lehre oder vertheidige; Luthers Schriften sollten mit des Rectors und Senates Erlaubniß nur diejenigen behalten dürfen, welche geeignet und geneigt seien, dieselben mit der Feder zu bekämpfen. Die Promulgation wurde am 29. October 1520 beschlossen und von Professor Hauer, dem Pfarrer der Universitätskirche, in der Aula vollzogen; auch wurden sämmtliche lutherische Schriften, deren man habhaft werden konnte, vom Rector dem Feuer übergeben. An die bayrischen Bischöfe erließ Eck ähnliche Weisung; derselben leisteten die meisten sofort Folge. Nur Philipp von Freising meinte, man solle erst, nach der Weisung des Apostels, die Sache prüfen, ob sie von Gott sei oder nicht, und dann sich bei dem Metropoliten Raths erholen. Eck entgegnete, Beides sei überflüssig; eine Verfügung des Papstes könne keiner Prüfung unterliegen und nicht mehr zur Entscheidung an den Metropoliten gebracht werden. Der Bischof fügte sich und ließ die Promulgation vornehmen. Die beiden Herzöge Wilhelm und Ludwig hatten Anfangs die Sache für eine bloße Schulstreitigkeit gehalten. Das Auftreten Luthers in Worms (April 1521) hatte aber auf sie einen so ungünstigen Eindruck gemacht, daß sie beschlossen, der neuen Lehre keinen Eingang in ihr Land zu gestatten. Das Religionsedict vom 5. März 1522, welches wohl unter Mitwirkung Dr. Ecks verfaßt worden war, gibt eine historische Darlegung der ganzen Bewegung, betont dann, wie Luther alle Satzungen der Kirchenversammlungen, die seit 1200 Jahren verordnet seien, umstürzen, das heilige Altarssacrament, Messe, Beichte, Verehrung der heiligen Jungfrau und der Heiligen, die Priesterweihe &c. abschaffen wolle. Es ergeht also der Befehl, die vom Papst und Kaiser verworfenen Lehren Luthers nicht anzunehmen, sondern bei dem wahren Glauben, in welchem die Voreltern seit mehr als 1000 Jahren einig und glücklich gewesen, zu bleiben. Die Beamten werden angewiesen, wenn nöthig, mit Gefängniß einzuschreiten und an die Herzöge zu berichten. Die Seelsorger sollten in Predigten und Beichtstuhl auf das Volk einwirken. — In Ingolstadt hatte das Auftreten des Magisters Arsacius Seehofer großes Aufsehen erregt, welcher in Wittenberg (1522) mit Luthers und Melanchthons Lehren bekannt geworden war und dann in Ingolstadt vorgeblich nach dem hl. Athanasius, in Wirklichkeit aber nach Melanchthon Vorlesung über die paulinischen Briefe hielt. Ein längerer Proceß gegen ihn endete vorläufig mit seinem Widerruf am 7. September 1523 und seiner Verweisung in's Kloster Ettal. Eine überspannte Dame, Argula, Gemahlin des Freiherrn Friedrich von Grumbach, schrieb für Seehofer und Luthers Lehre Briefe an die bayrischen Herzöge, sowie an den Magistrat zu Ingolstadt, und forderte die ganze Hochschule zu einer Disputation heraus; als wohlverdiente Antwort übersandte ihr Dr. Eck einen Spinnrocken. Luther selbst schrieb im folgenden Jahre zu Gunsten Seehofers; dessen Sätze wurden in einer öffentlichen Disputation zu Ingolstadt (vom 11. April 1524 an) eingehend widerlegt. Er selbst entwich aus Ettal und starb 1545 als protestantischer Pfarrer von Winnenden in Württemberg (Winter I, 100 ff. und 147 ff.; Oberbayrisches Archiv XXI, 61 ff.). Auch sonst waren vereinzelt an verschiedenen Orten Bayerns Freunde der Neuerung aufgetreten; besonders wirkte das Ueberhandnehmen der Reformation in den Reichsstädten Augsburg, Ulm, Nürnberg, Regensburg &c. ansteckend auch auf das ihnen benachbarte bayrische Gebiet, und der Cardinalerzbischof von Salzburg, Matthäus Lang, hielt im März 1522 eine Synode zu Mühldorf (Dalham, Conc. Salisb. 281 sqq.) zum Zweck der Hebung clerikaler Zucht und zur Berathung der Mittel, wodurch der Verbreitung der neuen Lehre Einhalt zu thun sei. Da aber trotzdem den Herzögen die Bischöfe, selbst ihr Bruder Ernst, Administrator von Passau, nicht energisch genug vorzugehen schienen, so sandten sie den Dr. Eck abermals nach Rom, um für eine zu ernennende Commission die Vollmacht zu erwirken, auch ohne die

Bischöfe gegen die der Häresie und anderer Verirrungen verdächtigen Cleriker einzuschreiten. Hadrian VI. erließ unterm 12. Juni 1523 diese Vollmacht für eine Commission bayrischer Prälaten, welche in zwei Abtheilungen in Thätigkeit trat: die Prälaten von Tegernsee, Wessobrunn, Raitenhaslach, Weihenstephan, Prüfening und Niederaltaich für die Visitation der Klöster, und die Decane der Collegiatstifte zu München, Altötting und Moosburg für die der Weltgeistlichen (Oefele II, 275 a sqq.). Ein Protest des Herzogs Heinrich, Bischofs von Passau, bei seinem Bruder, Herzog Wilhelm, gegen diese Maßregel, welche er als Mißtrauensvotum empfand, war wirkungslos. Die Commission entfaltete eine rege Thätigkeit und fand viele Veranlassung zu energischem Einschreiten. Noch entschiedener wirkte die am 6. Juli 1524 auf Veranlassung des Cardinallegaten Lorenz Campeggio zu Regensburg geschlossene Einigung katholischer Fürsten und Bischöfe, namentlich von Bayern, Oesterreich, Salzburg, Trient, Brixen, Regensburg, Passau, Freising, Bamberg, Speier, Straßburg, Augsburg, Konstanz, Basel. Ihr Zweck war Durchführung des Wormser Edicts, Verbot jeder Abweichung von der Liturgie, Erklärung der heiligen Schrift nach den Kirchenvätern, Bestrafung ausgesprungener Mönche und Nonnen, Verbot des Studiums in Wittenberg ꝛc. In Consequenz dieser Beschlüsse erschien am Sonntag nach Michaelis 1524 ein zweites Religionsedict für Bayern, welches die Regensburger Beschlüsse noch bestimmter formulirte und unter Anderem die Communion ohne vorausgehende Beichte, die Communion unter beiden Gestalten, Genuß von Fleischspeisen an Fasttagen ꝛc. streng verbot. Die rechte Hand der Herzöge in dieser Angelegenheit war ihr Kanzler Leonhard von Eck, welcher, wenn auch seine Politik getadelt werden kann, doch ebenso entschieden kirchlich gesinnt war, wie sein Namensvetter Dr. Johann Eck. Verdächtige, wie die Magister Hob und Sprunner in Ingolstadt, mußten den Reinigungseid schwören; die Landsberger Geistlichen Georg Lorenz und Pankraz Gundold, dann Wolfgang Hackenschmitt, Pfarrer in Sielenbach, wurden ihres Amtes entsetzt; Wolfgang Wursinger, Canonicus bei St. Andreä in Freising, Cooperator Michael in Straubing flüchteten nach Augsburg; Leonhard Käser, Pfarrvicar zu Waizenkirchen, Passauer Diöcese, wurde als hartnäckiger Häretiker am 16. August 1527 zu Schärding verbrannt. Mehrere Hinrichtungen fallen in's Jahr 1528; bei Anderen wurde die Todesstrafe in Exil verwandelt. Der Passauer Domdechant Rupert von Mosheim, ein verwirrter Kopf, der unmittelbarer Offenbarungen sich rühmte, apostasirte noch 1539 und starb 1544 im Gefängniß. Auch anabaptistische Bewegungen zeigten sich in Bayern und zwar, wie es scheint, noch vor den von Münzer angeregten, aber mit demselben communistischen Zug. Nämlich der Ingolstadter Professor der Theologie, Balthasar Huebmaier, 1515 Rector, verließ im folgenden Jahre die Universität, wurde Domprediger in Regensburg, später Pfarrer in Waldshut, und gründete eine Secte, welche sich „das auserwählte, im Geiste versammelte Volk Gottes“ nannte. Er fand Anhänger in Bayern, Schwaben, der Schweiz und Oesterreich. Andere waren von auswärts nach Bayern eingewandert. In München und in Landshut wurden mehrere hingerichtet. Huebmaier und sein Weib endeten 1528 zu Wien auf dem Scheiterhaufen. Viele flüchteten jetzt nach Regensburg und Augsburg, wo sie, nachdem auch Luther gegen sie aufgetreten, von den protestantischen Magistraten justificirt wurden. Doch erhielt sich die Bewegung noch lange. Besonders von Mähren aus wurden Agitationen zur Auswanderung dorthin betrieben. In dem einen Jahr 1586 zogen, von wiedertäuferischen Agenten verleitet, gegen 600 aus Bayern und der Umgegend dahin (Buchner VII, 57 f. und Winter, Gesch. der bayrischen Wiedertäufer im 16. Jahrhundert, München 1809). Durch die oben erwähnten strengen Maßregeln gelang es dem Herzog Wilhelm, der weiteren Ausbreitung der Reformation in dem ihm untergebenen bayrischen Gebiet Einhalt zu thun. Auch die Schrecken des Bauernkrieges vom J. 1525, welcher im Allgäu, in Schwaben und im Elsaß, in Franken, im Eichstättischen und Salzburgischen wüthete, berührten Bayern nicht: einmal, weil im Lande selbst die „christliche Freiheit“, dieses aller Mißdeutung fähige Wort Luthers, nicht gepredigt werden durfte; dann, weil die bayrischen Bauern so mild regiert waren, daß jener Funke bei ihnen keinen Brennstoff fand. Als die schwäbischen Bauern, gegen 14 000 Mann stark, über den Lech drangen und die Klöster Steingaden und Raitenbuch plünderten, sammelte sich freiwillig eine Schaar bayrischer Bauern auf dem Peißenberg zu bewaffnetem Widerstand, und die Schwaben gingen über den Lech zurück. In Bayern herrschte solche Ruhe, daß Herzog Ludwig sogar mit 8000 Mann dem bedrängten Salzburg zu Hülfe kommen konnte. Die bayrischen Stände hatten den Augsburger Reichstagsabschied vom 22. November 1530 unterzeichnet, und der Erzbischof von Salzburg berief dieselben auf den Januar 1531 nach Regensburg; hier ward der Beschluß gefaßt, den Reichstagsabschied genau durchzuführen. Die Bischöfe erließen entsprechende Ausschreiben an ihre Diöcesanen, und Herzog Wilhelm verbot unter strenger Strafe seinen Unterthanen die Communication sowohl mit protestantischen Predigern, als besonders auch mit den Städten Augsburg, Regensburg, mit der Neuburger und der oberen Pfalz. Für Juni 1540 war ein Religionsgespräch nach Speyer ausgeschrieben, wurde aber in Hagenau begonnen, in Worms und Regensburg fortgesetzt. An demselben betheiligten sich bayrischerseits Herzog Ludwig, die Professoren Eck und Marstaller von Ingolstadt, Stiftsdecan Kretzer von München und Nicolaus Appell, Prediger in Moosburg. Dasselbe führte, wie vorauszusehen, nicht zum Ziele, und folgerichtiger Weise

weigerte sich Herzog Wilhelm und der Erzbischof von Salzburg, dem weiteren im Januar 1546 abgehaltenen Religionsgespräch zu Regensburg beizuwohnen. Ebenso verbot auch der Herzog die Verkündigung des verschwommenen Augsburger Interims vom Jahre 1548 in seinem Lande ausdrücklich. Folgenreich war die Berufung der Jesuiten. Zuerst erschienen 1542 aus den Niederlanden Peter Faber und Claudius Jajus (le Jay) und eröffneten im folgenden Jahre in Ingolstadt exegetische Vorlesungen. Hier war die theologische Facultät so decimirt, daß bei dem Todtenamt für den am 10. Februar 1543 verstorbenen Dr. Eck ein einziger Professor der Theologie, Marstaller, erschien (Rieß, Der selige P. Canisius 82). Bald folgten Alfons Salmeron und Peter Canisius (s. d. Artt.); diese begannen am 26. November 1549 ihre Vorlesungen. Letzterer, Professor der Dogmatik, wurde auch Rector und Vicekanzler, ward aber bereits 1552 nach Wien berufen. Im J. 1555 gründete er ein Collegium in Ingolstadt, das erste in Bayern, 1559 eines in München, 1564 ein drittes in Dillingen. Zweckentsprechender, als das Interim, war die Salzburger Provinzialsynode im Januar 1549, welcher, außer dem Erzbischof, die Bischöfe von Regensburg und Passau in Person, die übrigen und der Herzog durch Abgeordnete beiwohnten; in zehn Canones wurden Reformen des Clerus in katholischem Sinne beschlossen. Herzog Wilhelm starb am 6. März 1550 im 57. Jahre seines Lebens, im 42. seiner Regierung, und mit Recht gibt ihm die Geschichte den Ehrennamen des Standhaften. Sein Sohn Albrecht V. (s. d. Art.) hatte zwar dem Concil von Trient eigenthümliche Vermittlungsvorschläge gemacht; aber als dieselben nicht acceptirt wurden, führte er dessen Beschlüsse entschieden durch, reorganisirte die Hochschule Ingolstadt und erließ 1569 eine von kirchlichem Geist durchwehte Ordnung für lateinische und deutsche Schulen. In München stiftete er 1573 ein Convict für arme Studenten und stellte es unter die Leitung der Jesuiten; später wurde dieses nach einem benachbarten Kirchlein das Collegium Gregorianum genannt, und jetzt steht es als „Königliches Erziehungsinstitut für Studirende" unter Leitung der Benedictiner. Im Jahre 1574 erhielten die Jesuiten zu München sämmtliche Mittel- und höhere Schulen. In Landsberg gründete 1576 der Convertit Graf Schwikart von Helfenstein ein Jesuitencolleg; im folgenden Jahre wurde zu München das Contubernium S. Michaelis für adelige Jünglinge gebaut und den Jesuiten unterstellt. Auch Albrechts Sohn Herzog Wilhelm begünstigte das Wirken der Jesuiten, sandte seine vier älteren Söhne zur Erziehung nach Ingolstadt, baute für die Gesellschaft Collegium und Kirche zu Altötting, Regensburg, München (St. Michael, eingeweiht am 6. Juli 1597) und ermöglichte die Errichtung eines Collegiums in Augsburg. Im J. 1594 nahm er seinen 21jährigen Sohn Maximilian zum Mitregenten an. Dieser wohnte noch in demselben Jahre dem Reichstag zu Regensburg bei, wo die Religionsparteien einander schroff gegenüberstanden. Hier sah man in dem jugendlichen Fürsten bereits den künftigen Führer der deutschen Katholiken. Im Herzogthum Bayern selbst war, Dank den Bemühungen seiner drei Vorfahren, das katholische Bekenntniß das allein herrschende; aber an den Grenzen der damals protestantischen Länder Oesterreich und Steiermark, im Innviertel stand ein Theil des Clerus keineswegs auf der idealen Höhe seines Berufes. Maximilian und, von ihm veranlaßt, sein Freund und Studiengenosse Erzherzog Ferdinand von Steiermark beriefen nun Kapuziner, welche mit ihrer demüthigen Einfalt und strengen Ascese ebenso segensreich auf das Volk einwirkten, wie die Jesuiten mit ihrer allseitigen Gelehrsamkeit auf die Gebildeten. Um das Jahr 1600 baute Maximilian den Kapuzinern ein Kloster in München, und bald gab es in Maximilians und in Ferdinands Ländern kaum eine Stadt, in der nicht ein großes rothes Kreuz das Dasein eines Kapuzinerklösterchens anzeigte. Selbst Privatleute bauten ihnen auf eigene Kosten Kirchen und Klöster, was um so leichter ging, als sie keine Dotation brauchten. Maximilians Versuche, seinen protestantischen Vetter und Nachbar, Pfalzgraf Philipp Ludwig von Neuburg, zu gewinnen, und ein auf dessen Verlangen vom 26. November 1601 an zu Regensburg gehaltenes Religionsgespräch (der Prokanzler von Ingolstadt Albert Hunger und Jacob Gretser S. J. gegen den Hofprediger von Neuburg Jacob Heilbrunner und den Wittenberger Superintendenten Dr. Hunius) führte freilich zu keinem Resultat. Erst dessen Sohn Wolfgang Philipp convertirte 1613, von Maximilian selbst unterrichtet, und in der Neuburger Pfalz wurde wieder der Uebung des katholischen Cultus gestattet. Die erste Veranlassung zum Eingreifen in die großen Deutschland bewegenden Fragen fand Maximilian durch die ihm aufgetragene Execution der Reichsacht gegen Donauwörth wegen gewaltsamer Störung einer katholischen Prozession. Am 16. December 1607 zog er in die Stadt ein, und da sie die Executionskosten nicht bezahlen konnte, behielt er sie und führte die katholische Gegenreformation durch (s. d. Art. Augsburg I, 1639). Über die Stellung Maximilians zur Liga und sein weiteres Wirken in Deutschland s. d. Art. Dreißigjähriger Krieg). Im westphälischen Frieden erhielt Maximilian für die ungeheuren Opfer, welche er gebracht, die Kurwürde und das Erztruchsessenamt, welche er seit dem 25. Februar 1623 persönlich innegehabt, als erbliches Recht, ferner die Oberpfalz nebst der Grafschaft Cham (und der Reichsstadt Donauwörth), und nun führte er dort die Gegenreformation, die er bereits 1624 begonnen, vollends durch. Aber trotz der Opfer, die der Krieg gefordert (13 Millionen), war es ihm möglich geworden, auch für kirchliche Zwecke viel zu thun. Den Jesuiten gründete er fünf Collegien: zu Amberg 1623, Mindelheim

1625, Burghausen 1628, Landshut 1629, Straubing 1631; den Kapuzinern baute er 14, den Franciscanern 9 Klöster, den Paulanern eines in der Münchener Vorstadt Au. An die chinesische Mission schenkte er 30.000 Gulden, zur Gründung eines Collegiums für englische und schottische Jesuiten in Lüttich 200 000 Gulden. Am 27. September 1651 schloß er sein thatenreiches Leben.

Für die Hebung des Weltclerus war von großer Wichtigkeit das Institut des Bartholomäus Holzhauser für in Gemeinschaft lebende Weltpriester, welches dieser am 1. August 1640 in Salzburg eröffnete, und welches bald außerordentliche Verbreitung fand, aber ebenso bald auch wieder verfiel. Doch leiteten Bartholomiten noch im 18. Jahrhundert, als ihre Blütezeit längst vorüber war, Seminarien in Bayern und Schwaben; durch Erlaß vom 16. Februar 1803 wurde das „Bartholomäer-Institut“ in Bayern aufgehoben.

Maximilians Nachfolger, Ferdinand Maria (1651—1679), war während seiner durch Kriegswirren nicht gestörten Regierung eifrig auf Werke des Friedens bedacht. Während des Krieges waren zahlreiche Abteien zerstört worden und viele Pfarreien eingegangen, und es war ein bedenklicher Mangel an Priestern eingetreten. Um diesem abzuhelfen, ermöglichte er nach dem Vorbild seines Vaters an vielen Orten die Errichtung von Mendicantenklöstern verschiedener Regel, welchen das bayrische Volk wieder die Angewöhnung an christliche Sitte zu verdanken hatte. So erfüllte er ein Versprechen seines Vaters, indem er 1654 den unbeschuhten Carmeliten in München ein Kloster erbaute; in demselben Jahr errichtete er für die Kapuziner zu Burghausen, für die Franciscaner zu Altötting Niederlassungen. Im J. 1659 legte er in Folge eines eigenen Gelübdes den Grundstein zu Kirche und Kloster für die Theatiner in München. Zum Unterricht für die weibliche Jugend verbesserte er 1668 die Dotation der Salesianerinnen in München und stiftete 1672 das Kloster der Ursulinerinnen in Landshut. Im J. 1669 resuscitirte er die von den reformirten Pfalzgrafen aufgehobenen Klöster in der Oberpfalz, Reichenbach, Waldsassen, Walderbach, Ensdorf, Michelfeld, Speinshart, Weissenohe und Schönthal.

Die beiden folgenden Kurfürsten, Max Emanuel (1679—1726) und Karl Albert (1726 bis 1745), waren zu lebhafter Betheiligung an Kriegen genöthigt, an dem Türkenkrieg, an dem spanischen und dem österreichischen Erbfolgekrieg, und es gab Kämpfe innerhalb und außerhalb des Landes. Diese Zustände waren friedlichen Bestrebungen, wie die Kirche sie pflegt, nicht hold. Dazu kamen Einschränkungen ihrer freien Bewegung, mit denen man dem Zeitgeist ein Opfer brachte. Max Emanuel war durch einen seiner Erzieher, den Marquis von Beauveau, in den leichtlebigen Grundsätzen erzogen worden, die damals am französischen Hofe herrschten, und während eines guten Theiles seiner Regierung war er Anhänger der Politik Ludwigs XIV. Im Jahre 1701 erschien ein sogen. Amortisationsgesetz, welches Stiften und Klöstern (der todten Hand) die Erwerbung liegender Güter untersagte; 1717 ein weiteres, welches die künftige Gründung von Klöstern überhaupt verbot. Doch erbaute Max Emmanuels Gemahlin, Teresia Kunigunde, 1715, wie sie während der Verbannung in Venedig gelobt, aus Dankbarkeit für die Rückkehr nach Bayern den Servitinnen, die Stände aus gleichem Grund den Carmeliterinnen ein Kloster in München, der Kurfürst selbst den Kapuzinern 1718 eines in Nymphenburg. Unter ihm war das Land tief in Schulden gerathen; diese suchte Karl Albert durch ein strenges, freilich nur wenige Jahre dauerndes Sparsystem zu mindern. Der Papst hatte zu diesem Zweck den zehnten Theil aller geistlichen Einkünfte des Landes zu verwenden genehmigt. Von einer Krankheit genesen, erneuerte Karl Albert 1729 den Hausorden vom hl. Georg für katholische Adelige von 32 Ahnen. Maximilian III. baute 1754 in München den barmherzigen Brüdern, seine Mutter Amalia 1756 den barmherzigen Schwestern Kloster und Kirche. Von Wichtigkeit für die Hebung des ascetischen und wissenschaftlichen Geistes in den Stiften war die Vereinigung von 19 bayrischen und oberpfälzischen Benedictinerklöstern zu der Congregatio SS. Angelorum custodum (1684), welche ein bis 1768 dauerndes Studium generale zur Ausbildung ihrer jungen Cleriker errichtete. Die Studienanstalt in Freising wurde (1697 bis 1803) ausschließlich, die von Salzburg zum großen Theil mit Professoren aus dieser Congregation besetzt. Auch die Schulen in Weihenstephan, Benedictbeuern, Ottobeuern, Polling erfreuten sich eines hohen Rufes; die Ritterakademie in Ettal (1711—1744) war von adeligen Jünglingen aus Bayern, Tirol, Italien, Oesterreich, Ungarn, Böhmen, Westphalen 2c. frequentirt. Für wissenschaftliche Publicationen entstanden verschiedene Vereine. So 1702 die „Nutz und Lust erweckende Gesellschaft der vertrauten Nachbarn am Isarstrom“ mit politisch-historischer Richtung, deren Mitglieder fingirte Namen führten, und deren Publicationen (fünf Bände) ohne Druckort erschienen; 1720 lebte die bald entschlafene Gesellschaft unter dem Schutz des Kurprinzen als Academia Carolo-Albertina wieder auf und publicirte den Parnassus boicus, im Ganzen sieben Bände (s. d. Art. Amort). Am 28. März 1759 bestätigte Kurfürst Maximilian III. Joseph die von Lori und Limbrun entworfenen Statuten der „Akademie der Wissenschaften“, welche sich in die historische und philosophische Klasse gliederte. Vom Jahre 1763 an gab sie die Monumenta boica heraus, eine Quellensammlung ersten Ranges; 1805 von Maximilian IV. Joseph erweitert, am 1. Mai 1807 und am 21. März 1827 reorganisirt, theilt sie sich seit jener Zeit in die philosophisch-philo-

logische, die mathematisch-physikalische und die historische Klasse; 1852 kam dazu eine naturwissenschaftlich-technische und eine historische Commission; seit 1763 edirt sie Abhandlungen, seit 1829 gelehrte Anzeigen, seit 1864 ein historisches Jahrbuch; jeden Monat hält sie Klassensitzungen, an des Königs Namenstag und am Stiftungsfeste öffentliche Sitzungen.

Nach der Aufhebung des Jesuitenordens wurde Ingolstadt bald ein Mittelpunkt für die antikirchliche und anarchische Strömung der Zeit, namentlich durch den Professor des canonischen Rechtes Adam Weishaupt, den Gründer des Illuminatenordens (s. d. Art.), dessen destructive Wirksamkeit sich weit über Bayerns Grenzen hinaus geltend machte. Die strengen Verbote vom 22. Juni 1784 und 2. März 1785 vermochten diese Ideen nicht sofort aus der Welt zu schaffen. Durch den unbeerbten Tod Maximilians III. am 30. December 1777 kam Bayern an den Kurfürsten der Pfalz, Karl Theodor (Kurpfalz-Bayern), den Letzten der Linie Pfalz-Neuburg zu Sulzbach, und nach dessen Tod am 16. Februar 1799 an Maximilian IV. Joseph von der Linie Pfalz-Zweibrücken, dessen Vater 1746 zur katholischen Kirche zurückgekehrt war. Nach einer Trennung von 448 Jahren waren nun sämmtliche Pfälzer Lande wieder mit Bayern vereinigt. Durch den Frieden von Luneville (9. Februar 1801) wurde das deutsche linke Rheinufer an Frankreich abgetreten und die Fürsten wurden für ihre Verluste durch Säcularisation der Fürstbisthümer, Stifte und Klöster entschädigt. Der Reichdeputations-Hauptschluß vom 25. Februar 1803 normirte für Bayern die Entschädigung in der Weise, daß es die Hochstifte Bamberg, Würzburg, Freising, Augsburg und Theile von Eichstätt und Passau, die Propstei Kempten, zwölf Reichsabteien, nämlich St. Ulrich und St. Afra in Augsburg, Wangen, Irrsee, Söflingen, Elchingen, Ursberg, Roggenburg, Wettenhausen, Ottobeuern, Kaisheim (alle in Schwaben), Waldsassen, Ebrach, nebst 15 Reichsstädten und einigen Reichsdörfern erhielt. Zur Aufhebung der Mendicanten- und nicht ständischen Klöster war man bereits am 13. März 1802, vor dem Erscheinen des Reichsdeputations-Hauptschlusses geschritten; dieses Schicksal hatte in Bayern und der Oberpfalz u. A. 11 Augustiner-, 35 Franciscaner-, 23 Kapuziner-, 7 Carmeliten-klöster, je ein Kloster der Theatiner, Hieronymitaner, Dominicaner und Paulaner, 93 Eremitagen und dazu 28 nicht ständische Frauenklöster getroffen. Durch Entschließung vom 30. März und 5. August 1803 wurden die ständischen Collegiatstifte (7) und Abteien (64) in Bayern, nebst den (7) nicht ständischen in der Oberpfalz, sowie die in den 5 säcularisirten und Bayern zugetheilten Hochstiften aufgehoben (Buchner X, 78). Nach Wolf (Das Haus Wittelsbach 508) waren es in Ober- und Niederbayern und in der Oberpfalz 97 Prälaturen und fast 200 Mendicantenklöster, deren Mitglieder (nach Westenrieder) 3312 Mönche und 1169 Klosterfrauen (im ganzen Land außer den Stiften und Abteien gegen 400 Klöster). Dieselben wurden theils pensionirt, theils für die Seelsorge und den Unterricht verwendet, theils (besonders Mendicanten und Klosterfrauen) in Centralklöstern zum allmäligen Aussterben sustentirt. Derselbe Zeitgeist, welcher so rücksichtslos Stifte und Klöster zerstört hatte, zeigte sich in den Jahren 1800 bis 1806 in allen übrigen kirchlichen Verhältnissen. Es folgte eine Reihe von Verordnungen über Verbot der Bittgänge und Wallfahrten, Beschränkung der Bruderschaften, sowie der Feiertage und Kirchenfeste, über Abbrechung von Kirchen, Kapellen und religiösen Denkmälern, über Aufhebung und Errichtung von Pfarreien &c. — Die Universität in Ingolstadt wurde am 17. Mai 1800 nach Landshut transferirt und durch Ueberweisung der Güter von drei dortigen Klöstern dotirt. Vorstand des dort errichteten Generalseminars wurde der berüchtigte Fingerlos, Verfasser der Schrift: Wozu sind die Geistlichen da? Landshut 1805 (Brück, K.-G. 745). Am 3. October 1826 siedelte die Universität sammt dem Collegium Georgianum nach München über. Die Universitäten in Bamberg und Dillingen wurden 1804 auf Lyceen reducirt, die protestantische Universität Altdorf 1809 ganz aufgehoben. Nachdem Bayern (Minister Maximilian Joseph v. Montgelas, 1799—1817) schon am 26. August 1801 unter Widerspruch der alten Stände freie Ansiedelung der Protestanten gestattet, erging unterm 10. Januar 1803 ein weitgehendes Toleranzedict auch für Schwaben und Franken; an die theologische Facultät Würzburg wurden, obschon keine protestantische Theologie Studirende dort waren, 1803 die protestantischen Professoren Paulus und Fuchs, 1804 dazu Martini und Niethammer berufen, welche mit den katholischen Professoren eine „Section der Gottesgelehrtheit" bilden sollten. Trotz des Protestes des entthronten Fürstbischofs Georg Karl von Fechenbach wurden die Priestercandidaten gezwungen, die Vorlesungen der neuberufenen Gelehrten zu besuchen. Das bereits 1770 durch Maximilian III. Joseph verordnete Placetum regium wurde erneuert. Dagegen wirkten im streng kirchlichen Sinn und mit einem Einfluß auf weite Kreise: Eucharius Adam, Offizial des Fürstbischofs Joseph von Eichstätt, Weihbischof Gregor Zirkel in Würzburg, Prälat Rupert Kornmann in Prüfling, Joseph Anton Sambuga, Erzieher des bayrischen Kronprinzen Ludwig, der Karthäuserprior Luppurger, die Bamberger Canonisten F. A. Frey (früher Febronianer), Franz Stapf &c.

Durch den Preßburger Frieden (26. December 1805) war Bayern Königreich mit voller Souveränetät geworden und hatte (gegen Abtretung Würzburgs an den Großherzog Ferdinand von Toscana, bis 19. Juni 1814, wo es wieder an Bayern kam) Tirol und Vorarlberg (als Südbayern) erhalten. Dort wurde mit

noch größerer Rücksichtslosigkeit säcularisirt, und von den Beamten (namentlich von Hofstetten) das religiöse Gefühl des Volkes muthwillig verletzt. Als die Fürstbischöfe Emmanuel von Trient und Karl Rudolf von Chur Verwahrung einlegten, wurden sie (24. October 1807) für abgesetzt erklärt und mit drei Priestern über die Grenze geschafft; zwei andere waren bis 1809 im Gefängniß (Wolfgang Menzel, Weltgeschichte XI, 93 ff.). — Das alles gab nicht zum geringsten Theil Veranlassung zu dem Tiroler Aufstand von 1809.

IV. **Concordat bis zur Jetztzeit.** Das Bedürfniß, das durch die Säcularisation tief zerrüttete Kirchenwesen wieder zu ordnen, war inzwischen ein dringendes geworden, um so mehr, als die von der Diplomatie verfügte Uebertragung des erzbischöflichen Stuhles von Mainz nach Regensburg die Bestätigung Roms nicht erhielt; erst am 15. Juli 1803 erlangte der Kurfürst Karl Theodor von Dalberg die Anerkennung als Administrator von Regensburg, am 1. Februar auch die Erhebung dieser Stadt zur Metropole, nicht aber die Anerkennung als Primas von Deutschland. Nachdem von 1802 an mancherlei Verhandlungen gepflogen worden waren, wandte sich König Maximilian I. 1807 an Pius VII. wegen Abschluß eines Concordats, zu welchem Oberkirchenrath Leonhard Holler den Entwurf ausarbeitete (s. denselben bei Buchner X, 203 und bei Strodl, Das Recht der Kirche und die Staatsgewalt in Bayern, Schaffhausen 1852, 32; vgl. auch Sicherer, Staat und Kirche in Bayern § 139). Während der Unterhandlungen brach der Krieg auf's Neue aus. Erst am 16. August 1816 erhielt der bayrische Gesandte in Rom, Casimir Freiherr von Häffelin, Bischof von Chersones i. p. i., eine Instruction, die Unterhandlungen wieder zu eröffnen; am 5. Juni 1817 wurde das Concordat in Rom mit dem Cardinal-Staatssecretär Hercules Consalvi abgeschlossen und erhielt die königliche Sanction am 24. October desselben Jahres, die päpstliche am 14. November — die erste derartige Uebereinkunft in Deutschland (s. d. Art. Concordate). Nach vielen und in kurzen Intervallen eingetretenen Besitzänderungen wurde endlich auf Grund der Beschlüsse des Wiener Congresses und des zweiten Pariser Friedens durch den Münchener Vertrag vom 14. April 1816 das Territorium Bayerns so festgestellt, wie es, kleine Grenzregulirungen abgerechnet, bis 1866 blieb. Durch den Friedensvertrag vom 22. August 1866 wurden Theile der Rhön und des Spessart (32 976 Einwohner) an Preußen, 17 Pfarreien von der Diöcese Würzburg an das Bisthum Fulda abgetreten. Durch Verordnung vom 20. Februar 1817 wurde das Land in acht Kreise eingetheilt, und auf dieser Basis, doch nicht mit stricter Einhaltung der Kreisgrenzen, ruht die von Pius VII. am 1. April 1818 erlassene Circumscriptionsbulle Dei ac Domini nostri, welche sammt dem am 8. September 1821 durch den apostolischen Nuntius und Erzbischof von Nicäa i. p. i., Serra-Cassano, gefertigten Vollzugsdecret am 15. September desselben Jahres promulgirt wurde. Bayern erhielt zwei Erzbisthümer: München-Freising mit den Suffraganbisthümern Passau, Regensburg und Augsburg; Bamberg mit Eichstätt, Würzburg, Speier (s. d. betreff. Artt.). Das Bisthum Chiemsee war staatlich schon 1807 aufgelöst, canonisch wurde es durch das Concordat aufgehoben und sein Gebiet mit München-Freising vereinigt. Die Reihen des bayrischen Episcopates waren aber auch bedeutend gelichtet; vom Jahre 1812 an bis 1818, wo mehrere neue Bischöfe präconisirt wurden, hatten nur Eichstätt und Regensburg (Dalberg starb 1817) residirende Bischöfe; der Passauer Bischof Leopold Graf von Thun hatte nach der Säcularisation sich auf ein Schloß in Böhmen zurückgezogen und sein Bisthum nicht mehr betreten. Die übrigen Diöcesen waren ganz verwaist. Die amtliche Verkündigung des Concordats fand aber nicht sofort statt, sondern erst gleichzeitig mit der Publication der Verfassungsurkunde vom 26. Mai 1818, und zwar wurde ihm vorangestellt das „Edict über die äußeren Rechtsverhältnisse der Einwohner des Königreichs Bayern in Beziehung auf Religion und kirchliche Gesellschaften". Dieses, unter dem Einfluß des Appellationsgerichts-Präsidenten von Ansbach, Anselm von Feuerbach, verfaßt, hatte, entgegen dem Artikel 16 des Concordats, laut dessen alle diesem zuwiderlaufende Gesetze und Verordnungen aufgehoben sein sollten, viele Bestimmungen aus den Religionsedicten vom 10. Januar 1803 und 24. März 1809 aufgenommen und stand somit in wichtigen Punkten mit dem Concordat in Widerspruch. Dieses selbst war dem Edict als erste Beilage beigegeben und sollte nur „in Ansehung der übrigen inneren Kirchen-Angelegenheiten" Geltung haben. Viele Geistliche verweigerten unter diesen Verhältnissen den Eid auf die Verfassung, andere leisteten ihn nur bedingt, unter Vorbehalt der kirchlichen Rechte. In Rom wurde eine eigene Commission zur Prüfung der bayrischen Verfassung berufen. Der Widerspruch einzelner Bestimmungen derselben mit den Grundsätzen der katholischen Kirche und dem Concordat wurde nachgewiesen und der bedingungslose Eid auf die Verfassung für unerlaubt erklärt. Endlich erließ König Maximilian I. d. d. Tegernsee am 15. September 1821 die Erklärung, das Concordat solle als Staatsgesetz angesehen und vollzogen werden; der von den katholischen Unterthanen zu leistende Eid beziehe sich lediglich auf die bürgerlichen Verhältnisse und werde sie zu nichts verbindlich machen, was den göttlichen Gesetzen oder den katholischen Kirchengesetzen entgegen sei. Nun wurde der Eid geleistet; aber der Widerspruch zwischen Concordat und Religionsedict blieb ohne Ausgleichung. Norm für die Verfügungen der Regierung war nach wie vor nicht das erstere, sondern das letztere. König Ludwig I. (1825—1848) regierte zwar nach

anderen Grundsätzen. Er zeigte sich als eifrigen Schutzherrn der Kirche, gestattete der Presse freimüthige Aeußerung und (1841) den Bischöfen freien Verkehr mit Rom. Eine Auszeichnung für den bayrischen Episcopat war, daß Johannes von Geissel, Bischof von Speier, 1842 zum Coadjutor in Köln, 1850 zum Cardinal ernannt wurde. Um die katholische Wissenschaft zu fördern, berief der König die bedeutendsten katholischen Celebritäten an die Münchener Hochschule: Görres, Phillips, Möhler, Klee; neben ihnen wirkten die tüchtigsten einheimischen Gelehrten. Durch Erbauung herrlicher Kirchen in der Hauptstadt und durch die Restauration der Dome von Regensburg, Bamberg, Speier legte er Zeugniß für seine Religiösität und seinen Kunstsinn ab. Der Ludwigs-Missionsverein und der Verein zur Verbreitung katholischer Bücher förderten katholisches Leben in der Ferne, wie in der Heimat (Sepp, Ludwig Augustus, Schaffhausen 1869). Allein die im Concordat der Kirche zugesicherte freie Bewegung wurde ihr nicht gewährt. An dem denkwürdigen Congreß der deutschen Bischöfe in Würzburg (21. October bis 16. November 1848) betheiligte sich auch der bayrische Episcopat; dort wurde der Keim zu allem gelegt, was seither die Kirche in Deutschland geleistet und erstritten hat (s. d. Art. Bischöfliche Versammlungen). Im Jahre 1850 wandten sich die (vom 1. bis 20. October) in Freising versammelten acht Bischöfe Bayerns in einer Gesammtvorstellung an den hochherzigen König Maximilian II. und erbaten Abhülfe für ihre Beschwerden, welche sich auf die Widersprüche zwischen Concordat und Religionsedict gründeten; die Denkschrift entwickelte, wie die Kirche in ihrer Regierung und Verwaltung, im Cultus und religiösen Leben, im Einfluß auf Erziehung und Unterricht im Allgemeinen und in der Erziehung des Clerus im Besonderen, in der Verwaltung ihres Vermögens und in ihrer innerlichen kirchlichen Thätigkeit nicht behindert werden dürfe. Durch einen ministeriellen Erlaß vom 8. April 1852 erhielten sie theilweise Erleichterung (vgl. Strodl, Das Recht der Kirche &c. 422 ff.; Henner, Die kath. Kirchenfrage in Bayern, Würzburg 1854), und auf eine erneute Vorstellung vom 15. Mai 1853, in welcher sie unter dankbarer Anerkennung des Gewährten ihre nothwendigsten Forderungen darstellten, abermals einige Zugeständnisse (Archiv für kath. K.-R. VIII, 403 ff. 430 ff.); diese wurden aber unterm 20. November 1873 zum größten Theil wieder zurückgenommen (Ministerial-Bl. für K.- und Sch.-Angelegenheiten Nr. 44, 445). — Die „inneren Angelegenheiten der protestantischen Gesammtgemeinde" in Bayern sind geregelt durch den zweiten Anhang zu dem Religionsedict vom 26. Mai 1818, und laut dessen trat an die Stelle der 1810 geschaffenen vier Generaldecanate ein Oberconsistorium bei dem Staatsministerium des Innern und drei Consistorien zu Ansbach, Bayreuth und Speier, letzteres selbständig für die Pfalz. Hier ward 1819 eine Union der Lutheraner und Reformirten durchgeführt. Die bürgerlichen und politischen Rechte der griechischen Glaubensgenossen wurden durch das Gesetz vom 1. Juli 1834, die Verhältnisse der Juden durch das Edict vom 10. Juni 1813, den Landtagsabschied vom 10. November 1861 und die Ministerialentschließung vom 29. Juni 1863 geregelt.

Von den aftermystischen Sectirern neuerer Zeit gehörten dem jetzigen Bayern durch Geburt an: Martin Boos, Johann Goßner, Ignaz Lindl, dessen Kaplan Martin Völk (s. d. Artt.). Einen ziemlichen Einfluß hatte Boos durch seinen Briefwechsel mit Katholiken und Protestanten aus höheren Ständen. Goßner und Lindl hatten ihre Anhänger besonders im Bisthum Augsburg; dorthin wurde auch der Irvingianismus (s. d. Art.) durch den Schotten W. Renny Caird aus Montrose verpflanzt und gewann hier sogar katholische Priester, wie den Domvicar Spindler und den Decan Johann Georg Lutz, ehemals Lindlianer, 1832 sogar öffentlich zum Protestantismus übergetreten, später wieder mit der Kirche reconciliirt, endlich Irvingianer. Von ihnen werden bis in die neueste Zeit die irvingianischen Gemeinden in Augsburg und Hürben bei Krumbach pastorirt, welche 1862 staatliche Anerkennung erhielten (Hergenröther II, 975). Auch im Bisthum München hatten die Irvingianer einige Anhänger. Eine kleine Gemeinde in Wiesentheid, Würzburger Diöcese, hatte nur wenige Jahre Bestand. Die Pöschlianer (s. d. Art.) hatten im Würzburgischen nur einzelne Anhänger. Der Deutschkatholicismus fand seine Anhänger besonders unter der protestantischen Bevölkerung von Schweinfurt und Nürnberg. Ein in ersterer Stadt für sie erbautes Local dient jetzt als Waarenhalle, zeitweilig als Theater. Zur staatlichen Anerkennung brachten sie es nicht. Ueber die Altkatholiken s. d. Art.

Laut Art. 7 des Concordats hatte sich die bayrische Krone verpflichtet, „einige Klöster der geistlichen Orden beiderlei Geschlechts entweder zum Unterricht der Jugend in der Religion und den Wissenschaften, oder zur Aushülfe in der Seelsorge, oder zur Krankenpflege, im Benehmen mit dem heiligen Stuhl mit angemessener Dotation herstellen zu lassen". Mehrere Frauenklöster hatten die Säcularisation überlebt. Zur Ausführung des Concordats restaurirte König Ludwig I. mit einer Dotation aus seiner Privatschatulle das von Thassilo auf der Fraueninsel des Chiemsees gestiftete Kloster für Benedictinerinnen (21. December 1837). Das allgemeine Krankenhaus in München wurde 1832 den barmherzigen Schwestern vom hl. Vincenz übergeben und dort, 1862 auch in Augsburg, ein Mutterhaus errichtet. Sebastian Job, Beichtvater der Kaiserin Charlotte Auguste, gründete 1833 in Verbindung mit Bischof Wittmann von Regensburg in Neunburg vor'm Wald die Congregation der Armen Schulschwestern. Für diese

ward 1843 ein Mutterhaus in München errichtet; bereits 1847 gründeten sie Häuser in Nordamerika, welchen viele namentlich in Oesterreich folgten; 1859 ward ihre Regel von Rom approbirt. Am 9. November 1840 gründete König Ludwig in Haidhausen bei München das Kloster der Frauen vom Guten Hirten. Das erste Benedictinerkloster wurde 1830 in Metten eröffnet; ihm folgten Weltenburg, St. Stephan in Augsburg, Ottobeuern, Scheyern, Andechs, St. Bonifaz in München. Auch die Mendicantenorden, Carmeliten, Kapuziner, Franciscaner verbreiteten sich wieder. 1841 zogen die Redemptoristen in Altötting ein und hielten (mit den nicht recipirten Jesuiten) später zahlreiche Missionen. Im J. 1841 zählte man (nach Kolb, Handbuch der vergleichenden Statistik, Leipzig 1879) Klöster und Congregationen 161, Ende 1863: 441, Ende 1873: 620 (96 Manns-, 524 Frauenklöster) mit folgender Zahl von Angehörigen:

	1841	1863	1872	1873
Mönche:	256	941	1233	1094*
Nonnen:	716	3804	5031	5054

Die verminderte Zahl bei * ist namentlich begründet durch die Auflösung der sieben Niederlassungen der Redemptoristen (und einer der Jesuiten), auf welche durch Beschluß des Bundesrathes vom 20. Mai 1873 das Jesuitengesetz ausgedehnt wurde. In ihre Thätigkeit für Volksmissionen sind jetzt die Franciscaner und Kapuziner, für Priesterexercitien die letzteren eingetreten. Nach einer Zusammenstellung vom Schluß des Jahres 1875 (Sulzbacher Kalender von 1877 115 ff.) zählte in Bayern der Augustinerorden 2 Klöster; Benedictiner 4 Abteien und 4 Priorate; Barmherzige Brüder 10 Häuser; Kapuziner 14 Convente und 7 Hospitien; unbeschuhte Carmeliten 3 Convente; beschuhte 1 Convent mit 1 Expositur; Franciscaner-Reformaten 16 Convente und 10 Hospitien; Franciscaner-Minoriten (Conventualen) 4 Convente; Regulirte Tertiarier nach der Regel des hl. Franciscus aus dem Kloster Waldbreitbach (Diöcese Trier) 1 Haus; die Eremiten-Verbrüderung 18 Einsiedeleien. Weibliche Orden: Benedictinerinnen 2 Klöster; Birgittinerinnen 1; Cistercienserinnen 3; Clarissen 3; Dominicanerinnen 11; dritte Orden vom heiligen Dominicus 1 Kloster (jetzt mit einigen Filialen); Elisabethinerinnen 2; Englische Fräulein in 70 größeren und kleineren Stationen; Franciscanerinnen zunächst in 6 von einander unabhängigen Klöstern, dann das Kloster Maria-Stern in Augsburg mit 30, Dillingen mit 18 Filialen; die Armen Franciscanerinnen, Mutterhaus zu Mallersdorf, ehemals Pirmasens, mit 70 Filialen; Frauen vom Guten Hirten in 2 Häusern; Salesianerinnen in 4 Klöstern; Congregation von Jungfrauen des Ordens der Salesianerinnen 1 Haus; Arme Schulschwestern de notre Dame in 131 Häusern; Schwestern vom Armen Kinde Jesu 1 Haus; Barmherzige Schwestern des hl. Vincenz von Paul, Mutterhaus München mit 99, Augsburg mit 3 (1881: 5) Filialen; Servitinnen 1 Haus; Töchter des allerheiligsten Heilands, Mutterhaus in Niederbronn, in 23 (1882: 26) Filialen; Töchter vom göttlichen Erlöser, Mutterhaus in Würzburg, mit 27 (1882: 41) Filialen; Ursulinen in 3 Klöstern.

Bayern hat nach der Zählung vom 1. December 1880 eine Bevölkerung von 5 271 516 Einwohnern, nach der vom 1. December 1875 5 022 390. Im J. 1875 zählte man (Kolb l. c. 97) 3 573 142 Katholiken, 1 392 120 Protestanten (1 040 657 Lutheraner, 348 413 Pfälzer Unirte, 3050 Reformirte); dann 4189 von anderen Secten, nämlich 3760 Mennoniten (darunter 118 von der strengen Observanz, sog. Friesen), 303 Irvingianer, 107 Methodisten, 2 Separatisten, 1 Gregorianer, 14 Nazarener, 2 Unitarier, 61 Angehörige englischer Culte (56 Anglicaner oder Episcopale, 4 Presbyterianer, 1 Dissenter), 149 Griechen, unter welchen wohl auch unirte Katholiken, 3 Armenier, 51 335 Juden, 3 Mohammedaner, 1116 mehr oder minder Confessionslose (50 Deutschkatholiken, 846 Freireligiöse und Dissidenten, 2 Rationalisten, 1 Monotheist, 9 Deisten, 1 selbständiger Christ, 6 Humanisten, 9 Freidenker, 1 Freigeist, 1 Materialist, 1 Nihilist, 189 Confessionslose, 262 ohne Angabe einer Confession). Volksschulen zählte Bayern 1877 6991, nämlich 4855 katholische, 1908 protestantische, 105 jüdische, 123 confessionell gemischte. An diesen waren 10 852 Lehrkräfte thätig, nämlich 9764 Lehrer und 1088 Lehrerinnen, von welchen 772 Klosterfrauen. Dazu 257 Fortbildungsschulen. Im J. 1880 zählte man 5678 katholische, 2520 protestantische, 180 jüdische Schulen (die gemischten sind nicht ausgeschieden); dann 152 gewerbliche und 967 landwirthschaftliche Fortbildungsschulen. Schullehrerseminare im Jahre 1881: 8 katholische, 3 protestantische, 1 gemischtes. Präparandenschulen: 24 katholische, 11 protestantische, 1 Lehrerinnen-Bildungsanstalt mit Präparandenschule. Für den höheren Unterricht sorgen die 3 Universitäten München, Würzburg, Erlangen (letztere für protestantische Theologie), 6 Lyceen mit philosophischer und theologischer Section in Bamberg, Dillingen, Eichstätt, Freising, Passau, Regensburg; Augsburg mit philosophischer Section; 9 Clericalseminarien, 1 polytechnische Hochschule, 1 Forstschule. Mittelschulen: 33 Gymnasien, 50 isolirte Lateinschulen, 11 katholische Studienseminare, unter diesen das adelige Julianum in Würzburg, 3 protestantische, 8 bischöfliche Knabenseminarien, 5 Realgymnasien, 46 Realschulen, 4 Industrieschulen, 1 Baugewerkschule, 3 Kunstgewerbschulen, 2 kgl. Musikschulen. An Wohlthätigkeitsanstalten für geistig und körperlich Beschränkte besitzt das Land 10 Irrenanstalten, 3 Cretinenanstalten (2 katholische zu Eggsberg und Glött, 1 protestantische zu Neuettelsau), 9 Taubstummenanstalten, 3 Blindeninstitute, 1 Erziehungsanstalt für krüppelhafte Kinder. — Literatur: G. Th. Rudhart, Aelteste Geschichte Bayerns, Hamburg 1841; F. W. Rett-

berg, Kirchengeschichte Deutschlands, 2 Bde., Göttingen 1846—1848; Johann Friedrich, Kirchengeschichte Deutschlands, 2 Bde., Bamberg 1867—1869; J. F. Damberger, Synchronistische Geschichte, 15 Bde., Regensburg 1850—1864; S. Riezler, Geschichte Baierns, 2 Bde., Gotha 1878—1880; A. Buchner, Geschichte von Baiern, 10 Bücher, Regensburg und München 1820—1855; S. Freudensprung, Geschichte des Königreichs Bayern, München 1856; J. M. Mayer, Geschichte Bayerns, Regensburg 1874; J. Hergenröther, Handbuch der Kirchengeschichte, 3 Bde., Freiburg 1876—1880, mit der Literatur im dritten Band S. 183, Nr. 22; 559, 139; 560, 141; 561 f., 156—160; 582, 350. 351. 353. 354; 586, 382; B. A. Winter, Geschichte der Schicksale der evangelischen Lehre in und durch Bayern, 2 Bde., München 1809 bis 1810. [Weber.]

Bayle, Peter, einflußreicher rationalistischer Schriftsteller, war 18. November 1647 zu Carlat in der französischen Grafschaft Foix als Sohn des reformirten Predigers Johann Bayle geboren. Zuerst von seinem Vater, dann auf der Akademie zu Puylaurens sorgfältig unterrichtet, eignete er sich eine vortreffliche humanistische Bildung an. Oefters kränklich, begann Bayle erst im 21. Jahre den philosophischen Cursus und setzte diesen zu Toulouse im Jesuiten-Collegium fort. Hier trat er, wie er selbst erzählt, besonders durch die Lectüre katholischer Controversschriften bestimmt, zur katholischen Kirche über, kehrte aber schon nach 18 Monaten wieder zur reformirten Kirchengemeinschaft zurück. Nunmehr begab er sich nach Genf zur Fortsetzung seiner philosophischen Studien, und nachdem er etliche Jahre Erzieher gewesen, wurde er 1677 Professor der Philosophie zu Sedan. Hier arbeitete er neben Anderem 1680 bei Gelegenheit der Erscheinung eines großen Kometen eine Schrift gegen die abergläubische Furcht vor demselben aus, die übrigens bereits auch Ausfälle gegen die positiven Gebote des Christenthums zu Gunsten des Atheismus enthielt. Sie erschien anonym im J. 1682 (erstmals), nachdem er nach Aufhebung der Akademie in Sedan 1681 in Rotterdam die Lehrstelle der Philosophie erhalten hatte. Hier beschäftigte er sich mit einer Widerlegung der von P. Maimbourg herausgegebenen Histoire du Calvinisme, die zuerst unter dem Titel Critique générale de l'Histoire du Calvinisme de Mr. Maimbourg à Ville Franche (Amsterdam) 1682 erschien und später in den Nouvelles lettres de la critique générale fortgesetzt wurde; sodann gab er 1684 mehrere Flugschriften über die cartesianische Philosophie heraus, gründete in demselben Jahre eine gelehrte kritische Zeitung, die Nouvelles de la république des lettres, und schrieb angesichts der Verfolgung seiner Glaubensgenossen in Frankreich die Schrift: Commentaire philosophique sur les paroles de Jésus-Christ: Contrains-les d'entrer, Canterbury (Amsterdam) 1686 (deutsch Wittenberg 1771, 4 Bde.). Hier tritt er mit Gründen der Ve[r-]nunft und der geschichtlichen Erfahrung gege[n] den, wie er übrigens zugibt, auch von den Prot[e-]stanten mit Ausnahme der Socinianer und Ar[-]minianer vertretenen Gewissenszwang auf. Merk[-]würdigerweise nimmt er zur Richtschnur speciel[l] seiner Schriftauslegung den Satz, daß die Glau[-]benswahrheiten, wenigstens die praktischen, ane[r-]kanntermaßen nicht dem „natürlichen Lichte de[r] Vernunft" widersprechen dürfen, daß vielmeh[r] die allgemeinen Principien der Moral „der na[-]türlichen Idee der Billigkeit" entsprechen müs[-]ten, „welche wie das metaphysische Licht jede[n] Menschen, der in die Welt kommt, erleuchte[n] muß". Der harte, heftige Ton seiner Polemik i[n] dieser Schrift wird noch überboten durch das giftig[e] Pamphlet: Ce que c'est que la France tout[e] catholique sous le règne de Louis le Gran[d], worin er die katholische Kirche für die Dragonade[n] des Königs verantwortlich macht. Dagegen com[-]promittirte ihn bei seinen Glaubensgenossen de[r] Verdacht, er sei der Verfasser der im J. 169[0] erschienenen Schrift: Avis important aux Ré[-]fugiés sur leur prochain retour en Franc[e], in welcher den Emigrirten aufrührerische Un[-]triebe gegen ihr Heimatland vorgeworfen wurde[n]. Doch verwahrte sich Bayle öffentlich gegen de[n] Verdacht der Auctorschaft; möglich, daß er da[s] Manuscript nur abgeschrieben und zum Druck befördert hatte, in der Absicht, die vertriebenen Re[-]formirten zur förmlichen Desavouirung der ihne[n] hier vorgeworfenen Grundsätze zu veranlasse[n] (vgl. Feuerbach, Sämmtliche Werke VI, 30[7] Anm. 42). Nachdem er auf diese Weise politisc[h] schon länger her aber wegen seines Skepticismu[s] in religiöser Beziehung verdächtig geworde[n], wurde er auf Grund einiger anstößiger Sätze i[n] seiner Schrift über den Kometen 1693 sein[er] Stelle enthoben. Bayle wandte nunmehr sei[ne] ganze Aufmerksamkeit der Herausgabe sein[es] vielgenannten großen historisch-kritischen Wörte[r-]buches zu, das zuerst 1697 in zwei un[d] dann 1702 in vier Foliobänden erschien, ei[n] Denkmal eines ebenso riesigen Fleißes als um[-]fassender Gelehrsamkeit. In seinen letzten Ja[h-]ren beschäftigte sich Bayle mit der Herausga[be] von allerlei historischen, literarischen, philosoph[i-]schen und theologischen Untersuchungen, welc[he] er in seinen Réponses aux questions d'un Pr[o-]vincial (erster Band Rotterdam 1704) sammelt[e]. In derselben Zeit hatten ihn seine religiöse[n] Zweifel in heftige persönliche Händel verwickel[t], inmitten derer er an einer Brustkrankheit i[n] Rotterdam den 28. December 1706 starb. Einig[e] nachgelassene Schriften sind in den Oeuvr[es] diverses (Amsterdam 1725—1731, 4 Bänd[e]) erschienen, ein Theil seiner Briefe in Amsterda[m] 1714 und correcter durch Des Maizeaux 173[9]. Die beste Ausgabe seines Dictionnaire histo[-]rique et critique ist die von Des Maizeau[x] (Amsterdam 1730, correcter 1740) besorgte (d[ie] letzte Ausgabe Paris 1820—1824 in 16 Bän[-]den). Eine deutsche Uebersetzung von Bayle

Werken besorgte Gottsched 1740—1744. Auszüge aus seinem Wörterbuche bearbeitete Stuhl „für Theologie“, Leipzig 1779; die philosophischen Artikel desselben gab L. H. Jakob heraus in 2 Bänden, Halle und Leipzig 1797.

Bayle besaß das ausgebreitete Wissen eines Polyhistor, das er durch unermüdliche Arbeitsamkeit — er war auch nie verheiratet — trotz seiner schwächlichen Gesundheit sich angeeignet hatte, und war zugleich ein ungewöhnlich scharfsinniger Kritiker. Ursprünglich Schüler des Cartesius, trat er dem eigenen Meister, noch schärfer aber Spinoza, mit seiner skeptischen Kritik entgegen, war auch einer der ersten Gegner der Leibniz'schen Monadenlehre, der seinerseits wiederum in dem seiner Theodicee vorausgeschickten Discours sich speciell gegen die Argumente Bayle's von der Unvereinbarkeit des Glaubens mit der Vernunft wandte. Zunächst als Philosoph stellte Bayle den Grundsatz auf, „die menschliche Vernunft sei stark in der Entdeckung von Irrthümern, schwach in der positiven Erkenntniß“. Aber nicht als skeptischer Philosoph etwa hat sich Bayle seinen Ruhm erworben; seine im vierten Bande der Oeuvres diverses erschienenen Vorlesungen über die Logik, Ethik, Psychologie, Metaphysik sind nichts weniger als bedeutend. Bayle ist auch kein systematischer Denker, sondern seine philosophische Thätigkeit steht im Dienste seiner literarischen; seine eigenen Gedanken entwickelt er, indem er die Gedanken Anderer kritisirt, ihre Schwächen und Widersprüche nachweist, ohne übrigens selbst das letzte lösende Wort zu sprechen oder zu wissen. So bringt er es denn als ächter Skeptiker zu keiner bestimmten philosophischen Ueberzeugung; „ich gestehe,“ sagt er selbst, „daß ich, die religiösen Wahrheiten ausgenommen (?), die andern Streitigkeiten nur als ein geistiges Spiel ansehe, wobei mir die Entscheidung dafür oder dawider gleichgültig ist.“ Erst die Anwendung dieser zersetzenden Kritik auf Geschichte, Lehre und Wirksamkeit des Christenthums hat Bayle seinen berühmten Namen verschafft. Geschickt verdeckte er seine Angriffe gegen den positiven Glauben mit dem altprotestantischen Princip von dem natürlichen Widerstreit zwischen Vernunft und Glauben. Zunächst wandte er die Waffe seiner Polemik gegen die calvinische Lehre vom Sündenfall, der Prädestination und Reprobation, und ohne Mühe gelang es ihm allerdings hier, die Unvereinbarkeit der dogmatischen Vorstellungen Calvins mit der natürlichen Idee von Gottes Vollkommenheit, Weisheit, Güte und Gerechtigkeit nachzuweisen. Aber Bayle beschränkte sich keineswegs auf diese calvinischen Irrlehren, sondern auch in der Lehre von der Trinität, Menschwerdung und Erlösung, der Ewigkeit der Höllenstrafen u. a. suchte er Widersprüche gegen die Logik, Metaphysik und gesunde Moral nachzuweisen: überall, wo die Vernunft Nein sage, sage der Glaube Ja und umgekehrt; die beiden Begriffe widervernünftig und übervernünftig deckten sich vollkommen. Dazu kamen noch seine heftigen Angriffe gegen die geschichtliche Entwicklung des Christenthums, dessen „schädliche und verderbliche Wirkungen in der Welt“ aufzuzählen er nicht müde wird, die Parteilichkeit, mit der er überall die Moral der Atheisten über die der Gläubigen stellt, bei den Heiden möglichst nur die Licht-, bei den Christen (namentlich auch biblischen Personen, wie David) die sittlichen Schattenseiten herausstellt. Kein Wunder, daß er schon bei Lebzeiten in den Verdacht der Irreligiösität und des Atheismus kam und in dieser Richtung auf's Heftigste von seinen eigenen Glaubensgenossen, namentlich seinem ehemaligen Freunde, dem Theologen Jurieu, befehdet wurde. Aber Bayle erklärte, mit seiner Lehre von dem natürlichen Widerspruch zwischen Vernunft und Offenbarung dieser vielmehr zu dienen, da er so zeige, wie die menschliche Vernunft, „die nur zerstöre, aber nicht aufbaue, nur dazu geschickt sei, den Menschen seine Finsterniß, seine Ohnmacht und die Nothwendigkeit einer anderen Offenbarung, als der natürlichen Religion, fühlen zu lassen“. Diese Widersprüche würden nur von der „kleinen, miserablen Vernunft der Menschen“ erhoben, deren Grundsätze, wie die Schulzänkereien der Philosophen bewiesen, sich selber widersprächen; die Vernunft selbst verlange, daß dem wahrhaften, untrüglichen, glaubwürdigen Gott geglaubt werde, und das sei eben das Verdienst des Glaubens, „daß er auf das göttliche Zeugniß hin die der Vernunft entgegengesetzten Wahrheiten ergreife“. Ist es Bayle wirklich Ernst mit dieser Entschuldigung? Dagegen spricht namentlich der überlegene, frivole und verletzende Ton seiner Kritik. Die Religion, gegen die er mit so großer Behaglichkeit alle Geschütze seiner Kritik spielen läßt, kann ihm unmöglich Herzensangelegenheit gewesen sein; sie ist ihm, wie jedes beliebige andere Thema, bloßer Gegenstand seines kritischen Denkens; sie ist ihm wie andere Meinungen zum lusus ingenii herabgesunken. Jedenfalls halten seine eigenen Grundsätze nicht Stand in seiner heftigen Polemik gegen den Katholicismus, dem er den unsittlichen Grundsatz, den Häretikern sei keine Treue zu halten, Intoleranz, Wechsel seiner Institutionen, Unsittlichkeit der von ihm erzogenen Völker, Uebergriffe gegenüber der weltlichen Obrigkeit, innere Streitigkeiten über die Gnade, die unbefleckte Empfängniß Mariens, die päpstliche Unfehlbarkeit unter reichlicher Benutzung der Geschichte als chronique scandaleuse zum Vorwurf macht. Hier geht er zum Theil ganz expreß von dem Satze aus, „die geoffenbarte Wahrheit müsse gleichsam unter die Gerichtsbarkeit des natürlichen Lichtes gestellt werden“; die Offenbarung habe, „um von Einflüsterungen eines maskirten Teufels unterschieden zu werden, die Prüfung des natürlichen Lichtes zu bestehen“; „Gott könne nicht kalt und warm aus einem Munde blasen“, was geschehe, „wenn er mittelst seiner Offenbarung das gerade Gegentheil von den allgemeinen Lehren der menschlichen Vernunft

offenbare"; selbst da, wo er die cartesianische Hypothese, der zufolge das Wesen des Körpers in der Ausdehnung besteht, bespricht, vergißt er nicht den Schluß zu ziehen, „daß jedes theologische Dogma, das ihr widerspreche (gemeint ist die Transsubstantiation), falsch sei". Wie Lessing, der ihn hoch bewunderte, vereinigt Bayle Scharfsinn und Wissen ohne persönliches Interesse für den ruhigen Besitz der Wahrheit; wie dieser, erwägt er ruhelos Gründe und Gegengründe, ohne an ein Ziel zu kommen; wie dieser ist er, soweit von seinem Standpunkt möglich, unparteiisch, aber auch verschwenderisch mit gelehrter Kleinmünze. Dazu ist Bayle aber noch spitzig, witzig und frivol wie Voltaire. Die englischen, französischen und deutschen Rationalisten waren die eifrigsten Leser von Bayle's Schriften; dieselben wurden und werden durchweg nicht für, sondern gegen den Glauben verwerthet. (Vgl. Des Maizeaux, La vie de P. B., Amsterd. 1712 u. ö. [auch in der Amsterdamer Ausgabe des Wörterb. 1730 und 1740, in dessen Fortsetzung später Chaufepié auch einen großen Artikel über B. aufnahm], deutsch von J. P. Kohl, Hamburg 1731; La Monnoye, Histoire de M. Bayle et de ses ouvrages, Amsterd. 1716; L. Feuerbach, P. B., ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit, Ansb. 1838, 2. Aufl. Leipzig 1844, auch in seinen „sämmtlichen Werken", Leipzig 1846—1851, Bd. VI; Em. Jeanmaire, Essai sur la critique relig. de P. Bayle, Strasbourg 1862; Lanfrey, L'église et la philosophie au XVIIIe siècle, IIe éd., Par. 1857; Ch. Bartelmess, Hist. crit. des doctrines religieuses de la philosophie moderne, Strasb. 1855; vgl. außerdem die in der Nouvelle biographie générale IV s. v. Bayle verzeichnete französische Literatur.) [Knittel.]

Baylon, der hl., s. Paschalis.

Baysio, Guido de, berühmter Canonist um die Wende des 13. Jahrhunderts. Aus edlem ghibellinischem Geschlecht wahrscheinlich in Reggio um die Mitte des Jahrhunderts geboren, studirte er ebendort unter Guido de Suzaria das Recht, wurde Doctor und Lehrer des canonischen Rechts und erhielt ein Canonicat. Gerhard, Bischof von Parma, zog ihn zu sich und blieb ihm auch als Cardinalbischof von Sabina (gest. 1302) gewogen. Ihm widmete Baysio sein Hauptwerk, einen Apparat zum Decret, von ihm selbst „Rosarium" genannt, um 1300 verfaßt. Es ist eine sehr fleißige Sammlung älterer, in die Glossa ordinaria nicht aufgenommener Glossen; aus diesem Werke sind viele Zusätze (Additiones) oft unter Baysio's Namen in die Druckausgaben der Glosse seit 1505 herübergenommen worden. Bonifaz VIII. hatte Baysio bereits 1296 zum Archidiacon von Bologna, sowie zum Kanzler der dortigen berühmten Universität ernannt. Er lehrte nicht nur privatim canonisches Recht, sondern wurde durch drei Jahre selbst als öffentlicher Lehrer desselben bestellt. Die Würde eines Archidiacons behielt er auch, als er 1304 einem Rufe nach Avignon folgte. Dort lebte er als päpstlicher Kaplan und in der apostolischen Kanzlei beschäftigt bis zu seinem im Sommer 1313 erfolgten Tode. Auch literarisch war er in Avignon thätig; er verfaßte dort einen ausführlichen, etwas breit gehaltenen Commentar zum Liber sextus und gelegentlich der zu Vienne gepflogenen Verhandlungen einen Tractatus super haeresi et aliis criminibus in causa Templariorum et D. Bonifacii, dessen zweiten, eine Apologie des Papstes bildenden Theil Mansi zuerst herausgab in seinem Supplem. Coll. Conc. Labb. III, 357—386. (Vgl. Schulte, Gesch. der Quellen und Lit. des canonischen Rechts II, 186—190.) [R. v. Scherer.]

Bazianus, Rechtsgelehrter des zwölften Jahrhunderts. Er heißt auch Bassianus, wird daher nicht selten verwechselt mit Johann Bassianus aus Cremona, einem berühmten Glossator des römischen Rechtes zu Bologna, Ende des zwölften Jahrhunderts, dessen tabellarische Uebersicht der Klagen, die sog. arbor actionum, populär wurde. Dieser Bassianus dagegen war ein geborener Bolognese, studirte und lehrte zuerst römisches, dann, Geistlicher geworden, canonisches Recht: der erste Utriusque Juris Doctor, als welchen ihn seine Grabschrift ausdrücklich preist. Er starb als Canonicus seiner Heimatstadt den 22. Februar 1197. Von seiner schriftstellerischen Thätigkeit sind nur kleine Spuren in der späteren Glosse des Decrets erhalten, welche übrigens eine völlige Beherrschung und selbständige Bearbeitung des Rechtsstoffes erkennen lassen. (Vgl. Schulte, Die Glosse zum Decret in den Denkschriften der Wiener Akademie 1872, XXI, 56 bis 64.) [R. v. Scherer.]

Bdellium, Gen. 2, 12. Num. 11, 7, ein durchsichtiges, wohlriechendes, wachsähnliches Harz, welches aus einer in Arabien nicht seltener Palmenart (borassus flabelliformis) heraus träufelt. Sein Geschmack ist scharf und bitter sein Geruch stark; sein Aroma erhöht sich und wird äußerst angenehm, wenn es verbrannt wird Im Oriente wird damit starker Handel getrieben Das hebräische Wort an den obigen Stellen ist בְּדֹלַח; hierunter haben neuere Erklärer nach dem Vorgange des gelehrten Bochart, den Uebersetzungen der Alten entgegen, bald Perlen, bald Krystall, bald Beryll u. s. w. verstanden, allein ohne hinreichenden Grund, indem gewiß auf die Aehnlichkeit des Wortlautes großes Gewicht zu legen ist (Winer, Bibl. Real-Lex. I, 168). [Welte.]

Beaten nannte man in Spanien diejenigen Tertiarierinnen, welche über die Pflichten des dritten Ordens hinaus (s. d. Artt. Franciscaner und Tertiarier) freiwillig noch die drei klösterlichen Gelübde beobachteten.

Beatification und **Canonisation**, kirchliche Acte, durch welche einem Verstorbenen das Recht zugesprochen wird, von der Kirche verehrt und angerufen zu werden. I. Beatification (Seligsprechung) ist die vom Papste gegeben vorläufige Erklärung, daß Jemand um seiner heroischen Tugenden und der durch ihn gewirkten

Wunder willen für selig gehalten und als solcher öffentlich angerufen und zum Gegenstande einer besondern Verehrung gemacht werden dürfe oder solle. Sie unterscheidet sich von der Canonisation, welche in dem definitiven, feierlichen Ausspruch des Papstes besteht, daß Jemand in die Zahl der Heiligen zu setzen und als solcher in der ganzen Kirche zu verehren sei. Die Beatification kann auch nur für einen Theil der Kirche, eine Diöcese, ein Land oder einen Orden erfolgen und sich auf die bloße Erlaubniß, den Seliggesprochenen öffentlich zu verehren, beschränken. Die den Seliggesprochenen hiernach zukommende Verehrung ist beschränkter als die, welche den Heiligen gebührt. Letztere umfaßt siebenerlei: 1. Ihre Anerkennung als Heilige allenthalben in der ganzen Kirche; 2. ihre Anrufung in den öffentlichen Kirchengebeten; 3. die Errichtung von Kirchen und Altären ihnen zu Ehren; 4. die Anrufung derselben bei Darbringung der heiligen Messe und Abhaltung der canonischen Tageszeiten; 5. die Feier von Festtagen ihnen zu Ehren; 6. die Ausstellung ihrer Bildnisse mit einem Schmuck oder einer Krone um das Haupt u. dgl. zum Zeichen der Heiligkeit; 7. die öffentliche Ausstellung und Verehrung ihrer Körper und Reliquien. Den Seligen darf an den Orten, wo ihre Verehrung gestattet oder angeordnet ist, immer nur in einigen dieser Stücke, und in diesen gerade nur so viel Ehre erwiesen werden, als entweder von unvordenklicher Zeit hergebracht oder in dem päpstlichen Indult ausdrücklich bestimmt ist. Ihre Bildnisse dürfen daher ohne Genehmigung des päpstlichen Stuhles in den Kirchen nicht aufgestellt oder, falls ihre Aufstellung gestattet ist, doch nicht über den Altären angebracht werden. Ist die Errichtung von Altären zu Ehren derselben gestattet, so folgt daraus nicht, daß sie auch in der heiligen Messe und in den canonischen Tageszeiten angerufen werden dürfen. Die für einen Ort gegebene Erlaubniß ihrer Verehrung darf nicht auf andere Orte ausgedehnt werden. Die Gestattung ihrer allgemeinen Verehrung an einem Orte bringt noch nicht die Befugniß zur öffentlichen Abhaltung der canonischen Tageszeiten zu Ehren derselben mit sich. Die gewissen Personen gegebene Erlaubniß zur Darbringung der heiligen Messe unter Anrufung derselben darf auf andere Personen nicht ausgedehnt werden. Feste dürfen ihnen zu Ehren nur in Folge besonderer apostolischer Erlaubniß gefeiert werden. Ihre Namen dürfen nur in den Kalendern derjenigen Orte oder Klassen von Personen eingereiht werden, für welche deren Verehrung mit Darbringung der Messe und Abhaltung der Tageszeiten gestattet ist. In die kirchlichen Gebete darf keine besondere Anrufung derselben eingerückt werden. Sie dürfen nur in den vom päpstlichen Stuhle genehmigten Gebeten angerufen werden. Ihre Reliquien dürfen nicht in Procession herumgetragen werden.

Die Beatification geht jetzt immer der Canonisation vorher. Sie setzt, wie im Eingang bemerkt worden, auf Seite desjenigen, der dadurch zum Gegenstande öffentlicher Verehrung erhoben werden soll, heroische Tugenden und bewährte Wunderkraft voraus. Heroisch nennt man die Tugend dann, wenn sie, die Anforderungen der Natur überschreitend, den höchsten Grad der Vollkommenheit erreicht und den damit Gezierten weit über die anderen Gerechten, die langsameren Schrittes der christlichen Vollkommenheit entgegenstreben, erhebt. In solchem heroischen Grade müssen bei den zu Beatificirenden besonders die drei theologischen, auf Gott sich beziehenden Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe und die vier Cardinaltugenden der Klugheit, der Gerechtigkeit, des Starkmuthes und der Mäßigung mit allen ihren Voraussetzungen und Wirkungen vorhanden gewesen sein. Es genügt nicht, daß sie dieselben in einigen wenigen Fällen heroisch geübt haben; es werden häufige und vielfältige Acte besonders der Liebe erfordert. Von den Cardinaltugenden werden besonders diejenigen verlangt, zu welchen jeder zu Beatificirende durch seinen Stand aufgefordert war, z. B. bei Männern, die mit Kirchen- oder Staatswürden bekleidet waren, die Gerechtigkeit und die Mäßigung, so daß sie diese Würden auch nicht einmal gewünscht, geschweige denn gesucht haben dürfen; bei Päpsten der Eifer für die Erhaltung und Ausbreitung des katholischen Glaubens, die Herstellung der Disciplin, die Behauptung der Rechte des apostolischen Stuhles; bei Königen der Eifer für die christliche Religion, die Willfährigkeit gegen das Oberhaupt der Kirche, die Gerechtigkeit sowohl im Verhältnisse zum Auslande, als in der inneren Verwaltung, das den Unterthanen zu gebende gute Beispiel; bei Ehefrauen die Sanftmuth gegen den Mann und dessen Familie, die Achtung für den Mann, die Sorge für die Erziehung der Kinder in der Furcht Gottes, die Erhaltung der Dienstboten im Dienste Gottes u. s. w. Außerdem, daß die fraglichen Tugenden häufig geübt worden, müssen sie auch stets bereitwillig, leicht und mit Freudigkeit geübt worden sein, und die Tugendhelden müssen darin sich immer gleich geblieben, d. h. sie dürfen von der Bahn der Tugend nie abgewichen sein. Das Martyrthum um Christi willen gilt als der höchste Beweis der erforderlichen heroischen Tugenden. Zur Beatification ist ferner erforderlich, daß der zu Beatificirende von Gott durch Wunder, besonders nach dem Tode, verherrlicht worden sei. Benedict XIV. unterscheidet in Rücksicht auf die Kräfte der Natur drei Klassen von Wundern: miracula supra, contra et praeter naturam (s. d. Art. Wunder). Es genügt nun, wenn zwei Wunder der letzten Klasse, z. B. augenblickliche Heilung einer Krankheit, nach sorgfältigster Untersuchung als zweifellos nachgewiesen werden.

Da übrigens, wie die Namen Martyr und Confessor schon aussagen, die Seligen und Heiligen durch ihre Tugenden und Wunder Zeugen der Wahrheit sind, durch deren Verehrung und Anrufung die Gläubigen sich zu eben dem bekennen, was jene durch ihren Wandel und ihre Wunder

bekräftigt haben, und dessen Bekräftigung durch abermalige Bethätigung der göttlichen Allmacht die Gläubigen bei Anrufung der Seligen und Heiligen hoffen und verlangen; so leuchtet von selbst ein, wie wichtig es für die Kirche ist, daß nicht solchen, die es nicht verdienen, derlei Ehre widerfahre, und wie nahe die Frage, ob Jemand für selig oder heilig zu achten, mit der Frage zusammenhängt, was zu glauben oder nicht zu glauben, was als der kirchlichen Lehre entsprechend oder nicht entsprechend zu erachten sei. Durch Mißdeutung und einseitige Uebertreibung der evangelischen Lehren und Rathschläge sind unter dem Scheine des Religionseifers verderbliche Grundsätze und Uebungen oft genug zu Tage gefördert worden. In den Parteiungen, die durch solche Mißdeutungen und Uebertreibungen entstehen, werden gerade diejenigen, in welchen die verkehrte Richtung einer Partei am entschiedensten hervortritt, leicht zu einem unverdienten, Alles überwältigenden Ansehen erhoben. Ebenso leicht bilden sich andererseits durch die Vorliebe der Menge für Personen, die ihren Neigungen und Vorurtheilen schmeicheln, Parteien, und es liegt nahe, daß die Parteien ihre Helden als gotterfüllte Wesen höherer Art verehren und verehrt wissen wollen, auch einander in der Zahl und Größe solcher, ihre Sache erhebenden Zeugen wechselseitig zu überbieten trachten; endlich ist es leicht, in dergleichen Dingen Betrug zu spielen und die Menge zu blenden. Demnach begreift man, daß die Angelegenheiten der Selig- oder Heiligsprechung nicht nur von jeher mit der größten Sorgfalt und der umsichtigsten Strenge in der Kirche behandelt, sondern zuletzt auch, wie andere causae majores, der ausschließlichen Entscheidung des päpstlichen Stuhles vorbehalten werden mußten.

Anfänglich waren es die Bischöfe, dann die Metropoliten, welchen die Untersuchung solcher Angelegenheiten zukam; nicht selten jedoch wurde die Entscheidung einem Concilium überlassen. Die päpstliche Auctorität wurde aber gleichfalls von früher Zeit her nicht selten dabei angerufen. Auf Anordnung der Päpste und der Bischöfe wurden in den ersten Jahrhunderten die Thaten der Martyrer entweder durch eigens aufgestellte christliche Notare und Berichterstatter auf der Stelle aufgezeichnet, oder es wurden die gerichtlichen Acten selbst oder Abschriften derselben von den Gerichtsnotaren gekauft, oder es wurden die Aussagen und Berichte der Augenzeugen nach der Hand gesammelt. Von Papst Clemens erzählt das Buch De Romanis Pontificibus, welches aller gegen seine Aechtheit erhobenen Zweifel ungeachtet die größte Beachtung verdient, daß er die Stadt Rom zu dem Zwecke in sieben Regionen getheilt und für jede besondere Notare aufgestellt habe. Anterus erlitt nach demselben Buche wegen Einsammlung solcher Notariatsberichte und deren Aufbewahrung in der Kirche den Martyrertod. Fabian aber übergab die sieben Regionen sieben Diaconen und stellte unter diese sieben Subdiacone zur Beaufsichtigung der Notare. Aus den Briefen des hl. Cyprian sehen wir, wie er gleichfalls seinem Clerus zur Pflicht machte, die Thaten der Martyrer sorgfältig aufzuzeichnen; wie er aber auch besorgt war, daß nicht alle, die in den Verfolgungen den Tod erlitten, sondern nur die, die es verdienten, als Martyrer verehrt würden. Viele Berichte der Art sind noch vorhanden. Wie die Briefe des hl. Cyprian, so bezeugen die hinterlassenen Schriften der hll. Hieronymus, Augustinus und Epiphanius, daß die Bischöfe in gleicher Absicht die Prüfung der eingehenden Berichte sich angelegen sein ließen. Die richtig befundenen wurden in den Kirchen am Gedächtnißtage des Todes der fraglichen Martyrer öffentlich vorgelesen und an die anderen Kirchen versendet, damit auch dort das Andenken der bewährten Glaubenshelden gefeiert werde. Ein Decret des Papstes Gelasius I. bezeugt, daß in Rom von Alters her nur diejenigen Berichte der Art vorgelesen werden durften, deren Aechtheit sowohl durch die bekannten Namen ihrer Verfasser, als durch die Beschaffenheit ihres Inhalts verbürgt war. Viele Umstände geben zu erkennen, daß vom Anbeginn an das römische Martyrologium für das vollständigste galt. Seit dem vierten Jahrhundert kommen aber Beispiele vor, daß man sich nach Rom wandte, um die Anerkennung eines Martyrers oder Bekenners und die Zustimmung des Papstes zu dessen Verehrung zu erlangen. Dahin gehört das Beispiel des hl. Vigilius, Bischofs von Trient, in dessen Martyreracten diese Anrufung der päpstlichen Auctorität bereits als etwas Herkömmliches bezeichnet wird. Bedeutsam in Bezug auf das päpstliche Ansehen in dergleichen Angelegenheiten ist besonders das Beispiel des hl. Johannes Chrysostomus, der zuerst vom Papste als heilig gepriesen und endlich in der ganzen Kirche als solcher verehrt wurde, nachdem lange Zeit hindurch die Bischöfe des Orients sich sogar geweigert hatten, seinen Namen, als den eines rechtmäßig Abgesetzten, auch nur in den kirchlichen Verzeichnissen der Bischöfe zu dulden. Eigentliche päpstliche Canonisationen lassen sich indessen vor Johann XV., d. h. vor dem Ende des zehnten Jahrhunderts, mit Sicherheit nicht anführen. Unter Johann XV. wurde die Canonisation des hl. Ulrich, Bischofs von Augsburg, auf dem lateranensischen Concilium im J. 993 feierlich vollzogen, und die Acten dieser Canonisation liegen uns vollständig vor sowohl im römischen Bullarium, als in den Conciliensammlungen (Harduin VI, I, 727) und anderwärts. Von da an häufen sich solche Acten, und es leuchtet aus den Umständen hervor, daß nicht nur die Meinung von der Nothwendigkeit der päpstlichen Zustimmung zur Verehrung eines Heiligen allgemein war, sondern daß auch die Päpste selbst nur ausnahmsweise solchen Gesuchen anders, als mit Zuziehung eines Conciliums, zu entsprechen pflegten. Dagegen dauerte der Gebrauch fort, daß die Bischöfe der einzelnen Diöcesen, theils mit, theils

...enehmigung des päpstlichen Stuhles, für
...iöcesen die öffentliche Verehrung der daselbst
...benen, durch ihre Tugenden und durch
...erkraft ausgezeichneten Diener Gottes ge-
...n oder anordneten und deren Körper zu
...nde öffentlich ausstellen ließen, also Bea-
...onen aus eigener Auctorität vornahmen.
...em aber unter Papst Alexander III. der
...ich ereignet, daß die Mönche eines Klosters
... Diöcese Lisieux einen im Zustande der
...enheit von zweien der Ihrigen im Refecto-
...erschlagenen Präfecten wie einen Heiligen
...ten, so erließ der Papst im J. 1170 da-
... einen scharfen Befehl, worin er den all-
...nen Grundsatz aussprach, daß ohne die Ge-
...gung der römischen Kirche Niemand, selbst
...durch ihn noch so viele Wunder bewirkt wor-
...ären, als Heiliger öffentlich verehrt werden
... Dieser in die Decretaliensammlung Gre-
... X. (c. 1 de rel. et ven. SS. 3, 45) aufgenom-
... Beschluß Alexanders III., welcher mit dem
...e Audivimus beginnt, bildet die Grundlage
...eutigen praktischen Rechtes in Ansehung der
...ificationen und Canonisationen. Es kam
..., wie es scheint, auch nach dieser Decretale
...vor, daß unter bischöflicher Auctorität Ein-
... da und dort in den Diöcesen, wo sie gestor-
...waren, zu öffentlicher Verehrung gelangten;
...die Päpste erklärten fortan die Auctorisation
...solchen Cultus für ein ausschließliches Re-
...recht des apostolischen Stuhles zu Rom,
... Urban VIII. verbot denselben im J. 1634
...rücklich und bei Strafe, ausgenommen in
...hung derjenigen, deren öffentliche Verehrung
...als schon entweder seit unvordenklicher Zeit
...seit mindestens hundert Jahren mit Wissen
... Zulassung des Papstes oder des betreffenden
...ofs in Uebung war, oder deren öffentliche
...hrung sich auf ein päpstliches Indult, oder
...eine Erlaubniß der Congregatio Rituum,
... auf die Schriften der Väter und heiliger
...mer gründete. Seitdem gilt die Macht und
...gniß, Beatificationen sowohl als Canonisa-
...en vorzunehmen, dergestalt als ein ausschließ-
...s Reservatrecht des Papstes, daß nicht nur
... Bischof, Erzbischof, Metropolit, Primas oder
...iarch sich dasselbe anmaßen darf, sondern auch
... Legat dazu bevollmächtigt werden kann, und
... Collegium der Cardinäle so wenig während
... Erledigung des päpstlichen Stuhles, als ein
...cilium ohne Zustimmung des Papstes eine
...he vornehmen kann.
Die Art und Weise, wie von Seite des aposto-
...en Stuhles dabei zu Werke gegangen wird,
...vollkommen darauf berechnet, jede Gefahr der
...ereilung und jeden, auch den mindesten Zwei-
... über die Tugenden und Wunder eines verstor-
...en Dieners Gottes zu beseitigen, bevor zu der
...klärung geschritten wird, daß er für selig ge-
...ten und als solcher öffentlich verehrt werden
...fe. Es muß nämlich, wenn von einem Beken-
..., nicht von einem Martyrer die Rede ist, vor-
...t ausgemacht sein, daß er im Rufe heroischer
Tugenden und der Wunderkraft gestanden sei,
bevor nur der päpstliche Stuhl sich mit der Sache
befaßt. Ueber diese Vorfrage muß daher zuerst
von Seite des betreffenden Bischofs oder über-
haupt desjenigen, der in dem fraglichen Sprengel
die ordentliche bischöfliche Jurisdiction auszuüben
hat (der Ordinarius), ein vollständiger Prozeß
in gehöriger Form instruirt werden. Ueberdieß
muß festgestellt sein, daß dem zu Beatificirenden,
wenn er nicht unter einen der oben erwähnten
Ausnahmsfälle gehört, nicht bereits, im Ungehor-
sam gegen die Bestimmungen Papst Urbans VIII.,
eine öffentliche Verehrung erwiesen worden ist.
Auch darüber (oder über den sogenannten non
cultus) wird der Prozeß in der Regel durch den
betreffenden Ordinarius instruirt; er kann jedoch
auch nachträglich unter apostolischer Auctorität ein-
geleitet und durch einen delegirten Richter er-
ledigt werden. Hierauf werden die Acten nach
Rom gesendet und dem Secretär der Congregatio
Rituum, durch diesen aber dem Notarius der Con-
gregation zugestellt, um zur Eröffnung der Pro-
zesse (apertio processuum) zu schreiten. Diese
Eröffnung erfolgt auf Anrufen der sog. Postula-
toren, d. h. derjenigen, welche die Beatification
nachsuchen, oder ihrer Bevollmächtigten, durch
den Cardinal-Präfecten der Congregatio Ri-
tuum, oder, wenn es sich um Eröffnung der
Acten des delegirten Richters handelt, durch den
apostolischen Protonotarius mittels Prüfung
der Siegel und Unterschriften. Zu dem Ende
werden, außer dem Notar, der Promotor fidei
oder öffentliche Anwalt, welcher von Amtswegen
alle in Beatificationssachen allenfalls sich er-
gebenden Bedenken wahrzunehmen hat, und die
Zeugen, die etwa über die Aechtheit der Unter-
schriften und Siegel zu deponiren im Stande
sind, vorgerufen. Sind solche Zeugen erwiesener-
maßen nicht vorhanden, so muß die Aechtheit der
Siegel und Unterschriften auf andere Weise fest-
gestellt und hierüber ein besonderer Beschluß der
Congregatio Rituum veranlaßt werden. Nach
der Eröffnung der Prozesse wird, sobald der Papst
einen Referenten aus den Cardinälen der Con-
gregatio Rituum ernannt, und dieser, oder wenn
er nicht in Rom ist, der Präfect der Congregatio
Rituum einen Dolmetscher und Revisor der allen-
falls in fremder Sprache geschriebenen Prozesse
gewählt hat, vor allen Dingen zur Prüfung der
etwa von dem zu Beatificirenden verfaßten Schrif-
ten geschritten. Bevor diese erledigt ist, kann in
der Sache nicht vorgeschritten werden. Sie um-
faßt sämmtliche, sowohl gedruckte als ungedruckte,
von dem zu Beatificirenden unzweifelhaft her-
rührende Schriften zum Zweck der Ermittelung,
ob sich darin nichts vorfinde, was eine theologische
Censur verdient, und wird, je nach dem Umfang
der fraglichen Schriften, durch den vom Papste
ernannten Referenten selbst oder einen oder meh-
rere von ihm insgeheim ernannte Revisoren vor-
genommen, worauf die Congregatio Rituum
auf den vom Referenten erstatteten Vortrag und
nach Ansicht der etwa zu Zweifeln Anlaß geben-

den Schriften oder Stellen ihren Ausspruch fällt. Ist dieser dem Verfasser günstig, so kommt es nunmehr auf die Signatura Commissionis, d. h. darauf an, daß der Papst der Congregatio Rituum die Ermächtigung gebe, nach erlangter Ueberzeugung von der Befolgung der Bestimmungen Urbans VIII. den apostolischen Prozeß sowohl über den Ruf der Tugenden und der Wunderthätigkeit des zu Beatificirenden überhaupt, als über die Wirklichkeit und Beschaffenheit der von ihm gerühmten Tugenden und Wunder insbesondere einzuleiten. Damit wird erst die Sache eigentlich beim päpstlichen Stuhle anhängig, was zur Folge hat, daß fortan von Seite des Ordinarius aus eigener Auctorität nichts mehr mit Giltigkeit in derselben vorgenommen werden darf. Es kann aber, den Fall einer besonderen päpstlichen Dispens ausgenommen, die Signatura Commissionis nicht früher als zehn Jahre nach der oben geschilderten Uebergabe der von dem Ordinarius instruirten Acten an den Secretär der Congregatio Rituum nachgesucht werden. Ueberdieß gehört dazu, daß nicht bloß die von dem Ordinarius instruirten Acten vollständig vorliegen, und daß in denselben keine offenbare Nullität vorkomme, sondern auch, daß aus denselben der Ruf der Tugenden und Wunder des zu Beatificirenden als vollständig bewiesen hervorgeht; daß neuere bischöfliche Briefe bekräftigen, es bestehe nach Umfluß der zehn Jahre dieser Ruf nicht bloß fort, sondern habe sogar sich verstärkt; daß kein offenbarer, etwa durch die spätere Untersuchung zu beseitigender peremtorischer Einwand gegen die Beatification vorliegt, und endlich, daß in Bezug auf diese wiederholte, freiwillige Bitten des betreffenden Landesfürsten oder anderer angesehener, als Organe der Volksgesinnung zu achtender Personen beigebracht werden. Sind diese Erfordernisse alle vorhanden, so haben die Postulatoren ihr Gesuch um die Signatura Commissionis bei der Generalcongregation der Riten oder, mit päpstlicher Erlaubniß, bei der Congregatio Rituum ordinaria zu übergeben. Erfolgt auf den Bericht dieser Congregation von Seite des heiligen Vaters ein willfähriger Bescheid, so kommt es zunächst auf die Vereinigung der Frage an, ob nicht demjenigen, dessen Beatification nachgesucht wird, bereits ein gesetzwidriger öffentlicher Cultus erwiesen worden sei. Hierüber hat die Congregatio Rituum die Acten und den Ausspruch des Ordinarius oder des von ihr erst mit dieser Untersuchung beauftragten delegirten Richters zu prüfen. Findet sie dem zufolge, daß dem Gesetze genügt sei, und ertheilt sie nach dem Ausspruche des ersten Richters die Bestätigung, so können die Postulatoren von ihr die literae remissoriales, d. h. den an drei Bischöfe oder an einen Bischof und zwei Dignitare u. s. w. zu erlassenden Auftrag erbitten, über den Ruf des zu Beatificirenden hinsichtlich seiner heroischen Tugenden und seiner Wunderthätigkeit einen förmlichen Prozeß gemeinschaftlich zu instruiren. Bei diesem Prozeß kommt es auf die Herstellung des Beweises an, daß der zu Beatificirende, wo nic bei dem ganzen Volke, doch bei der Mehrheit de Volkes, zumal am Orte seines Ablebens, oder w sein Körper begraben liegt, im Rufe eines heil gen Wandels und der Wunderkraft stehe; da dieser Ruf aus glaubhaften Ursachen und nic bloß aus unbestimmtem Volksgerede entstande von achtbaren und glaubwürdigen, nicht vo leichtfertigen, allzu erregbaren, unwissenden ode etwa wegen des eigenen Interesses bei der Sach verdächtigen Personen ausgegangen sei und si lange Zeit hindurch erhalten, ja eher vermeh als vermindert habe; daß auch nirgend etwas e heblich Widersprechendes vorliege; daß ein wir licher Grund vorhanden sei, weßhalb der zu Be tificirende von den Meisten in ihren Anliege angerufen und nach dem Urtheile urtheil fähiger, achtbarer Männer für würdig gehal ten werde, von dem päpstlichen Stuhle der Zah der Seligen beigezählt zu werden. Der Bewei wird durch Zeugen, durch Geschichtschreiber un durch Urkunden, wie z. B. Schenkungen un Votivtafeln, geführt; die zwei letzteren Beweis mittel kommen aber nie für sich allein, sonder nur im Zusammenhalt mit den Zeugenaussage in Betracht. Von diesen werden immer sechs ode acht erfordert; jedoch nicht so, als ob sie alle übe dieselben Thatsachen übereinstimmend aussage müßten, wofern sie nur darin übereinstimmen daß sie heroische Tugenden oder Wunder von de Seligen haben rühmen hören. Sie müssen auch wenn nicht die Geschichte desselben schon so al ist, daß darauf nichts mehr ankommen kann, an geben, von wem sie das, was sie aussagen, ve nommen haben. Die auf solche Weise gesammel ten Acten werden dann von den delegirten Ric tern mit einem gutachtlichen, besonders über di Glaubwürdigkeit der Zeugen sich verbreitende Berichte eingesendet und nach deren feierliche Eröffnung in Anwesenheit des Protonotars na der oben beschriebenen Weise von der Congre gatio Rituum sowohl in Ansehung der formelle Gültigkeit des Verfahrens, als des daraus zu e sehenden Beweises geprüft. Spricht sich die Co gregation nach contradictorischer Verhandlun zwischen den Postulatoren und dem Promoto fidei in beiden Beziehungen günstig aus, so ist Sache der Postulatoren, nunmehr neue Remiss rialbriefe nachzusuchen, damit zur Untersuchun der dem Seligen nachgerühmten Tugenden un Wunder selbst geschritten werde. Der Auftra dazu ergeht von der Congregatio Rituum i ähnlicher Weise, wie das erste Mal. Das Ve fahren aber ist darauf gerichtet, in überzeugende Weise auszumitteln, ob der im Rufe der Heili keit Stehende wirklich die erforderlichen Tugende im heroischen Grade besessen und ausgeübt un wirklich wahre Wunder gewirkt habe. Der B weis muß durch Zeugen hergestellt werden, üb deren Vernehmung die umsichtigsten Vorschrifte und zwar bei Strafe der Nichtigkeit des Verfa rens, gegeben sind, deren Aussagen aber nach de selben Grundsätzen geprüft und gewürdigt we

den, als ob es sich um den Beweis eines Verbrechens und die Verhängung einer schweren Criminalstrafe handelte. Handelt es sich um wunderbare Heilungen, so wird über die Frage, ob die Heilung in der Weise, wie sie vorgefallen, auf natürlichem Wege habe erfolgen können, das Gutachten competenter Aerzte, besonders derjenigen, welche den Geheilten vorher behandelten, eingeholt; nur höchst selten und unter Anwendung aller möglichen Vorsichtsmaßregeln wird von diesem letzteren Gutachten, wenn es nicht zu haben ist, Umgang genommen. Ueber die Tugenden des Seligen wird zuweilen auch dessen Beichtvater vernommen; doch ist dessen Aussage nicht nothwendig. Ist dieser zweite Prozeß über die Tugenden und Wunder in specie gehörig vollendet, so werden die Acten an die Congregatio Rituum eingesendet und dort in der schon beschriebenen feierlichen Weise eröffnet. Darauf wird vor Allem die Gültigkeit des Verfahrens geprüft. Es ist Sache des Promotor fidei, die allenfallsigen Mängel zu urgiren, und die geringste Abweichung von den umständlichen Instructionsvorschriften kann die Nichtigkeitserklärung des ganzen Prozesses zur Folge haben. Wird aber der Prozeß für gültig erkannt, so kann nunmehr zur Erörterung des Inhaltes, und zwar zuerst der Tugenden, dann erst der Wunder geschritten werden. Diese Erörterung darf jedoch, den Fall einer päpstlichen Dispens ausgenommen, nicht früher, als mindestens 50 Jahre nach dem Tode des zu Beatificirenden angestellt werden. Sie geschieht, und zwar in Ansehung der Tugenden sowohl als der Wunder, jedesmal besonders in drei verschiedenen Congregationen. Zuerst in einer Congregatio antepraeparatoria, d. h. in einer Versammlung der Consultoren und Ceremonienmeister der Congregatio Rituum, welche der zum Referenten bestellte Cardinal zu seiner eigenen Aufklärung in seine Wohnung beruft; dann in einer Congregatio praeparatoria in der päpstlichen Residenz, wozu auf Antrag des Referenten sämmtliche zur Congregatio Rituum gehörige Cardinäle, dann die Consultoren der Congregation und die Ceremonienmeister berufen werden, und in welcher, weil sie eigentlich zur Aufklärung der Cardinäle bestimmt ist, nicht diese, sondern nur die Consultoren ihre Stimmen geben; endlich in einer Congregatio generalis, wozu in Anwesenheit und unter dem Vorsitze des Papstes eben dieselben Personen versammelt werden, und worin zuerst die Consultoren, dann die Cardinäle ihre Stimmen geben. Nach Anhörung und Aufnahme sämmtlicher Abstimmungen pflegt der Papst, unter Danksagung an die Anwesenden wegen der gehabten Mühe und Empfehlung in ihr Gebet um göttliche Erleuchtung, seinen Ausspruch sich vorzubehalten. Er eröffnet diesen später, nachdem er selbst durch Gebet sich dazu vorbereitet, dem Secretär der Congregatio Rituum und dem Promotor fidei, die er zu dem Ende zu sich rufen läßt, und Ersterer hat ihn in Form eines Decretes auszufertigen. Dieser Ausspruch fällt nie zu Gunsten der Anerkennung der Tugenden oder der Wunder des Hingeschiedenen aus, wenn nicht mindestens zwei Dritttheile der Stimmen in der Congregatio generalis sich in diesem Sinne ausgesprochen haben. Ist aber endlich anerkannt, daß derjenige, dessen Beatification betrieben wird, die erforderlichen Tugenden wirklich in heroischem Grade besessen und wahre Wunder gewirkt habe, dann wird noch eine Congregatio generalis zur Erledigung der Frage gehalten, ob nach diesen Voraussetzungen ohne Bedenken zur Beatification selbst geschritten werden könne.. Der Papst selbst spricht sich auch in dieser nicht aus, sondern eröffnet seine Meinung erst später in derselben Weise, wie früher bezüglich der Tugenden und der Wunder. Dann bestimmt er den Tag zur Begehung der Beatificationsfeierlichkeit und trägt dem Secretär der Breven auf, das apostolische Schreiben hierüber in Brevenform mit den gewöhnlichen Clauseln und Indulten auszufertigen. Dieses wird den Postulatoren zugestellt. Die Beatificationsfeierlichkeit selbst aber wird in der Kirche des Vaticans vorgenommen und besteht in Folgendem: 1. Verkündigung eines Ablasses für alle diejenigen, welche nach abgelegter Beichte und empfangener heiliger Communion dem zur Beatification zu haltenden Hochamte beiwohnen oder an dem Beatificationstage die Kirche des Apostelfürsten besuchen; 2. Anwesenheit aller zur Congregatio Rituum gehörigen Cardinäle und Consultoren, sowie des Cardinal-Erzpriesters, der Canoniker und des gesammten Clerus der vaticanischen Kirche; 3. Darreichung des apostolischen Breve von Seite des Postulators an den Cardinal-Präfecten der Congregatio Rituum, der ihn damit an den Cardinal-Erzpriester der vaticanischen Kirche weiset, um die Erlaubniß zur Veröffentlichung desselben in der Kirche zu erbitten; 4. öffentliche Vorlesung des Breve; 5. feierliche Absingung des Tedeums durch den Bischof, der das Hochamt zu halten hat; 6. Enthüllung des früher bedeckt auf dem Altar gelegenen Bildnisses des Seligen; 7. Verehrung dieses Bildes von Seite der Anwesenden; 8. Ablesung der Collecte durch den Bischof, der das Hochamt hält; 9. dreimalige Anräucherung des Bildnisses durch denselben; 10. feierliches Hochamt; 11. Besuch der Kirche durch den Papst am Nachmittag nach der Vesper zur Verehrung des Bildnisses.

Etwas verschieden von dem bisher beschriebenen Verfahren bei der Beatification der Bekenner ist das bei der Beatification der Martyrer. Hier ist zuerst von Seite des Ordinarius der Prozeß über den Ruf des Martyriums, der Ursache des Martyriums und der Wunder des Martyrers zu instruiren. Die Tugenden desselben kommen dabei nur insofern in Betracht, als sich in Erwägung derselben leichter über das Martyrium selbst und dessen wahre Ursache urtheilen läßt. Der zweite, durch den Ordinarius oder aus apostolischem Auftrage zu instruirende Prozeß betrifft auch hier die Frage, ob dem vermeintlichen Martyrer

nicht bereits ein gesetzwidriger öffentlicher Cultus erwiesen worden sei. Darauf wird, mit Umgehung eines neuen apostolischen Prozesses, über den Ruf des Martyriums und der Wunder, zugleich über die wirkliche Beschaffenheit des Martyriums und seiner Ursache, dann der Wunder des Martyrers die Specialuntersuchung eingeleitet. Auch werden in den Congregationen nicht nothwendig die zwei Fragen: 1. des Martyriums und seiner Ursache und 2. der Wunder gesondert, sondern gewöhnlich gleichzeitig erörtert und entschieden. Außerordentlicher Weise wird, wie oben erwähnt, nach den Bestimmungen Urbans VIII. auch ohne die bisher beschriebene formelle Beatification die öffentliche Verehrung eines Bekenners oder Martyrers von Seite des Papstes anerkannt und, so wie sie eben besteht, genehmigt oder auch wohl erweitert, wenn der Ruf der Tugenden oder des Martyrthums und der Wunder des Verehrten oder das mindestens hundertjährige Alter dieser Verehrung (aus der Zeit vor 1634) zugleich mit der Duldung des Ortsbischofs oder des Papstes erwiesen ist, oder wenn ein vorgängiges Indult des Papstes oder der Congregatio Rituum dafür vorliegt. Diese außerordentliche, auf den Erweis der in den Decreten Urbans VIII. aufgestellten Ausnahmsfälle gegründete päpstliche Genehmigung der öffentlichen Verehrung eines Bekenners oder Martyrers heißt beatificatio aequipollens. Sie setzt voraus, daß über den Ruf der Tugenden oder des Martyrthums und der Wunder des Verehrten von Seite des Ordinarius, und über das wirkliche Vorhandensein der von Urban VIII. gesetzten Ausnahmsbedingungen von dem Ordinarius selbst oder einem durch die Congregatio Rituum belegirten Richter ein auf vorgängigen gehörig instruirten Prozeß gegründeter Ausspruch gefaßt worden sei, und dieser die Bestätigung der Congregatio Rituum erhalten habe. Daher ist das Verfahren in Beatificationssachen überhaupt ein doppeltes, je nachdem es von der Voraussetzung ausgeht, daß dem zu Beatificirenden bisher gar keine öffentliche Verehrung erwiesen worden sei (per viam non cultus), oder von der Voraussetzung, daß der ihm wirklich erwiesene Cultus ein durch die Ausnahmsgesetze Urbans VIII. gebilligter, also gesetzlich erlaubter gewesen sei. Die Unterscheidung dieser beiden Fälle greift auch dann Platz, wenn von einer Beatification die Rede ist, welche schon vor den Decreten Urbans VIII. in Rom eingeleitet war, und deren Prozeß, nachdem er lange geruht, nunmehr wieder aufgenommen werden soll.

II. **Canonisation** (Heiligsprechung) ist die feierliche Erklärung des Papstes, daß ein verstorbener Diener oder eine verstorbene Dienerin Gottes als ein mit Gott in der Herrlichkeit regierender Heiliger (Heilige) anzusehen und in der ganzen Kirche zu verehren sei. Diese Erklärung erfolgt in der Regel erst, nachdem durch die Beatification die Verehrung und Anrufung desselben Dieners Gottes in einer bestimmten Gegend und unter bestimmten Beschränkungen bereits früher gestattet worden ist. Sie setzt voraus, daß seit der Beatification auf die Fürbitte des Seligen mindestens zwei Wunder von Gott gewährt worden seien.

Die Feierlichkeit der Canonisation findet erst statt, nachdem durch den Promotor fidei, welcher von Amtswegen Bedenken zu erheben hatte und daher auch advocatus diaboli genannt wird, und den Secretär der Congregatio Rituum ein förmliches Decret über den päpstlichen Beschluß, daß gegen die fraglichen Wunder kein Zweifel und gegen die Canonisation kein Bedenken mehr obwalte, aufgenommen worden. Von den drei Congregationen, auf deren Verhandlungen, wie oben bemerkt worden, dieses Decret sich gründet, ist eine öffentlich. An dem vom Papste bestimmten Tage wird hierauf die Canonisation in der Kirche und zwar, wenn der Papst in Rom ist, in der Basilika des Vaticans vorgenommen. Sie beginnt mit einer feierlichen Procession, unter Vortragung einer oder mehrerer mit dem Bildnisse des zu Canonisirenden geschmückten Fahnen. Nach der Procession, welcher der Papst mit den Cardinälen, Bischöfen, Prälaten und den Beamten der Curie beiwohnt, begibt sich der Papst auf den Thron, wo er die Obedienz der Cardinäle, der Bischöfe, Aebte und Pönitentiarier empfängt. Hierauf wird durch den zweiten Cerimonienmeister der entweder von dem Orden oder von dem Lande, dem der Selige angehörte, zur Erwirkung der Canonisation aufgestellte Procurator (immer ein Mann von hohem Rang), welcher die Bedenken zu beseitigen hatte und daher auch advocatus Dei genannt wird, in Begleitung eines Consistorialadvocaten, der für ihn zu sprechen hat, zur untersten Stufe des Thrones geführt. Hier stellt der Advokat im Namen des Procurators die inständige Bitte, daß Seine Heiligkeit geruhen möge, den fraglichen Diener Gottes in das Verzeichniß der Heiligen aufzunehmen. Der Papst erwiedert durch den ersten Secretär der Breven, man müsse vorerst beten, daß in dem schweren Geschäfte der vorzunehmenden Canonisation Gott seinen Beistand gewähre. Darauf wird die Litanei der Heiligen gesungen, und der Consistorialadvocat erneuert im Namen des Procurators das Gesuch um die Canonisation. Nochmals erwiedert der Secretär der Breven im Namen des Papstes, es seien wiederholte und inständige Gebete zu Gott zu entsenden. Nun wird der Hymnus Veni creator Spiritus gesungen, worauf der Consistorialadvokat zum dritten Male sein Gesuch wiederholt. Jetzt erst eröffnet der Secretär der Breven die Absicht des Papstes, die Canonisation vorzunehmen, und der Papst thut seinen Ausspruch, indem er „zur Ehre der heiligen Dreieinigkeit, zur Verherrlichung des katholischen Glaubens und zur Förderung der christlichen Religion in der Gewalt unseres Herrn Jesu Christi, der heiligen Apostel Petrus und Paulus und aus eigener Macht" erklärt und verordnet, daß der fragliche Selige in das Verzeichniß der Heiligen (canon sanctorum) einzu-

tragen und dessen Gedächtniß an einem bestimmten Tage des Jahres in der ganzen Kirche zu feiern sei. Dieser päpstliche Ausspruch wird im Namen des Procurators von dem Consistorialadvocaten aufgenommen, welcher nach Darbringung seines Dankes bittet, daß Seine Heiligkeit über die Canonisation ein apostolisches Schreiben ausfertigen zu lassen geruhe. Der Papst antwortet: Decernimus, und nun bittet derselbe Advokat die anwesenden Protonotarien und Notarien, daß sie zum ewigen Gedächtnisse dieses Vorganges eine oder mehrere Urkunden darüber aufnehmen. Der älteste der Protonotarien spricht hierauf: Vobis testibus, womit er die um den Thron des Papstes Stehenden zu Zeugen aufruft. Darauf wird das Te Deum laudamus angestimmt. In dem Confiteor, welches durch den Diacon gesungen wird, und in die Oration wird der Name des Neucanonisirten eingeflochten. Endlich gibt der Papst die Absolution und den Segen, gleichfalls unter Erwähnung des Namens des eben von ihm canonisirten Heiligen. Nachdem dieß geschehen, liest der Papst oder, wenn er durch Krankheit oder hohes Alter verhindert sein sollte, statt seiner ein Cardinal ein feierliches Hochamt zu Ehren des neu canonisirten Heiligen. Bei dieser Gelegenheit werden, und zwar beim Offertorium, von dreien der Cardinäle, die mit unter den Richtern gesessen, nämlich dem ersten Bischof, ersten Priester und ersten Diacon der Congregatio Rituum, dann von dem oder den Gesandten, welche die Canonisation zu betreiben hatten, oder von dazu ernannten Cardinälen folgende symbolische Opfergaben am Altare dargebracht: vom ersten Cardinal zwei große Wachskerzen; von dem ersten Gesandten oder dem an dessen Stelle ernannten Cardinal eine Wachskerze und zwei lebendige Turteltauben in einem vergoldeten Bauer; von dem zweiten Cardinal zwei große Brode, das eine vergoldet, das andere versilbert; von einem Gesandten oder einem an dessen Stelle ernannten Cardinal eine Wachskerze und zwei weiße Tauben in einem versilberten Bauer; von dem dritten Cardinal zwei kleine Fäßchen voll Wein, das eine vergoldet, das andere versilbert; von einem dritten Gesandten oder einem an dessen Stelle ernannten Cardinal eine Wachskerze und ein bunt bemaltes Vogelbauer voll verschiedenartiger lebendiger Vögel. Nach der Messe begibt sich der Papst in Procession wieder zu seinen Gemächern. In früherer Zeit waren die Feierlichkeiten der Canonisation etwas einfacher, indem lediglich der Papst nach Absingung des Hymnus Veni creator Spiritus das Wort ergriff, um die Heiligkeit des zu Canonisirenden zu verkünden und den Tag, an dem sein Gedächtniß begangen werden sollte, zu bestimmen. Dagegen wurde häufig der Leib des Heiligen erhoben und zur Verehrung ausgestellt, was jetzt nicht mehr geschieht. Nicht selten hielt der Papst, selbst noch in neuerer Zeit, während der Messe vom Altar aus über die Verdienste und Wunder des oder der Neucanonisirten eine Anrede. In der päpstlichen Bulle, die, wie bemerkt, auf Ansuchen des Procurators über die Canonisation ausgefertigt wird, sind in der Regel das Leben und die Wunder des Heiligen und die Umstände des Prozesses umständlich erzählt. Sollte der Papst, welcher die Canonisation vorgenommen, vor der Ausfertigung dieser Bulle sterben, so wird sie von dessen Nachfolger erlassen. Außerdem pflegt der Papst noch besondere Schreiben entweder an alle Bischöfe oder doch an die der Nation des Heiliggesprochenen, oder an irgend einen religiösen Orden, oder auch an einige Fürsten ergehen zu lassen, um zur Verehrung des in die Zahl der Heiligen erhobenen Seligen aufzufordern. Gewöhnlich werden gleichzeitig mit der Canonisation auch Ablässe verkündet für diejenigen, welche nach gehörigem Empfang der heiligen Sacramente der Buße und des Altars in der Octav die Kirche, in welcher die Canonisation vorgenommen worden, oder zu bestimmten Zeiten das Grab des Heiligen besuchen.

Ob die Unfehlbarkeit der Kirche in der Heiligsprechung de fide sei und deren Läugnung mithin die Note der Häresie verdiene, oder ob sie nur sententia communis et certa sei, deren Läugnung der Note der Temerität oder schwererer theologischer Censuren verfalle, ist Streitfrage. Beide Meinungen gelten als probabel (Heinrich, Dogmatik II, 645 ff.). Der Fall, wo einem Verstorbenen ohne die bisher erörterten gesetzlichen Voraussetzungen eine öffentliche Verehrung erwiesen worden ist oder noch wird, gehört nicht hierher; doch mag es nicht überflüssig sein zu bemerken, daß ein solcher Cultus nicht bloß eine offene und strafbare Verachtung der päpstlichen Auctorität, sondern auch ein Act des Aberglaubens (superstitio) ist. Zuweilen beschränkt sich der päpstliche Stuhl, um nicht Aufregung im Volke hervorzurufen, darauf, gegen einen solchen Cultus bloß zu protestiren. Diese Zulassung ist aber nicht als eine Genehmigung anzusehen, und kann nicht als Grundlage einer eigentlichen Beatification später benutzt werden.

Die umständlichste Belehrung über alles, was die Beatification betrifft, ist zu finden in dem Werke Prospers de Lambertinis, nachmaligen Papstes Benedict XIV., De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione, Bon. 1734—1738, und Edit. II, Patav. 1734, 4 voll. fol. [v. Moy.]

Beatus, der hl., der Apostel der Schweiz genannt. Vom Leben des hl. Beatus ist keine zuverlässige Schrift aus alter Zeit nachweisbar. Die älteste Legende ist in dem Buche des Franciscaners Daniel Agricola, Almi Confessoris et Anachoretae Beati, Helvetiorum primi Evangelistae et Apostoli, a Sancto Petro missi, Vita (1511), enthalten. Die Schrift combinirt willkürlich Erinnerungen an einen hl. Beatus aus der schweizerischen Sagengeschichte mit der Legende des hl. Beatus von Vendôme, eines Einsiedlers aus dem fünften Jahrhundert. Grö-

ßere Bedeutung erlangte das volksthümliche Büchlein des sel. Petrus Canisius „von dem uralten apostolischen Mann St. Beato, erstem Prediger im Schweitzerlande" (1589), welches mehr einen paränetisch-apologetischen Zweck verfolgt und der Reformation gegenüber dem Schweizervolke beweisen will, daß die katholische Religion mit ihren Satzungen und Gebräuchen noch dieselbe sei, wie sie von dem Apostelschüler Beatus gelehrt und überliefert wurde. Als seine Quellen gibt Canisius Schriften aus den Bibliotheken des Klosters Fulda und des St.-Ursusstiftes in Solothurn an, welche bis jetzt nicht wieder aufgefunden worden sind. Er erzählt, wie Beatus in England vom Apostel Barnabas die Taufe, in Rom vom hl. Petrus die Priesterweihe und die Mission für das Land der Helvetier empfangen, und wie er nach langjähriger Wirksamkeit in der nach ihm genannten Höhle am Thunersee um's Jahr 112 sein Leben in hohem Alter vollendet habe.

Gegen die Existenz des hl. Beatus erhob zuerst der protestantische Geschichtschreiber Johann Jacob Hottinger von Zürich Zweifel und erklärte in seiner „Helvetischen Kirchengeschichte" die ganze Legende als Fabel. Von größerem Gewichte sind die Bedenken des P. Gottfried Henschen in den Acta Sanctorum. Derselbe weist nach, daß in den alten Kalendarien und Martyrologien auf den 9. Mai das Andenken des hl. Beatus von Vendôme fällt; die schweizerische Sage vom hl. Beatus, der an dem nämlichen Tage gefeiert werde, müsse demnach nur als eine theilweise willkürlich geformte Nachbildung der Legende des hl. Beatus von Vendôme betrachtet werden. Demzufolge gibt Rettberg in seiner Kirchengeschichte von Deutschland den hl. Beatus als Glaubensprediger der Schweiz vollständig auf; Gelpke dagegen in seiner Kirchengeschichte der Schweiz, sowie Friedrich in seiner Kirchengeschichte von Deutschland, adoptiren eine Conjectur des verdienten Geschichtschreibers von Konstanz, P. Trudpert Neugart, wonach eine Verwechslung mit einem Abte Beatus des Schottenklosters Hohenau im Elsaß (773—810) vorliegen soll, der sich um das neugegründete Collegiatstift Beromünster im jetzigen Kanton Luzern und überhaupt um Hebung des Christenthums in der Schweiz verdient gemacht habe. Diese Hypothese widerlegt Lütolf in den „Glaubensboten der Schweiz vor Gallus" (Luzern 1871) und bringt überzeugende Beweise für die Existenz des Glaubenspredigers Beatus aus der ersten Zeit der Christianisirung der Schweiz. Er verweist auf die jetzt noch vorhandenen Volkssagen, namentlich aber auf die Localtraditionen am Thunersee, welche viel älter sind, als alle jetzt noch bekannten schriftlichen Aufzeichnungen. Schon zu Anfang des 13. Jahrhunderts kommt urkundlich die Pfarrkirche von St. Beat vor. Diese Kirche, welche früher näher am See, jetzt auf der Höhe des Beatenberges steht, schließt sich traditionell an die Kapelle der einst von Beatus bewohnten Höhle an. Hier waren sein Grab und die später (1494) in Silber gefaßten Reliquien des Heiligen zu Anfang des 15. Jahrhunderts eine weitbekannte Wallfahrtsstätte. Als Bern 1528 der Reformation beitrat, wurde die Wallfahrt mit Gewalt unterdrückt, die Kapelle niedergerissen, und die Höhle sogar auf längere Zeit zugemauert; auch die Reliquien wurden weggenommen, wie der heftige Katholikengegner Valerius Anshelm in seiner Berner Chronik erzählt, „nüwer Abgöttery zuvorzukommen, so an siner wundersichtigen Wilde vil Jar vollbracht". Dennoch retteten fromme Verehrer von den kostbaren Ueberresten und brachten sie nach Zug und Luzern. In letzterer Stadt ist seit 1604 ein Altar der Stiftskirche dem hl. Beatus geweiht. Lütolf spricht ferner die Vermuthung aus, es könnte der in Vendôme und Laon verehrte Einsiedler Beatus seine letzten Lebensjahre in der Höhle am Thunersee zugebracht haben, und es seien Reliquien von ihm durch den heiligen Erzbischof Remigius nach Laon und später nach Vendôme gebracht worden. Dagegen scheint aus schweizerischen Martyrologien und Kalendarien des Mittelalters hervorzugehen, daß der schweizerische Beatus ursprünglich am 17. oder 19. October gefeiert, und daß erst durch die Gelehrten des 16. Jahrhunderts seine Legende mit derjenigen des Beatus von Vendôme vermengt worden ist. Im Anschluß an die Auctorität des Martyrologium Romanum wurde dann der 9. Mai als sein Festtag angenommen. Jedenfalls darf, den Zweifeln in Stadlers Heiligenlexikon (I, 422) entgegen, festgehalten werden, daß schon zur Zeit der römischen Herrschaft über Helvetien in einer Berghöhle am Thunersee ein heiliger Einsiedler Beatus lebte und starb, welcher zu den ersten Glaubenspredigern der Schweiz gezählt werden muß. [Fiala.]

Beatus, Gegner der Adoptianer, bekennt sich selbst (ad Elipand. 2, 38) als Ordensmann. Alcuin (adv. Felic. 1, 8) nennt ihn Abt, und da er nach seiner Vita c. 8 (Act. SS. O. S. B. IV, I, 735—738; Migne, Patr. lat. XCVI, 890—894) zu Val-Gabado in Asturien im J. 798 starb, so vermuthet Mabillon (Act. l. c. 735; Migne l. c. 890), er sei Vorstand des dortigen Klosters gewesen. Außer einem Commentar zur Apocalypse, den Morales in der Kirche von Val-Gabado sah, der aber bisher nicht veröffentlicht wurde, verfaßte er gemeinsam mit seinem Schüler Etherius, dem nachmaligen Bischof von Osma, eine Schrift gegen Elipandus von Toledo. Die Schrift wurde zuerst im Jahre 1616 in Ingolstadt u. d. T. De adoptione filii Dei adv. Elipandum Libri duo und seitdem wiederholt veröffentlicht. Sie steht u. a. bei Gallandi Biblioth. XIII, 290 sqq. und Migne, Patr. lat. XCVI, 894—1030, ist aber nicht mehr vollständig erhalten. Den Anlaß zu ihrer Abfassung gab der Brief, den Elipandus im October 785 an einen Abt Fidelis in Asturien schrieb, und in dem er Beatus als

Gegner seiner Lehre und als vermeintlichen Bonosianer angriff (Migne l. c. 918 sq.). Dieß bestimmte letzteren, zumal da der Brief in ganz Asturien verbreitet wurde, zur Abfassung der genannten umfangreichen Gegenschrift, in welcher der Adoptianismus mit großer Gewandtheit aus der heiligen Schrift widerlegt und die entgegenstehende kirchliche Lehre dargestellt wird. [Funk.]

Beaumont, Christoph de, der französische Athanasius, geb. 1703 zu Château de la Roque, studirte mit Auszeichnung Philosophie und Theologie in Toulouse und Paris, wurde 1731 Canonicus von Lyon, später im Jahre 1735 Generalvicar und 1737 Official seines Freundes François de Crussol, des Bischofs von Blois. Im J. 1741 ernannte ihn Ludwig XV. zum Bischof von Bayonne und 1745 zum Erzbischof von Vienne. Zur Uebernahme des Erzbisthums Paris (1746) bewogen Beaumont nur die dringenden Bitten des Königs. In Paris hatte der gelehrte und standhafte Prälat große Kämpfe zu bestehen. Frivolität, Unglaube und Häresie bekämpften hier vereint die Kirche. Die erste Veranlassung zum Streite gaben die sog. Beichtzettel. Der neue Erzbischof hielt an dem bestehenden Gebrauche fest, daß nur den Kranken, welche einen Beichtzettel (billet de confession) von einem approbirten Priester aufzeigen konnten, die Sterbesacramente gespendet werden sollten. Dieß führte alsbald zu einem heftigen Conflicte mit den Jansenisten, welche an den revolutionären Parlamenten eine kräftige Stütze hatten, während die verderbliche Schwäche, welche die Regierung zeigte, das Parlament von Paris noch dreister machte, so daß es 1752 die Verweigerung der Sacramente „wegen mangelnder Beicht, Nichtangabe des Beichtvaters oder Nichtannahme der Bulle Unigenitus" verbot, die pflichttreuen Geistlichen bestrafte und seine Angriffe besonders auf den Erzbischof richtete. Die Vertheidigung des letzteren führten zwanzig in Paris anwesende Prälaten. Dieselben übergaben zugleich dem König eine, auch von Beaumont unterzeichnete Repräsentation (11. Juni 1752), in welcher sie die Rechte der Kirche vertheidigten und gegen die Uebergriffe des Parlamentes protestirten. Ihrem Proteste schlossen sich noch 80 französische Bischöfe an. Nichtsdestoweniger verhängte das Parlament in Folge neuer Sacramentsverweigerungen die Temporaliensperre über den Erzbischof und berief 15. December 1752 die Pairs zum Gericht über denselben. Ludwig XV. cassirte diesen Beschluß, verbot den 22. Februar 1753 dem Parlamente die Verfolgung der Geistlichen wegen Sacramentsverweigerung und verbannte die renitenten Parlamentsräthe nach Pontoise. Allein 1754 rief er sie wieder nach Paris zurück, worauf die Kämpfe auf's Neue begannen. Das königliche Patent vom 2. September 1754, welches allgemeines Stillschweigen über die Sacramentsstreitigkeiten befahl, gab dem Parlamente neue Gelegenheit, gegen den Erzbischof aufzutreten. Die Regierung ergriff nur halbe Maßregeln und verbannte zuletzt den standhaften Oberhirten erst nach Conflans, dann nach Lagny. Aber auch hier blieb sein Muth ungebrochen, wie sein Hirtenbrief vom 19. September 1756 von der Auctorität der Kirche bezeugt. Schließlich wurde die ganze Frage von Papst Benedict XIV. am 16. October 1756 entschieden, worauf Beaumont in seine erzbischöfliche Stadt zurückkehren durfte (vgl. Schill, Die Constitution Unigenitus 281 ff.). — Aber schon am 7. Januar 1758 mußte er wegen seines Einschreitens gegen die jansenistischen Hospitaliterinnen der Vorstadt St. Marcel in sein drittes Exil nach Château de la Roque wandern. Sehr nachdrücklich nahm sich die Versammlung des Clerus in Paris in ihrer Remonstranz an den König des Verbannten an (13. October), so daß er zurückkehren durfte. In Paris erwarteten den Erzbischof indeß neue Kämpfe. Die gehässigen Angriffe der Jansenisten und ungläubigen Philosophen auf die Jesuiten veranlaßten ihn, die verleumdete Gesellschaft in seinem berühmten Hirtenbriefe vom 28. October 1763 in Schutz zu nehmen (deutsch von Castioli, Schaffhausen 1844). Das Parlament ließ denselben durch Henkershand zerreißen und verbrennen und den Verfasser vor seine Schranken citiren. Um unangenehme Auftritte zu verhüten, verbannte der schwache König den verdienstvollen Prälaten abermals, und zwar dießmal nach La Trappe. — Auch gegen die ungläubige Philosophie, welche besonders die französischen Salons beherrschte, erhob sich Erzbischof Beaumont. Am 20. October 1758 erließ er ein Pastoralschreiben gegen das materialistische Buch L'Esprit von Helvetius, am 20. August 1762 gegen den Emil von Rousseau und am 24. Januar 1768 gegen Marmontels Belisar. Ebenso schritt er energisch gegen die Encyklopädie ein (s. d. betr. Artt.). Leider fruchtete bei der sittlichen Corruption des Hofes und der höheren Stände sein Mahnruf ebenso wenig, wie die Vorstellungen des französischen Clerus, welche den König wiederholt auf die dem Lande durch die ungläubig revolutionären Genossenschaften drohenden Gefahren aufmerksam machten. Andere Kämpfe des vortrefflichen Kirchenhirten können hier übergangen werden. Beaumont starb am 12. December 1781. Freunde und Gegner, selbst König Friedrich II. von Preußen, Voltaire, Rousseau u. A. stimmen in Anerkennung seiner Gelehrsamkeit, seines leutseligen und liebenswürdigen Charakters und seiner unerschütterlichen Standhaftigkeit überein. Seine bischöflichen Revenuen verwandte Beaumont meistens zur Unterstützung der Armen. Eine ausführliche Biographie des großen Mannes nebst Angabe der Literatur lieferte Regnault S. J. in Études religieuses, philos.-hist. et littér. in den Jahrgängen 1875—1880. [Brück.]

Bebenburg, Lupold von, Domherr an den Hochstiften Mainz, Würzburg und Bamberg (um 1338—1352), dann Bischof von Bamberg (1352 bis 1363; Jäck, Bamb. Jahrbb. 144—148), endlich ernannter, aber nicht zum Besitz gelangter

Bischof von Konstanz (1357; Damberger, Synchron. Gesch. des Mittelalters XV, 357), ist weniger durch bischöfliche, als durch kirchenpolitische Thätigkeit berühmt geworden. In dem unseligen Streit zwischen Kaiser Ludwig dem Bayern und den Päpsten Johannes XXII., Benedict XII. und Clemens VI. stand Lupold auf der Seite des Kaisers. In der Schule von Bologna ausgebildet, galt er als tüchtiger Rechtsgelehrter. Als solcher wurde er besonders seit dem Anfang des 16. Jahrhunderts anerkannt, nachdem ihm von Johannes Trithemius in dem Catalogus scriptorum ecclesiasticorum hohes Lob gespendet worden war. Eine Abhandlung Lupolds (De zelo religionis antiquorum principum Germanorum), welche derselbe im J. 1342 an einen sächsischen Herzog übersandt hatte, wurde bereits im J. 1497 in Basel gedruckt, wiederholt in der „Bibliotheca Patrum" (Coloniae 1622, XV), nachdem schon im J. 1605 durch den Bamberger Rathschreiber Cygneus eine deutsche Uebersetzung davon veröffentlicht worden war. Dieselbe bildet zwar keinen Beweis für eine besondere Gelehrsamkeit des Verfassers, aber ein bedeutsames Zeugniß für seinen frommen, entschieden kirchlichen Sinn. Von „der heiligen römischen Kirche, unserer allergetreuesten Mutter, der Meisterinn der Wahrheit", redet Lupold mit der Ehrfurcht eines treuen Sohnes. Eine andere ihm zugeschriebene Abhandlung, welche M. Freher unter dem Titel: De imperio Romano etc. 1603 und 1612 zu Straßburg herausgegeben hat, stammt von einem Domherrn, Peter von Andlo (gest. nach 1457), dessen Name irrig (z. B. von Schneidawind, Verf. einer stat. Beschr. des Hochst. B. I, 253) als Lupolds angenommener Name bezeichnet worden ist (Alzog, Kirchengesch., 6. Aufl., 619). Hingegen gilt Lupold (seit Trithemius) allgemein als der Verfasser des „Tractatus de juribus regni et imperii Romanorum", zuerst dem Druck übergeben von Wimpheling (Straßburg 1508), spätere Ausgaben zu Basel 1566, Straßburg 1624, Heidelberg 1664. Gewidmet dem kaiserlich gesinnten Kurfürsten Balduin von Trier, war dieser in kaiserlichem Sinne gehaltene Tractat ein geschichtlich-juristischer Versuch zur Lösung der verwickelten Streitfrage, welche durch die Verquickung des deutschen Königthums mit dem römischen Kaiserthum entstanden und in der Zeit Ludwigs des Bayern eine brennende geworden war. Im nämlichen Gedankenkreise bewegte sich dessen „Dictamen ... de cursibus regni Rom." (herausgeg., ohne die Glossen, von Peter, Würzburg 1841, und von Böhmer, Gesch. Quellen im 14. Jahrhundert, 1843, 497 ff.). Zweifellos war Lupold ein weit gemäßigterer Verfechter der kaiserlichen Vorrechte, als Marsilius von Padua, Johann von Gianbone, Wilhelm Occam, Ulrich Hanganör von Augsburg u. A., mit welchen derselbe gewöhnlich zusammengestellt wird. Seine Beweisführung war nicht gerade glänzend. Zudem ruhte sie auf der irrigen Voraussetzung, daß die späteren deutschen Könige ohne Weiteres Erben des Reiches Karls des Großen und Otto's I. seien. Hieraus folgerte er, daß die kaiserliche Würde und Gewalt beziehungsweise von der päpstlichen Bestätigung, Krönung und Salbung unabhängig, jedoch in gewisser Hinsicht von dieser bedingt sei. Auch ein genau begrenztes Recht, den Gewählten zu prüfen, sowie den notorischer Verbrechen Schuldigen zur Buße zu mahnen, räumte Lupold der Kirche ein, den Fürsten die Befugniß, einen Unbußfertigen abzusetzen. Seine Auffassung scheint nicht als widerkirchlich gegolten zu haben; denn als er zum Bischof gewählt wurde, erhielt er von Papst Innocenz VI. (1353) ohne Anstand Bestätigung und Weihe. [Patr. Wittmann.]

Bec (= Bach, monast. dictum Beccense a rivulo), ehemalige Benedictinerabtei in der Normandie, jetzt Flecken Le Bec Hellouin, sieben Meilen südwestlich von Rouen. Auf seinem Eigen baute um 1034 der edle Normanne Herluin, der bis zum vierzigsten Jahre rühmlich die Waffen getragen, ein Kloster und führte als erster Abt daselbst die Regel des hl. Benedict ein. Er gewann 1042 eine Perle an Lanfranc (s. d. Art.); dieser eröffnete für profane und kirchliche Wissenschaften bald eine berühmte Schule, zog aus weiten Kreisen die edelsten Jünglinge an und bildete sie zu gelehrten und gewandten Männern heran. Der hervorragendste Schüler war wohl Anselm aus Aosta (s. d. Art.), welcher 1060 in's Kloster eintrat, schon 1062 seinem Lehrer als Prior, 1078 auf Herluin als Abt folgte. Ferner sind besonders zu nennen: Giselbert Crispin, später Abt von Westminster, der außer Herluins Leben noch elf Werke verfaßte, Wilhelm, Abt von Cormel, Heinrich, Dechant von Canterbury, Ernust und Gandulf, Bischöfe von Rochester, Yvo, Bischof von Chartres, Gutmund, Erzbischof von Aversa, Wilhelm, Abt von Caen und Erzbischof von Rouen u. s. f. Bei der trefflichen Leitung der ersten Aebte erhielt sich das Kloster durch die noch lange blühende Schule in großem Ansehen. Schon 1062 konnte das von König Wilhelm dem Eroberer gestiftete Kloster Caen von Bec aus mit Mönchen besetzt werden, deren erster Abt Lanfranc war; 1063 bezogen Mönche aus Bec die Liebfrauenkirche in Prato bei Rouen, und so wurden nach und nach 18 abhängige Priorate und 166 Pfarreien diesseits und jenseits des Meeres gestiftet. Inzwischen hatte man das Kloster vergrößern müssen, und die neue Marienkirche weihte 1077 Erzbischof Lanfranc ein; fünf Bischöfe und der König selbst wohnten der Festlichkeit bei. Unter dem dritten Abte, Wilhelm von Montfort (gest. 1124) wurde zu Bec nach langen Verhandlungen der Kirchenstreit zwischen Erzbischof Anselm und König Heinrich I. den 15. August 1106 feierlich beendet. Abt Boso (gest. 1136), der Weise genannt, war gelehrter Schüler, Freund und Rathgeber Anselms bis zu dessen Tode. Abt Theobald wurde 1138 Primas von England. Auf Letard (gest. 1149) folgte der berühmte Roger Bacar, der als

Mönch zuerst in England das römische Recht gelehrt und in ein brauchbares Compendium (paratitla) gebracht hatte (vgl. Ziegelbauer, Hist. r. lit. II, 246 sqq.). Aus seinen Mönchen wurden zwölf zu Aebten gewählt, darunter Abt Robert von Tumba, der 140 Werke verfaßt haben soll (vgl. D'Achéry, Opp. Lanfr. 252). Roger nahm 1159 Robert von Neuburg, den Statthalter der Normandie, unter die Mönche auf, setzte 1167 die Leiche der Kaiserin Mechtild, Tochter König Heinrichs I., zu Bec bei, ließ 1178 die neue Frauenkirche weihen, wobei vier Bischöfe und zwei Könige anwesend waren, wurde zum Primas von England gewählt, schlug diese Würde standhaft aus und starb 1179 tiefbetrauert. Kirche und Kloster brannte unter Abt Robert 1264 weg und wurde unter Abt Petrus 1273 durch den Einsturz eines Thurmes neuerdings zertrümmert, aber von den eifrigen Aebten schöner und größer hergestellt, so daß 1342 die Kirche mit elf Altären von drei Bischöfen geweiht werden konnte. Der Unordnung, in welche Zucht und Vermögen gerathen waren, steuerte Abt Gaufried (gest. 1399) erfolgreich und baute gegen feindliche Angriffe rings um das Kloster eine 4 Meter dicke Mauer mit 15 Thürmen. Doch setzten sich darin zum Unglück für das Kloster abwechselnd Franzosen und Engländer fest, und nach viel Mord und Sacrilegien mußte die Festung 1422 wieder geschleift werden. Die folgenden Aebte regierten weniger glücklich; die Officialen wurden hohe Herren, und die Abtei blieb seit 1469 fast immer Commende, seit 1517 meistens für Cardinäle. Doch hatte das Kloster nach einem Parlamentsberichte von 1768 noch 30 Religiosen und ein Einkommen von 47 327 Franken. Die Revolution verschlang auch diese ehrwürdige Stätte. Die prachtvolle Kirche wurde vollständig zerstört und das Kloster später in einen Militärfohlenhof verwandelt. Ein hoher, 1864 restaurirter Thurm und einige kostbare Reste in der erhaltenen Pfarrkirche zeugen von der alten Herrlichkeit. (Vgl. Chron. Becc. bei D'Achéry, Op. Lanfr. 275 sqq.; Cont. Franc. Carr. Mon. Becc., ib. 300 sqq.; Milon Crispin, cant. Becc. [Schüler des hl. Anselm], Vitae Lanfr. et al. Abb., ib. 1 sqq. et 311 sqq.; Petr. Divens., Gest. 7 Abb. Becc. bei Migne, PP. lat. CLXXXI, 1710 sqq.)

[Braunmüller, O. S. B.]

Becanus (Verbeeck, van der Beeck), Martin, Jesuit, geboren 1561 (nach Andern 1559) zu Hilvarenbeeck in Brabant, studirte zu Köln bei den Jesuiten, wurde dort 1583 Magister der Philosophie, trat im nämlichen Jahre in den Orden, lehrte 1590—1593 Philosophie zu Köln und später 22 Jahre lang die Theologie zu Würzburg, Mainz und Wien, wurde Anfangs des Jahres 1620 Beichtvater des Kaisers Ferdinand II. und starb zu Wien am 24. Januar 1624. Becanus hat in zahlreichen Controversschriften die katholische Kirche und Lehre vertheidigt, und zwar vorzugsweise gegen die Calvinisten (Pareus, Phil. Duplessis-Mornay, Konrad Graser u. A.), aber auch gegen die Anglicaner (König Jacob I., Lanc. Andrews, Wilhelm Tooker, Richard Harris u. A.) und Lutheraner (Friedrich Balduin, Helvicus Garthius), gegen Marc. Ant. de Dominis u. A. Eine übersichtlich geordnete Vertheidigung der vorzüglichsten von den Lutheranern, Calvinisten, Wiedertäufern und „Politikern" jener Zeit angefochtenen katholischen Lehrpunkte enthält sein Manuale controversiarum und das Compendium manualis contr. Die gesammte katholische Lehre nach der Reihenfolge der Summa theologica des hl. Thomas behandelt seine Theologia scholastica; nur der Tractat De jure et justitia ist von fremder Hand. Uebrigens sind auch Becans eigene Tractate vielfach nur ein gedrängter, aber sehr brauchbarer Auszug aus den weitläufigen Erörterungen des Suarez. Geschätzt ist auch seine Analogia Vet. et N. Testamenti. Alle seine Werke zeichnen sich durch bündige Kürze und Klarheit aus und erlebten daher auch zahlreiche Auflagen (die Streitschriften gesammelt als Opuscula). In den Opera omnia (2 Bde. Fol., Mainz 1630 f. 1649, Paris 1635 u. ö.) fehlen nur ein paar kleinere Schriften. Die Theologia scholastica ist in der Rouener Ausgabe vom Jahre 1658 und in mehreren späteren mit zwei Tractaten von Gervasius Byonius (De natura theologiae und De gratiae auxiliis), das Manuale controversiarum in der Kölner Ausgabe vom Jahre 1696 mit Zusätzen aus andern Schriften des Becanus vermehrt. Eine ausführliche Aufzählung seiner Werke und ihrer vielen Auflagen, der protestantischen Gegenschriften und der katholischen Erwiederungen findet man bei Backer (I, 56 ss.; VII, 74 ss.; vgl. auch Hurter, Nomencl. lit. I, 569 ss.; Fabric., Hist. biblioth. Fabr. II, 94 ss.; VI, 549 s.; Foppens, Biblioth. belg. II, 849 ss.); über Becanus als Beichtvater Ferdinands II. s. Dudik im Archiv für österr. Gesch. LIV, 226 f. 258 f. [Stanonik.]

Beccarelli, Joseph, s. Quietismus.

Beccus (auch Veccus), Johannes, gelehrter Grieche, als Patriarch von Constantinopel Johannes XI. genannt, war am Anfang des 13. Jahrhunderts in der griechischen Kaiserstadt geboren und ward bald durch seine Kenntnisse berühmt, so daß er das einflußreiche Amt des Chartophylax an der Hauptkirche erlangte. In diesem bewies er seine Energie, indem er gegen den Willen des Hofes einen Priester suspendirte, der ohne seine Ermächtigung eine Ehe einsegnete, während solche Einsegnungen die Erlaubniß des jedesmaligen Chartophylax erforderten. Er ward auch vom Kaiserhof zu verschiedenen Gesandtschaften verwendet. Namentlich ward er an den Fürsten von Serbien, sowie an König Ludwig IX. von Frankreich abgeordnet (Pachym. De Mich. Palaeol. 3, 24. 5, 6. 9, ed. Migne CXLIII 670. 801 sq.; Raynald a. 1272, n. 26, [illegible] Ueberzeugung sprach er überall freimüthig [illegible] Als er vor dem Kaiser in einer [illegible] über die Union mit den Lateinern [illegible]

Patriarchen Joseph Galesiota sich zu äußern hatte, erklärte er rundweg die Abendländer für Ketzer; dieß beleidigte den Kaiser so sehr, daß er ihn bald darnach, nachdem er vergebens von Johannes Chumnus vor der Synode angeklagt worden war, sammt seiner Familie einkerkern ließ. Aber im Gefängniß trat bei ihm in Folge neuer Studien und der Lectüre des Nicephorus Blemmyda (s. d. Art.) eine völlige Sinnesänderung ein; er fand die Väter dem Lehrsatze der Lateiner von der Processio des heiligen Geistes aus Vater und Sohn günstig gestimmt und ward von da an entschiedener Vorkämpfer der Union (Pachym. 5, 12 sq. 16, p. 828 sq. 836 sq.; Niceph. Gregor., Hist. 5, 2, 6, CXLVIII, 268 sq.). Da der Patriarch Joseph noch immer derselben widerstand, der Kaiser Michael Paläologus aber das Lyoner Concil beschicken wollte, so wurde angeordnet, der Patriarch solle sich unter Vorbehalt von Amt und Einkommen zeitweise in ein Kloster zurückziehen, bei Abschluß der Union im Falle wiederholter Weigerung dort verbleiben, falls sie aber nicht zu Stande komme, in seine Functionen wieder eintreten. Wirklich kam 1274 zu Lyon die Union zu Stande. Sie ward am 16. Januar 1275 in der griechischen Hauptstadt verkündigt; am 26. Mai ward Beccus zum Patriarchen erwählt und am Pfingstsonntag den 2. Juni consecrirt. Er erwirkte bei dem Kaiser Vieles zu Gunsten der Armen und Bedrängten, erwarb sich durch Milde und Wohlthätigkeit viele Freunde, zog sich aber durch seinen Eifer für die Union auch viele Feinde zu. Er erließ im April 1277 ein aufrichtigen Gehorsam gelobendes Synodalschreiben an den Papst und excommunicirte am 16. Juli die Rebellen, welche wegen der Einigung mit Rom sich wider den Kaiser erhoben hatten, namentlich auch den Despoten Nicephorus von Epirus und dessen Bruder Johann von Patras (Raynald a. 1277, n. 34—42). Doch seine Feinde ruhten nicht und erhoben bei dem Kaiser gegen ihn mehrfache Anklagen, besonders im Februar 1279. Der beleidigte Herrscher entzog ihm außerhalb der Hauptstadt das Stauropegienrecht (s. d. Art.) und quälte ihn unablässig durch feindselige Maßnahmen. Der Quälereien überdrüssig und mehrfach beschimpft, begab er sich in ein Kloster und reichte dem Kaiser seine Abdankung ein; dieser wollte sie jedoch nicht annehmen. Als päpstliche Legaten eintrafen, um auf vollständige Durchführung der Union zu dringen, bat der Kaiser den Patriarchen, im Kloster Manganon mit den Legaten sich zu besprechen und das Geschehene zu verschweigen, ließ aber die Legaten nicht eher mit ihm verkehren, als bis er seine Vorsichtsmaßregeln bei dem Clerus getroffen; er ließ ihnen auch die wegen Verwerfung der Union gefangen gehaltenen geistlichen und weltlichen Würdenträger zeigen, um sie zu überzeugen, daß es ihm mit dem Anschluß an Rom völlig Ernst sei. Am 6. August 1279 ward Beccus mit feierlichem Gepränge in den Patriarchalpalast zurückgeführt, und es ward eine mit vielen Unterschriften ausgestattete Antwort an den Papst den Legaten übergeben. Beccus wollte Anfangs die vielen von Lateinerhaß sprühenden Schriften unerwiedert lassen; da sie aber täglich zahlreicher und heftiger wurden, führte er in einer Reihe gediegener Schriften die Sache der Union und besonders der mit den lateinischen Kirchenlehrern im Wesentlichen übereinstimmenden Doctrin der griechischen Väter. Auf einer Synode von 1280 ließ er eine Fälschung constatiren, die sich der Eidam des Xiphilinus in einer Stelle des hl. Gregor von Nyssa, an der vom Verhältniß des heiligen Geistes zum Sohne die Rede war, erlaubt hatte, indem er die Präposition ἐκ entfernte (Allat. Graecia orth. I, 366—374; Mansi, Conc. XXIV, 306 sq.). Kaiser Michael, von Lateinerfeinden umlagert, durch seine strengen Maßregeln verhaßt, erkaltete in seinem Eifer und zog sich am 18. November 1281 den Bann durch Martin IV. zu; sein Sohn und Nachfolger widerrief die ganze Union und gab allen Wuthausbrüchen der Schismatiker nach (December 1282). Beccus ward genöthigt, abzudanken und in ein Kloster zu gehen; der Expatriarch Joseph ward restituirt, den „durch die Gemeinschaft mit den Lateinern Befleckten" wurde eine Buße auferlegt. Gegen den gestürzten Patriarchen erhob man zunächst nur die Anklage, er habe durch unzeitige dogmatische Erörterungen schwere Aergernisse erregt; man wollte ihn zu einer Abbitte bei dem alten Joseph bewegen, weil er dessen Stuhl eingenommen und gegen dessen Ueberzeugung in Schriften gekämpft habe, wiegelte aber auch den Pöbel gegen ihn auf. Der Vorladung zur Verantwortung über seine Schriften vor einer Synode (1283) folgte er erst, nachdem für seine Sicherheit gesorgt war. Daß er sich in der Weise, wie bei Pachymeres (De Andron. 1, 4—11, ed. Migne CXLIV, 24—42) erzählt wird, zu entschuldigen gesucht und eine schwache Nachgiebigkeit bewiesen habe, ist nach seinen Schriften und nach seinen weiteren Schicksalen sehr zu bezweifeln. Er ward nach Prusa verbannt, kämpfte noch gegen den Nachfolger Josephs, Georg von Cypern, schrieb auch noch als Gefangener auf der Burg St. Gregor in Bithynien zu Gunsten der Glaubensvereinigung mit Rom, duldete dabei die härtesten Entbehrungen und starb in Gefangenschaft um 1298. Hätte er den Schismatikern sich nachgiebig erwiesen, sicher hätten sie den auch von ihnen wegen seiner Gaben, seiner Gelehrsamkeit und seines Charakters gefeierten Mann nicht im Elend verkommen, seine Retractation nicht in Vergessenheit gerathen lassen. Johann XI. war von schlankem Wuchs und majestätischem Ansehen, Milde und Würde vereinend, höchst talentvoll, beredt, gelehrt und tugendhaft (Niceph. Gregoras, Hist. 5, 2, n. 5 sq.; Migne CXLVIII, 268 sq.; Pachym. De Andron. 2, 2. 3, 29; Migne CXLIV, 127 sq. 298 sq.). Seine zahlreichen, noch nicht sämmtlich gedruckten Schriften verzeichnet Fabricius-Harleß (Biblioth. gr. XI, 344 sq.); die meisten

veröffentlichte Leo Allatius (Graec. orthod. I et II); sie sind wieder abgedruckt bei Migne (PP. gr. CXLI), zugleich vermehrt durch die vorher ungedruckte Refutatio libri Photii de processione Spiritus sancti, editore et interprete J. Hergenröther (p. 725—864). Fast sämmtliche griechische Polemiker gegen das Filioque, von Photius an bis auf Georg von Cypern, hat Beccus zu widerlegen unternommen; die Texte der griechischen Väter über dieses Lehrstück hat er, wie keiner zuvor, zusammengestellt und gesichtet; die Schwächen seiner Landsleute hat er vorurtheilsfrei erkannt und ihr nationales Unglück betrauert. „Woher," schreibt er (De unione eccl. c. 1, Gr. orth. I, 62), „soll ich die Quellen der Thränen nehmen, um, wenn auch nicht nach Gebühr und nach der Größe des Unglücks, so doch wie nur immer die Finsterniß zu beweinen, die von der kirchlichen Spaltung auf unser Reich sich ergoß, die Strafe, die unsere Länder getroffen nicht bloß in der territorialen Schwächung unserer zeitlichen Herrschaft, in dem Verlust so vieler Städte, Dörfer, Inseln, ja ganzer Nationen, sondern auch in der Religion selbst und in dem Heiligsten, in den Kirchen Gottes, in denen die Muselmänner ihre Orgien feiern?" Bereits mußte er diejenigen bekämpfen, die da sagten, das Schisma sei beizubehalten, weil es so alt sei (ib. c. 3. 9, p. 66. 70). In seltener Größe steht dieser Mann mitten unter entarteten Zeitgenossen da. (Vgl. Allat. De Eccl. Occid. et Or. perpet. cons. 2, 15, p. 727 bis 769; Caper, Acta SS. Aug. I, 160 sq.; Hefele, Concilien-Geschichte VI, 111 f. 138. 142 bis 147.) [J. Card. Hergenröther.]

Beckedorff, Georg Philipp Ludolf von, Pädagog, Staatsmann und Schriftsteller, geb. den 14. April 1778 zu Hannover, gest. den 27. Februar 1858 auf seinem pommerschen Gute Grünhof. Er studirte zuerst in Jena Theologie, dann in Göttingen Medicin und erlangte in diesem 1799 mit einer Dissertation „über den Stand der heutigen Medicin" den Doctorgrad. Seine Neigung für philosophische und pädagogische Studien bestimmte ihn aber, 1810 die Stelle eines Erziehers beim Kurprinzen von Hessen, 1811—1818 eine gleiche Function beim Erbprinzen von Anhalt-Bernburg zu übernehmen. Schon hier, am Hofe zu Ballenstedt, errang er sich durch Geist, Wissen und Charakter eine ungewöhnliche Vertrauensstellung. „Ein imponirendes und doch gefälliges Aeußere, ritterliche Fertigkeiten und Manieren, umfassende Kenntnisse, Genialität und spielender Witz: das waren Eigenschaften, durch die er die Gesellschaft dominirte, während sein ehrenhafter und wohlwollender Charakter ihm die Achtung näherer Bekannten sicherte" — so schildert der Maler Wilhelm von Kügelgen, dessen Bruder mit dem Erbprinzen erzogen wurde, und der selbst täglich mit Beckedorff in Ballenstedt verkehrte, den Eindruck seiner damaligen Erscheinung (Jugenderinnerungen eines alten Mannes, Berlin 1870, 2. Aufl., 344 bis 346). Die „Nachfolge Christi" war seine Lieblingslectüre; die Unionsfrage in Preußen beschäftigte lebhaft seinen Geist, und schon damals glaubte er in der katholischen Kirche die historische Entwickelung der apostolischen zu sehen. In dieser Zeit schrieb er: „Zur Kirchenvereinigung" (Halle 1814); „Briefwechsel zwischen zwei Geistlichen bei Gelegenheit der Versuche zur Kirchenvereinigung" (Leipzig 1818). Sein Schriftchen: „An die deutsche Jugend, über der Leiche des ermordeten August von Kotzebue" (Hannover 1819, 30 S.) veranlaßte seine Berufung in den preußischen Staatsdienst. Er wurde 1820 zum Geh. Oberregierungsrath, 1821 zum vortragenden Rath im Cultusministerium ernannt und vom Minister Altenstein mit der Leitung des Volksschulwesens betraut. Als solcher wirkte er durch die Energie seiner religiösen Gesinnung und sein eminent praktisches Verständniß zur Hebung des preußischen Unterrichtswesens neben Nicolovius sehr bedeutend mit (W. Harnisch, Der jetzige Standpunkt des gesammten Preußischen Volksschulwesens, Leipzig 1844, 59—61, bezeichnet Beckedorffs Wirksamkeit in dieser Sphäre als „eine Segenszeit für das Volksschulwesen"). Nebenbei gab er die „Jahrbücher des preußischen Volksschulwesens" (Berlin 1825—1829, 9 Bde.) heraus. Späterhin ward er auch zum Generalbevollmächtigten der Berliner Universität ernannt. Amt, Neigung und Studium führten Beckedorff, dessen Interesse für kirchliche Fragen durch die preußische Unionsbewegung gesteigert war, zur Vertiefung in das religiöse Gebiet, zur eindringenden Prüfung der kirchlichen Differenzpunkte, und die längst erwachte Sympathie für den historischen Organismus der katholischen Kirche wandelte sich allmälig zur Ueberzeugung von der Wahrheit ihres Lehrgehalts um. Aber der große Schritt von der Erkenntniß zum öffentlichen Bekenntniß war für ihn in seiner Stellung doppelt schwer. Die Erkrankung und der Tod eines geliebten Kindes führten endlich aus den Seelenkämpfen zur Entscheidung. An der Leiche seines Sohnes schrieb er an den König einen Brief, worin er ihm seinen Entschluß, katholisch zu werden, eröffnete. „Man schicke ihn zum Bischof Sailer, der mag prüfen und entscheiden", rieth der ihm gewogene Kronprinz, als es nicht gelang, ihn von seinem Entschlusse abzubringen. Beckedorff reiste nach Regensburg, und schon nach dreitägigem Verkehr mit dem erleuchteten Bischof legte er, am 4. Juni 1827, das katholische Glaubensbekenntniß ab, empfing die heilige Communion und Tags darauf die Firmung. Der Rückschlag in Berlin folgte auf dem Fuße: Beckedorff wurde aus dem Staatsdienste entlassen. Er zog mit seiner Familie nach Grünhof, einem Rittergut in Hinterpommern, das er von seinem Schwager, Herrn von Bülow-Cumerow, erworben hatte. Hier widmete er sich gänzlich dem Studium der Landwirthschaft und der Erziehung seiner Kinder, drei Söhnen und zwei Töchtern, welche durch seinen Hauskaplan, van Rossum aus Cleve, katho-

den Schriften oder Stellen ihren Ausspruch fällt. Ist dieser dem Verfasser günstig, so kommt es nunmehr auf die Signatura Commissionis, d. h. darauf an, daß der Papst der Congregatio Rituum die Ermächtigung gebe, nach erlangter Ueberzeugung von der Befolgung der Bestimmungen Urbans VIII. den apostolischen Prozeß sowohl über den Ruf der Tugenden und der Wunderthätigkeit des zu Beatificirenden überhaupt, als über die Wirklichkeit und Beschaffenheit der von ihm gerühmten Tugenden und Wunder insbesondere einzuleiten. Damit wird erst die Sache eigentlich beim päpstlichen Stuhle anhängig, was zur Folge hat, daß fortan von Seite des Ordinarius aus eigener Auctorität nichts mehr mit Giltigkeit in derselben vorgenommen werden darf. Es kann aber, den Fall einer besonderen päpstlichen Dispens ausgenommen, die Signatura Commissionis nicht früher als zehn Jahre nach der oben geschilderten Uebergabe der von dem Ordinarius instruirten Acten an den Secretär der Congregatio Rituum nachgesucht werden. Ueberdieß gehört dazu, daß nicht bloß die von dem Ordinarius instruirten Acten vollständig vorliegen, und daß in denselben keine offenbare Nullität vorkomme, sondern auch, daß aus denselben der Ruf der Tugenden und Wunder des zu Beatificirenden als vollständig bewiesen hervorgeht; daß neuere bischöfliche Briefe bekräftigen, es bestehe nach Umfluß der zehn Jahre dieser Ruf nicht bloß fort, sondern habe sogar sich verstärkt; daß kein offenbarer, etwa durch die spätere Untersuchung zu beseitigender peremtorischer Einwand gegen die Beatification vorliegt, und endlich, daß in Bezug auf diese wiederholte, freiwillige Bitten des betreffenden Landesfürsten oder anderer angesehener, als Organe der Volksgesinnung zu achtender Personen beigebracht werden. Sind diese Erfordernisse alle vorhanden, so haben die Postulatoren ihr Gesuch um die Signatura Commissionis bei der Generalcongregation der Riten oder, mit päpstlicher Erlaubniß, bei der Congregatio Rituum ordinaria zu übergeben. Erfolgt auf den Bericht dieser Congregation von Seite des heiligen Vaters ein willfähriger Bescheid, so kommt es zunächst auf die Bereinigung der Frage an, ob nicht demjenigen, dessen Beatification nachgesucht wird, bereits ein gesetzwidriger öffentlicher Cultus erwiesen worden sei. Hierüber hat die Congregatio Rituum die Acten und den Ausspruch des Ordinarius oder des von ihr erst mit dieser Untersuchung beauftragten delegirten Richters zu prüfen. Findet sie dem zufolge, daß dem Gesetze genügt sei, und ertheilt sie nach dem Ausspruche des ersten Richters die Bestätigung, so können die Postulatoren von ihr die literae remissoriales, d. h. den an drei Bischöfe oder an einen Bischof und zwei Dignitare u. s. w. zu erlassenden Auftrag erbitten, über den Ruf des zu Beatificirenden hinsichtlich seiner heroischen Tugenden und seiner Wunderthätigkeit einen förmlichen Prozeß gemeinschaftlich zu instruiren. Bei diesem Prozeß kommt es auf die Herstellung des Beweises an, daß der zu Beatificirende, wo nicht bei dem ganzen Volke, doch bei der Mehrheit des Volkes, zumal am Orte seines Ablebens, oder wo sein Körper begraben liegt, im Rufe eines heiligen Wandels und der Wunderkraft stehe; daß dieser Ruf aus glaubhaften Ursachen und nicht bloß aus unbestimmtem Volksgerede entstanden, von achtbaren und glaubwürdigen, nicht von leichtfertigen, allzu erregbaren, unwissenden oder etwa wegen des eigenen Interesses bei der Sache verdächtigen Personen ausgegangen sei und sich lange Zeit hindurch erhalten, ja eher vermehrt als vermindert habe; daß auch nirgend etwas erheblich Widersprechendes vorliege; daß ein wirklicher Grund vorhanden sei, weßhalb der zu Beatificirende von den Meisten in ihren Anliegen angerufen und nach dem Urtheile urtheilsfähiger, achtbarer Männer für würdig gehalten werde, von dem päpstlichen Stuhle der Zahl der Seligen beigezählt zu werden. Der Beweis wird durch Zeugen, durch Geschichtschreiber und durch Urkunden, wie z. B. Schenkungen und Votivtafeln, geführt; die zwei letzteren Beweismittel kommen aber nie für sich allein, sondern nur im Zusammenhalt mit den Zeugenaussagen in Betracht. Von diesen werden immer sechs oder acht erfordert; jedoch nicht so, als ob sie alle über dieselben Thatsachen übereinstimmend aussagen müßten, wofern sie nur darin übereinstimmen, daß sie heroische Tugenden oder Wunder von dem Seligen haben rühmen hören. Sie müssen auch, wenn nicht die Geschichte desselben schon so alt ist, daß darauf nichts mehr ankommen kann, angeben, von wem sie das, was sie aussagen, vernommen haben. Die auf solche Weise gesammelten Acten werden dann von den delegirten Richtern mit einem gutachtlichen, besonders über die Glaubwürdigkeit der Zeugen sich verbreitenden Berichte eingesendet und nach deren feierlicher Eröffnung in Anwesenheit des Protonotars nach der oben beschriebenen Weise von der Congregatio Rituum sowohl in Ansehung der formellen Gültigkeit des Verfahrens, als des daraus zu ersehenden Beweises geprüft. Spricht sich die Congregation nach contradictorischer Verhandlung zwischen den Postulatoren und dem Promotor fidei in beiden Beziehungen günstig aus, so ist es Sache der Postulatoren, nunmehr neue Remissorialbriefe nachzusuchen, damit zur Untersuchung der dem Seligen nachgerühmten Tugenden und Wunder selbst geschritten werde. Der Auftrag dazu ergeht von der Congregatio Rituum in ähnlicher Weise, wie das erste Mal. Das Verfahren aber ist darauf gerichtet, in überzeugender Weise auszumitteln, ob der im Rufe der Heiligkeit Stehende wirklich die erforderlichen Tugenden im heroischen Grade besessen und ausgeübt und wirklich wahre Wunder gewirkt habe. Der Beweis muß durch Zeugen hergestellt werden, über deren Vernehmung die umsichtigsten Vorschriften, und zwar bei Strafe der Nichtigkeit des Verfahrens, gegeben sind, deren Aussagen aber nach denselben Grundsätzen geprüft und gewürdigt wer-

Dort schrieb er eine treffliche Anleitung zum innern Gebete: Precatio dominica contra impios et seditiosos Lutheranorum errores, Colon. 1525. Ein Comment. super orationem domin. et symbolum apostolorum, Col. 1528, scheint eine vermehrte Auflage dieses Werkes zu sein. Im J. 1528 hielt er zu Münster in Westfalen eine Disputation gegen den Prädikanten Fecker, in welcher er mit großer dialektischer Gewandtheit den päpstlichen Primat vertheidigte und auch nach dem Urtheile der Protestanten als Sieger erschien. Er starb als Propst von St. Aegidien in Münster. (Vgl. Driver, Bibl. Monast. 6; Hamelmanni Opp. geneal. hist., Lemogov. 1711, 338. 1130. 1191. 1422; Panzer, Ann. typogr. VI, 392. IX, 68.) [Streber.]

Beda, der Ehrwürdige, der Zeit nach zwischen Isidor von Sevilla und Alcuin stehend, vermittelt die Continuität zwischen den letzten Ausgängen des römisch-christlichen Weltalters und den ersten Anläufen der christianisirten germanischen Völker zur Begründung eines neuen Bildungslebens auf Grund der überlieferten christlich-römischen Bildung und Gelehrsamkeit. Die lebendigen Triebe dieses Bildungslebens waren unter die unmittelbar von Rom aus christianisirten Angelsachsen, deren vornehmste geistige Zierde Beda ist, aus Italien verpflanzt worden; der vom Papste Vitalian nach England entsendete Erzbischof Theodor von Canterbury (seit 668) und sein Freund Adrian waren die ersten Wecker eines schwunghafteren Studienbetriebes unter der angelsächsischen Geistlichkeit. Die seit dieser Zeit ununterbrochen unterhaltene Verbindung der Angelsachsen mit Rom wurde Anlaß zu häufigen Pilgerreisen dorthin, welche nebenher regelmäßig auch zur Erwerbung und Sammlung von Bücherschätzen in Italien und Gallien benutzt wurden. Ein eifriger Sammler solcher Art war der Gründer des nordhumbrischen Doppelklosters Weremouth-Yarrow, Benedict Biscop (gest. 690), in dessen spätere Lebensjahre die erste Jugend Beda's fällt. Beda, der im Gebiete des Ländereienbesitzes der Abtei Weremouth-Yarrow geboren war (674 oder 672), wurde im Alter von sieben Jahren in das Kloster Weremouth als Zögling aufgenommen, nach der Gründung Yarrows aber (682) in dieses zweite Kloster gebracht und verblieb darin fortan für immer, zuerst als Klosterzögling und Lernender, von seinem 30. Lebensjahre an aber als Lehrer. Als Lehrer seiner Jugend sind hervorzuheben der Mönch Trumberct, welcher ihn in das Studium der heiligen Schrift einführte, ferner Johannes von Beverley, ein Schüler Theodors von Canterbury und später Bischof von Hagustald, als welcher er seinem Schüler Beda in dessen 19. Lebensjahre die Diaconatsweihe und elf Jahre später die Priesterweihe ertheilte. Beda erzählt von sich selber (Hist. eccl. 5, 24), daß er, so lange er im Kloster war, seine ganze Zeit dem Nachdenken über die heilige Schrift gewidmet habe, und daß ihm in der Muße, welche ihm die Erfüllung seiner klösterlichen Pflichten übrig ließ, das Lernen, Lehren und Schreiben die einzige und ausschließliche Freude gewesen sei. Er sammelte in seiner vieljährigen Lehrthätigkeit einen großen Kreis von Schülern um sich, aus welchen Huaetberct, später Abt von Weremouth (seit 716), und dessen Nachfolger Cuthberht, ferner Nothelm, später Erzbischof von Canterbury, hervorzuheben sind. Er trat in Beziehungen zu allen bedeutenden und hervorragenden Männern seines Vaterlandes, die ihn als Freund und Rathgeber ehrten und an seinen gelehrten Arbeiten den regsten Antheil nahmen; so zu den Bischöfen Acca von Hagustald und Daniel von Winchester, zu dem Abt Albinus von Canterbury, dem Erzbischof Ecgberct von York. Beda's angelsächsische Kirchengeschichte ist dem König Ceolwulf gewidmet, welcher sich für das Zustandekommen derselben auf das Lebhafteste interessirte und die einzelnen von Beda ausgearbeiteten Partien las, ehe noch das ganze Werk fertig war. Beda kam mit diesem Werke im J. 731 zu Ende und bezeichnet dieses Jahr als das 59. seines Lebens. Von da an fühlte er eine allmälige Abnahme seiner körperlichen Kräfte, während sein Andachtseifer, sein Erbauungsbedürfniß und seine Sehnsucht nach dem himmlischen Vaterlande sich fortwährend steigerte. Im Frühjahr 735 wurde er von seiner letzten Krankheit befallen; am 26. Mai desselben Jahres gab er seine Seele seinem Schöpfer zurück. Eine erbauliche Schilderung seiner letzten Lebenstage verdanken wir seinem vorgenannten Schüler Cuthberht, der auch eine in jener Zeit von Beda niedergeschriebene angelsächsische Versstrophe, die einzige, welche von ihm erübrigt, aufbehalten hat.

Beda's schriftstellerische Arbeiten repräsentiren den Gesammtinhalt der klösterlichen Schulbildung in seiner Zeit und veranschaulichen uns die Anfänge der unter den christianisirten germanischen Völkern auf Grund der überlieferten christlich-römischen Literatur und Bildung aufblühenden geistigen Bestrebungen. Diese verbreiteten sich über lateinische Grammatik, Metrik, Stilistik und Rhetorik, Welt- und Himmelskunde, alt- und neutestamentliche Schriftauslegung auf Grund der patristischen Exegese, allgemeine Zeitenkunde, Welt- und Kirchengeschichte mit besonderer Vorliebe für die heimische Kirchengeschichte und kirchliche Hagiobiographie. Die ersten schriftstellerischen Arbeiten Beda's waren durch seinen Beruf als Knabenlehrer veranlaßt; dazu gehören seine Schriften De orthographia und De arte metrica. Der allgemeinen Sitte des Zeitalters folgend, versuchte sich Beda selber in metrischen Arbeiten, welche zur sprachlichen Uebung gehörten und aus der in den Schulen gepflogenen Lesung und Erklärung der altclassischen und christlich-lateinischen Dichter sich sozusagen von selber ergaben. Beda erwähnt in dem seiner Kirchengeschichte angeschlossenen Verzeichniß seiner Schriften als zwei Sammlungen seiner Gedichte einen Liber Hymnorum und einen Liber

Epigrammatum. Letzterer ist verloren gegangen; die in Beda's Werke aufgenommene Hymnensammlung wird von Giles, dem neuesten englischen Herausgeber der Opera Bedae (London 1843), als unächt beanstandet. Die bedeutendste der metrischen Arbeiten Beda's ist seine Vita S. Cuthberti episcopi Lindisfarnensis, des großen englischen Nationalheiligen, dessen Fürbitte Beda die wunderthätige Heilung von einem Zungenleiden verdankte, und mit dessen heiligem Leibe Beda's Leichnam, der ursprünglich im Kloster Yarrow bestattet worden war, im 11. Jahrhundert in der Marienkirche zu Dunelm (Durham) in einem und demselben Sarkophage vereinigt wurde. Aus seinen metrischen Arbeiten möge nebstdem noch der seiner Kirchengeschichte (H. E. 4, 20) einverleibte Hymnus virginitatis in elegischem Versmaß (mit Epanalepsen), ein Preisgedicht auf die Königin Aetheltryd, die jungfräulich verbliebene Gattin des nordhumbrischen Königs Ecgfrid, hervorgehoben werden. An die Pflege der schönen Redekünste reihen sich in naturgemäßer Folge jene Schriften Beda's an, welche die Erkenntniß der Welt und Natur zum Gegenstande haben. Hierher gehört sein der gleichnamigen Schrift Isidors von Sevilla nachgebildeter Liber de natura rerum, welcher einen Abriß der Himmels- und Erdkunde gibt und in die Lineamente einer allgemeinen Erdbeschreibung ausläuft, sowie seine beiden der Zeitkunde gewidmeten Schriften Liber de temporibus und De ratione temporum in eine Periodisirung der allgemeinen geschichtlichen Weltzeiten auslaufen. Die zweite der beiden Schriften ist eine erweiternde Ueberarbeitung der ersteren; in beiden bildet die Berechnung der Osterzeit einen Hauptpunkt, rücksichtlich dessen es sich für Beda um Erhärtung der dionysischen Osterrechnung gegenüber der zu seiner Zeit noch nicht völlig abolirten Osterberechnung der iroschottischen Kirche handelt. Der Schrift De ratione temporum ist ein Chronicon mundi angehängt, bestehend in Zeittafeln, durch welche das universalgeschichtliche Periodenschema ausgefüllt wird. Beda's Lehre von der Osterberechnung ist eine durchaus selbständige Arbeit; sonst aber hat die Anlage beider Schriften über die Zeitkunde unverkennbare Beziehung auf das, was bei Isidor in den einschlägigen Abschnitten seiner Schriften De natura rerum (c. 1—9) und Origines (5, 29—39) zu finden ist. Auch Beda's Chronicon mundi hat das Chronicon Isidors zur Vorlage, nur mit dem Unterschiede, daß Isidor die Jahre der Welt von Adam bis auf Abraham nach den Jahresangaben der LXX, Beda nach denen der Vulgata zählt. Zu den kirchlich-kalendarischen Arbeiten Beda's gehören auch die von ihm angefertigten Verzeichnisse der Feste des kirchlichen Jahreskalenders, welche den Titel Martyrologien führen und die Gedächtnißtage der Heiligen der allgemeinen und der angelsächsischen Kirche angeben. In Beda's Werke sind zwei Martyrologien, das eine in Versen, das andere in Prosa abgefaßt, aufgenommen. Das erstere wird als unächt beanstandet; das letztere ist in derjenigen Gestalt, in welcher es aus Beda's Händen hervorgegangen sein mag, nicht mehr vorhanden. Das von Henschenius in Act. SS. Martii II veröffentlichte Martyrologium muß, wenn es wirklich von Beda herrührt, nachträgliche Ausfüllungen und Vervollständigungen erfahren haben. Auch ein Beichtbuch (Poenitentiale) wird ihm beigelegt; er selbst läßt dasselbe in seinem Schriftenverzeichnisse unerwähnt.

Zu Beda's Zeit gab es noch keine in systematischer Lehrform ausgebildete Theologie; der Betrieb der Theologie ging in der Pflege des Schriftstudiums auf, welches durchgängig auf die patristische Schriftexegese gestellt war. Beda hat das Verdienst, innerhalb der germanischen Welt zuerst das Geschäft der Schriftauslegung in umfassendem Maßstabe betrieben und hiermit einem Rabanus Maurus und anderen namhaften Schriftauslegern der nächstfolgenden Jahrhunderte kräftig vorgearbeitet zu haben. Man kann ihn schlechthin den Erneuerer der in der Väterzeit betriebenen Schriftauslegung im Bereiche der christianisirten Germanenvölker nennen. Seine exegetischen Arbeiten verbreiten sich über die Mehrzahl der biblischen Bücher und bestehen theils in Commentaren, theils in Abhandlungen über specielle biblische Materien und Erklärungen einzelner schwieriger Stellen, theils endlich in Homilien, welche, zur Erbauung seiner Klostergemeinde abgefaßt, auch in anderen Klöstern Eingang fanden und zu Zeiten des Paulus Diaconus bereits auf Monte Cassino gebraucht wurden. Nach Mabillon sind 49 ächte Homilien Beda's erhalten; unter diese gehört diejenige nicht, welche als Lesestück für das Allerheiligenfest und die folgenden Tage in's römische Brevier aufgenommen ist (unter den Homiliae subdititiae als Hom. 70 abgedruckt; Migne, Patrolog. lat. XCIV, 450 sqq.). Auch von den alttestamentlichen exegetischen Arbeiten, welche Beda in seinem Schriftenverzeichniß aufzählt, ist ein Theil nicht auf uns gekommen. Wir besitzen seine Libri IV in Genesin (über Gen. c. 1—21); De tabernaculo etc. (über Ex. c. 24—30); Expositio allegorica in Samuelem Prophetam, Libri IV (über das erste Buch Samuel); Quaestiones in Libros Regum; Allegor. expos. in librum B. Patris Tobiae; Allegor. expos. super Parabolas Salomonis (Libri III); Allegor. expos. in Cantica Canticorum (Libri VII); Allegor. expos. super Cant. Habacuc. Die Gewährsmänner Beda's in der Auslegung des A. T. sind: Augustinus, Hieronymus, Ambrosius, Gregor d. Gr., Isidor von Sevilla; theilweise versucht er sich auch in selbständigen Auslegungen, wie schon die Wahl einzelner nur selten und nebenhergehend in der patristischen Literatur behandelter biblischer Bücher zeigt. Dieselbe Wahrnehmung drängt sich bei Durchmusterung der neutestamentlichen Commentare Beda's auf; mit Ausnahme des Johannesevangeliums

hat er alle neutestamentlichen Bücher commentirt, wofern man den ihm zugeschriebenen, von ihm selber aber nicht erwähnten Commentar über Matthäus als ächt gelten lassen will. Er versuchte sich auch in einer Erklärung des Marcusevangeliums und der sieben katholischen Briefe, wofür er in der patristischen Literatur kaum irgendwelche Vorgänger hatte; nicht minder gab er sich ernste Mühe mit der Auslegung der Apostelgeschichte, wobei er, den allegorischen Schriftsinn betreffend, sich an Arators poetische Bearbeitung derselben hielt. Seine Hauptarbeit über die Evangelien ist der Commentar über das Lucasevangelium in sechs Büchern. Die aus Augustinus gezogene Erklärung der paulinischen Briefe lag Mabillon handschriftlich vor, ist aber von ihm nicht edirt worden. Für die Auslegung der Apocalypse erklärt Beda die sieben Regeln des Tychonius als normgebend; nebenbei hat er wohl auch den Commentar des Primasius über dieses biblische Buch eingehend benutzt. Der Beda's Werken einverleibte Libellus de locis sanctis dürfte wohl identisch sein mit dem von ihm (laut H. E. 5, 17) abgefaßten Auszuge aus der Schrift des Abtes Adamnanus von Hy: De situ urbis Jerusalem. Als Geschichtschreiber hat Beda unvergängliche Ehre sich erworben durch seine Historia ecclesiastica gentis Britonum, welche in fünf Büchern die kirchliche Geschichte Englands in Verbindung mit der politischen bis zum Jahre 731 n. Chr. herab erzählt. Nach ihrer allgemeinsten Bedeutung reiht sie sich denjenigen Werken an, in welchen die Anfänge der christlich nationalen Historiographie bei den christianisirten Völkern des Abendlandes sich darstellen (Gregor von Tours, Jornandes, Isidor von Sevilla, Paulus Diaconus). Ihre specielle Bedeutung für die Geschichte Englands besteht darin, daß sie die erste auf sorgfältige Sammlung und Durchforschung urkundlichen Materials gestützte Darstellung der angelsächsischen Periode von Englands Geschichte bis zu den letzten Lebensjahren des Verfassers herab ist. Den Hauptbestandtheil des Werkes bildet der Complex der Begebenheiten von 596, d. i. von der Ankunft der durch Gregor d. Gr. entsendeten Glaubensboten bis 731 herab; die kurzgefaßte Vorgeschichte (H. E. 1, 1—22) greift bis auf Julius Cäsar und die ersten Berührungen zwischen Briten und Römern zurück, erzählt die Bekehrung der Briten unter König Lucius und gibt sodann eine Geschichte der christianisirten Briten nach Gildas mit Zusätzen aus Orosius und Prosper Aquitanus. Natürlich konnte Beda in diesem einleitenden Theile sich nur als Compilator verhalten. Auch über die Zeit der Ankunft der heidnischen Angelsachsen befindet er sich noch in schwankender Unsicherheit; erst mit der Ankunft Augustins in England gewinnt er auf Grund urkundlicher Zeugnisse festen Boden und verhält sich von da an als selbständiger Erzähler. Eine willkommene Ergänzung der Historia ecclesiastica ist Beda's Geschichte des Doppelklosters Weremouth-Yarrow (Vita sanctorum Abbatum Monasterii in Wiramutha et Girvum Benedicti, Ceolfridi, Eastervini, Sigfridi atque Huaetberti), das älteste auf uns gekommene monasteriologische Werk Englands. Der schon oben erwähnten versificirten Vita S. Cuthberti Beda's geht eine prosaische Darstellung derselben zur Seite. Der Geschichte der altchristlichen Kirche in der Zeit der Verfolgungen gehören an eine Vita B. Felicis Martyris, eine von Beda selber erwähnte, aber von Cave für verloren erachtete Vita et passio S. Anastasii und eine metrisch bearbeitete Passio S. Justini Martyris (eines gallischen Blutzeugen aus der diocletianischen Zeit), deren Aechtheit indeß von neueren Kritikern in Abrede gestellt wird. Unter den Briefen Beda's, deren nach Abzug zweier nicht unter sie gehöriger Vorreden zu seinen Retractationes in expos. Actuum und zu den katholischen Briefen 14 gezählt werden, sind 8 an den Bischof Acca gerichtet; aus den übrigen ist im Besonderen sein Brief an den Erzbischof Ecgberct von York wegen der darin enthaltenen Schilderung der damaligen Zustände und Verhältnisse der nordhumbrischen Kirche hervorzuheben. Gesammtausgaben der Werke Beda's sind seit der Mitte des 16. Jahrhunderts mehrere erschienen (Paris 1544, Basel 1563, Köln 1612 u. 1688), aber Anfangs sehr unvollständig und mit vielen fremdartigen und unächten Zugaben versetzt. Die Ausscheidung des Unächten und die Ergänzung durch aufgefundene ächte Inedita vollzog sich erst allmälig durch die Bemühungen von Cassander, Canisius, Mabillon, Waräus u. A.; damit wurde der Bestand der gedruckten Werke Beda's hergestellt, wie er in den beiden unserem Jahrhundert angehörigen Gesammtausgaben von Giles (London 1843) und Migne (Patrolog. lat. XC—XCV) sich findet. Speciell über Beda handeln: Gehle, De Bedae Venerabilis vita et scriptis, Leyden 1838; Werner, Beda d. Ehrwürd. u. s. Zeit, Wien 1881. [Werner.]

Bedingung ist ein Umstand oder ein Vorfall, von dessen Vorhandensein oder Eintreten das Dasein von etwas Anderem abhängt. Wird die Bedingung „bereinigt", d. h. erfüllt, so ist das Bedingte nicht mehr ein Solches, sondern wird zum Absoluten. Gehört sie der Vergangenheit oder der Gegenwart an (conditio de praeterito oder de praesenti), so ist sie bei der Aussprache bereits erfüllt, und es braucht die Erfüllung nur constatirt zu werden; fällt sie in den Bereich der Zukunft (conditio de futuro), so bleibt die Sache, wenn sie überhaupt einen Aufschub zuläßt, bis zum Eintritt der Bedingung suspendirt.

Die Bedingung veranlaßt auf dem weiten Gebiete der Theologie gar manche Fragen. Wir erinnern nur an das göttliche Wissen der bedingt zukünftigen Handlungen, die scientia media. Besonders ist dieß der Fall in der Moral und dem canonischen Rechte, sei es, daß der mensch-

liche Wille seine eigene Bestimmung an eine Bedingung knüpft oder einem Anderen gegenüber eine solche setzt. So ist die Bedingung bei der Spendung der **heiligen Sacramente** möglich. Es ist durchaus nicht unlogisch oder unwürdig, im Zweifel über die Giltigkeit des Sacraments die Intention oder die Form von einer Bedingung abhängig zu machen, natürlich von einer solchen, die im Moment der Spendung entschieden ist. Selbst die richterliche Sentenz der Absolution schließt bei der Eigenart des Bußgerichtes die Anwendung einer Bedingung nicht aus. Es fordert vielmehr diese bedingte Collation in gewissen Fällen ebenso sehr die Ehre der heiligen Sacramente, wie das Heil der Menschen, welches schließlich der letzte Zweck des ganzen Erlösungswerkes ist. Dieß bestätigt die Praxis der Kirche nicht nur vom achten Jahrhundert an, wie Natalis Alexander und Tournely meinen, sondern auch in den früheren Zeiten. Benedict XIV. (De Synodo dioec. 7, 6) legt dar, daß vor dem achten Jahrhundert die Bedingung eben nur im Sinne behalten und nicht ausgesprochen worden sei. Nachdem die Sitte, sie auszusprechen, an vielen Orten zur Geltung gelangt war, schrieb sie Papst Alexander III. im zwölften Jahrhundert für die ganze Kirche vor (c. 2 de Bapt.). Es muß jedoch auch jetzt noch nicht die Bedingung hörbar ausgesprochen werden. Zur Vermeidung alles Auffälligen empfiehlt es sich vielmehr nach Voit, sie bloß in Gedanken anzufügen. Damit die Bedingung im Augenblick der Spendung erfüllt sei, muß sie eine conditio de praeterito oder de praesenti sein. Nur das Sacrament der Ehe läßt wegen seiner Vertragsform eine conditio de futuro zu.

Auch bei dem **Gelübde** kann die Bedingung nicht bemängelt werden. Es beweist dieß die Natur der Sache und das nicht anzufechtende Beispiel Jacobs (Gen. 28, 20). Das bedingte Gelübde verpflichtet sofort, wenn die Bedingung etwas Vergangenes oder Gegenwärtiges oder ein mit Nothwendigkeit eintretendes Zukünftiges ist. Im letzten Falle tritt freilich die Pflicht der Ausführung erst mit dem Eintritt der Bedingung ein. Ist aber die Bedingung etwas, das in der Zukunft eintreten, aber auch ausbleiben kann, so verpflichtet das Gelübde nicht vor dem Eintritt der Bedingung und hört mit dem Ausbleiben derselben ganz und gar auf. Das bedingte Gelübde fällt nicht unter die Reservation, wenn auch dasselbe in absoluter und perfecter Form ein reservirtes wäre.

Eine große Bedeutung erlangt die Bedingung bei **Verträgen**. Da bei jedem Uebereinkommen über gegenseitige Verpflichtungen angenommen werden muß, daß es ernst gemeint und vernünftig sei, und da die Gerechtigkeit zu nichts Unerlaubtem verpflichten kann, so macht die unmögliche und sündhafte Bedingung (conditio impossibilis, illicita, turpis) den Vertrag ungültig. Ausgenommen sind die Vermächtnisse und der Ehevertrag. Bei ersteren wird die Leistung des Erblassers aufrecht erhalten und unter Ergänzung des vernünftigen Willens die unerlaubte Bedingung beseitigt (reputatur pro non adjecta). Beim zweiten wird der Vertrag gleichfalls aufrecht erhalten und die Bedingung umgeworfen, wenn sie nicht dem Wesen der Ehe widerstreitet, denn in diesem Falle wäre der Ehevertrag null und nichtig. Ist jedoch bei einem Vertrage die unerlaubte Bedingung, natürlich nicht ohne Sünde, von der einen Seite erfüllt, so kann der Lohn begehrt und behalten werden. Gewiß ist dieß vom meretricium; so Thomas, Summa theol. 2. 2, q. 30, a. 7 u. q. 62, a. 5; so das Rechtsaxiom Digest. l. 12, t. 5, de condit. ob turpem vel injustam causam, Lege 4, § 5: meretricem turpiter facere, quod sit meretrix, non turpiter accipere, quum sit meretrix, und die Pönitentiarie unter dem 23. April 1822: die Pönitentin dürfe nicht genöthigt, solle aber ermahnt werden, den Lohn der Sünde zu guten Zwecken zu verwenden. Auch beim Vollzug eines Mordes, bei der erfolgreichen Vertheidigung einer schlechten Sache, bei der Darreichung verbotener Speisen u. dgl. ist es nach Billuart, Cajetanus, Croix, Lessius, Lugo und vielen Anderen die sententia probabilior et communis, daß das versprochene Geld gezahlt werden müsse und behalten werden könne. Die Rechtsregel, „sündhafte Versprechen dürfen nicht gehalten werden“, setzt eben voraus, daß die Sünde noch nicht geschehen, und der Vertrag noch von keiner der beiden Seiten zur Ausführung gekommen sei.

Ueber die Erlaubtheit oder Unerlaubtheit einer speciellen Bedingung wurde in neueren Zeiten besonders viel verhandelt. Es ist dieß die Bedingung, **die Religion zu ändern oder nicht zu ändern**, und die Frage, ob von der Aenderung oder Beibehaltung der Religion ein Vermögens-Gewinn oder -Verlust abhängig gemacht werden dürfe. Diese Bedingung erscheint Vielen moralisch unzulässig, den Vertrag annullirend und bei Vermächtnissen als nicht gemacht, z. B. Sell, Versuch II, 143; v. Savigny, System III, 184; Baron, Pandekten, 3. Aufl. 97. Andere finden sie zulässig, wie Vangerow, Pandekten I, 110; Thibaut, System § 954; Seuffert, Lehrbuch III, § 536. Eichhorn dagegen (Einleitung in's deutsche Privatrecht § 79) und Andere erklären die Bedingung der Aenderung der Religion als unzulässig, die der Beibehaltung aber als erlaubt. Nach dem Geiste des römischen Rechts muß sich indessen eine unbefangene Erwägung gewiß für die zweite Meinung entscheiden. An sich ist ja die Aenderung oder Nichtänderung der Religion keineswegs unsittlich, vielmehr erscheint sie als die Frucht der Ueberzeugung der wahren Religion gegenüber als naturrechtliche Pflicht. An sich ist auch der Gewinn oder die Erhaltung des Vermögens mit der Reinheit der Absicht nicht unvereinbarlich, ja unter Umständen derselben sogar förderlich. Nach römischem Rechte werden aber im Allgemeinen nur jene Bedingungen zu den sittlich unzulässigen

gerechnet, die an sich das Sittengesetz verletzen. Bezüglich derjenigen, die erst durch die dabei zu Grund liegende Gesinnung zu unsittlichen werden können, enthält es kein allgemeines Verbot, sondern berührt einzelne Fälle, von denen es einige für unerlaubt, andere aber — zum deutlichen Beweise, daß aus diesen speciellen Verboten keine Folgerung gezogen werden dürfe — für zulässig erachtet. [Komp.]

Bedingung bei Eheverlöbniß und Eheschluß, s. Eheverlöbniß und Eheconsens.

Beelmeon, Beelphegor, s. Baal.

Beelsephon (בַּעַל צְפֹן), eine Oertlichkeit im nördlichen Aegypten, welche die Israeliten bei ihrem Auszug berührten, jedenfalls westlich vom Meerbusen von Suez gelegen (Ex. 14, 2. 9. Num. 33, 7; vgl. Ebers, Durch Gosen zum Sinai, Leipzig 1872, 98. 510 ff.). [Kaulen.]

Beelzebub, s. Baal.

Beeri, 1. s. Ana. — 2. Vater des Propheten Osee (Os. 1, 1).

Begierde im Allgemeinen ist das Streben der Seele, etwas außer ihr Liegendes, das sie noch nicht hat, zu erlangen (s. Thomas 1. 2, q. 33, a. 2 c.). Dadurch, daß die Begierde (desiderium) etwas ihr Zusagendes zu erreichen sucht, steht sie dem Streben gegenüber, etwas Widriges von sich fernzuhalten (fuga, odium). Dadurch, daß sie sich auf etwas, das sie noch nicht hat, also auf etwas Zukünftiges bezieht, unterscheidet sie sich von der Freude (gaudium, complacentia), die etwas Vergangenes, und von der Belustigung (delectatio), die etwas Gegenwärtiges zum Gegenstande hat. Von der Belustigung unterscheidet sich die Begierde auch insofern, als das Object jener in der Seele sich befindet und die sinnliche Vorstellung ist, während diese etwas Aeußerliches, die Sache selbst, erstrebt. Nach Thom. 1. 2, q. 30, a. 1, ad 2 ist die Begierde eine Bethätigung nicht bloß des appetitus inferior, sondern auch des appetitus superior. Geht sie nun vom höheren Begehrungsvermögen, d. h. vom selbstbewußten freien Willen aus, so erhält sie sittliche Bedeutung und stellt sich dar als einen Act des Willens, der mit Bewußtsein eine bestimmte Handlung zu verrichten strebt. Sie ist wirksam (efficax), wenn der Wille die Mittel zur Durchführung der That anwendet, dagegen unwirksam (inefficax), wenn er nichts thut, den Gegenstand der Begierde zu erlangen. Mag diese Begierde wirksam oder unwirksam sein, immerhin kommt ihr die Moralität zu.

Vom Objecte der Begierde hängt die moralische Qualität ab. Je nachdem dasselbe sittlich gut oder sittlich böse erscheint, ist auch die Begierde gut oder böse. Desiderium specificatur ab objecto, sagt die Schule (vgl. Alph. de Ligorio, Theol. moral., Par. 1834, IV, 328; Rom. 1757, I, 68). Allein die Beschaffenheit des Objects bedingt nicht nur den generischen, sondern auch den weiteren und engeren specifischen Unterschied. Die sündhafte Begierde gehört nämlich derselben Species der Sünde an, in welche die That fällt, wenn sie vollbracht ist. Sie nimmt das Object mit allen seinen, die Gattung der Sünde ändernden Umständen in sich auf, und es gelingt ihr nicht, einzelne Eigenschaften von ihm durch Abstraction zu trennen. Dieß zeigt der Ausspruch Christi bei Matth. 5, 28. Daraus ergibt sich die praktisch wichtige Folge, daß der Pönitent in der Beichte sich nicht bloß wegen sündhafter Begierden im Allgemeinen anklagen darf, sondern auch gehalten ist, sie nach der nächsten Gattung zu bezeichnen.

Schließlich dürfte die Frage der Moralisten Erwähnung finden, ob derjenige sündige, dessen Begierde sich an die Bedingung knüpft: wenn es erlaubt wäre. Bei Objecten, die naturrechtlich und in sich böse sind, erscheint der Zusatz der Bedingung als ein denkunmöglicher oder dem Gegenstande geradezu widersprechender und dient nur zum Verschleierr. der Sündhaftigkeit. Die Begierde ist und bleibt daher auch unter jener Bedingung sündhaft, und schlösse die Bedingung den Wunsch, daß es nicht unerlaubt sein möchte, in sich, so wäre sie erst recht ein Eingriff in das Naturgesetz und um so mehr sündhaft. Dieß ist die sententia communis. Doch meinen Einige, bei der Annahme, daß durch die Bedingung die Rücksicht auf das Böse wirklich ausgeschlossen werden könne, involvire sie nur eine gewisse Inclination zum Bösen, und diese erreiche nicht den Grad einer schweren Sünde (vgl. Scavini, Theol. mor. univ. tract. 4, disp. 1, cap. 2, ed. Mediol. 1860, I, 486). Ist dagegen der Grund der Sündhaftigkeit des Gegenstandes nur das Verbot der Auctorität, so kann durch die Bedingung alles Sündhafte vom Objecte entfernt gehalten werden, und deßhalb die Begierde nach demselben nicht als Sünde erscheinen. Immerhin aber ist es ein gefährliches oder doch müßiges Verfahren, Verbotenes unter einer solchen Bedingung zu begehren. [Komp.]

Begierlichkeit (concupiscentia) heißt im Allgemeinen das Verlangen und Streben nach einem Lust erregenden Gut. In diesem Sinne bestimmt der römische Katechismus (P. III de decalogo c. 10. q. 5) die Begierlichkeit als commotio quaedam ac vis animi, qua impulsi homines, quas non habent, res iucundas appetunt. Thomas von Aquin definirt in seiner theologischen Summa (1. 2, q. 30, a. 3) die Begierlichkeit als appetitus boni delectabilis. Indem er aber (a. 1) zwischen einem geistigen und einem sinnlichen Gute (bonum rationis et bonum secundum sensum) und einer auf dieses oder jenes bezüglichen Lust unterscheidet, beschränkt er den Begriff der Begierlichkeit auf die Lust nach einem sinnlichen Gute, die nicht ausschließlich, wie jene, die Seele afficirt, sondern auch die leibliche Sinnlichkeit, ja diese zunächst. Er erklärt darum die Begierlichkeit näher als appetitus sensitivus, und indem er sie (a. 2) als passio specialis geltend macht, erwächst der engere Begriff derselben zur passio appetitus sensitivi,

von welcher er in der Lehre von der Ursache der Sünde (l. c. q. 77) handelt. Es erscheint sonach die Begierlichkeit im engeren Sinne als die durch die Lustgefühle erregte Sinnlichkeit. — Diese Begierlichkeit im engeren Sinne unterscheidet sich, je nachdem ihr Object etwas Nützliches und Fruchtbringendes ist, oder etwas, was Lüste und Vergnügungen erregt, und tritt mithin auf als Streben nach Besitz oder nach Genuß, wie der römische Katechismus am angezogenen Orte (q. 2) treffend entwickelt. Die spontanen Strebungen des sinnlichen Begehrens heißen concupiscentiae actuales; in der im sensitiven Begehrungsvermögen wurzelnden, dauernden Richtung und Neigung zum Sinnlichen besteht die concupiscentia habitualis. — Die sinnlichen Regungen hat der Schöpfer in die menschliche Natur gesenkt, um die weisesten Absichten bezüglich der Weltordnung zu erreichen. Delectationem, so sagt die Schule, apposuit Deus propter operationem. Sie sind daher an und für sich etwas sittlich Indifferentes, sofern sie in der naturgemäßen Richtung verbleiben und den freien Willen des Menschen nicht veranlassen, die von Gott zur Regelung der Neigungen in seinen Geboten gezogenen Schranken zu überschreiten. Erst mit dem freien Entschlusse beginnt die sittliche Ordnung. Voluntas, sagt der hl. Thomas im Commentar über die Sentenzen des Lombarden (II. sent. dist. 24, q. 3, a. 2), est principium moralium, et ideo ibi incipit genus moris, ubi primum dominium voluntatis invenitur. Deßhalb distinguirt die Schule zunächst die concupiscentia antecedens und conc. consequens. Tauchen die Regungen der Begierlichkeit so plötzlich auf, daß sie der Beachtung der Vernunft zuvorkommen oder gänzlich entgehen, reißen sie in momentaner Betäubung die Seele unwiderstehlich fort, und greifen sie der freien Selbstbestimmung vor, so ist diese Begierlichkeit die concupiscentia antecedens, und die ihr entsprechenden Regungen heißen motus primoprimi. Da sie nicht von der Willensfreiheit ausgehen, sondern sich unwillkürlich und mit überstürzender, hinreißender Gewalt aufdrängen, so unterliegen sie der sittlichen Zurechtweisung nicht und sind als schuldlos zu betrachten. Unter den christlichen Schriftstellern spricht bereits Origenes den Lehrsatz aus, daß die ohne Zustimmung des Willens erfolgenden Begierlichkeiten nicht zur Sünde gerechnet werden (De princ. 3, 2. 2, Opp. ed. Car. de la Rue, Par. 1733, I, 139). Anders steht es mit der concupiscentia consequens. Sobald nämlich jene Regungen zum Bewußtsein gekommen sind, und der freie Wille sich seiner Selbstbestimmung bemächtigt hat, so tritt an ihn, falls sie auf Sündhaftes gerichtet sind, die Pflicht heran, wider sie Stellung zu nehmen. Unterläßt er dieß, folgt er vielmehr den erregten Lustgefühlen, und läßt er sich zur Befriedigung derselben fortreißen, so wäre dieß der Fall der concupiscentia consequens. Ihre Imputabilität und Schuld ist selbstverständlich, wie auch Origenes am citirten Orte behauptet. Die von ihr ausgehenden Regungen werden zum Unterschied von den ersteren motus secundoprimi genannt. — Allein auch die sittliche Schuld einer dieser concupiscentia consequens angehörigen Handlung kann gerade durch die Stärke der Begierlichkeit sich mindern. Denn je nach den zwei Seiten der Willensthätigkeit, des Wollens (voluntarium) und des freien Wählens (liberum), übt die Begierlichkeit einen doppelten, aber im umgekehrten Verhältnisse stehenden Einfluß aus. Die Lebhaftigkeit der Affecte, das Feuer der Leidenschaften steigert die Intensität, die Geneigtheit des Willens, sie ruft eine leichtere Beweglichkeit hervor, und das Wollen wird die geeinigte Wirkung einer doppelten Kraft, nämlich der Regung der Begierlichkeit und des Strebens des Willens. Dagegen wird durch den Einfluß der Lust die Freiheit der Selbstbestimmung, die Wahl des Gegentheils erschwert. Die lebhaften Affecte umdunkeln den Verstand, stören das Gleichgewicht der Gemüthsstimmung, fordern größere Widerstandskraft gegen die Bewegungen der Begierlichkeit. In dem Maße vermindert sich die Zurechenbarkeit der Handlung, als die Begierlichkeit die ruhige Ueberlegung stört und die Freiheit der Selbstbestimmung beschränkt. Die Schule formulirt dieses Verhältniß in dem Satze: Concupiscentia auget voluntarium, minuit liberum.

Der sittliche Charakter der Begierlichkeit empfängt also seinen Anfang und sein Maß von dem Beginne und dem Grade des Einflusses des freien Willens auf die Regungen derselben. Derselbe ist ein sittlich böser, wenn die Zustimmung des freien Willens zur verbotenen sinnlichen Regung erfolgt, und die Sünde begangen wird. Schön schreibt der hl. Jacobus in seinem Briefe (1, 14. 15): Unusquisque vero tentatur a concupiscentia sua abstractus et illectus; deinde concupiscentia, cum conceperit, parit peccatum. Zum Schutze gegen die Ausschreitungen der Begierlichkeit hat nämlich Gott dem Menschen seine Gebote gegeben und die Sanction auf dieselben gelegt. Hierdurch sollte der Wille kräftigere Impulse und größere Widerstandskraft erhalten, damit er nicht über die gezogene Grenze hinaus den Neigungen folge. Werden nun gleichwohl die Gebote freiwillig übertreten, so entsteht die Sünde, die sich leicht durch Wiederholung in schrecklicher Fruchtbarkeit verbreitet. Darum nennt der hl. Paulus (1 Tim. 6, 10) die Begierde nach Besitzthum die Wurzel aller Uebel, der hl. Jacobus bezeichnet (4, 1) die Lüste als die Ursache des sündhaften Wesens und Treibens, und der hl. Johannes (1 Joh. 2, 16) führt die beiden Begierlichkeiten nach Besitz und Genuß, verbunden mit der Begierlichkeit nach dem geistigen Gute der Ehre, als die Quellen alles Argen in der Welt an. Auch die Väter erklären die böse Begierlichkeit als Wurzel und Same der Sünde. So Augustinus an vielen Stellen, z. B. Serm. 155, c. 1, V, 742; De

nupt. et concup. 1, 24. X, 294; C. Julian. 5, 3. X, 630; Gregor. M. Moral. 4, 26; Opp., Par. 1705, I, 123. — Doch auch zum sittlich Guten bietet die Begierlichkeit Veranlassung. Ungeachtet der Einheit des Wesens findet sich im Menschen nach dem Apostel Paulus (Röm. c. 7) ein Zweifaches: der Geist, d. h. Vernunft und guter Wille, die mit der Gnade dem Gesetze Gottes huldigen, und das Fleisch, d. h. die Sinnlichkeit, welche den Menschen zur Sünde versucht. Beide Richtungen treten in offenen Gegensatz: Caro concupiscit adversus spiritum, spiritus autem adversus carnem; haec enim sibi invicem adversantur (Gal. 5, 17). In diesem Kampfe verleiht die Gnade Jesu Christi den Sieg (Röm. 7, 25), nämlich das gute Werk, die Tugend, das Opfer; und der dreifachen Begierlichkeit der Welt treten gegenüber das Beten, Fasten und Almosengeben, die Armut, die Keuschheit und der Gehorsam.

Um den Begriff der Begierlichkeit noch mehr zu klären und den akatholischen Anschauungen, als ob sie an sich etwas Sündhaftes sei, besser zu begegnen, ist es gut, sie auf Grund des katholischen Dogmas im ursprünglichen, gefallenen und erlösten Zustande des Menschen zu betrachten. Ursprünglich war Adam in der Weise frei von der Begierlichkeit, daß er keine von dem Urtheil der Vernunft unabhängigen Regungen derselben in sich erfuhr, sondern sie vollkommen beherrschte. Außer den natürlichen Gaben, d. h. denjenigen, welche die Natur des Menschen ausmachen, und den rein übernatürlichen, welche die menschliche Natur in eine höhere Ordnung erhoben und zur nie geahnten Seligkeit des unmittelbaren Schauens und der entsprechenden Liebe Gottes befähigten, war nämlich dem Menschen eine dritte Klasse von Gaben verliehen, die zwar im Bereiche der Natur gründeten, aber nicht nothwendig von ihr gefordert, sondern aus freier Liebe hinzugefügt waren. Sie werden am besten nebennatürliche, praeternaturalia, genannt. Es waren dieß die Freiheit von Schmerz, Krankheit und Tod, von Irrthum und Begierlichkeit. Um diese Immunität von der Begierlichkeit zu erzielen, hatte Gott nicht nur dem Verstande mehr Licht, eine größere Fülle von Ideen, und dem Willen eine größere Menge von Motiven, sondern auch dem höhern Vermögen eine unbedingte Obermacht über die niederen sinnlichen verliehen, wodurch unbedingt verhindert wurde, daß die Regungen der Begierlichkeit den Verstand umnebeln oder blenden und den Willen überstürzen und fortreißen konnten. Die Uebertretung des göttlichen Gebotes hatte für Adam und nach der Drohung Gottes zugleich auch für sein Geschlecht selbstverständlich den Verlust der übernatürlichen Gnade und zur besonderen Strafe für diese Schuld nach Gen. 2, 17 (vgl. Röm. 5, 12) gleichzeitig den Verlust der nebennatürlichen Gaben zur Folge. So war denn im gefallenen Menschen die Begierlichkeit ohne jene außerordentlichen Schutzmittel und geneigt, den Verstand zu umdunkeln und den Willen über die Schranken fortzureißen. Die Begierlichkeit ist also auch in ihm noch nichts Sündhaftes, aber die große Leichtigkeit, auszuschreiten, stammt von der Sünde und führt zur Sünde. Es ist nach der Lehre des Concils von Trient der Zunder der Sünde, fomes peccati, geblieben. Auch im Zustande der Erlösung hat Gott, gewissermaßen als stetes Erinnerungszeichen an den Sündenfall, die Wirkungen der Begierlichkeit gelassen, aber der Seele den Glauben und die Gnade dargeboten, die nach dem Ausspruche des hl. Paulus genügt, um sie siegreich zu bekämpfen und die Krone der Gerechtigkeit aus den Händen des gerechten Richters zu empfangen. [Fuchs (Komp).]

Begnudelli Bassus, Antonius, Rechtsgelehrter des 17. Jahrhunderts, war in seiner Vaterstadt Trient Generalvicar, erhielt aber 1679 eine Domprä bende in Freising. Dort wurde er ebenfalls 1696 Generalvicar und starb am 9. October 1713. Seinen Frommsinn bezeugen zahlreiche Stiftungen, die er in Freising machte. Außerdem verdient er durch die früher oft aufgelegte Bibliotheca iuris canonico-civilis practica unter den ersten Canonisten seiner Zeit genannt zu werden. Namentlich ist seine kirchliche Gesinnung hervorzuheben; das Dogma von der Unfehlbarkeit des Papstes spricht er bereits unumwunden aus. (Vgl. über ihn Hurter, Nomenclator literarius II, 857, u. Hist.-pol. Blätter LXXII, 585 f.) [Kreutzwald.]

Begräbniß bei den Israeliten. Was über die Behandlung der Leiche die heilige Schrift mehr zerstreut und zufällig angibt, beweist hohe Achtung vor dem verstorbenen leiblichen Theil des Menschen, als gewesenem Träger und Vermittler eines von Gott gegebenen Lebens und gottähnlichen Geistes (Gen. 1, 27; 2, 7), der zum Ursprung zurückkehrt (Pred. 12, 7), verbunden mit Grauen über eine im tiefsten Grund als unnatürlich und räthselhaft empfundene Scheidung der von höherer Macht innigst verbundenen Bestandtheile. Die nächsten Verwandten schlossen dem eben Verstorbenen Augen und Mund und küßten sein Antlitz (Gen. 46, 4; 50, 1). Hierauf wurde die Leiche gewaschen und in ein großes Linnentuch gewickelt (Apg. 9, 37. Matth. 27, 59) oder fest mit Bändern eingebunden (Joh. 11, 44), worein man Specereien, Salben und Gewürze legte (Joh. 19, 39 f.). Das Haupt wurde mit einem Schweißtuch umwunden (Joh. 11, 44). Das Einbalsamiren der Aegypter verbot sich für Israel schon durch den Glaubensgegensatz, da jenes eng mit ägyptischen Dogmen zusammenhing, und widerfuhr im A. T. nur Jacob und Joseph (Gen. 50, 2. 25), weil ihre Leichen aus Aegypten nach Palästina zu übertragen waren. Daß aber während der Vorgeschichte Israels in Aegypten unter denselben Einbalsamirungen vorgekommen sein mochten, ist nicht unwahrscheinlich; dann hätten beide Patriarchen die Sitte begonnen und besiegelt. Die Leichen fürstlicher und überhaupt vor-

nehmer Personen wurden mit den kostbarsten Salben und Specereien versehen und mit Prachtgewändern angethan; bei ihrer Bestattung wurde Rauchwerk in Menge verbrannt (2 Par. 16, 14; 21, 19. Jer. 34, 5; Jos. Antt. 17, 8, 3. B. J. 1, 33, 2). Das Begräbniß geschah sehr bald nach dem Tode, wenn immer möglich am Tage des Todes selbst (Apg. 5, 5 ff.). Das heiße Klima, die in Folge desselben rasch eintretende Entstellung der Leiche, sowie der Charakter der Unreinheit der letzteren (Num. 19, 11) und die möglichen Folgen davon für die Hinterbliebenen bedingten zu allen Zeiten eine schnelle Beerdigung. Ausnahmen jedoch, z. B. bei hohen Personen, wird es immer gegeben haben. Nach dem Talmud tritt die Zeit der Beerdigung mit dem Augenblick ein, wo man sich vom erfolgten Tode völlig überzeugt hat; vorher, wo die Gefahr des Scheintodes noch nicht gehoben ist, bleibt die Beerdigung untersagt (Tûr jorê deah 339). Daher muß in Zweifelsfällen drei Tage gewartet werden, ausgenommen in Jerusalem, wo keine Leiche übernachten durfte (Apg. 5, 5 ff.; Tos. neg. 4, mo. kat. 28 a). Kinder aber sollen die Beerdigung ihrer Eltern nicht beschleunigen (Tûr j. d. 357). An dem in den Sarg (ארון Gen. 50, 26; σορός Luc. 7, 14; λάρναξ Jos.; aus Holz, auch Stein, gewöhnlich auf einer Bahre, מִטָּה 2 Sam. 3, 31, und oben früher offen, wogegen später ein גּוֹלֵל, ein ovaler Deckel mit Kronen, Myrten u. Aehnl. verziert, genannt wird) gelegten Körper wurde wohl schon früher der Daumen der Hand etwas nach innen gebogen, wodurch er dem Anfangsbuchstaben des heiligen Namens Jehovah ähnlich wurde. Wehklagend begleiteten die Anverwandten nebst Freunden und Bekannten, auch, je nach dem Ansehen und der Stellung des Verstorbenen, Leute vom Volk die Leiche (2 Sam. 3, 31. Luc. 7, 12. Bar. 6, 31). Klagelieder begann man schon im Trauerhause zur Flöte zu singen (Matth. 9, 23. Marc. 5, 38) und miethete zuweilen auch Klageweiber (Jer. 9, 17 f.; 22, 18). Eigentliche Trauermahlzeiten kannte das biblische Alterthum nicht, sondern nur das Trauerbrod des Verwandten, welches ihm Anverwandte und Freunde in's Haus schickten, und welches er genoß, nachdem er seinen Schmerz gestillt hatte (Deut. 26, 14. 2 Sam. 3, 35. Os. 9, 4. Jer. 16, 5 ff.). Die Trauerzeit dauerte sieben Tage (Gen. 50, 10. 1 Sam. 31, 13) wie auch bei andern alten Völkern, außergewöhnlich dreißig Tage (Gen. 50, 3. Deut. 34, 8) und rief, entsprechend dem lebhaften Wesen der Orientalen, welche den Affecten stärkern Ausdruck zu geben lieben, verschiedene Traueräußerungen hervor, wie Zerreißen der Kleider, was gleich Anfangs geschah (Gen. 37, 34. 2 Sam. 3, 31), Bekleiden mit dem härenen Gewand, Scheeren des Bartes, auch des Haupthaares, Bestreuen mit Staub und Asche, Fasten u. A. m. Leichtlich geschah hier noch mehr, wie Selbstverwundung, Ritzen der Haut, Scheeren der Haare zwischen den Augen; dieß ward als heidnische Unsitte verboten, kam jedoch immer wieder in Uebung (Lev. 19, 28. Deut. 14, 1. Jer. 16, 6). Mehrere der oben genannten Stellen wurden dahin mißdeutet, daß bei den Hebräern auch Leichenverbrennung stattgefunden habe. Nirgends ist jedoch von solcher die Rede, sondern es wird als herkömmliche Sitte nur die Verbrennung aromatischer Stoffe zur Erhöhung der Leichenfeier erwähnt. Die zweifelsohne ursprüngliche Sitte des Begrabens, die Beerdigung, wie sie beim ältesten Culturvolk der Aegypter üblich war, ist bei den Juden stets forterhalten und in der mosaischen Zeit zum Gesetz erhoben worden (Gen. 15, 15. Deut. 21, 23). Verbrennen der Leichen fand nur statt als Verschärfung der Todesstrafe (Lev. 20, 14; 21, 9) und durch den Zwang äußerster Noth, wie in Pest- oder Kriegszeiten (Am. 6, 10. 1 Sam. 31, 12). Denn Unbeerdigtbleiben galt als das härteste Geschick, als Strafe des Frevlers, als heidnischer Brauch (Ez. 29, 5. Js. 14, 20. 3 Kön. 13, 22. Jer. 16, 4 u. a.). Darum wurden, in scharfem Gegensatz zum Heidenthum, das selten die Bestattung eines Verbrechers zuließ, und in Würdigung der durch die Sünde nur getrübten, aber nicht zerstörten Gottähnlichkeit, pflichtmäßig (Deut. 21, 23. Jos. 8, 29; 10, 27. Matth. 27, 58; Jos. B. J. 4, 5, 2) hingerichtete Missethäter, sowie gefallene Feinde noch vor Sonnenuntergang beerdigt, und das Begraben verlassener Leichname ward zu den größten Liebespflichten und den besten Werken gerechnet (Tob. 1, 20; 2, 3 ff.; 12, 12).

Die Gebräuche und Gewohnheiten des spätern Judenthums bei Leiche und Begräbniß zeigen nach Zeit und Ort manche Verschiedenheiten. Gewöhnlich wird zuerst das Eintreten des Todes constatirt, worauf die Anwesenden sprechen: „Gepriesen sei der wahrhaftige Richter“, und die nächsten Anverwandten: „Gepriesen seist du, Herr unser Gott, König der Welt, der du gut bist und Gutes thust“. Dann hebt man die Leiche aus dem Bett und legt sie auf den mit Stroh oder Tuch bedeckten oder mit Sand oder Salz bestreuten (Sabb. 151) Boden des Zimmers oder auch der bloßen Erde, damit sie nicht zu stark in Fäulniß übergehe, und stellt ihr ein Licht zu Häupten. Hierauf nimmt die dazu bestimmte „heilige Genossenschaft“ (חברה) den Leichnam in Empfang, wäscht ihn mit warmem Wasser, scheert das Haar, reibt ihn mit Oel und Specereien („Todtengewürz“, Borach. 53 a), schneidet die Nägel, verstopft die Oeffnungen, legt auch kühlende Geschirre von Glas oder Metall auf den Nabel, damit er nicht stark anschwelle (Sabb. 151), und begießt ihn noch mit kaltem Wasser. Unterdeß beten die übrigen Anwesenden Psalmen und Sterbegebete. Auch Räucherungen waren oft üblich. Die Bekleidung der Leiche war bis in's zweite christliche Jahrhundert hinein zu großem Luxus in Prachtgewändern und anderen Kostbarkeiten ausgeartet, in Folge dessen die Bestattung so drückend wurde,

daß sie schmerzlicher fiel, als der Tod, und Verwandte sogar aus Furcht vor den großen Ausgaben Leichen unbeerdigt ließen (Tos. ketub., 1. Abschn., Moëd kat. 276). Demzufolge brachten angesehene Lehrer, zuerst Gamaliel, nach und nach das Gebot zu allgemeiner Geltung, daß die Leichen nur in leinene Gewänder gekleidet würden. Nunmehr konnten auch die Armen ihre Todten wieder ehrenvoll bestatten. Noch später ward es üblich, die Leichen nur in ein Gewand zu hüllen, das nicht mehr als einen Sus (wenig über eine halbe Mark) kostete und tachrichin (Hülle), auch zudta (Reisevorrath) hieß. Die Farbe des Leichengewandes war sehr verschieden; im Mittelalter war sie roth, jetzt ist allgemein weiß eingeführt. Doch hat man im Gegensatz zu der allzu sinnlich gefaßten Farbenwahl den Ausspruch des R. Jehuda I, daß der Mensch nicht in den miterhaltenen Kleidern, sondern in der Tugend einst auferstehen werde, in die er sich während seines Lebens gekleidet habe. Der Umhängung der Tallith, nachdem man die Zizith abgenommen, zum Zeichen, daß er nunmehr des Gesetzes erledigt sei, folgt gewöhnlich noch die Einhüllung in ein weißes Leintuch. Da die Beerdigung auch wegen der zu erlangenden Versöhnung (מטום כפרה Sanh. 46 tos.) vorgenommen wird, so zog man vor, in Palästina begraben zu werden, weil dessen Boden einem Altar an Werth gleichgestellt wurde (Taan. 31; Berach. 48), und weil man sonst die Wanderung dorthin unter der Erde auf den Auferstehungstag zu machen habe. Zu leichterer Bewerkstelligung einer solchen Wanderung bekommt an manchen Orten die Leiche ein gabelförmiges Stück Holz mit auf die Reise. Ein Ermordeter soll übrigens in seinen blutigen Kleidern, eine Gebärende in ihrer Wehenkleidung, eine Braut in ihrem Hochzeitsschmuck, ein Bräutigam mit aufgedecktem Gesicht begraben werden. Unmittelbar vor Wegtragung der Leiche berühren die Anverwandten und näheren Freunde des Verstorbenen die Füße desselben und bitten ihn um Verzeihung für etwa noch nicht gesühnte Kränkungen. Die Leiche soll getragen, unterwegs jedoch dreimal niedergestellt werden; es wird dabei Psalm 90, 17 bis 91, 16 gebetet zur Abwehr dämonischer Infestationen gegen den Todten. Die Träger wechseln auch öfters, damit wieder andere der Ehre des Tragens theilhaft werden. Die Begleitung der Leiche wird auf's Nachdrücklichste eingeschärft (Berach. 18 a), so daß jeder, der dem Zug begegnet, sich anschließen muß, und Lehrer hierfür den Unterricht der Kinder unterbrechen dürfen. Die Frauen gingen früher meist vor der Bahre, die Männer pflegten hinter derselben zu folgen. Die ernste Feier wurde jeweils durch Fackeln, Posaunen, Flöten und bestellte Klagepersonen gehoben, welche in Judäa vor, in Galiläa nach der Bahre gingen (Sabb. 153 a). Die Gesänge und Klagelieder wurden bald im Chor, bald antiphonisch angestimmt und wechselten mit Lobpreisungen des Todten und Aufforderungen zur Trauer. Am Grab war eine Leichenrede mit Gebet üblich, worauf die Leiche eingesenkt wurde; es ward ihr unnöthiger Weise als Symbol oder Memento ein mit Erde gefülltes leinenes Säckchen unter den Kopf gelegt. Vornehmen Leichen wurde allerlei kostbares Geräthe, insbesondere Waffen mitgegeben oder zu Ehren verbrannt; Beides aber erfuhr häufig Tadel. Man legt jetzt da und dort dem Todten Scherben auf Aug' und Mund, damit er die Sünden seiner Feinde nicht mehr sehe und Gott vortrage. Zum Schluß der Bestattung stellten sich die Anwesenden in zwei Reihen, welche die Leidtragenden durchschreiten ließen und ihnen Trostworte zuriefen. Ueber der Leiche einer Braut oder des Bräutigams wurde ein Baldachin, geschmückt mit Kränzen und Früchten, getragen; auf den Sarg berühmter Lehrer ward häufig die Thora-Rolle gelegt. Der Sarg soll behufs rascherer Verwesung der Leiche, was ein bälderes Seligwerden der Seele bedingt, unten durchlöchert oder ganz offen, und im letzteren Falle soll die mit dem Gesicht nach oben gekehrte Leiche auf die bloße Erde zu liegen kommen. Man legte dieselbe auch wohl ohne Sarg mit dem bloßen Leichengewand angethan in das Grab.

Was das **Grab** bei den alten Hebräern betrifft, so befanden sich die Begräbnißstätten regelmäßig außerhalb der Städte und Dörfer, wie auch sonst im Orient (Matth. 8, 28. Luc. 7, 12. Joh. 11, 30). Eine Ausnahme machte man bei Königen, Propheten und wohl auch sonst noch hervorragenden Persönlichkeiten; so wurde Samuel in seiner Wohnstätte zu Rama begraben, und die Könige fanden in der Davidsstadt (3 Kön. 2, 10; 11, 43) auf dem südöstlichen Abhange Sions (3 Kön. 8, 1) ihre Ruhestätte, indem hier nach David noch neun derselben in eigenen aus dem Fels gehauenen und unter einander verbundenen Kammern bestattet wurden (4 Kön. 9, 28; 23, 30. 2 Par. 16, 14; 21, 20; 24, 25). Denn weder Davids Grab, noch die Gräber der Könige befanden sich außerhalb der Stadt an der Ostseite der Straße vom Damaskusthor nach Nablus, wo allerdings jetzt eine Grabstätte dieses Namens gezeigt wird (Robinson und Smith, Palästina I, 398. II, 183). Dieselbe ist aber aller Wahrscheinlichkeit nach als das Mausoleum der Königin Helena von Adiabene anzusehen (Jos. Ant. 20, 4, 3; B. J. 5, 3, 3), so daß der Name Königsgräber aus 2 Par. 21, 20; 28, 27 darauf unrichtig übertragen zu sein scheint. — In Palästina, Syrien und Idumäa sind jetzt noch viele verschiedenartig gestalteten Gräber vorhanden (Pococke, Morgenl. II; Robinf. I, 78 ff. II, 175 ff. 663 u. a.), welche eine genaue Charakterisirung der Lage und des Baues derselben gestatten. Nach der Mischna (Baba bath. 2, 9) sollen Gräber wenigstens 50 Ellen von einer Stadt entfernt sein, eine beiläufige Bestimmung, die aus allgemeiner althergebrachter Praxis stammt und auch von je sich dadurch empfahl, daß man sich durch Berührung von Gräbern verunreinigte (Num. 19, 16 ff.; Jos. Ant.

18, 2, 3). Doch wählte man zu Grabstätten mit Vorzug solche Oertlichkeiten, welche durch ihre Lage oder durch alte schattige Bäume ausgezeichnet waren, daher auch Gärten; letztere sind regelmäßig dann zu verstehen, wenn es heißt, daß Jemand in seiner Wohnung bestattet worden sei (Gen. 35, 8. 1 Sam. 31, 13. 4 Kön. 21, 18. 26. 1 Par. 10, 12. Joh. 19, 41). Frühzeitig baute man Familiengrabstätten; diese verstanden sich bald für Könige und vornehme reiche Geschlechter von selbst, allein auch reiche Privatleute ahmten deren Sitte nach (Gen. 49, 30. Richt. 8, 32; 16, 31: Abraham, Gideon, Samson. 4 Kön. 9, 28. 2 Par. 32, 33. 1 Mach. 2, 70; 9, 19 u. ö.). Solche Familiengräber genossen ein hohes Ansehen, so daß es als Unglück angesehen war, nicht der ehrenvollen Bestattung in ihnen theilhaft zu werden (2 Sam. 19, 37. 3 Kön. 13, 22), und daß auch aus der Fremde die Verstorbenen nach ihrem letzten Wunsch häufig dorthin verbracht wurden (Gen. 47, 29; 50, 5). — Die Beschaffenheit solcher Grüfte ist neuerer Zeit öfters genau untersucht worden (Thenius über die sog. Königsgräber in Ilgens Zeitschr. f. hist. Theol. 1844; Robins. a. a. O.; Tobler, Topogr. von Jerus. II, 227 ff.). Es sind zunächst natürliche und künstliche zu unterscheiden; letztere sind häufig durch künstlerische Nachhülfe aus natürlichen Felshöhlen bereitet (Js. 22, 16 ff. Luc. 23, 53), und auch ersteren wird die Hülfe der Kunst selten ganz gefehlt haben. Es waren somit fast durchaus Felsengräber, theils horizontale, theils verticale. Entweder hieb man in einer senkrechten Felswand eine Kammer aus, oder man durchbrach von oben herab eine Felsmasse, weitete ihr Inneres beliebig aus und führte eine Treppe von oben hinab. Uebrigens gab es auch einfach in den Boden eingehauene oder gegrabene Gräber (Luc. 11, 44); durchweg waren alle mit einem großen Stein oder einer Thüre zum Schutz gegen Raubthiere und ruchlose Menschen verschlossen (Matth. 27, 60). Auch die größeren, zu Familiengrüften ausgearbeiteten Stätten hatten oft größere, noch häufiger kleinere Platten oder Steinthüren, durch die man unmittelbar in die Grabkammern, in einzelnen Fällen jedoch in einen mehr oder weniger verzierten Vorraum gelangte. Von da führten kleine Steinthüren zu den Kammern, welche bald höher, bald tiefer lagen und die Gräber enthielten. Diese bestanden gewöhnlich in einer vom Boden weg in die Felswand der Kammer horizontal gearbeiteten Oeffnung mit entsprechenden Dimensionen, in welche die Leiche hineingeschoben wurde. Doch gab es auch Todtenstätten, welche aus einer längs den Wänden der Kammer in mäßiger Höhe vom Boden sich hinziehenden Felsbank bestanden; auf diese wurden die Leichname gelegt. Nicht sehr verschieden von diesen waren die Längengräber (gewöhnlich Trog- oder Einlegegräber genannt), vom Boden an wenig höher als die vorigen, der Länge nach in den Fels gehauen. Die einfachsten, aber seltensten waren endlich in den Boden der Gruftkammer vertical gearbeitet. Diese wurden, nachdem der Körper eingesenkt war, an der Mündung durch eine Steinplatte verschlossen. Sarkophage, frei gearbeitete steinerne Särge aus einem Stück, sind in Palästina und Syrien nicht gerade selten zu finden. Im Wesentlichen folgten die Gräber und Grüfte Palästina's der in Phönicien bestehenden Architektur; nur scheinen hier die vom Muttergestein gelösten Steinsärge häufiger gewesen zu sein. Später mischten sich in die einheimische Bauart Elemente ägyptischer und hellenisch-römischer Architektur; an manchen Gräbern des Cedronthales und an dem Grab der Machabäer ist dieß theils durch verschiedenartige Säulenordnungen, theils durch pyramidale Form und Gesims- wie Fries-Ornamentik erkennbar (Socin, Palästina passim). Die Sitte, auf den Gräbern selbst in einzelnen Fällen Denkmale zu errichten, war sehr alt. Ursprünglich begnügte man sich mit den einfachsten Formen derselben, mit größeren Steinen oder einer gemauerten Steinschichte (Gen. 35, 20. 4 Kön. 23, 17), während man auf die Gräber Hingerichteter zu Hohn und Verachtung bloß Steine warf (Jos. 7, 26; 8, 29).

Wer keine Familiengrabstätte hatte, mußte wenigstens doch auf dem heiligen Boden des verheißenen Landes, in dem er seine Auferstehung zu erwarten hatte, begraben zu werden wünschen (2 Mach. 5, 10). Und auch für Solche, in größeren Städten zugleich für Fremde, Pilger, befand sich an jedem Orte ein gemeinsamer Begräbnißplatz (4 Kön. 23, 6. Jer. 26, 23. Matth. 27, 7).

Entweihung, Beraubung, Aufbrechen der Gräber, Herauswerfen der Gebeine galt bei dem tiefen Bedürfniß ehrenvoller Bestattung als heidnischer Greuel (Jer. 8, 1. Bar. 2, 24). Einzelgräber, überhaupt solche, die von ferne nicht sehr in's Auge fielen, mußten später je im Frühjahr (im Monat Adar) neu übertüncht werden, damit vorüberziehende Festbesucher sich vor Verunreinigung durch Berührung derselben hüten könnten. Man fing zugleich an, die Gräber von Propheten und Frommen zu schmücken, wiederherzustellen, auch neue zu bauen (Ugolini, Thes. ant. sacr. XXXIII, passim; Calmet, De funer. etc.; Matth. 23, 27. 29). Es wurde aber auch Mißbrauch mit den Gräbern getrieben, sei es, daß man ihre Gebeine zur Zauberei benutzte, oder daß man sich dort aufhielt, um sich für Divination fähig zu machen oder Todtenopfer zu bringen (Js. 65, 4; vgl. Matth. 8, 28) und Todtenbeschwörung zu treiben. Mit dem Untergang des Staates und der Zerstreuung Israels unter die Völker wurde die Sitte der Familienbegräbnisse wohl seltener, aber Bestimmungen der Mischna (Babâ bathrâ 6, 8) über ihre Beschaffenheit und Einrichtungen sprechen für das wo immer mögliche Festhalten an denselben auch unter sonst ganz neuen Verhältnissen in der Fremde und geben eine Reihe neuer Vorschriften für die unverkürzte Hochhaltung von Gräbern und ihrem Zubehör. Schon die alten bibli-

schen Namen: Wohnung, Versammlungshaus (Job 30, 23), Begräbnißfeld (2 Par. 26, 23) finden eine Fortbildung und Ergänzung in Ruhestätte, Herberge, Freistätte (beth chofschith), Todeshof, Lebensstätte. Felsige Orte zog man auch jetzt, wie einst in der Heimat, vor, ebenso schattige Gärten und Haine, und verbot Grabstätten an offenen Straßen und Kreuzwegen. Die Sehnsucht nach einer Ruhestätte in palästinischer Erde spricht sich in den Worten aus: „Wer in Palästina begraben wird, ist wie unter dem Altar begraben" (Ab. R. n. 20). Deßhalb verbrachte man im 2. und 3. Jahrhundert die angesehensten Lehrer der babylonischen Schulen nach ihrem Tode auf ihren Wunsch nach Palästina. Die Gräber sollen zum Schutz gegen Leichenschändung tief eingegraben werden; dieß geschah immer durch Juden, deren Angesehenste sich solchem Geschäft nicht entzogen; ein bekannter Talmudlehrer, Abba Saul, betrieb die Leichenbestattung als sein Gewerb (Nidda 24 b; M. kat. 20 a). Das Grab soll erst am Tag der Bestattung gemacht werden, weil es, über Nacht offen gelassen, leicht noch Andern den Tod bringt. Es wurde geschmückt und würdig ausgestattet, so daß die Heiden aus Neid wohl bemerkten: „Ihre Gräber sind schöner, als unsere Paläste" (Sanh. 96 b). Nie sollen zwei Todte in Ein Grab gelegt, dagegen darf über der ersten Reihe, wenn eine ellendicke Erdschicht dazwischen bleibt, eine andere Leichenreihe bestattet werden. Alle ausgegrabene Erde soll wieder in und auf das Grab zurückgebracht werden. Man pflegte die Ruhestätten in der Nähe der Synagogen anzulegen, damit sie leicht erblickt werden und an Tod und Gericht erinnern könnten. Man darf sie nicht ohne Kopfbedeckung, nicht mit einer Gesetzrolle betreten, auf denselben nicht lesen noch beten, nicht essen noch trinken, die Rasen der Gräber nicht betreten, sie nicht abmähen und kein Vieh auf ihnen weiden lassen. Bei größeren Gemeinden fehlten auch weder Leichenhaus noch Beinhaus. Es war gestattet, die Leichen der Heiden neben den jüdischen zu beerdigen (Gitt. 61 a). Dagegen sollen Selbstmörder und Verbrecher auf eine abgesonderte Stelle zu liegen kommen. Der Familie eines Erbbegräbnisses war jedoch erlaubt, die Gebeine des in eine provisorische Grabstätte gelegten hingerichteten Verwandten dorthin zu übertragen (Sanh. 46 a). Gegen Grabmale eiferten die Talmudisten, da die Gerechten durch ihre Thaten verewigt würden. (Die ältere Literatur über die vorbehandelte Materie ist fleißig verzeichnet bei Winer, Realwört.; dazu vgl. man Bodenschatz, Kirchl. Verf. der heutigen Juden, Frankfurt und Leipzig, 4 Theile, 1748—1749; B. Mayer, Das Judenthum in seinen Gebeten u. s. w., Regensburg 1843; Hamburger, Realencykl. für Bibel und Talmud, Neustrelitz 1870.) [v. Himpel.]

Begräbniß, kirchliches, I. Bezeichnung sämmtlicher liturgischer Gebräuche, welche nach Vorschrift der katholischen Kirche bei Bestattung von Leichnamen ihrer Angehörigen in Anwendung kommen, und welche das römische Ritual unter dem Begriff Ordo exsequiarum zusammenfaßt, wie denn auch schon im altclassischen Sprachgebrauch exsequiae das gesammte Ceremoniell des Leichenbegängnisses bezeichnet. Die bald mehr, bald weniger feierliche Leichenbestattung hat ihren tiefsten Grund in einer Forderung des Naturgesetzes und erscheint daher schon in der vorchristlichen Zeit nicht bloß bei den Israeliten, welche im Hinblick auf Gen. 3, 19 die Leichname in der Regel begruben, sondern auch (vgl. Pauly, Realencyklopädie der class. Alterth. s. v. Funeralien) bei allen heidnischen Völkern, von denen Griechen und Römer die Leichname zum öftern verbrannten (s. d. Art. Leichenverbrennung). Vergleicht man die im Einzelnen mannigfach verschiedenen Riten, welche unter den vorchristlichen Völkern bei der Leichenbestattung im Gebrauch waren, so überzeugt man sich unschwer, daß dieselben zumeist nur den Zweck hatten, dem Verstorbenen auch nach dem Tode noch Pietät zu erweisen und durch solche Liebeserweise zugleich den natürlichen Schmerz der Ueberlebenden zu lindern: „Pompa funeris, agmina exsequiarum, sumptuosa diligentia sepulturae, monumentorum opulenta exstructio vivorum sunt qualiacunque solatia, non adjutoria mortuorum," sagt der hl. Augustin, und er ist weit entfernt, solche natürliche Erweise der Liebe, wie sie schon in der sorglichen, oft sehr splendiden Herrichtung der Leichname für die Bestattung, sodann in der Veranstaltung eines großartigen Leichenzuges, im Errichten herrlicher Grabmäler u. s. w. gegeben wurden, zu mißbilligen, sondern erklärt vielmehr: „impleant haec homines erga suos officia muneris et sui humani lenimenta moeroris." Dem Naturgesetze Rechnung tragend, hat die Kirche den Ueberlebenden niemals verwehrt, der natürlichen Pietät gegen die Verstorbenen, sowie dem natürlichen Schmerze bei dem Begräbniß in herkömmlicher, maßhaltender (vgl. dagegen Zeno Veron. Tract. 1, 16, 6) Weise Ausdruck zu geben, wenn nur durch solchartige signa pietatis et moeroris das nicht beeinträchtigt wird, was der Kirche bei jedem Begräbniß ihrer Angehörigen als Hauptsache erscheint, nämlich 1. daß der todte Leib, welcher als Glied Christi und als Tempel des heiligen Geistes (1 Cor. 6, 15. 19) etwas übernatürlich Geheiligtes ist, nicht in profane, sondern in geweihte Erde begraben, d. h. daß er als Samenkorn für die künftige glorreiche Auferstehung in den Acker Gottes gesäet, und 2. daß hierbei auch der Seele des Verstorbenen auf Grund der Gemeinschaft der Heiligen durch Gebet, Segnung und Opferdarbringung hülfreicher Beistand geleistet werde, falls sie solch einer Hülfe noch bedürfen sollte. Die Sorge für den Leichnam des Christen und für die ihm gebührende Ehre, sowie für die ewige Ruhe der abgeschiedenen Seele hat in den Augen der Kirche zu allen Zeiten als das allein Wesentliche bei der Begräbnißfeier gegolten, und seit ältester Zeit hat sie darauf gedrungen,

daß gerade dieses Wesentliche auch bei der Beerdigung ihrer ärmsten Mitglieder nicht fehle. Noch heute ist der Pfarrer durch das römische Ritual verpflichtet, den Armen das Begräbniß (zu dem auch die missa exsequialis gehört) unentgeltlich zu gewähren, ja selbst die erforderlichen Kerzen auf eigene Kosten zu beschaffen, sofern dieß nicht durch Verwandte oder durch eine kirchliche Bruderschaft geschieht. Die Kirche drang seit ältester Zeit (Tertull. Ad Scapul. 3; cf. Apolog. 39) darauf und sorgte thunlichst dafür, daß die Leichname ihrer Kinder nicht an profanen Orten zum Friedensschlafe gebettet werden, wie das Nähere aus den Artikeln Katakomben (vgl. auch Kraus, Roma sotterr. II, c. 1. 2) und Kirchhof ersehen werden kann. Dafür, daß man beim Begräbniß der Christen nachweislich schon im dritten Jahrhundert Gebete und das eucharistische Opfer für den Verstorbenen darbrachte, soll mit Weglassung vieler andern Beweisstellen aus Vätern hier nur auf die apostolischen Constitutionen (6, 30; 8, 41) verwiesen und noch bemerkt werden, daß schon im vierten Jahrhundert sowohl im Orient als im Occident die Liturgie des kirchlichen Begräbnisses im Wesentlichen so vollzogen wurde, wie noch heute nach römischem und griechischem Ritus, nämlich 1. als Procession mit dem Leichnam vom Sterbehaus zur Kirche unter Gebet und Psalmengesang; 2. als gottesdienstliche Feier in der Kirche praesente cadavere; 3. als Procession mit dem Leichnam aus der Kirche zum Grabe. Innerhalb dieser als unverrückbar betrachteten Grundzüge herrschte in Beziehung auf Auswahl der Psalmen und sonstiger Gebete, sowie rücksichtlich der einzelnen liturgischen und anderweitigen Gebräuche nach Verschiedenheit der Jahrhunderte und der Kirchenprovinzen die größte Mannigfaltigkeit, deren genauere Beschreibung ein großes Buch füllen würde. Auch in der römischen Kirche erhielt der Ordo exsequiarum nur sehr allmälig die Gestalt, in welcher das römische Ritual (ed. Ratisbon. 1881, 154—165) ihn fixirt hat, und in welcher er hier kurz besprochen werden soll. Uebrigens hat auch da, wo der römische Ritus herrscht, gleichwohl fast jede Diöcese im Begräbnißritus noch manche ihrer Eigenthümlichkeiten aus älterer Zeit beibehalten, was gewiß nicht zu tadeln ist. Gleich allen liturgischen Handlungen der katholischen Kirche ist auch deren Begräbnißliturgie nicht ausschließlich oder auch nur in erster Reihe religiöses Thun der Gemeinde, sondern ist allererst mittlerisches Handeln der sichtbaren Stellvertreter des unsichtbaren himmlischen Hohepriesters, Fürbitters und Segenspenders (Hebr. 7, 25; 8, 1—3), ist officielles Thun der liturgischen Personen resp. des fungirenden Priesters, wie denn schon Tertullian (De anima n. 51) und Origenes (L. 3, in Job) ausdrücklich des Gebetes der Priester bei der Leichenfeier gedenken (vgl. Pseudo-Dionys., Hierarch. eccl. 7, 3). Mit diesem mittlerischen Handeln für den Verstorbenen schließt sich dann die religiöse Thätigkeit der Gemeinde zusammen, weßhalb der Officiator sämmtliche Orationen im Plural spricht. Besonders ausgeprägt tritt der mittlerische Charakter an der Begräbnißliturgie für die Erwachsenen hervor, von welcher zunächst und des Näheren hier die Rede sein soll.

Bei dem Leichnam soll, bis zur Beerdigung, privatim religiöse Todtenwache (vigiliae) gehalten werden (Rit. Roman.); diese in Gebet bestehenden Vigilien sind freilich sehr verschieden von den in manchen Gegenden noch vorkommenden sog. Todtenwachen, zu denen sich alles junge Volk beiderlei Geschlechtes versammelt, und die zu den größten Hindernissen der seelsorgerlichen Wirksamkeit gehören. Der Leichnam soll dann entsprechend hergerichtet und (der Cleriker in den Gewändern seines Ordo) in den Sarg gelegt werden. Zur festgesetzten Stunde begibt sich von der zugehörigen Pfarrkirche aus der Officiator (in Chorrock, schwarzer Stola, behufs größerer Solemnität im Pluviale und wo üblich auch mit Leviten) sammt dem übrigen Clerus und den sich betheiligenden Gläubigen in Procession (voran das Kreuz, häufig auch Trauerfahnen) zum Sterbehaus, resp. an den Ort, wo der Leichnam sich befindet. Hier wird die sog. Aussegnung der Leiche, d. i. der ihrem Forttragen aus dem Hause vorausgehende Segnungs- und Gebetsact vollzogen. Der fungirende Priester besprengt nämlich den Leichnam (resp. den Sarg) in Kreuzesform mit Weihwasser und betet dann abwechselnd mit den anwesenden Clerikern den 129. Psalm (De profundis), welcher „ex persona defuncti“ (Ordo Roman. X) zu sprechen ist und als vertrauensvolles Flehgebet einer im Fegfeuer (profunda) befindlichen armen Seele um gnädigen Erlaß ihrer noch ungebüßten Sünden erscheint. Wenn der Psalm mit der Bitte um die ewige Ruhe für den Verstorbenen (Requiem aeternam etc.) geschlossen ist, erfolgt nach römischem Ritus sofort die sog. elatio (bei den Griechen ἐκφορά), und es beginnt die Procession mit dem Leichnam zur Kirche. In vielen Diöcesen schließt sich aber an den genannten Psalm noch eine durch den Ruf zum Dreieinigen um Erbarmen (Kyrie — Christe — Kyrie eleison), sodann durch das Paternoster und nachfolgendes Versikelgebet eingeleitete Oration des Officiators an (Absolve quaesumus etc.), in welcher derselbe als mittlerische Person zu Gott um gnädige Absolution des Verstorbenen von seinen während des Erdenlebens (humana conversatione) begangenen Sünden und um dessen Zulassung zum Genusse des ewigen Lebens fleht. Hier wird demnach an der Schwelle des Hauses, darin man gelebt und auch gesündigt hat, unmittelbar vor der elatio eine Absolution (bei den Griechen ἀπόλυσις) vollzogen, die freilich nicht in judicieller (sacramentaler), sondern nur in precativer Form gespendet wird, wie dieß auch vor dem Wegtragen des Leichnams aus der Kirche (absolutio ad tumbam) in sehr feierlicher Weise geschieht. Während der stillen Recitation des auf das erwähnte Los-

sprechungsgebet vorbereitenden Paternoster besprengt der Priester den Leichnam mit Weihwasser, beräuchert ihn sodann mit (unmittelbar vor dem Kyrie eleison) gesegnetem Incens und vollzieht hierin sonder Zweifel ein Sacramentale. Im Hinblick auf das Wasserweih-Formular lehren die Theologen mit Recht, daß die Besprengung mit geweihtem Wasser die bösen Geister, welche laut Schrift (Matth. 8, 28; Jud. 9) und Tradition (vgl. Chrysost. Hom. 28 et 35 in Matth.; Chrysolog. Serm. 16) sich hienieden besonders gern an den Stätten der Verwesung aufhalten und ihr Unwesen treiben, wirksam verscheuche, weßhalb auch die Gläubigen dem Wunsch der Kirche gemäß (Rit. Roman.) die Sterbenden sowie deren Leichname und Gräber fleißig mit Weihwasser besprengen. Außer diesem Zwecke, dämonische Infestationen vom Leichnam fern zu halten, hat die Weihwasser-Besprengung seitens der Kirche bei den Exsequien auch noch die Bestimmung, auf die Seele des Verstorbenen reinigend und erquickend zu wirken und zeitliche Sündenstrafen zu tilgen, da ja nach einstimmiger Lehre der Theologen das Sichbesprengen oder Besprengtwerden mit Weihwasser bei vorhandener reuiger Stimmung läßliche Sünden und zeitliche Sündenstrafen tilgt. Nun gehören freilich die Seelen der Verstorbenen nicht mehr der diesseitigen Kirche an, und man könnte daher etwa sagen, die Kirche vermöge durch ihre Segnungen nicht mehr direct und ministeriell auf die armen Seelen des Fegfeuers lustrirend einzuwirken; allein wenn dem auch so wäre (was übrigens durchaus nicht allgemein zugegeben wird), so könnte die fragliche Aspersion sich wenigstens modo suffragii als wirksam für die armen Seelen erweisen. Dem Gebrauch des Weihrauches bei Beerdigungen begegnen wir, wie überall im Heidenthum, so auch unter den Christen schon in frühester Zeit (Tertull. Apolog. 42, De idololatr. 11). Weil der Weihrauch vor der Incensation des Leichnams und resp. des Grabes vom Priester gesegnet wird, so ist wohl gleich der aspersio aquae benedictae auch diese Beräucherung zunächst als Sacramentale mit dem gleichen (lustrativen) Zweck aufzufassen; weiter erscheint sie aber auch, ähnlich wie die Incensation von Personen in der Liturgie, als Ehrenbezeugung gegen den Leichnam, welcher durch die Taufe templum Spiritus S., consors divinae naturae (2 Petr. 1, 4) geworden und durch den Genuß der allerheiligsten Eucharistie in reale Beziehung zum verklärten Leibe Christi getreten ist (Iren. Adv. h. 5, 2; Dionys. Hierarch. eccl. 7, 3, 9). — Wo immer im christlichen Alterthum von einer Begräbnißfeier die Rede ist, werden auch Lichter erwähnt. Das römische Rituale schreibt vor, daß bei dem Leichnam bis zu dessen Beerdigung wenigstens Ein Licht brenne, und daß der uralte Brauch, auch bei der Leichenprocession brennende Kerzen mitzutragen, in ergiebigem Maße festgehalten werde. Diese Lichter, deren man auch in der Kirche an der tumba anzündet, sollen, abgesehen davon, daß sie, in großer Zahl angewendet, von selbst die Solemnität der Leichenfeier erhöhen, zunächst sinnbilden, der Verstorbene sei durch die Taufe (φωτισμός) Licht in Christo geworden (Ephes. 5, 8) und als Kind des Lichtes, als Sohn der Kirche von hinnen geschieden; sie sollen aber auch symbolischer Ausdruck der oft wiederholten Bitte sein: „lux perpetua (1 Joh. 1, 5) luceat eis.“ Vielfach werden Kerzen und Oel für den Gebrauch bei Verstorbenen eigens benedicirt, und es wird im Segnungsgebete gefleht: ut, quibuscunque locis accensae sive positae fuerint, discedant principes tenebrarum et contremiscant et fugiant pavidi. — Während der Procession vom Sterbehaus zur Kirche wird Psalm 50 (Miserere) und werden, wenn der Weg sehr weit ist, auch noch die (auf die Verstorbenen bezüglichen ersten fünf) Gradualpsalmen gesungen oder gebetet. Es geschieht dieß wie aus der Seele des Verstorbenen, welche — wenn noch im Fegfeuer befindlich — nunmehr die Sünde gleich David (in Psalm 50) in ihrer ganzen Größe erkennt und im Aufblick zum himmlischen Sion sehnsüchtig um Erlösung fleht, um dann, frei von den Trübsalen der Welt und des Fegfeuers, Gott ewig lobpreisen zu können (antiphona: exsultabunt Domino ossa humiliata). Durch das Läuten der geweihten Kirchenglocken bei Beerdigungen soll der Verstorbene als Mitglied der Kirchengemeinde geehrt und soll ferner in den Gemüthern der Gläubigen eine religiös gehobene Stimmung für die Leichenfeier wachgerufen und erhalten werden: „ut crescat in eis devotio fidei“ (Bened. campanae).

Seit ältester Zeit und durch das ganze Mittelalter herab war es Regel, daß die Leichenprocession, bei welcher der Leichnam stets getragen, niemals gefahren wurde, vom Sterbehaus weg sich unmittelbar zur Kirche bewegte. Hier wurde der Leichnam in offenem Sarge (gewöhnlich im Schiff der Kirche) auf der Tragbahre (feretrum) oder auf einem eigens errichteten Paradebett (lectica, castrum doloris) vor den Augen der Gläubigen ausgesetzt. Dann wurden sofort praesente cadavere die kirchlichen Gebetsvigilien gehalten und das heiligste Opfer gefeiert. Hier hatte der Verstorbene als Glied der Pfarrgemeinde in gesunden Tagen Gott den schuldigen religiösen Dienst geleistet und auf einen glückseligen Heimgang sich vorbereitet, hier sollte nun auch die Pfarrgemeinde in Bruderliebe für ihn betend und opfernd Abschied von ihm nehmen (Küssen des Leichnams) und ihn zur Grabesruhe entlassen. Wie die Gläubigen im Gotteshaus (in Folge der Ostung desselben; Tert. Adv. Valent. 3, Constitt. apost. 2, 57) beim Gottesdienst nach Osten schauen, so wurden seit ältester Zeit auch deren Leichname in der Kirche (und womöglich auch im Grabe) so situirt, daß ihr Angesicht nach der Region der aufgehenden Sonne gekehrt war, von wannen wir den Richter als Oriens ex alto erwarten, dem die Todten entgegen harren. Erst aus ziemlich später Zeit stammt die Vorschrift, gemäß wel-

cher die Leichen der Priester und Bischöfe zum Hinweis auf ihre nächste Beziehung zum Altare bei der Aussetzung in der Kirche so zu legen sind, daß nicht ihre Füße, sondern ihr Haupt dem Altare näher, sohin ihr Angesicht nach Westen gerichtet ist (Rit. Roman.). Um den Verstorbenen als Bekenner des Gekreuzigten, der im Tode unsere Hoffnung ist, zu charakterisiren, ward zu seinen Häupten in der Kirche an der Todtenbahre stets ein Kreuz aufgepflanzt, und in Folge dessen hat bei der absolutio ad tumbam der Subdiacon mit dem Kreuz noch jetzt bei Exequien für Laien seinen Platz zwischen Tumba und Kirchenthüre, dagegen bei Exequien für Priester und Bischöfe (aber nur praesente cadavere) zwischen Tumba und Altar. — Das römische Ritual setzt voraus, daß auch jetzt noch alle Leichen vor der Beerdigung in die Kirche getragen werden; und weil die Kirche der geheimnißvolle Himmel auf Erden, als solcher die Wohnstätte des Gottmenschen, seiner Engel und Heiligen ist, schreibt es vor, daß beim Einzug der Leichenprocession in das Gotteshaus die Heiligen und Engel in dem alten herrlichen Gesang Subvenite sancti etc. angerufen werden, sie möchten die Seele des Verstorbenen liebreich aufnehmen und sie zum Throne des Richters und in den Ort des Friedens geleiten. Wurde, wie das früher häufig vorkam, der Leichnam schon Tags vor der Beerdigung zur Kirche gebracht, so hielt man daselbst Abends die sog. Todtenvesper und sofort in der Nacht und resp. Morgens früh die sog. Todtenvigil (vigiliae mortuorum; drei Nocturnen und Laudes), welche zusammen das liturgische Officium defunctorum (s. d. Art.) ausmachen. Die Kirche drang um so mehr auf die Abhaltung der Vigilien im Gotteshause, als mit den Gebets-Todtenwachen in den Sterbehäusern oft viel Mißbrauch und nächtlicher Unfug verbunden war, und daher die Theilnahme an denselben durch Synoden auf die allernächsten Anverwandten eingeschränkt werden mußte. Auch jetzt noch wünscht die Kirche (Rit. Rom.), daß für den Verstorbenen, sobald sein Leichnam im Gotteshause niedergesetzt ist, daselbst das Officium defunctorum, wenigstens die erste Nocturn (cum Invitatorio) mit den Laudes oder auch ohne dieselben gebetet (resp. gesungen) werde, und sie bezeichnet als hinreichenden Grund für dessen gänzliche Auslassung bei der Begräbnißfeier nur „angustia temporis vel alia necessitas urgens". Unmittelbar an das Officium defunctorum, vom Volke noch jetzt „Todtenvigil" genannt, soll sich dann die Feier des heiligsten Opfers (Bahrmesse) für die Seelenruhe des Verstorbenen anschließen, und zwar nach dem Formular, welches das Missale für den dies depositionis (sc. corporis in sepulchrum), d. i. für den Begräbnißtag vorschreibt, welcher im Meßbuch als identisch mit dem dies obitus („animam, quam hodie de hoc saeculo migrare jussisti") aufgefaßt wird, wohl aus dem Grunde, weil das in obitu begonnene Eine Werk des Scheidens aus dieser Welt im Begräbniß seinen nächsten Abschluß findet. Weil die Kirche ihren verstorbenen Kindern durch nichts wirksamer beispringen kann, als durch die Darbringung des gottmenschlichen Versöhnungsopfers, welches nicht etwa bloß fürbittweise, sondern direct sühnend (zeitliche Strafen tilgend) auf die Seelen des Fegfeuers wirkt, darum wünscht sie dringend (Rit. Roman.), daß für jeden im Kirchenfrieden verstorbenen Katholiken baldigst — und wo möglich noch vor der Beerdigung praesente cadavere — das heiligste Opfer dargebracht werde. Zu diesem Zweck hat sie gestattet, daß die Beerdigungsmesse praesente cadavere auch an Tagen und Festen gefeiert werde, welche andere Requiemsmessen (s. d. Art.) und selbst solemne Votivmessen ausschließen. Die Oblation seitens der Gläubigen, welcher wir bei den Leichengottesdiensten schon in ältester Zeit begegnen, hat sich gerade bei diesen — wenigstens als Geldoblation, mitunter noch als Naturaloblation — bis in die Gegenwart erhalten; sie ist eleemosyna, deren fructus satisfactorii man den armen Seelen zuwendet. — Ist bei der Leichenfeier auch eine Trauerrede (s. d. Art.) zu halten, so hat dieselbe unmittelbar nach der Beerdigungsmesse ihren liturgischen Platz; außerdem findet gleich nach beendigter Opferfeier, bevor der Leichnam von seiner „Rast" (feretrum) erhoben und zu Grabe getragen wird, bei demselben die sogenannte Absolution statt, welche als Entlassung und Aussegnung des Verstorbenen aus seiner Pfarrkirche und Pfarrgemeinde erscheint. Wie die Absolution am Sterbehaus, so ist auch die nach der Opferfeier selbstverständlich keine sacramentale, sondern lediglich eine fürbittweise Lossprechung von Sünden und resp. zeitlichen Sündenstrafen. Der Officiator vollzieht sie zunächst in der (ohne Oremus beginnenden) Oration: „Non intres in judicium", welche an Gott den Sohn gerichtet ist (Schluß: qui vivis etc.), dem der Vater alles Gericht übergeben hat (Joh. 5, 22), und in welcher der Priester als mittlerischer Fürbitter den Verstorbenen als einen Getauften („insignitum signaculo Trinitatis") der Barmherzigkeit des Richters flehentlich empfiehlt. Als weiterer Bestandtheil der Absolution folgt alsdann der nach Inhalt und Melodie großartige responsorische Gesang: „Libera me Domine" etc., ein dringliches Flehgebet aus der Seele des Verstorbenen an Christus, er möge sie doch am schreckensvollen jüngsten Tage nicht der ewigen Verdammniß (mors aeterna) verfallen lassen. An diesen flehentlichen Ruf ex mente defuncti reiht die Kirche ihrerseits die Bitte um ewige Ruhe für den Verstorbenen, um seine Aufnahme in den Himmel, wohin der Engel Gottes ihn geleiten möge. Zu diesem ihrem mittlerischen Gebete fügt die Kirche auch noch mittlerisches Thun, indem sie während des Paternoster den Leichnam behufs seiner Aussegnung aus dem Gotteshause mit Weihwasser besprengen und mit gesegnetem Incens beräuchern läßt, ganz in derselben Intention, wie

oben bei der Aussegnung aus dem Hause. — Zur Zeit, wo die Kirche über den Leichnam betet, hat der heilige Richter bereits entschieden, ob die Seele dem ewigen Tode verfallen sei oder aber — wenn auch durch die Läuterung des Fegfeuers hindurch — zum ewigen Leben eingehen werde; allein die Kirche versetzt sich in mehreren ihrer Gebete und Gesänge bei den Exequien (so beim Subvenite, Non intres, Libera me Domine, A porta inferi, Deus cui proprium etc.) zurück in den Moment unmittelbar vor dem Abscheiden der Seele und fleht Namens derselben um das, worauf in der Todesstunde Alles ankommt, um gnädige Bewahrung vor der ewigen Verdammniß und um Zulassung zu den Genüssen des Himmels. Dieses lebhafte Sichzurückversetzen in den schrecklichen Augenblick des Sterbens hat gewiß für die Lebenden etwas heilsam Erschütterndes und erscheint um so weniger als befremdlich, weil, wie schon bemerkt, in den Augen der Kirche die einzelnen Stadien des Scheidens aus dieser Welt, von der Agonie angefangen bis zum vollendeten Begräbniß, als ein continuum erscheinen, zu dem sie selbst noch Siebent, Dreißigst und Jahrtag rechnet, sofern sie nämlich bei deren Feier voraussetzt, daß der Verstorbene, für den geopfert wird, das Ziel seines Scheidens aus der Welt, d. i. den Himmel, noch nicht erreicht habe. Da es vor Gott keinen Unterschied der Zeit gibt, so werden die in Rede stehenden Gebete, wiewohl eigentlich aus der Seele des Sterbenden gesprochen, gleichwohl am Verstorbenen sich wirksam erweisen, falls er dessen bedürftig und dafür empfänglich ist.

An die Aussegnung aus der Kirche reiht sich unter Absingung der Antiphon: „In paradisum“ etc. (Bitte, beim Ausscheiden aus der Kirche, als dem irdischen Jerusalem, in's himmlische aufgenommen zu werden) die Uebertragung des Leichnams in's Grab. Weil dieses als in der Kirche oder nahe bei ihr befindlich gedacht ist, so sind außer der ebengenannten Antiphon keine weiteren Gesänge für diese Uebertragung angesetzt; ältere Ordines verbinden mit der erwähnten Antiphon den Psalm In exitu Israel (113) oder schreiben andere Psalmen vor, z. B. 117, 131, 137 u. s. w. Das Grab selbst muß, da es etwas Heiliges zu umschließen bestimmt ist, gesegnet werden. Unter dem „Angelus custos“ des Segnungsgebetes ist wohl der Schutzengel des Verstorbenen zu verstehen, welcher das Grab „ab omnibus malorum spirituum insidiis“ (vgl. Benedict. coemeterii) behüten soll. Nach diesem Segnungsgebet wird zuerst nochmals der Leichnam aspergirt und incensirt, hierauf das Grab, in welches man ihn nach römischem Ritus sofort legt, ohne daß während der Einsenkung etwas liturgisch gesprochen würde. Den Sarg schloß man früherhin erst unmittelbar vor der Einsenkung in's Grab. In vielen Diöcesen spricht der Officiator während der Einsenkung des Sarges: „Sume terra, quod tuum est“ etc. und vollzieht die Aspersio ac incensatio funeris erst nach der Einsenkung des Sarges, dabei flehend, Gott möge diese Besprengung und Beräucherung, die ja ein Sacramentale ist, sich an der Seele des Verstorbenen als himmlischen Thau (ros coelestis) und als himmlischen Wohlgeruch (odor coelestis) erweisen lassen. In unsern Gegenden wirft alsdann der Officiator drei Schaufeln Erde auf den Sarg und spricht dabei: „Memento homo, quia pulvis es et in pulverem reverteris.“ Hierauf wird nach Vorschrift des Rituale Romanum die Antiphon: „Ego sum resurrectio“ etc. und das Canticum Benedictus angestimmt. Während bisher fast ausschließlich Fürbitte eingelegt wurde, kommen nun am Schluß des Begräbnisses noch Lobpreis und Danksagung zum Ausdruck (vgl. Cypriani L. de mortalit. c. 20). Im Rückblick auf all die Gnadenhülfe, so dem Verstorbenen vom Taufbrunnen bis zum Grabe wider alle Feinde seines Heiles (salutem ex inimicis) zu Theil geworden, preisen Clerus und Volk Christum als das mächtige Rettungshorn (cornu salutis), welche seine volle Stärke einst in der Auferweckung der Leiber zum Verklärungsleben (vgl. antiphonam) erweisen wird, zu dem auch der soeben Beerdigte auf die mächtige Fürbitte des Licht und Leben verkündenden Täufers gelangen möge („Et tu puer“ etc.). An diese Danksagung reiht sich die abschließende Fürbitte für den Verstorbenen („Kyrie eleison“ etc. mit Oration „Fac quaesumus“ etc.), welche als dritte Absolution desselben erscheint, gesprochen vor dem Scheiden von seinem Grabe. Auf diesem (nach altem Brauch während der Absingung des Benedictus mit Erde ausgefüllten) Grabe pflanzt in vielen Diöcesen der Officiator zuletzt ein kleines Kreuz auf, zu dem hierbei ausgesprochenen Zwecke, auf daß durch dieses Zeichen des Heiles der Satan, der Engel des Verderbens (angelus percutiens), von diesem Grabe für immer fern gehalten werde. Bekanntlich ist es dermalen bei uns in Deutschland fast überall durch Staatserlasse verboten, die Leichen (mit Ausnahme derer von Bischöfen und fürstlichen Personen) vor der Beerdigung in die Kirche zu tragen. In Folge dessen bewegt sich die Leichenprocession unmittelbar vom Sterbehaus weg zum Gottesacker, und es wird in diesem Fall das „Subvenite“ füglich beim Eintritt in den Gottesacker, das „In paradisum“ bei der Ankunft am Grabe, unmittelbar vor der Segnung des letzteren, gesungen und die Leichenrede, wo sie üblich ist, am Grabe nach vollendetem Begräbnißritus gehalten; das Officium defunctorum findet in der Kirche entweder schon vor der Beerdigung oder unmittelbar nach derselben vor der Opferfeier statt. An der Stelle, wo ehedem in der Kirche die Leiche ausgesetzt war, befindet sich jetzt als Surrogat die bahrähnliche Tumba (s. d. Art.), wenn hoch aufgebaut, Katafalk genannt, an welcher nach der Missa exsequialis die Absolution gehalten wird; in Ermanglung einer Tumba kann dieselbe durch Ausbreitung eines Bahrtuches (pannus niger mit weißem Kreuz) ersetzt werden.

Der kirchliche Begräbnißritus ruht auf dem Glauben an die Existenz des Fegfeuers und an die Möglichkeit, den Seelen im Reinigungsort in Kraft der Gemeinschaft der Heiligen durch Gebet und andere gute Werke, namentlich durch den Segen und die Opferfeier der Kirche, beizuspringen. Nachdem der Protestantismus die genannten Glaubenslehren verworfen hatte, mußte er auch den Begräbnißritus fundamental umgestalten. Uebrigens beruhen all die zahlreichen Begräbnißliturgien, welche noch im 16. Jahrhundert unter den Protestanten auftauchten und viel von dem kirchlich Hergebrachten noch festhielten, auf keinem festen einheitlichen Princip, und vollends verschwommen sind die aus der Periode der Aufklärung. Dagegen hat in die neueren protestantischen Agenden (z. B. in die preußische, würtembergische) nicht nur das Fürbittgebet für den Verstorbenen Aufnahme gefunden, sondern einzelne derselben (z. B. die von Löhe, Petri, die neue bayrische, Ansbach 1879) enthalten auch eine Segnung (Aus- und Einsegnung) der Leiche durch den Pastor, den man nicht mehr als bloßen Diener am Wort, sondern als ordinirten Segenspender betrachtet wissen will (vgl. des Näheren Kliefoth, Vom Begräbniß, 2. Aufl. 1869). Consequent müßte sich die protestantische Todtenliturgie auf das Ehrengeleite zum Grab, auf Danksagung gegen Gott, auf Bittgebet für die Lebenden und auf Belehrung und Trost für die letzteren beschränken.

Im sehr ausgedehnten Begräbnißritus der Griechen (sie haben je einen eigenen für Priester, Mönche und Laien) treten die uralten drei Grundzüge der christlichen Todtenliturgie noch auf's Bestimmteste hervor: Aussegnung der Leiche aus dem Hause mit Procession zur Kirche, gottesdienstliche Feier in der Kirche praesente cadavere, Procession zum Grabe mit Beerdigung, bei welcher noch jetzt, wie schon zur Zeit des Areopagiten (Hierarch. eccl. 7, 3, 8) heiliges Oel auf den in's Grab gelegten Leichnam geschüttet wird. Wohl ist dem Lob- und Dankgebet (ausgedehnter Allelujagesang) sowie der Belehrung und Paränese an die Lebenden im griechischen Begräbnißritus mehr Raum gegönnt, als im römischen, wo das Beten und liturgische Handeln für den Todten als Hauptsache erscheint; aber auch bei den Griechen kehrt die Fürbitte für den Verstorbenen in den verschiedensten Wendungen wieder, obgleich sie mit ihrer Läugnung des Fegfeuers im offenen Widerspruch steht (den Begräbnißritus der Griechen s. bei Goar, Euchology. Graec. 423 sqq. und Rajewsky, Euchologion, Wien 1861).

Einen eigenen Ordo sepeliendi enthält das römische Ritual für das Begräbniß der Kinder (p. 226—235), welche noch nicht zu den Unterscheidungsjahren (6. bis 7. Jahr) gelangt waren und darum noch nicht sündigen konnten, sondern in der Taufunschuld gestorben sind. Daß für diese weder Fürbitte eingelegt, noch das heiligste Opfer als Sühnopfer dargebracht werden darf, ist selbstverständlich. Die vorgeschriebenen Psalmen sind Lobpsalmen (112. 148—150) und geben der Zuversicht Ausdruck, daß die Seele des unschuldigen Kindes (Ps. 118) sofort in's himmlische Sion (Ps. 23) eingegangen sei. Liturgische Farbe ist die der Unschuld und Heiligkeit (weiß). Mit dem Dank gegen Gott, welcher an dem unschuldigen Kinde ohne dessen Verdienst so Großes gethan, verbindet sich dann in den Orationen auch die flehentliche Bitte, Gott möge den Erwachsenen, die noch am Leben sind, die Gnade verleihen, so zu wandeln, daß sie einst gleich diesem unschuldigen Kinde in den Himmel kommen. Nach Vorschrift des **Rituale Romanum** sollte auch der Leichnam des Kindes vom Sterbehaus in Procession zur Kirche, in der es getauft worden ist, getragen, sollte daselbst ein liturgischer Gebetsact verrichtet (welches jetzt gewöhnlich an den Eingang zum Gottesacker verlegt wird), und dann erst die Leiche zu Grabe getragen werden. Wird von den Angehörigen aus Anlaß einer Kindsleiche die Feier des heiligsten Opfers verlangt, so kann dasselbe entweder in gratiarum actionem (sofern der Ritus es erlaubt, de Trinitate, in honorem b. M. v. oder de angelis — „Engelamt") oder aber für die aus der Verwandtschaft des Kindes verstorbenen Erwachsenen dargebracht werden. — Literatur: S. Augustini L. de cura gerenda pro mortuis ad Paulinum; Gretser, Funus christianum V, 1; Martène, De antiquis eccl. ritibus 3, 12—15; Catalani, Comment. in Rituale roman., Caeremoniale episcop. et Pontificale rom.; Binterim, Denkwürdigkeiten VI, Thl. 3; Augusti, Denkw. IX; Probst, Exequien, 1856; Kliefoth, Vom Begräbniß, 2. Auflage 1869. [Thalhofer.]

II. Die Bestimmungen des canonischen Rechts über das kirchliche Begräbniß beziehen sich theils auf den kirchlichen Begräbnißplatz allein (s. d. Art. Kirchhof), theils auf das kirchliche Begräbniß in seinem vollen Sinne. Zu letzterm gehört nämlich, daß der Verstorbene auf einem kirchlich geweihten Begräbnißplatz und zwar unter Anwendung der vorhin beschriebenen Liturgie beigesetzt werde. Da aber jener ein locus sacer, diese eine res spiritualis ist, so ergibt sich von selbst die ausschließliche Berechtigung der Kirche, über das kirchliche Begräbniß Normen aufzustellen, ohne daß dadurch die gesetzgebende Gewalt des Staates für die sanitätspolizeiliche Seite des Begräbnisses beeinträchtigt würde (vgl. Moulart, Kirche und Staat, übers. von Houben, Mainz 1881, 480 ff.). 1. Nur diejenigen, welche während ihres Lebens der katholischen Kirche angehörten, haben Anspruch auf Begräbniß in geweihter Erde und unter kirchlicher Feierlichkeit. Daß die Kirche alle von dem kirchlichen Begräbniß ausschließt, welche sich bis zu ihrem letzten Augenblicke notorisch von ihr durch Glauben oder Leben getrennt hielten, ist nicht nur consequent, sondern durch die Rücksicht auf Dogma und Disciplin geradezu gefordert.. Deßhalb ist es unbillig, wenn von der Kirche verlangt wird,

sie solle einen öffentlich als solchen bekannten Ungläubigen (Heiden, Juden, Mohammedaner, Atheisten, ungetauftes Kind), Irrgläubigen oder Schismatiker, sowie deren Begünstiger (defensores, receptores, fautores), mit kirchlichen Ehren oder auch nur auf dem geweihten Theile des Friedhofes beisetzen. Hierbei macht es keinen Unterschied, ob der Verstorbene bona oder mala fide im Irrthum war. Die Kirche muß sich an den offenkundigen äußern Thatbestand der Nichtzugehörigkeit zu ihrer Gemeinschaft halten, und kann und will durch die Entziehung des kirchlichen Begräbnisses über die innere Schuld des Verstorbenen durchaus kein Urtheil fällen. Getaufte Kinder von Häretikern können jedenfalls bis zum vollendeten siebenten Lebensjahre, nach Einigen sogar bis zu erreichter Mündigkeit kirchlich begraben werden. Ueber die Katechumenen vgl. Ferraris, s. v. Sepultura n. 280 sqq., wo dargethan wird, daß dieselben, wenn sie schon in den nothwendigen Heilswahrheiten unterrichtet waren, als sie starben, des kirchlichen Begräbnisses nicht entbehren sollen. Ferner ist naturgemäß jeder vom kirchlichen Begräbniß ausgeschlossen, welcher, mit der Excommunication oder dem persönlichen Interdict belastet, ohne Zeichen der Reue dahinstirbt; denn die Päpste Leo d. Gr., Gelasius, Urban II. und Innocenz III. erklären einstimmig: Quibus viventibus non communicavimus, mortuis communicare non possumus. Näheres s. bei Kober, Kirchenbann 330 ff. Hierbei kann es wiederum keinen Unterschied machen (wie Manche, z. B. Kober a. a. O. 337, Schulte, K.-R., 2. [kath.] Aufl. 452, Walter 14. Aufl. 731, Vering, K.-R. 966, annehmen), ob der Betreffende ein Excommunicatus vitandus oder toleratus sei. Denn diese von Martin V. zu Gunsten der mit dem Excommunicirten in Verkehr stehenden Gläubigen eingeführte Unterscheidung erstreckt sich einerseits nicht auf die Communicatio in sacris und soll andererseits dem Excommunicatus selbst keinen Vortheil bringen (vgl. Archiv für K.-R. I, 81; Gury-Ballerini II, n. 965). Ferner sind vom kirchlichen Begräbniß ausgeschlossen die zurechnungsfähigen Selbstmörder, sowie die im Duell oder einem lebensgefährlichen Kampfspiel (Turnier, Stiergefecht?) Gebliebenen, falls sie nicht vor dem Tode Reue bekundet haben. Duellanten aber können selbst im Falle der Reue nicht kirchlich beerdigt werden (Const. Bened. XIV. Detestabilem; Ferraris n. 278). Endlich verweigert die Kirche ihr Begräbniß allen in notorischer Unbußfertigkeit Sterbenden (publici peccatores). Dahin gehören insbesondere Ehebrecher, Concubinarii, Räuber, Wucherer, diejenigen, welche ihre österliche Pflicht nicht erfüllen, endlich diejenigen, welche in actu criminis mortalis notorii vom Tode ereilt werden (vgl. Ferraris n. 172 sq.). Irrthümlich wird von den in Erfüllung der österlichen Pflicht Säumigen behauptet (Archiv I, 84), sie müßten, um von dem kirchlichen Begräbniß ausgeschlossen werden zu können, bei Lebzeiten wirklich mit der ihnen angedrohten Excommunication belegt worden sein (vgl. Pruner, Moraltheol. 236; Rit. Rom. t. 6, c. 2; Archiv III, 329). Hingerichtete sind, wenn bußfertig gestorben, kirchlich zu beerdigen, jedoch möglichst im Stillen (Ferraris n. 258; Archiv I, 84). Für die Praxis bietet die letzte Kategorie, die der öffentlichen Sünder, die meiste Schwierigkeit. Uebrigens findet sich dieselbe auch in dem ältern evangelischen Kirchenrecht (vgl. z. B. Magdeb. Visit. 1562). Bei Beurtheilung des einzelnen Falles ist darauf zu achten, ob der Verstorbene wirklich öffentlich Aergerniß gegeben und dieses in keiner Weise gesühnt hat. Bleibt eines von beiden irgendwie zweifelhaft, so entscheidet der Bischof. Geht es jedoch nicht an, diesen zu befragen, so findet der strafrechtliche Grundsatz in dubio mitius hier namentlich seine höchst berechtigte Anwendung. Denn so sehr die Kirche auf der einen Seite ihre Glaubens- und Sittenlehren gegen Verachtung zu schützen streng verbunden ist, gebieten doch andererseits die Nächstenliebe und die Pastoralklugheit, alle irgendwie zu vermeidende Erbitterung, sei es der Angehörigen des Verstorbenen, sei es der von der Kirche Getrennten, nach Kräften zu verhüten.

2. In den **Kirchen** selbst werden gegenwärtig nur beigesetzt: Päpste, und zwar, falls sie keine andere Kirche gewählt haben, zu Rom in der St.-Peterskirche, außerhalb Roms in der Kathedrale (Ferraris n. 57 sq.), Cardinäle in der Regel in ihrer Titelkirche (Ferraris n. 60 sq.); was jedoch von der gegenwärtigen italienischen Regierung untersagt ist, Erzbischöfe und Bischöfe, Mitglieder regierender Häuser und des Adels. Im Uebrigen ist die Begräbnißstätte allgemein der Gottesacker, und zwar in der Regel der des Pfarrorts des Verstorbenen. Ob er daselbst Domicil oder nur Quasidomicil hatte, macht keinen Unterschied. Hat Jemand an mehreren Orten gleichzeitig Domicil oder Quasidomicil, so hat die Kirche den Vorzug, bei welcher er gestorben ist. Starb Jemand in einer fremden Pfarrei, so ist die Leiche an den Heimatsort zu bringen. Nur wenn dieß unthunlich erscheint, darf der Verstorbene auf dem Pfarrfriedhofe des Sterbeortes beigesetzt werden (Ferraris n. 22). Dasselbe gilt von den vagi. Natürlich steht es aber dem parochus loci jederzeit frei, für einzelne Fälle unbeschadet seiner Nachfolger die Beerdigung auswärts zu gestatten. — Außerdem hat jeder Christ, der zu den Jahren der Mündigkeit gelangt ist (für die Unmündigen der Vater oder Vormund, wenigstens dort, wo dieß Gebrauch ist; Ferraris n. 100 sq.), das Recht, den (Laien- oder Kloster-) Friedhof zu wählen, auf welchem er beigesetzt sein will (sepultura electa). Die reiche, jedoch gegenwärtig für Deutschland wenigstens selten praktische Casuistik s. bei Ferraris n. 57—110. Einer besondern Form bedarf es bei dieser Wahl nicht (Ferraris n. 110. 114). Selbstverständlich muß aber der Eigenthümer oder Vorstand des erwählten Friedhofs seine Zu-

stimmung zu der Aufnahme des extraneus geben. Wird diese verweigert, so ist der Verstorbene auf dem heimatlichen Friedhofe beizusetzen (Ferraris n. 88 sq. 254). Welt- wie Ordensgeistlichen ist es streng verboten, Jemanden zu einem Gelübde, Eid oder eidlichen Versprechen hinsichtlich eines zu wählenden Begräbnißplatzes zu veranlassen, wenngleich die von Clemens V. solchen angedrohte excommunicatio latae sententiae Papae reservata seit der Bulle Apostolicae Sedis nicht mehr incurrirt wird. In dem Falle der sepultura electa hat der Ortspfarrer das Begräbniß festzusetzen, die Leiche zu erheben und bis zur Grenze der Pfarrei zu geleiten, oder bis zur andern Kirche, wenn dieselbe in seiner Pfarrei liegt. Der (Welt- oder Kloster-) Geistliche des erwählten Friedhofs darf jedoch dem Conduct mit oder ohne Stola und Chorrock, je nach dem Ortsgebrauch beiwohnen. Würde der Ortspfarrer zu der von ihm festgesetzten Zeit nicht erscheinen, so kann der fremde Geistliche, nachdem er eine Zeit lang (jedoch nicht mehr als eine Stunde) gewartet, selbständig die Leiche in der fremden Pfarrei erheben (vgl. Archiv für K.-R. IV, 185 ff.). Eine zweite Ausnahme von dem regelmäßigen Begräbniß auf dem Friedhofe des Pfarrorts bildet die sepultura gentilitia oder hereditaria. Die erstere (auch sepulcrum majorum genannt) wird durch das gemeinsame Begräbniß der väterlichen Ascendenten auf derselben Grabstätte (Ferraris n. 9; vgl. n. 76), oder auch schon dadurch, daß der Vater eine Grabstelle ausdrücklich als Familiengruft bestimmt (ib. n. 13), erworben. Jedoch wird bei Ermangelung einer väterlichen Familiengruft in subsidium auch die Beisetzung in der mütterlichen zugestanden (Card. Petra, t. II, Comment. Const. II, Honorii II, n. 25). Das Erbbegräbniß (sepulcrum hereditarium) haftet an einem Gute u. s. f., begründet also ein dingliches Recht des jeweiligen Besitzers, während die sepultura gentilitia nur ein persönliches Recht der Familienglieder erzeugt. Hätte Jemand eine Familiengruft und ein Erbbegräbniß, so hätte erstere den Vorzug, letzteres käme in subsidium zur Verwendung (Card. Petra ib.; vgl. Ferraris s. v. sepultura n. 8 sq.).

3. Die Regularen im eigentlichen Sinne, Männer wie Frauen, haben kirchlich ein Recht auf einen eigenen Friedhof bei ihren Klöstern. Daselbst sind zunächst alle Ordensgenossen, Novizen und solche beizusetzen, die bereits zum Noviziat zugelassen, aber noch nicht eingekleidet waren. Außerdem finden dort, abgesehen von dem Falle, daß ein Auswärtiger sein Grab daselbst erwählt hat, nur die wirklich zur familia gerechneten ihr Begräbniß, d. i. jene, welche dem Kloster dienen und in dem Kloster wohnen (Ferraris n. 26. 27). Die wirklichen Ordensmitglieder haben das jus eligendi sepulturam nicht. Stirbt ein solches auswärts, so soll die Leiche, wenn thunlich, auf den Klosterfriedhof überbracht werden. Gegenwärtig sind die besondern Friedhöfe der Klöster vielfach staatlicherseits geschlossen. Wenn demnach die Ordensmitglieder auf dem Communalfriedhofe beerdigt werden müssen, so ist dadurch nach zahlreichen Entscheidungen der römischen Congregationen das jus sepeliendi der Regularen nicht verloren gegangen. Vielmehr hat vor wie nach bei Mannsklöstern der Obere, bei Frauenklöstern der (ordentliche) Beichtvater das Recht, die Klosterangehörigen u. s. w. auf dem Communalfriedhofe zu beerdigen. Jedoch soll der Leichenzug auf dem nächsten Wege und ohne besondern Pomp (recto tramite et sine pompa) abgehalten werden. Unter letzterem ist die Zuziehung mehrerer Welt- oder Ordensgeistlichen, Bruderschaften ꝛc. zu verstehen. Fände diese statt, so hätte der Ortspfarrer ein Recht, den Conduct zu begleiten und entsprechende Gebühren zu fordern (vgl. Archiv XL, 329 ff.).

4. Ueber die Zeit des Begräbnisses enthält das Rit. Rom. t. 6, c. 1. 2. 3 nur eine allgemeine Bestimmung. Genauere Vorschriften finden sich in den Diöcesanstatuten und staatlichen Gesetzen der einzelnen Länder, wie ja auch die sanitätspolizeiliche Handhabung des Begräbnisses dem Staate obliegt. Die Kirche bestimmt im Allgemeinen nur, daß ohne Erlaubniß des Bischofs die Beerdigung nicht vor Sonnenaufgang und nicht nach Sonnenuntergang stattfinden darf (vgl. Ferraris n. 216. 274. 279). — Die Handhabung der kirchlichen Vorschriften über das Begräbniß ist vielfach erschwert durch entgegenstehende staatliche Anordnungen. Hinsichtlich Oesterreichs vgl. insbesondere Archiv XL, 20 ff., bezüglich anderer Staaten die Literatur- und Quellenangaben bei Vering, K.-R. 2. Aufl. 962; Richter-Dove, K.-R. 7. Aufl. 1024 ff. Ihrerseits hat die Kirche einzelne Bestimmungen dieser Art seit längerer Zeit tolerirt (vgl. Bischöfliche Vollm. in Betreff der Beerdig. der Akatholiken in Würtemberg, Archiv III, 486; Concil. provinc., Prag. 1860, t. 3, c. 12). Ueber die Stolgebühren s. d. Art. und d. Art. Portio canonica. [Kreutzwald.]

Beguinen und Begharden, ordensähnliche Genossenschaften. — Die Beguinen, welche Wittwen und Jungfrauen aufnehmen, um sie den Gefahren der Welt zu entziehen, unterscheiden sich von Religiosen dadurch, daß sie keine beständigen Gelübde ablegen. Sie versprechen bloß, die Keuschheit und den Gehorsam gegen den Pfarrer und die Oberin zu beobachten, so lange sie in der Beguinage leben; auch werden diese Versprechen nicht öffentlich, sondern geheim im Zimmer oder auch im Beichtstuhl abgelegt. Sie können folglich nach Belieben austreten und sich verehelichen, welcher Fall jedoch sehr selten vorkommt. Die Beguinen leben theils zusammen in einem Kloster (besonders die jüngeren und die Novizen), theils einzeln oder zu zwei in kleinen Häusern, deren eine Anzahl, von einer Mauer umschlossen, einen sog. Beguinenhof, eine Beguinage bildet; letzteres ist erst sechs Jahre

nach dem Eintritt gestattet. Das Noviziat dauert zwei Jahre; nach dem ersten erhält die Beguine das Kleid, welches früher, je nach den verschiedenen Anstalten, grau, blau oder braun war, heute aber durchgängig schwarz ist; beim Ausgehen bedeckt ein schwarzer Mantel den Kopf und den ganzen Leib und unter demselben ist eine niedlich gefaltete Kopfmütze befestigt. Beim Eintritt wird eine gewisse Summe für die Wohnung bezahlt, die jedoch bei allfälligem Austritt wieder zurückgegeben wird; den Unterhalt aber verschafft jede Beguine sich selbst, entweder durch ihr Privatvermögen (denn einige sind sehr reich), oder durch Handarbeit und durch Krankendienst; einige sind auch Dienstmägde bei einer wohlhabenderen Beguine. Eigenthümlich ist die Vorrichtung im Speisesaal der Beguinenklöster. Das Essen findet zwar gemeinschaftlich zur selben Zeit statt und darf nicht über eine halbe Stunde dauern, aber jede Beguine hat ihren gesonderten Schrank, so daß durch das Oeffnen aller Thüren derselben für eine jede ein Verschlag entsteht, worin sie ungesehen von den anderen ihre Speisen kocht und genießt. Die Regeln sind verschieden nach den einzelnen Beguinagen; gewisse geistliche Uebungen (eine Art Chor) sind gemeinschaftlich, alle anderen jedoch freier Wahl überlassen. Zu einem vollständigen Beguinenhofe gehört eine Kirche mit einem Pfarrer und ein Spital; in letzterem kann jedoch die kranke Beguine erst nach dem fünften Jahre ihres Aufenthaltes auf Kosten der Anstalt Aufnahme beanspruchen. Der größte der noch bestehenden Beguinenhöfe befand sich bis vor wenigen Jahren in Gent, eine kleine Stadt für sich, umgeben von einem Graben und einer Mauer; eine schöne Kirche, 18 Klöster unter selbst gewählten, alljährlich erneuerten Oberinnen, eine große Anzahl kleiner Häuser, Wohnungen älterer Beguinen und Zufluchtsorte vieler nicht zur Genossenschaft gehörender Damen waren in diesem Einschluß geborgen. An der Spitze des Ganzen stand die „Grande Dame", eine von den 18 Klosterobern erwählte Generalvorsteherin, welche allein Novizen aufnehmen und Erlaubniß zur Niederlassung für andere Damen geben konnte; dieselbe hatte einen Rath von zwei bis drei Beguinen zur Seite. Die Eintretenden zahlten 153 Franken und mußten ein jährliches Einkommen von 110 Franken besitzen. Die ächt liberale Barbarei des Genter Stadtraths überhäufte aber seit 1862 die Beguinen mit solchen Plackereien (Ausfüllung des Grabens &c., wodurch die Wohnungen feucht wurden, Durchbruch einer Straße für lärmenden Verkehr, tyrannische Expropriationen, Einschränkung der Novizenaufnahme, Einhausung vieler pfründeberechtigter Stadtarmen u. dgl.), daß der fernere Fortbestand unleidlich gemacht wurde. Durch die fürstliche Munificenz des Herzogs Engelbert von Arenberg (gest. 1875) entstand jedoch in Mont-St.-Amand, an den Thoren von Gent, eine neue Beguinage, und am 29. September 1874 fand der feierliche Umzug statt.

Daß die Beguinen in Belgien entstanden, darüber herrscht kein Zweifel; wann aber, wo und durch wen sie gestiftet sind, ist höchst dunkel und streitig. Es gibt drei Hauptmeinungen über den Ursprung. Die erste nennt die hl. Begga (gest. 694), Tochter Pipins von Landen, Schwester der hl. Gertrud, der Abtissin von Nivelles, als Stifterin; die andere sieht in Begga nur die Heilige, welcher zu Ehren die Beguinen (in unbekannter Zeit) ihren Namen erhielten, ähnlich wie die Ursulinerinnen sich nach der hl. Ursula nennen, ohne von ihr gestiftet zu sein. Die letzte endlich nennt das Jahr 1179 oder 1184 als die Zeit, in welcher ein frommer Priester von Lüttich, Lambert Beghe (gest. 1187), den ersten, nachgehends nach ihm benannten Frauenverein in der Pfarre St. Christophe in Lüttich gegründet haben soll, um dem weiblichen Geschlecht eine Zuflucht gegen die gerade damals unter dem Regiment des unwürdigen Fürstbischofs Rudolf von Zähringen (1167—1191) sehr großen Gefahren zu gewähren. Ist aber dieser erste Beguinenhof in Lüttich zugleich der Anfang des Institutes selbst, oder bloß eine locale Gründung des schon anderwärts bestehenden Institutes? das ist die Frage, um welche der Streit sich dreht. Besonders lebhaft war derselbe in den Jahren 1628—1631. Begga fand ihre Vertheidiger in Joh. Frid. Lumnius (De orig. Begginarum), in dem Carmeliten Elias von der hl. Teresia („Palast der Beguinenhöfe", flämisch 1628) und in Zeger van Hontsum (Declaratio veridica etc., 1628). Allen diesen, besonders aber letzterem, antwortete siegreich als Kämpe Lamberts der Domherr Peter Coens von Antwerpen (Disquis. hist. de orig. Beghinarum, 1628). Im J. 1630 erschien aber von dem berühmten Löwener Professor van Putte (Ericius Puteanus) De Begginarum ap. Belgas instituto et nomine, und von seinem Freunde J. Gelbolph van Ryckel aus Corbeeck, Abt von St. Gertrud in Löwen, Vita S. Beggae, Lovanii 1631. Durch diese Schriften kam die Begga-Theorie zu Ehren, besonders weil darin Urkunden aus den Jahren 1065, 1129, 1151 veröffentlicht waren, in denen von Beguinen und einer blühenden Beguinage „Unserer lieben Frau vom Trost" in Vilvorde (zwischen Brüssel und Mecheln), also lange vor Lambert, die Rede ist. Die beiden Schriftsteller und noch fünf Zeugen, darunter Erzbischof Boonen von Mecheln, bestätigten, daß die Urkunde von 1065 unversehrt, in vollständig glaubwürdigem Zustande, mit ächtem Siegel versehen, sich vorfinde. Cornelius Smet ließ 1789 ein Facsimile der Urkunde, die er in Händen hatte, in den Acta Sanctorum Belgii V, 99 abdrucken; dasselbe ist auch sonst öfters reproducirt worden, das Original aber ist in den Stürmen der Revolution verschwunden. Im J. 1843 erschien in Berlin: „Geschichte des Ursprungs der belgischen Beghinen" von Dr. E. Hallmann, worin bewiesen werden soll, Vilvorde sei erst 1239 entstanden, die Urkunden seien ge-

fälscht, namentlich gehöre die Schrift derjenigen von 1065 nicht dem 11., sondern dem 14. oder 15. Jahrhundert an, Lambert sei Stifter der Beguinen. Nach ihm sind Puteanus und Ryckel die Fälscher, indem sie das Datum einer Urkunde des 15. Jahrhunderts in 1065 umänderten; die anderen Zeugen, auch der Erzbischof, hätten mitgeholfen oder seien leichtsinnig ein Opfer des Betrugs geworden. Die Leistung Hallmanns ist in Deutschland, Frankreich und theilweise in Belgien (Tüb. Quartalschr. 1844, 504; Bibl. de l'école des Chartes II, 2, p. 285; Messager des sciences, 1850, 241) stark überschätzt worden, als enthalte sie die endgültige Lösung der Streitfrage. Es wurde (Journal hist. et littér., Liège 1843, 530. 584; Précis historiques, 1852, 83; 1859, 370) geantwortet, das Document des Bischofs von Cambrai von 1239 rede nicht von einer Gründung, sondern von einer Erweiterung der Beguinage in Vilvorde, es würden schon in einer Urkunde von 1209 Vergabungen an die dortigen Beguinen gemacht. Competente Männer, wie Pertz, C. P. Bock, die Jesuiten Cahier, Cahour, Martin, erkennen allerdings in der Urkunde von 1065 die Schriftzüge des elften Jahrhunderts nicht; dennoch ist die Annahme Hallmanns unhaltbar, denn C. Smet, der noch 1789 das Original besaß, sah keine Ausradirung, und das Facsimile enthält zwischen M und L keinen Raum, in welchem 3—4 C stehen konnten. Es frägt sich also, ob man nicht eine im 14. oder 15. Jahrhundert umgeschriebene Urkunde des 11. Jahrhunderts besitze; im Ganzen bleibt die Hauptfrage über den Ursprung der Beguinen auch heute noch eine offene. Freilich spricht die größere Wahrscheinlichkeit für Lambert, denn es sind wirklich vor ihm keine Stiftungen bekannt, unmittelbar nach ihm aber, durch das ganze 13. Jahrhundert, ist eine lange Reihe von solchen verzeichnet.

Man kennt noch 94 Beguinagen, die während des Mittelalters in Belgien (in Lüttich allein 20) entstanden; davon existirten im J. 1731 noch 34, 1856 nur noch 20; mehrere sind seitdem wieder eingegangen. Im J. 1631 gab es 2487 Beguinen, 1828 noch 1010 und 1856 etwa 1600 in ganz Belgien. Wir geben hier einige bedeutendere Orte mit den Stiftungsjahren und der Zahl der Beguinen in den Jahren 1631 und 1856 an. Beguinage in Antwerpen 1230 (42. 45), Brügge um 1244 (40. 34), Brüssel 1250 (500, zählte 1828 noch 50, eingegangen), Courtrai 1241 (140. 14), Diest 1254 (300. 66), Gent mit zwei Beguinagen, der großen 1234 (400. 700) und der kleinen 1234 (174. 320), Lüttich, „St. Christoph", um 1184 (130, zählte 1241 etwa 1500), Löwen zwei Beguinagen, große 1205 (203. 65), kleine 1234 (24. 3, seitdem eingegangen), Mecheln 1207 (hatte im J. 1577 1200 Beguinen, 1828 noch 127, 1856 noch 47), Tongern 1200 (150. 10), Turnhout (86. 31). Die Abnahme der letzten Zeit ist hauptsächlich den Veranstaltungen des belgischen Liberalismus zuzuschreiben. — In Holland gab es wenigstens in 27 Städten Beguinagen; viele haben die Reformationszeit überdauert, einige, z. B. in Amsterdam, bis auf die Gegenwart sich gehalten. Die holländische Regierung hat diese Institute 1826 durch das Verbot der Novizenaufnahme eine Zeit lang geschädigt. — In den flandrischen Provinzen Frankreichs waren viele Niederlassungen; aber auch in Paris führte der hl. Ludwig Beguinen ein, und Philipp von Montmirail soll über 5000 in verschiedenen Gründungen vereinigt haben. Seit 1847 hat der Domherr Louis de Soubiran-La-Louvière von Carcassonne dieselben in Südfrankreich, in Castelnaudary, eingeführt; sie haben in Frankreich den Namen Filles compagnes du Bon Secours. — In Deutschland gab es frühzeitig viele Beguinenhöfe. Kaufbeuern in Bayern, Waldsee in Würtemberg werden genannt; vor allen blühten die Anstalten in Aachen und Köln. Daß sie zahlreich waren, ersieht man aus den Concilien, die sich häufig mit ihnen beschäftigten; so die Synoden von Fritzlar 1259, Mainz 1261, Magdeburg 1261, Köln 1306, Trier 1310, Mainz 1310. Es tritt aber auf diesen Synoden meistens ein gewisses Mißtrauen gegen die Beguinen hervor. In der That hatten einzelne Beguinen in Frankreich und Deutschland durch allzu freies ungebundenes Wesen und durch irrige Ansichten Veranlassung zu Klagen geboten. Das Concil von Vienne verbot daher 1312 den Stand der Beguinen unter Excommunication als einen verdächtigen, weil mehrere über die heilige Trinität, die Wesenheit Gottes, die Sacramente unkatholische Meinungen hegten und verbreiteten (Clement. l. 3, tit. 11, c. 1). Durch dieses allgemeine Verbot hörte nun Lesung, Gesang, Gebet und alles gemeinschaftliche Leben in den Beguinagen auf, bis Johann XXII. in einem Briefe an Bischof Johann von Straßburg, 1321 (aus welchem wir die große Anzahl der damaligen Beguinen ersehen [der Papst spricht von mehr als 200 000]), mildere Bestimmungen traf und den nicht verdächtigen, nicht theologisirenden Beguinen, welche ihren geistlichen Ortsobern gehorchen, die frühere Lebensweise gestattete (Baluze, Vitae Paparum II, 436). Um 1325 dehnte derselbe Papst durch die Constitution Ratio recta (Extrav. com. l. 3, tit. 9, c. 1) diese Erlaubniß allgemein aus.

Aehnliche Vereine, wie für Frauen, entstanden später (die ersten Spuren finden sich 1215) für Männer unter dem Namen Begharden, Beguini in Deutschland, den Niederlanden und Frankreich. Schneller indessen und in größerem Maßstab, als bei den Frauen, zog bei diesen der Geist der Ausschweifung und der Häresie ein. Das Concil von Vienne verwarf acht Irrlehren der Begharden, des Inhalts: der Mensch könne in diesem Leben zu solcher Vollkommenheit gelangen, daß er unsündbar werde, dem Leibe alsdann Alles gestatten dürfe und an keine Kirchengebote mehr gebunden sei (Clement. l. 5, tit. 3,

c. 3). Diese Lehren wurden von Molinos im Quietismus erneuert und vermehrt (s. darüber Nat. Alex., Adv. Beguardorum errores in Quietistis redivivos, in Zacharia thesaur. theol. IV, 623). Die Begharden (auch Bizochen genannt) vermischten sich frühzeitig mit den Fratricellen. Unklar aber ist das Verhältniß beider zum dritten Orden des hl. Franciscus; ob sie aus demselben entstammten, oder bloß zu stammen behaupteten, läßt sich nicht ermitteln. Johann XXII. verurtheilte diese Schwärmer 30. December 1317 (Extrav. Jo. XXII, tit. 7. Sancta Romana) und erließ 23. Januar 1318 noch eine Bulle „Gloriosam" gegen dieselben, in welcher er fünf Häresien — von einer zweifachen, fleischlichen und geistigen Kirche, Unfähigkeit der schlechten Priester, Sacramente zu spenden u. s. f. — notirte. Zum dritten Mal verwarf Johann XXII. 1330 in der Bulle In agro dominico 16 weitere beghardische Sätze (Herm. Corneri Chronic. ap. Eccardi Corp. script. II, 1035). Gleichwohl wucherte das Unkraut fort, besonders in Deutschland, wo ein unentwirrbarer Knäuel von Begharden, Fratricellen, Schwestrionen, Lollarden während des 14. Jahrhunderts, theilweise durch wüstes Treiben (Köln 1325) und durch Verachtung des Priesterthums bemerkbar, sein Wesen trieb. Die Bischöfe schritten darum häufig gegen sie ein, so in Köln 1306, 1335, 1357, Straßburg 1317, Magdeburg 1336. Auch die Inquisition entwickelte eine rege Thätigkeit gegen sie; viele wurden verbrannt, 1322 (Walter) in Köln, 1336 in Konstanz, 1356 (Berthold) in Speier, 1366 in Straßburg, 1368 in Erfurt, 1369 in Nordhausen. — Es gab indessen auch rechtgläubige und fromme Begharden; zu ihrem Schutze erließen Gregor XI. am 7. April 1374 und 2. December 1377, Bonifacius IX. 7. Januar 1394 verschiedene Bullen an die deutschen und niederländischen Bischöfe. Gegen die ketzerischen Begharden jedoch, Lollarden und Schwestrionen, „die sich selbst arme Fratricellen nennen", erließ derselbe Papst 31. Januar 1395 eine Bulle, indem er ihnen alle vorgeblichen Privilegien entzog und sie in Glaubenssachen dem Urtheil der Bischöfe unterstellte. (Mosheim, De Beghardis et Beguinabus, Lips. 1790; Corn. Smet, Acta Sanctor. Belgii V, 93; Journ. hist. et littér., Liège I, 264. VI, 380. X, 530; Précis histor. par Ed. Terwecoren, Brux. 1852, 83. 1858, 29. 1859, 370; Revue Cath., Louvain 1856, 705. 1857, 47, 99; Le Bien public, Gand 1874, n. 263 à 266; Gieseler, K.-G. II, 3, S. 206. 219. 304.) [R. Bauer, S. J.]

Beham, s. Albert von Behaim.

Beharrlichkeit (perseverantia), s. Gnade.

Behemoth (בְּהֵמוֹת), Job 40, 15 hebräische Umgestaltung des ägyptischen Wortes p-ehe-mau „Wasserochs", womit vermuthlich das Flußpferd bezeichnet ist. (Vgl. Bochart, Hieroz. II, 754; Ludolf, Hist. aethiop. 1, 11.) [Kaulen.]

Beichtbücher (Pönitentialbücher, Bußordnungen) waren kleine Bücher zum Gebrauche für die Seelsorger bei der Verwaltung des Bußsacraments. Sie enthielten für die in der betreffenden Gegend am häufigsten vorkommenden Sünden die nach Alter und Stand des Büßenden verschiedenen Bußstrafen. Sie schöpften ihren Inhalt gewöhnlich, ohne ihre Quellen anzugeben, theils aus Concilienbeschlüssen und Aussprüchen der Kirchenväter, theils aus dem Herkommen; oft richteten sich die Verfasser auch nach ihrem eigenen Ermessen. Vielfach sind darin die besonderen Sitten- und Rechtszustände des betreffenden Landes oder Volkes berücksichtigt, so daß sie auch in dieser Hinsicht eine wichtige Quelle zur Culturgeschichte des früheren Mittelalters bieten (Vering im Archiv f. kath. Kirchenr. XXX, 365 ff.: „Zur Charakteristik der mittelalterlichen Pönitentialbücher"; Friedberg, Aus deutschen Bußbüchern, ein Beitrag zur deutschen Culturgeschichte, Halle 1868). Mitunter enthalten die Pönitentialbücher auch einzelne Bestimmungen über andere Zweige der kirchlichen Disciplin; aber ihr Hauptinhalt und meistens alleiniger Inhalt handelt von der Privatbuße, welche in der Regel im Fasten, zum Theil bei Wasser und Brod, außerdem auch wohl im Psalmensingen, Almosengeben oder gar Verbannung bestand (vgl. Morinus, Comment. histor. de discipl. in administr. sacram. poenitentiae, Antverp. 1682, 7, 23, p. 496 sqq.). Es scheinen jedoch die Bischöfe und deren Stellvertreter die Bußbücher im fränkischen Reiche auch bei den Sendgerichten benutzt und nach ihrer Anleitung bei diesen öffentlichen Sittengerichten die Bußstrafen bestimmt zu haben (darauf läßt der Inhalt des zweiten Buches der Libri duo de synodalibus causis des Abtes Regino von Prüm aus dem Jahre 906, ed. Wasserschleben, Lips. 1840, schließen, indem dieses Werk zum Handbuch für den Bischof bei der Visitation der Diöcese, die damals in Verbindung mit den Sendgerichten erfolgte, bestimmt war). Im Orient sind in einigen Gegenden noch jetzt die alten Bußcanones in Kraft (vgl. Hergenröther im Archiv für katholisches Kirchenrecht VIII, 169). Dieses und der Umstand, daß im Orient überhaupt früher Canonsammlungen gemacht wurden, als im Occident, weist darauf hin, daß es im Orient auch schon früh Pönitentialbücher gegeben habe. Aus dem dritten Jahrhundert stammt eine, zuerst von Bickell (Gesch. des Kirchenrechts I, Gießen 1873, Beil. I, S. 107 ff.) griechisch edirte apostolische Kirchenordnung, ordinatio eccles. apost., deren erster Theil sich wie ein Beichtspiegel ausnimmt, worin die Apostel einzeln redend aufgeführt werden. In den Commentaren des Zonaras und Balsamon zu dem von Photius überarbeiteten Nomocanon nehmen Zusammenstellungen von Bußcanones, die den Kirchenvätern und Bischöfen seit dem dritten Jahrhundert zugeschrieben werden, einen großen Theil des Inhalts ein (vgl. Binterim, Denkwürdigkeiten der christ-kath. Kirche V, 3,

341 f.). Es finden sich darunter auch die drei Briefe des hl. Basilius von Cäsarea (gest. 379) an Amphilochius von Ikonium, deren 84 Kapitel eine förmliche Bußordnung enthalten (Beveregius, Synodicon II, 47 sq.; Migne, PP. gr. XXXII, 663 sq.) und von denen 68 Canones auch von Johannes Scholasticus (gest. 578) in sein Syntagma aufgenommen und sodann neben einigen anderen im zweiten Canon des Concilium Trullanum vom Jahre 692 bestätigt wurden (Beveregius, l. c. I, 158; Gratian., Decret. canon. 7, dist. 16). Binterim (a. a. O. 366 ff.) hat jedoch nach dem Vorgange Wolkenbuhrs mit gewichtigen Gründen die Aechtheit der Briefe des hl. Basilius an Amphilochius bestritten und dieselben in das sechste Jahrhundert gesetzt. Die Bußcanones des hl. Basilius finden sich auch in der von Aristenus Alexius mit Scholien versehenen Synopsis und hiernach in einem im zehnten Jahrhundert in's Russische übersetzten, von Professor Pawlow herausgegebenen Nomocanon (vgl. Kaluźniacki im Archiv XXXV, 380 ff.). In slavischer Uebersetzung finden sich die dem hl. Basilius zugeschriebenen Bußcanones auch in der Kormczaja Kniga, Moskau 1816, II, 199—202). Apocryph sind die Canones poenitentiales Apostolorum, deren erste aus 18 Canones bestehende Abtheilung Bickell (Geschichte des Kirchenrechts I, 133 ff.) unter dem Namen „Canonisches Gesetz der heiligen Apostel" zuerst herausgab (abgedruckt auch bei Lagarde, Reliquiae jur. eccl. Graec. 36 sq. und Pitra, Juris eccl. Graecorum hist. et mon. I, 103 sq.), und deren zweite, aus 25 Canones bestehende Abtheilung unter dem Titel „SS. Apostolorum poenae pro lapsis" nach vaticanischen Handschriften zuerst von Pitra (l. c. 105 sq.) veröffentlicht wurde. Die erste Abtheilung dieser canones poenitentiales stammt aus dem vierten Jahrhundert (Bickell a. a. O. 100; Pitra l. c. p. XXXIII), die zweite Abtheilung scheint erst aus späterer Zeit herzurühren, doch auch noch dem vierten Jahrhundert anzugehören. Viele der unter dem Namen der Apostel für verschiedene Verbrechen angesetzten strengen Strafen weisen auf die Bußdisciplin des vierten Jahrhunderts hin, und Vieles stimmt auch mit den Bußbestimmungen des hl. Basilius überein. Wir besitzen auch eine Bußcanonsammlung, welche dem Patriarchen Johannes Nesteuta oder Ieiunator (dem Faster) von Constantinopel (gest. 595) zugeschrieben wurde, und ebenso eine angeblich von einem Zeitgenossen desselben, dem Mönche und Diacon Johannes, herrührende (beide sind abgedruckt im Anhange zum citirten Werke des Morinus); die Bußcanones Johannes des Fasters sind auch in das alphabetische Syntagma des Matthäus Blastares (1335) in vermehrtem Auszuge aufgenommen, ebenso in eine im 14. Jahrhundert gefertigte slavische Uebersetzung des Syntagma von Blastares (vgl. Kaluźniacki, Uebersicht der in Lemberger Bibliotheken und Archiven vorfindlichen slavisch-russischen Sprach- und Schriftdenkmäler, Kiew 1877, 47 ff. [der slavische Titel dieses Werkes im Archiv f. Kirchenrecht XXXIX, 151 ff.]). Ebenso findet sich der dem Patriarchen Johannes dem Faster zugeschriebene Codex poenitentialis slavisch überarbeitet in einem dem größeren Euchologion angehängten Nomocanon des 16. Jahrhunderts, welchen Pawlow (Odessa 1872) herausgab (vgl. darüber Archiv XXXV, 380 ff.). Die Vorschriften Johannes des Mönches, eines Schülers Basilius' d. Gr., über die Beichte waren auch den Russen schon in den ersten Zeiten ihrer Bekehrung zum Christenthum bekannt, ebenso eine angebliche Verordnung der Kirchenväter über die Bußen (vgl. Kaluźniacki im Archiv XXXV, 203). Wenn nun aber die Ueberlieferung auch darin Recht haben mag, daß von Johann dem Faster und von Johann dem Mönche Bußsatzungen zusammengestellt worden sind, so scheinen doch auch ihre Sammlungen vielfach interpolirt zu sein und in der Gestalt, in welcher sie vorliegen, erst dem zwölften Jahrhundert anzugehören (vgl. Wasserschleben, Die Bußordn. der abendländ. Kirche 4, 92; Binterim, Denkwürdigkeiten V, 3, 385 ff.). Aus dem neunten Jahrhundert haben wir eine für Mönche festgesetzte Bußordnung von Theodorus Studites (Migne, PP. gr. XCIX, 1721 sq.).

Vier dem Orient angehörige Sammlungen von Pönitentialcanones hat Denzinger (Ritus Orientalium, Coptorum, Syrorum et Armenorum in administrandis sacramentis ex Assemanis, Renaudotio, Trombellio aliisque fontibus authenticis collectos etc. I, Wirceburgi 1863) aus dem Nachlasse von Renaudot in lateinischer Uebersetzung mitgetheilt (vgl. auch Hergenröther im Archiv XI, 168 f.). Die erste Sammlung (l. c. 475—482) enthält 67 „Canones divini der heiligen Väter und der Apostel für diejenigen, welche, nachdem sie gesündigt haben, kommen und ihre Sünden bekennen bei den Lehrern der Buße, den Priestern Gottes". Die Sammlung rührt sicher erst aus dem neunten Jahrhundert her. Die zweite Sammlung (l. c. 482—488) von 130 sehr kurzen Canones gehört den Syrern an. Nach der Strenge der darin herrschenden Disciplin zu schließen, ist diese Sammlung älter, als die des Gregor Barhebräus aus dem 13. Jahrhundert, welche Mai (Vett. Scr. Nova coll. X, 2, 1) veröffentlicht hat. Die dritte bei Denzinger (l. c. 488—493) mitgetheilte Sammlung von 29 Bußcanones stammt von den syrischen Jacobiten und ist jünger als die zweite. Den syrischen Jacobiten gehört auch an die vierte bei Denzinger (l. c. 493—500) abgedruckte Sammlung von 70 Canones poenitentiales, welche dem Metropoliten Dionys Barsalibi von Amida aus dem Ende des zwölften Jahrhunderts zugeschrieben wird.

In größerer Zahl, als aus dem Oriente, sind aus dem Abendlande Pönitentialbücher bekannt. Wenn auch die äußere Beschaffenheit und ein-

zelne Bestimmungen in den orientalischen und abendländischen Bußordnungen ähnlich sind und die gemeinsame Grundlage in denselben alten Auffassungen verrathen, so ergibt sich doch aus den bisher bekannten Pönitentialien des Orients und des Occidents kein derartiger Zusammenhang, daß man gerade dieses oder jenes Pönitential des Orients als die unmittelbare Quelle oder als eine bloße lateinische Wiederholung eines griechischen Pönitentials erklären könnte. Es sind viele, wenngleich wohl bei Weitem noch nicht alle abendländischen Bußordnungen gut gesammelt, unter Benutzung einer großen Zahl von Handschriften und mit Beigabe einer im Ganzen vortrefflichen literarhistorischen Einleitung, von dem protestantischen Canonisten Wasserschleben in dem Werke: Die Bußordnungen der abendländischen Kirche, Halle 1851. Eine eingehende literarhistorische Uebersicht gab auch Vering im Archiv für Kirchenrecht XXX, 204 ff. 365 ff. Soweit im Folgenden ein abendländisches Pönitentialbuch ohne Druckangabe verzeichnet ist, steht dasselbe bei Wasserschleben a. a. O. Die Pönitentialbücher in dieser Sammlung haben ihre Benennung theils nach dem wahren oder angeblichen Namen ihrer Verfasser, theils nach ihrem ersten Herausgeber, theils nach den Gegenden, wo sie in Geltung waren, theils nach den handschriftlichen Codices, in denen sie uns erhalten, beziehungsweise den Orten, wo diese in Bibliotheken aufbewahrt sind.

In Irland stellte schon um die Mitte des fünften Jahrhunderts (um 456) der hl. Patricius Bußcanones zusammen (Bruns, Canones Apostolorum et conciliorum II, 301 sq. 305 sq.). Seit der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts finden sich bei den Briten Pönitentialbücher; so eines von dem heiligen Erzbischof David von Minevia (gest. 544), mehrere von Synoden aufgestellte und eines von dem Mönche Gildas (gest. 583). Gleichzeitig damit kommen wieder in Irland Pönitentialbücher vor, insbesondere ein solches von Finiaus oder Vinniaus, dem Vorsteher der Schule zu Ananiraid (gest. 552); bald darauf wurden im fränkischen Reiche von den dorthin gekommenen Missionaren Columban aus Irland (gest. 615), der vorzüglich den oben erwähnten Vinniaus benutzte, und von Cummean oder Cumin (gest. 661), einem Abte aus Irland oder Schottland, solche Bücher zusammengestellt. Columban hat auch eine Regula Coenobialis, d. h. Klosterregel, verfaßt, aus der viele Canones, wiewohl sie nur für Regularen berechnet waren, dennoch in späteren Bußordnungen, ja in der des Columban selbst, Platz gefunden haben. Wasserschleben (163. 460 ff.) verlegt das Poenitentiale Cummeani erst in das achte Jahrhundert, weil das sogleich näher zu betrachtende Poenitentiale Theodori darin benutzt sei; aber die Aehnlichkeit beider läßt sich auch daraus erklären, daß Cummean aus Irland oder Schottland, also einer dem Wirkungskreise Theodors und den von diesem schon vorgefundenen Anschauungen näher liegenden Gegend kam und wohl sein Pönitentiale schon fertig mitbrachte. Wasserschleben ist obendrein selbst nicht ganz sicher, ob der von ihm gegebene Text des Beichtbuches Cummeans wirklich der ächte Text desselben sei. Im siebenten und achten Jahrhundert erschien im fränkischen Reiche eine Reihe weiterer Beichtbücher auf Grundlage der von Columban und Cummean verfaßten unter Hinzunahme der Bestimmungen fränkischer Concilien. Ein dem achten Jahrhunderte angehörendes Poenitentiale Remense, das besonders in der Behandlung der Vergehen gegen die Ehe bemerkenswerth ist, findet sich vollständig abgedruckt bei Katz, Grundriß des canonischen Strafrechtes, Berlin und Leipzig 1881. Auch aus Spanien ist ein Pönitentiale des achten Jahrhunderts bekannt, das auf Cummean und fränkischen Concilien beruht. (Vgl. Kunstmann in den Münch. Gel. Anzeigen 1852, Nr. 74 f., S. 599 ff., und in der Münchener Kritischen Ueberschau der deutschen Gesetzgebung und Rechtswissenschaft III, 1855, 80.)

In Britannien, wo die heidnischen Angelsachsen, als sie das Land eroberten, die kirchliche Disciplin fast ganz zerstört, dann aber selbst das Evangelium angenommen hatten, machte sich der gelehrte, im J. 668 vom Papste Vitalian nach England gesandte griechische Mönch Theodor, der im J. 690 als Erzbischof von Canterbury starb, um die Wiederbelebung der kirchlichen Disciplin besonders verdient. Aus seinen Aussprüchen über das Bußwesen und andere Theile der kirchlichen Disciplin, wie er sie bei Synoden und Visitationen gethan hatte, wurden verschiedentlich Pönitentialbücher zusammengestellt. Es gibt fünf verschiedene Ausarbeitungen, worunter ein etwas besser geordnetes und wohl noch bei Theodors Lebzeiten erschienenes, vielleicht auch, wie es scheint, von ihm selbst redigirtes Poenitentiale Theodori eine Hauptquelle für die späteren Bußordnungen im achten und neunten Jahrhundert auch im fränkischen Reiche, wie überhaupt in der ganzen abendländischen Kirche bildete. Wasserschleben (13 ff. 145 ff.) und Hildenbrand (Untersuchungen über die germanischen Pönitentialbücher, Würzburg 1851) suchten glaubwürdig zu machen, nicht Theodor selbst, sondern überhaupt nur erst Andere hätten später aus des Letzteren Aussprüchen Pönitentialien zusammengestellt. Kunstmann (Die lateinischen Pönitentialbücher der Angelsachsen, Mainz 1844, in den Münchener Gelehrten Anzeigen 1852, Nr. 72—75, und in der Kritischen Ueberschau, III, München 1855, 79 ff.) vertrat dagegen zwar die Meinung, Theodor selbst habe ein Pönitentiale verfaßt, aber er sah als solches ein erst im neunten Jahrhundert mit vielen späteren Zuthaten vermehrtes Theodorisches oder richtiger Pseudo-Theodorisches Pönitentiale an (vgl. darüber Vering a. a. O. 213). Das Pönitentiale Theodors und die aus seinen Aussprüchen zusammengestellten Pönitentialien bilden eine Hauptquelle für die Bußordnungen im achten

wie im neunten Jahrhundert, namentlich die in England für das Pönitentiale des Benedictiners Beda (gest. 735) und des Erzbischofs Egbert von York (gest. 766), und auch im fränkischen Reiche und anderwärts in der abendländischen Kirche. Bei Cummean und später öfters, auch im Corpus juris canonici, wird ein Poenitentiale Romanum erwähnt. Wasserschleben hatte in seinen Beiträgen zur Geschichte der vorgratianischen Kirchenrechts-Quellen 79 die Meinung geäußert, die lateinischen Uebersetzungen der in angelsächsischer Sprache verfaßten Beichtbücher seien Poenitentialia Romana genannt worden. Hildenbrand (Krit. Jahrb. für deutsche Rechtswiss. XVII, 514, und Unterss. über die germ. Pönitentialbb. 76) äußerte unter Widerlegung Wasserschlebens die Meinung, daß als Poenitentiale Romanum solche Bußordnungen bezeichnet seien, welche in der Praxis allenthalben Eingang gefunden hätten und, ohne daß man ihre Entstehung hätte nachweisen können, ähnlich wie die Ritualbücher von dem Mittelpunkte der Kirche abgeleitet worden seien; im Mittelalter habe überhaupt die Sitte geherrscht, den Ursprung kirchlicher Rechtsinstitute, die sich allmälig gebildet hatten, auf den Römischen Stuhl zurückzuführen, um so ihre Geltung zu rechtfertigen. Wasserschleben änderte darauf in seinem Werke über die Bußordnungen der abendländischen Kirche 75 seine Ansicht dahin, unter Poenitentiale Romanum habe man schlechtweg römisch-katholische Pönitentialbücher, d. h. Bußordnungen von allgemeiner Geltung verstanden, wie namentlich die Theodors, Bedas, Cummeans u. A., im Gegensatze zu den Pönitentialien, welche ihrem Zwecke und Inhalte nach nur für einen einzelnen Theil der Kirche, für eine bestimmte Nationalkirche berechnet waren, und deren Individualität eine allgemeinere Verbreitung und Anwendbarkeit ausschloß. Schmitz (im Archiv für Kirchenrecht XXXIII, 3 ff. XXXIV, 233 ff.) hat dagegen (1875) wahrscheinlich gemacht, unter Poenitentiale Romanum sei ein in Rom gebrauchtes Pönitentialbuch zu verstehen, im Gegensatze zu denjenigen, welche, wie das eines Theodor, Beda, Cummean u. A., an den Partialkirchen verschiedener Länder benutzt worden seien. Schmitz unterstützte seine a. a. O. näher ausgeführte Meinung zugleich durch die Publication eines früher unbekannten Pönitentiale, welches er auf der römischen Bibliothek Valicellana entdeckt hatte; dieses war frühestens im achten und spätestens im Anfange des elften Jahrhunderts an der Kirche S. Lorenzo in Damaso, wo bekanntlich schon der Papst Siricius (384—398) Bußpriester bestellt hatte, im officiellen Gebrauche gewesen, und sein Inhalt kehrt im Wesentlichen auch in einem anderen von Schmitz a. a. O. zugleich veröffentlichten Poenitentiale summorum pontificum des Klosters Monte Cassino wieder.

Die Pönitentialien Theodors, Bedas, Egbercts u. s. w. wurden allmälig mit vielen Zusätzen vermehrt, namentlich auch mit vielen falschen, unrichtigen Zuthaten, wodurch Poenitentialia Pseudo-Bedae, Pseudo-Ecgbercti, ein Confessionale Pseudo-Ecgberoti und ein Poenitentiale Pseudo-Theodori entstanden, letzteres in der Zeit nach 829. Auch entstanden viele Pönitentialien von unbekannten Verfassern und erlangten doch eine gewisse Verbreitung. Wie an Zahl, so nahmen allmälig überhaupt die Pönitentialien an Inhalt und Umfang zu. Man legte eine reichere Casuistik in dieselben hinein und stellte längere und kürzere oder sonst verschiedene Bußstrafen desselben Vergehens neben einander, damit der Beichtvater unter Berücksichtigung der näheren Umstände des einzelnen Falles darunter wählen könne. Manche Pönitentialien erhielten auch eine gelehrtere Form; sie begnügten sich nicht mehr damit, die Sünden und Vergehen zu nennen und die Art und Dauer der Buße für dieselben beizufügen, sondern hoben auch in einer Vorrede oder an einem anderen Orte die allgemeinen Grundsätze hervor, nach denen bei Beurtheilung der einzelnen Vergehen zu verfahren sei, oder enthielten außerdem auch einen Ordo ad dandam Poenitentiam, d. h. eine kürzere oder längere Anweisung für die Priester über ihr und des Beichtkindes Verhalten bei der Beichte. Mitunter wurde eine Reihe von Fragen beigefügt, wie sie der Beichtvater an den Beichtenden in Betreff der von dem letzteren begangenen Sünden stellen sollte, oder eine Anzahl von Gebeten, die häufig auch noch heutzutage ganz in derselben Form oder mit geringen Abweichungen sich unter den katholischen Kirchengebeten wiederfinden. Die späteren Bußordnungen fingen an, die einschlägigen Canones aus den Concilien-Acten, den päpstlichen Decretalen und den Schriften der heiligen Väter bald wörtlich, bald in einem mehr oder minder getreuen Auszuge anzuführen. Durch die vielerlei Pönitentialien mußte übrigens nicht bloß die Einheit und Gleichförmigkeit der kirchlichen Disciplin leiden, sondern auch mancherlei Verwirrung entstehen; namentlich war dieß im fränkischen Reiche der Fall, wo manche Bußordnungen des achten Jahrhunderts (z. B. das Cummeans, Pseudo-Beda's und ein wohl von einem schottischen Missionar verfaßtes in 35 Kapiteln) die von einander abweichenden und sich widersprechenden irischen, angelsächsischen und fränkischen Bußsätze zusammen aufgenommen hatten. Das Pönitentiale Theodors und die auf demselben beruhenden Pönitentialien hatten auch die Bestimmungen des mosaischen Gesetzes über unreine, gefallene, zerrissene Thiere u. s. w. wieder aufgenommen, während sich in den älteren Pönitentialien, wie z. B. bei Vinniaus, Columban, die mosaischen Gesetze über die Speisen und unreinen Thiere nicht finden, weil sich bei ihnen der Einfluß Theodors von Canterbury, der seine griechisch-orientalischen Anschauungen in's Abendland mitgebracht hatte, nicht äußerte. (Vgl. die näheren Angaben bei Vering a. a. O. 214 ff.) Einzelne Pönitentialien, namentlich das Theodorische und die aus demselben unmittelbar hervor-

gegangenen, enthielten auch eine Reihe von Bestimmungen, besonders hinsichtlich der ehelichen Verhältnisse, welche in directem Widerspruch mit der Lehre oder Praxis der Kirche standen (vgl. z. B. Poen. Theod. II, 12, §§ 5. 6. 7. 20—26, bei Wasserschleben a. a. O. 213 ff.). Bei einigen derartigen dem hl. Theodor in den Mund gelegten Entscheidungen hatte bereits ein Verfasser eines Poenitentiale Theodori, der Discipulus Umbrensium, wie er sich selbst nennt, den ihm bedenklich scheinenden Widerspruch mit den Canones durch Zusätze zu heben und zu vermitteln versucht (vgl. z. B. Poen. Theod. I, 5, § 2. 6. I, 7, § 5. I, 9, § 12. II, 12, § 14). Andere Pönitentialien, wie namentlich das Poenitentiale Pseudo-Gregorii III, aus dem neunten Jahrhundert, huldigten einem zu weit getriebenen, ja oft unglaublichen Laxismus (vgl. Vering a. a. O. 222 ff.). Kein Wunder daher, wenn im neunten Jahrhundert von vielen Synoden gegen die unzuverlässigen schlechten Beichtbücher geeifert, ja mitunter sogar überhaupt auf Abschaffung der Beichtbücher gedrungen und vorgeschrieben wurde, die Bußen sollten nur noch gemäß den alten Canones, der heiligen Schrift, den Aussprüchen der heiligen Väter und dem kirchlichen Herkommen aufgelegt, und neue Beichtbücher nur auf dieser Grundlage verfaßt werden (vgl. das Nähere darüber bei Vering a. a. O. 217 f.). Es entstanden nun allerdings eine Reihe von Bußordnungen, die sich bestrebten, auch in der Bußdisciplin die Aussprüche der Väter und die Satzungen der Concilien und Decretalen wieder zur Geltung zu bringen; so namentlich durch Bischof Halitgar von Cambray um 825 und durch Rabanus Maurus. Von letzterem gibt es einen an den Erzbischof Otgar von Mainz gerichteten Liber poenitentium, um 841 verfaßt, und eine weitläufigere Epistola an den Bischof Heribald von Auxerre, um 853 geschrieben. Ferner gehören hierher das Capitulare secundum des Bischofs Theodulf von Orleans vom Jahre 797 und die Capitula des Bischofs Rodulf von Bourges (Bituricensis) vom Jahre 850. Auch das 19. Buch des aus dem Anfang des elften Jahrhunderts herrührenden Decrets des Bischofs Burchard von Worms, welches Corrector et medicus heißt und auch selbständig eine weite Verbreitung gefunden hat, ist hierher zu rechnen. Die Verweisungen auf die benutzten Quellen sind aber in dem Pönitentiale Burchards und in anderen jener neueren Bußordnungen oft ganz willkürlich, so daß eine Bestimmung beliebig diesem oder jenem Papste oder Concil zugeschrieben wurde, wenn man die eigentliche Quelle selbst nicht angeben konnte oder wollte. Daneben blieben übrigens die alten Bußordnungen immer noch eine Zeit lang in Gebrauch, und man ging auch in den neuen Bußordnungen häufig auf sie zurück. In den letzteren stellte man oft den ganzen Stoff zum bequemeren praktischen Gebrauche in Fragen und Antworten zusammen, hängte auch wohl Beichtspiegel an, die man in die Landessprache übersetzte, wie z. B. ein Beichtspiegel in altsächsischer Sprache aus dem Anfang oder der Mitte des neunten Jahrhunderts bekannt ist, der einem Ordo ad dandam poenitentiam angefügt ist (Köne, Der altsächsische Beichtspiegel zur Zeit des hl. Liudgerus und seiner nächsten Nachfolger [nach einer früher dem Frauenstift zu Essen gehörigen Handschrift], mit Uebersetzung und Wörterbuch, Münster 1860). Die auf die Pönitentialbücher erfolgten Angriffe oder die große Anzahl derselben scheinen übrigens bewirkt zu haben, daß im 10. Jahrhundert überhaupt keine neue Bußordnung entstand. Es kommen dann freilich vom 11. bis zum 13. Jahrhundert, selbst bis in's 14. hinein, noch einige neue zum Vorschein (vgl. die Aufzählungen bei Vering a. a. O. 220 ff.). Aber damit ging die Zeit der Bußordnungen, sowohl der schlechteren, wie der besseren, zu Ende.

Auch eine Reihe besserer Pönitentialbücher vermochte nicht mehr denselben neue Geltung zu verschaffen und die alten Bußsatzungen wieder zu beleben. Als eine solche bessere Arbeit ist hier zu erwähnen ein von Antonius Augustinus (1582) herausgegebenes Poenitentiale Romanum aus dem zwölften Jahrhundert (Tarracon. 1582, wiederholt in Ant. Augustini Opera ed. Luc. 1767, III, 257 sqq.). Benedict XIV. (De syn. dioec. 11, 11, 3) hatte dasselbe für ein solches von universellem Ansehen und Geltung in der ganzen Kirche gehalten. Ferner ist hervorzuheben ein im dritten Kapitel des Confessionale S. Bonaventurae (gest. 1274) enthaltenes Pönitentiale (Bonaventur. parvor. opuscul. I, Argentor. 1495, 148 sqq.). Aus diesem fertigte der Cardinal Henricus von Ostia, d. i. Hostiensis (gest. 1242), im lib. 5 seiner Aurea summa einen Auszug in 47 casus (Fällen) an unter dem Titel De poenitentia et remissionibus. Auf den beiden letzteren Werken und den Summae de poenitentia des Raimundus, des hl. Johannes de Deo (gest. 1256), der besonders auch den Inhalt des Decretum Gratiani und der Decretalen berücksichtigt hatte, u. a., ruht eine Sammlung von canones poenitentiales in 47 Rubriken, welche der Minorit Astesanus (gest. 1330) in seine Summa de casibus conscientiae II, 5, 32 aufnahm (Lugdun. 1519, 41. 42). Die Canones poenitentiales Astesani fanden auch im Corpus juris canonici als Anhang zum Decretum Gratiani Aufnahme und wurden häufig noch im Beginne des sog. neueren Zeitalters in anderen Werken (z. B. bei Antonius Augustinus l. c. III, 338 sqq.), sowie auch für sich abgedruckt (letzteres z. B. Venetiis 1584). Daß sie vielfach im praktischen Gebrauche standen, ergibt sich auch daraus, daß sie in vielen Diöcesen zu den Schriften gehörten, welche jeder Kleriker besitzen sollte (Jacobson, Geschichte der Quellen des kath. Kirchenrechts von Preußen und Posen 16). Seit dem Ende des zwölften Jahrhunderts hatte man umfangreichere Tractatus und Summae de poenitentia verfaßt. Es

waren dieses theils systematische Anweisungen für Beichtväter, theils casuistische Werke, welche für jedes einzelne Vergehen die Größe der Strafbarkeit zu bestimmen suchen. Unter denselben ist besonders hervorzuheben der im zweiten Theile des Decretum Gratiani als quaestio 3 der causa XXXIII eingeschaltete, wahrscheinlich ursprünglich ein für sich bestehendes Ganzes bildende Tractatus de poenitentia in sieben Distinctionen, zu welchem wieder ein besonderer Commentar von Huguccio erschien, der in dem Apparatus des Archidiaconus Guido a' Baysio viel benutzt und citirt wird (vgl. Maassen, Beitr. zur Geschichte der juristischen Literatur des Mittelalters, Wien 1857, 40 u. 26); ferner das Pönitentiale des Bartholomäus von Exeter (gest. 1184), des Petrus Pictaviensis (gest. 1205), des Robertus Flammesburiensis, Canonici et poenitentiarii S. Victoris Parisiensis, das bald darauf weniger bedeutende Pönitentiale des Magister Petrus de S. Victore, welches vom Magister Jacobus de S. Victore verbessert wurde; das des Magister Bartholomäus Oxoniensis, des Magister Alanus ab insulis (gest. 1205), das von einem Priester Paulus von S. Nicola aus derselben Zeit u. A. (Vgl. über die genannten und andere Pönitentialien des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts die literarischen Nachweisungen bei Vering a. a. O. 228, und verbinde damit noch die gegen das Beichtinstitut ꝛc. freilich zugleich sehr gereizt polemisirenden Angaben bei Friedrich von Schulte, Die Gesch. der Quellen u. Literatur des canon. Rechtes v. Gratian bis auf d. Gegenwart, Stuttg. 1875 ff., I, 208 ff. II, 408 ff. 526 ff.) Zu nennen ist noch die Summa confessorum oder das Confessionale des Johann von Freiburg (gest. 1314), welches der Predigermönch Berthold Huenlen gegen Ende des 13. Jahrhunderts deutsch bearbeitete, und welches häufig abgeschrieben und gebraucht wurde (vgl. die Nachweisungen bei Wackernagel, Die altdeutschen Handschriften der Basler Universität, Basel 1835, 61 f.). Ferner sind noch ein paar isländische Pönitentialbücher zu erwähnen, welche in der Art wie die alten Bußordnungen gehalten waren, und nach der Bemerkung ihres ersten Herausgebers dem 14. Jahrhundert angehören. Sie sind abgedruckt bei Finn Jónsson (Finni Johannei Historia ecclesiastica Islandiae II, 188—192. IV, 150—160; vgl. Kunstmann, Münchener Gel. Anzeigen XXXV, 1852, 577). Eines davon ist aber später noch in einem älteren und ächteren Texte bekannt geworden und ist ein Pönitentiale des Bischofs Þorlákr Þórhallson (Diplomatarium Islandicum, Hafnia 1857, 237—244; vgl. Maurer in der Münchener Kritischen Ueberschau VI, 116). In das 14. Jahrhundert gehört auch das Werk des Konrad von Frauenberg, in das 15. das des Peter Cholner (gest. nach 1427), des päpstlichen Pönitentiars und spanischen Benedictiners Andreas Eskobar, der 1437 Cardinal wurde, und des Nicolaus Kenton (gest. 1486) (alle drei ungedruckt; vgl. Kunstmann, Grundzüge eines vergleichenden Kirchenrechts, München 1867, 44).

Am meisten war vor der Glaubenstrennung verbreitet die 1418 verfaßte Confessio und der Modus confitendi des Andreas Hispanus, Bischofs von Civita, Ajaccio und Megara (mehrmals herausgegeben mit des Andreas Canones poenitentiales zu Augsburg, bei Wasserschleben l. c. 688 als poenit. Civitatense). Zu erwähnen wären auch noch mehrere bei Kunstmann a. a. O. aufgezählte Schriften: so ein Libellus de modo confitendi, die Casus papales confessorum, ein Interrogatorium und ein Liber poenitentialis, die sämmtlich in Hains Repertorium verzeichnet sind. Die von Augustin Caravita in der Ausgabe des Corp. Jur. Can. Venet. 1600 zusammengestellten canones poenitentiales, welche den Einfluß des canonischen Strafrechtes auf die damalige Wissenschaft ersehen lassen, finden sich abgedruckt bei Katz a. a. O. im Anhange. Endlich ist noch hervorzuheben das vortreffliche, nach dem Decalog geordnete Pönitentiale des hl. Karl Borromäus, Cardinalerzbischofs von Mailand (gest. 1584). Obgleich dasselbe sich allgemeinen Beifalls erfreute und in einer Epistola conventus generalis cleri Gallicani ad illustrissimos Galliae episcopos vom Jahre 1655 sämmtlichen französischen Bischöfen zur Einführung und Darnachachtung empfohlen wurde, so ist doch auch dieser Versuch einer Wiederbelebung der älteren Bußcanones erfolglos geblieben. Vergeblich versuchten auch noch der römische Katechismus (2, 5, 74) und einzelne spätere Synoden die frühere Bußordnung wieder zu beleben. Die alte, strenge Bußdisciplin war nicht mehr durchführbar: das bewies die bei Reichen und Mächtigen eingerissene eigenmächtige Umwandlung der Bußen in beliebige an sich gute Werke, z. B. Almosengeben, wobei man mißbräuchlich die eigentlichen Bußsatzungen umging (vgl. Vering a. a. O. 222 ff. u. im Lehrb. des K.-R. 2. Aufl. § 24, Nr. 11; s. d. Art. Redemtion der Kirchenbußen). Mit der alten Bußdisciplin kamen nun überhaupt die Pönitentialbücher außer Gebrauch. Die Kirche ließ jetzt den Priester dem sich in der Beichte seiner Sünden Anklagenden unter der stillschweigenden Voraussetzung aufrichtiger Reue sofort die Lossprechung und die göttliche Verzeihung ertheilen und eine kleine sog. Buße zur Bethätigung der reuigen Gesinnung auflegen, aber ohne daß damit auch wie früher zugleich der Erlaß der zur Sühnung der göttlichen Gerechtigkeit in diesem oder sonst in jenem Leben noch abzubüßenden Sündenstrafen verbunden wurde. Dafür fing die Kirche an, den Gläubigen diese und jene bestimmten Gebete und diese und jene Handlungen und Leistungen zu kirchlichen, frommen und gemeinnützigen Zwecken zu bezeichnen, wodurch sie nach reuigem Empfang der Sacramente einen Ablaß (s. d. Art.), d. i. den Nachlaß der verwirkten zeitlichen Strafen Gottes erlangen könnten. Bei der Berechnung

der Ablässe wird noch immer auf die in den Pönitentialien enthaltenen alten Bußstrafen zurückgegangen, die einzige Richtung, in welcher der Inhalt der Pönitentialien noch praktisch in Betracht kommt. [Friedr. H. Vering.]

Beichtconcurs, großer Zudrang zum Beichtstuhl, herbeigeführt durch eine öffentliche Veranlassung, z. B. Bruderschafts-, Ordens- und Kirchenfeste, Wallfahrten, Volksmissionen, Ablässe u. s. w. Unstatthaft ist es, die Beichtgelegenheiten auf wenige Concurstage zu beschränken. Vom apostolischen Stuhle verurtheilt ist die Praxis, des Zudrangs wegen von der Vollständigkeit der Beichte abzusehen (s. d. Art. Beichte). Auch wird mit Recht davor gewarnt, die allgemeine Veranlassung des Concurses den sich bei demselben einstellenden Pönitenten als signum extraordinarium ihrer Reue zu deuten (Lig. Theol. mor. 6, n. 460 ad V). Für eine genügende Anzahl gewissenhafter Beichtväter muß Sorge getragen werden (Instr. Eyst. 166). Die Predigt soll nicht unterbleiben; der hl. Karl Borromäus forderte sie ausdrücklich jubilaei indulgentiaeve celebritatibus (Instr. past. ad concion., Aug. Vindel. 1758, c. 9, p. 37) als besonders geeignetes Mittel, die Gläubigen für den würdigen Empfang des Sacramentes zu disponiren. Uebelständen, welche Concurstage zur Folge haben können, ist mit kluger Umsicht vorzubeugen, doch dürfte nur in sehr seltenen Fällen die Abschaffung eines sonst herkömmlichen Concurses anzurathen und wohl nur mit Einwilligung der bischöflichen Behörde vorzunehmen sein. Daß im Allgemeinen die Beichtconcurse recht viel Gutes stiften, ist nicht zu bestreiten. Die große Menge der Beichtenden wirkt anregend auf die Säumigen; die Menschenfurcht, die oft vom Beichten abhält, wird im Hinblick auf das Beispiel so Vieler leichter überwunden. Dazu kommt, daß eine reichere Auswahl von Beichtvätern geboten ist, was Manchem erwünscht ist, da er mit größerem Vertrauen einem fremden Beichtvater sein Inneres eröffnet und so die früheren wegen falscher Scham sacrilegisch abgelegten Beichten gutmachen kann. Aus letzterer Rücksicht macht das Kölner Provinzialconcil vom Jahre 1860 den Pfarrern zur Pflicht, bisweilen, und ganz besonders zur österlichen Zeit, fremde Beichtväter zu berufen und dieß vorher den Pfarrangehörigen zu verkündigen (P. II, c. 14). Auch darf kein Pfarrer seine Pfarrangehörigen von auswärts stattfindenden Concursen abhalten, damit sie nur bei ihm beichten. [Wildt.]

Beichte. I. Begriff und Unterschiede. Beichte (von bijehen = gestehen) im weitesten Sinne ist ein durch reumüthige Aeußerungen (Worte oder Handlungen oder beide zugleich) abgelegtes Schuldbekenntniß. In dieser Bedeutung umfaßt das Wort die ganze Bußhandlung des Pönitenten (s. d. Art. Buße) und entspricht dem griechischen ἐξομολόγησις nach dessen weiterem Gebrauche zur Zeit des Bestehens der öffentlichen Bußdisciplin. Im engeren Sinne ist Beichte das mündliche Schuldbekenntniß, namentlich dasjenige, welches vor dem Priester behufs Erlangung der Lossprechung von den Sünden abgelegt wird (ebenfalls ἐξομολόγησις, ferner ἐξαγόρευσις, lat. confessio). — Als Selbstanklage im Geheimen vor Gott coincidirt das Sündenbekenntniß mit der Reue und ist darum wie diese Bedingung der Sündenvergebung. Im Wesen der menschlichen Natur aber ist es begründet, daß die Reue auch in dem äußeren Schuldbekenntniß irgend welcher Art hervortrete, abgesehen davon, daß nach dem Naturgesetze (zur Gutmachung gegebenen Aergernisses, angerichteten Schadens u. s. w.) das Bekenntniß geboten sein kann. Ferner wird durch das Schuldgeständniß die reumüthige Stimmung unterstützt und gefördert. Zu einem solchen leitete Gott selbst schon nach der ersten Sünde die Stammeltern an (Gen. 3, 9—13), ebenso den Brudermörder Kain (Gen. 4, 9. 10) und David nach seinem Falle (2 Sam. 12). Von dem Sündenbekenntniß reden manche Stellen der Psalmen; dazu ermuntert Eccli. 4, 31; auch ist es schon im A. B. durch positives göttliches Gesetz vorgeschrieben (Lev. 5, 5. 6. Num. 5, 6. 7). Daß dasselbe bei den Juden, und zwar als specielles Bekenntniß im Gebrauche war, erhellt aus Matth. 3, 6. Marc. 1, 5 (über specielle Beichte bei den späteren Juden siehe Bellarmin, De poen. 3, 3; über ein freilich allgemeines Sündenbekenntniß der Kranken in einer bestimmten Gebetsform und das Bittgebet über dieselben Buxtorf, Synag. Judaica, Basil. 1641, 428. 429; über geheime gegenseitige Beicht am Versöhnungstage ibid. 364). Eine directe Erwähnung des Gebrauches der Beichten in der alten christlichen Kirche findet sich im N. T. Apg. 19, 18. Jac. 5, 16. 1 Joh. 1, 9. Im A. B. war die Beichte nur eine rituelle Vorschrift oder eine freiwillige Uebung (ein Sacramentale), im N. B. gehört sie zum Wesen des Bußsacramentes und bildet den zweiten Bestandtheil seiner Materie. — Die sacramentale Beichte muß eine specielle und vollständige sein, muß vor einem Priester, welcher die Gewalt der Lossprechung besitzt, abgelegt werden, und muß in der Absicht geschehen, von demselben die Absolution zu erhalten. Insofern zur sacramentalen Beichte die Oeffentlichkeit nicht erfordert ist, vielmehr bei derselben nach der Natur des Beichtgeschäftes in den meisten Fällen ausgeschlossen ist, heißt sie Privat-, geheime oder Ohrenbeicht. Oeffentlich könnte sie zwar an und für sich auch sein, d. h. es könnten außer dem Priester auch Andere als Zeugen des Bekenntnisses zugelassen werden, doch liegt dieß nicht in ihrem Begriff als eines sacramentalen Bekenntnisses. Hieraus ergeben sich folgende Bekenntnißarten als nicht sacramental: a) die Beichte vor Laien (s. unten); b) die im christlichen Alterthum übliche (specielle) Beichte der Täuflinge (vielleicht Apg. 19, 18; s. Mayer, Gesch. des Katechumenats 135 ff.); c) die Exomologese der Büßenden, so-

fern unter derselben das nur allgemeine Schuldbekenntniß verstanden wird, welches mit Aeußerungen der Reue durch Weinen, Wehklagen u. s. w. gewöhnlich in den dritten Grad der Bußordnung fiel; d) ferner die Exomologese als specielles öffentliches Schuldbekenntniß, insofern es durchgehends nicht ein vollständiges war, sondern nur den einen oder anderen Gegenstand betraf und nicht vor den Priestern zur Erlangung der Lossprechung, sondern vor der Gemeinde zur Erlangung ihrer Fürsprache, zur allgemeinen Erbauung, zur Wiedergutmachung gegebenen Aergernisses u. s. w. abgelegt wurde; e) das allgemeine Schuldbekenntniß der Gläubigen in der missa fidelium, die Exomologese der Liturgie (s. Probst, Liturgie der drei erst. christl. Jahrh. 167. 402 ff.); welche zwischen Epiclesis und Communion fiel, und die heutige sog. „allgemeine Beicht", worunter man als Gebetsform das Confiteor versteht, abzubeten bei verschiedenen liturgischen Anlässen vom Priester und den Laien, von letzteren besonders auch vor Spendung der heiligen Communion an dieselben. Auch pflegt eine allgemeine Beicht, eine sog. „kleine Beicht", der speciellen Ohrenbeicht vorausgeschickt zu werden. — Gewissermaßen die Mitte zwischen der geheimen Beichte vor dem Priester und der öffentlichen vor der Gemeinde hielt die halböffentliche Beichte vor dem Bußgericht des Bischofs und seines Synedriums, unter dessen Beisein und Beirath der Bischof das Bußwesen handhabte und nach Kenntnißnahme von dem stattgehabten Vergehen die Buße, den Grad und die Dauer derselben bestimmte. Zur nothwendigen Cognition dieses Gerichtshofes gehörten nicht alle schweren Sünden, sondern nur diejenigen, welche canonischer Strafe unterstellt waren. Auch befand derselbe darüber, ob und inwieweit in besonderen Fällen oder auf Begehren ein specielles öffentliches Schuldbekenntniß vor der Gemeinde abzulegen sei oder nicht.

II. Das Dogma von der Nothwendigkeit der sacramentalen Beichte. Dogmengeschichtliches. Häresien. Die Nothwendigkeit der Beichte ergibt sich aus der Einsetzung des Bußsacramentes in Form eines Gerichtes nach Joh. 20, 21—23 (Conc. Trid. sess. XIV de poen. cap. 5 et can. 3). Die zur gerichtlichen Aburtheilung vorzulegenden Sachen sind einerseits die Sünden, welche „vergeben oder vorbehalten" werden sollen, andererseits das Vorhandensein der reumüthigen Gesinnung, welche den Sünder der Lossprechung würdig macht, und die sich in dessen demüthiger Selbstanklage vor den Trägern der Schlüssel-, der Binde- und der Lösegewalt kundgibt. Die Beichte bildet im Bußgericht die Anklage und das Zeugenverhör; zugleich ist sie als von Reue erfülltes Geständniß Schutzrede und das Motiv der Lossprechung. Ohne die Beichte würden folglich dem Bußgericht die wesentlichsten Momente fehlen, welche demselben den Charakter eines wahren und wirklichen Gerichtes verleihen, und es wäre die Entscheidung, ob Absolution oder Vorbehaltung der Sünden, alsdann ein Urtheil ohne Gericht, also Willkür. Solcher Willkür aber die Verwaltung des Bußsacramentes preiszugeben, konnte nicht in der Intention seines göttlichen Stifters liegen. Da es sich ferner beim Bußsacrament nicht allein um Lossprechung oder Nichtlossprechung, sondern auch im Falle der Lossprechung um Auferlegung einer entsprechenden Genugthuung handelt, wodurch dann die Kirche zu gleicher Zeit von der ihr ertheilten Gewalt, zu lösen und zu binden (vgl. Trid. l. c. can. 15), den ihr zustehenden Gebrauch macht, so ist auch wegen der Entscheidung über die zu leistende Buße ein specielles Bekenntniß wenigstens aller schweren Sünden erforderlich. Weiterhin ergibt sich, daß die Beichte, weil von der Ausübung der von Christo übertragenen Binde- und Lösegewalt gefordert, kein inventum humanum, sondern göttlicher Einsetzung, juris divini, ist (l. c. can. 7. 8). Nur insoweit kann von der Anordnung der Beichte seitens der Kirche geredet werden, als die Kirche mit Aufstellung der Beichtpflicht dem Auftrag und der Intention Christi gemäß handelte (confessio non aliena a mandato Christi, l. c. can. 6). Denn freilich hat Christus, soweit die Nothwendigkeit der Beichte aus der heiligen Schrift sich erweisen läßt, dieselbe nur indirect mit der Ertheilung der Binde- und Lösegewalt an die Apostel angeordnet; die ausdrückliche Promulgation des betreffenden Gesetzes lag dann den Aposteln, resp. der Kirche ob. In diesem Sinne behaupten mehrere mittelalterliche Theologen die Einsetzung der Beichte durch die Kirche (Hugo von St. Victor, Bonaventura, Alexander von Hales u. A.; s. Tournely, De sacram. poen. q. 6, a. 2). Indeß ergibt sich aus dem Contexte und aus anderen Stellen, daß sie die indirecte Einsetzung derselben durch Christus nicht läugnen, vielmehr gleichmäßig zugeben. In demselben Sinne sagt das zweite Concil von Chalons (813) in can. 33: Sacerdotibus esse confitenda peccata, quia secundum institutionem apostoli confiteri debemus alterutrum peccata nostra et orare pro invicem, ut salvemur. Ueberhaupt werden die Worte Jac. 5, 16, welche übrigens bereits Origenes (Hom. 2 in Levit. n. 4, Opp. de la Rue II, 191) und Chrysostomus (De sacerdot. 3, 6) von der sacramentalen Beichte verstanden, vielfach von älteren Theologen auf die Promulgation des Beichtgebotes bezogen. Auch sonst werden für die Nothwendigkeit der Beichte von Verschiedenen verschiedene Schriftstellen angerufen (s. Tournely l. c.), während die Meisten, wie dieß das Concil von Trient gethan, dieselbe aus Joh. 20, 21 ff. herleiten und diese Stelle allein von der eigentlichen Einsetzung erklären. Wenn einige Theologen diese Schriftstelle ohne Zuhülfenahme anderer oder der mündlichen Ueberlieferung für den Beweis nicht haben ausreichend befinden wollen, so be-

begründet dieß keine Differenz in Betreff des Dogmas von der göttlichen Einsetzung der Beichte und ihrer Nothwendigkeit jure divino. Dagegen ist zuzugestehen, daß vor dem vierten Laterankoncil eine geringe Zahl von Canonisten im Anschluß an Gratian (Dist. 1 de poen., c. 33, q. 3) und eine noch geringere Zahl von Theologen im Anschluß an Petrus Lombardus (L. 4, dist. 17) ohne Mißbilligung als „Ansicht" vortragen, daß es genüge, vor Gott zu beichten, sie der anderen „Ansicht" gegenüberstellend, daß den Priestern zu beichten sei, in Beziehung worauf Thomas von Aquin (zu den betreffenden Worten des Lombardus) bemerkt: Quod ponitur hic pro opinione, haeresis est ... In talibus, antequam determinetur per ecclesiam, quod ex eis sequatur aliquid contrarium fidei, non judicatur haeresis esse, sed nunc post determinationem ecclesiae sub Innoc. III factam (s. unten: Beichtgebot) haeresis reputanda est. Zu der irrigen Aufstellung gab die Schwierigkeit Veranlassung, einzusehen, warum die Beichte vor dem Priester überhaupt nöthig sei, da schon die Contrition die Rechtfertigung des Sünders bewirke; diese Schwierigkeit wird indessen dadurch gehoben, daß die Contrition, um die Rechtfertigung zu bewirken, das Verlangen nach der priesterlichen Lossprechung und somit das votum confitendi in sich schließen muß. Im innigsten Zusammenhang mit diesem Irrthum steht der andere, bei etlichen wenigen Scholastikern und namentlich bei Petrus Lombardus vorfindliche, wonach die priesterliche Lossprechung nur die declaratorische Sentenz wäre, daß Gott die Sünden nachgelassen habe (s. d. Art. Buße). Aeußerlich gestützt wurde die falsche Behauptung namentlich durch einen angeblich dem in hohem Ansehen stehenden Pönitentiale des Theodor von Canterbury entnommenen Ausspruch (welcher sich aber dort nicht findet), worin es sehr mit Unrecht heißt: Quidam Deo solummodo confiteri debere peccata dicunt, ut Graeci (?), quidam vero sacerdotibus esse confitenda percensent, ut tota fere sancta ecclesia. Diese Stelle (jedoch mit den Auslassungen ut Graeci, ut tota fere) enthält auch das oben citirte Concil von Chalons im 33. Canon, und sie ward von Gratian in sein Decretum aufgenommen. Das Concil referirt bloß die beiden Anschauungen, versucht aber selbst einen Ausgleich, indem es zu beiden Arten von Beichten, sowohl vor Gott als vor dem Priester, auffordert (s. Hefele, Conc.-Gesch. 2. Aufl. III, 765). — Gegner der Beichte waren im Alterthum nicht etwa die Montanisten, noch die Novatianer; der Irrthum dieser Secten beschränkte sich vielmehr darauf, gewisse Sünden von der Schlüsselgewalt der Kirche auszuschließen. Erst später, auf dem Concil von Nicäa, behauptete der novatianische Bischof Acesius von Constantinopel, daß überhaupt für alle Todsünden nach der Taufe von der Kirche keine Vergebung ertheilt werden könne (Socr. H. E. 1, 10), und einige Väter (Hier., Adv. Jovin. 2, 3; Ambros., De poen. 1, 2; Pacian., Ep. 3) stellen die Ansicht der Novatianer so dar, als sei nach ihrer Lehre jegliche Sündenvergebung nach der Taufe sowohl bei Gott als bei der Kirche unmöglich, womit sie indessen vielleicht nur die letzten Consequenzen der Irrlehre bezeichnen wollen. Uebrigens ist es eben ein Zeugniß für den in der Kirche herrschenden Glauben an die Nothwendigkeit der Beichte, daß selbst die Novatianer das specielle Sündenbekenntniß in ihrer schismatischen Gemeinschaft beibehielten (Ambros., De poen. 2, 4: Quae vox alia vestra est, cum etiam minoris peccati reus vobis factum proprium confitetur? Quid respondetis aliud nisi hoc: Quid ad nos? Tu videris). Erst aus diesem wurde erkannt, ob die Sünde die ewige Ausschließung aus der Kirche nach sich ziehe oder vergeben werden könne. Im Mittelalter behaupteten die Wiclefiten, daß im Falle der Contrition das äußere Bekenntniß überflüssig sei (Prop. damn. 7), und daß man nicht nothwendig den Priestern zu beichten habe, vielmehr auch den Laien beichten könne (s. die nach Bulle Inter cunctas von Martin V. den Husiten und Wiclefiten vorzulegende Frage 20: Item utrum credat, quod Christianus ultra contritionem cordis, habita copia sacerdotis idonei, soli sacerdoti de necessitate salutis confiteri teneatur et non laico seu laicis, quantumcumque bonis et devotis). Ebenso stellte Petrus von Osma den Satz auf, daß die Todsünden durch Contrition allein sine ordine ad claves vergeben würden (Prop. damn. 1), die Beichte eine nützliche Anordnung der Kirche, nicht juris divini sei (Prop. damn. 2). Von den Reformatoren rühmt sich Luther (in dem Sendbriefe an die zu Frankfurt, Wittenb. teutsche Ausgabe, Thl. 2. S. 2526), daß er noch vor den „Schwärmern die Gewissen von der unerträglichen Last des bepstlichen Gesetzes erlöst und frei gemacht habe, darinnen geboten ist, alle Sünden zu erzelen, und solche Angst angerichtet wird in dem blöden Gewissen, daß sie verzweifeln, so daß also die Beichte eine große, ewige Marter war"; andererseits wollte er die Beichte beibehalten wissen um der Unverständigen willen, jedoch nur als „Erzelung etlicher Sünden, die am meisten drücken", und als „Verhör", ob die Leute „das Vater unser, Glauben und zehn Gebote kennen". Er läugnete also die Nothwendigkeit der Beichte nach göttlichem Rechte, wenngleich in seinen Schriften sich auch manche der Beichte günstig klingenden Aeußerungen finden. (Ueber mehrere andere Irrthümer Luthers in Betreff der Beichte s. Prop. Lutheri damn. a Leone X, 16. Mai 1520, Prop. 5 u. Prop. 8—14.) In demselben Sinne, wie Luther, reden über die Beichte die Augsburger Confession (Art. 11) und die von den protestantischen Fürsten erlassenen Kirchenordnungen (vgl. Bened. Carpzov. jurisprud. consist. l. 2, defens. 275, § 4): die Beichte wurde beibehalten als nützlich,

namentlich für das niedrige Volk, jedoch nicht als nothwendig. Die anderen Reformatoren außer Luther verwarfen die Beichte gänzlich, besonders Calvin, welcher behauptete, daß dieselbe, im christlichen Alterthum der freien Willkür anheimgestellt, vom Patriarchen Nectarius von Constantinopel gänzlich abgeschafft und erst von Innocenz III. auf dem vierten Lateranconcil als nothwendig erklärt worden sei (Inst. 3, 4. 7). Namentlich wird protestantischerseits gegen den sacramentalen Charakter der Beichte, und somit gegen die geheime Beicht vor dem Priester oder die sog. Ohrenbeichte gestritten, und behauptet, daß sie dem christlichen Alterthum durchaus fremd gewesen und zu allernächst, wenn nicht durch das Lateranconcil, durch Papst Leo I. in die Kirche eingeführt worden sei. Gegen alle diese häretischen Aufstellungen spricht

III. die Tradition und die Geschichte der Beichte seit den ältesten Zeiten. Indirect ergibt sich die Nothwendigkeit und göttliche Einsetzung der Beichte aus allen jenen Stellen der Väter, welche den Bischöfen und Priestern als Nachfolgern der Apostel die Binde- und Löse- oder Schlüsselgewalt vindiciren (s. Buße). Die Beweiskraft dieses Argumentes gibt selbst Calvin zu (Inst. l. 3, c. 4, § 18: Quod contendunt, non posse fieri judicium nisi causa cognita, in promptu est solutio, temere hoc sibi arrogare, qui sunt a se ipsis judices creati. Ac mirum est, tam secure sibi fabricare (?) principia, quae nemo sanae mentis admittet etc.). Eben aber unter der Voraussetzung, daß die Priester die Sünden vergeben können, erklären sich die dringenden Aufforderungen in den Schriften der Väter, dem Priester (nicht etwa der Gemeinde) die Sünden zu offenbaren, und die Thatsache, daß ihnen gebeichtet wurde. „Wenn wir," sagt Origenes (Hom. 17 in Luc. 2, 35), „unsere Sünden nicht nur vor Gott, sondern auch vor denjenigen bekannt haben, welche unsere Wunden und Sünden heilen können, so werden unsere Sünden ausgetilgt werden." Bereits bei ihm (Hom. 2 in Ps. 37, n. 6, Opp. de la Rue II, 688; vgl. auch Hom. 2 in Levit. n. 4, Opp. II, 191; in Num. hom. 10, 1, Opp. II, 301 sqq.) findet sich der durch das ganze Alterthum sich hindurchziehende Vergleich des Priesters mit dem Arzte, sowie des Sünders mit dem Kranken, der nur durch Ausscheidung des Krankheitsstoffes oder nach Vorzeigung seiner Wunden geheilt werden könne. Cyprian spricht den Bekennern und Martyrern die Vollmacht, Sünden zu vergeben, ab (De lapsis 18, ed. Vindob. 1868—1871, 250) und bezeichnet die ohne vorhergegangene Beichte und Lossprechung empfangene heilige Communion als eine Gewaltthat am Leibe und Blute des Herrn (l. c. cap. 16); auch belobt er (cap. 28) solche, welche vor den Priestern ihre Gedankensünden gebeichtet haben. In einer Homilie unter den Schriften des Athanasius zu Matth. 21, 2 (ed. Migne III, 183; wenn auch nicht von Athanasius, so doch ein bedeutsames Zeugniß aus dem Alterthum) heißt es: „Sind deine Fesseln nicht gelöst, so übergib dich den Jüngern Jesu (τοῖς μαθηταῖς τοῦ Ἰησοῦ). Es sind nämlich solche vorhanden, welche uns davon befreien, indem sie dazu die Vollmacht vom Herrn empfangen haben: Was ihr immer auf Erden binden werdet u. s. w." Hilarius erkennt den Aposteln und ihren Nachfolgern nach Matth. 18, 18 die Macht zu, zu binden und zu lösen, indem die Wahl zwischen dem Einen oder Anderen nur in Folge der Beichte des Sünders getroffen werden könne (in Matth. 18). „Es ist nothwendig" (ἀναγκαῖον), sagt Basilius (Reg. brev. 228, ed. Maurin. II, 516), „daß denjenigen die Sünden eröffnet werden, denen die Verwaltung der Geheimnisse anvertraut ist." Deßgleichen sind zahlreich die Stellen aus den Vätern und den Concilien (z. B. Laodic. can. 2 bei Hard., Acta conc. I, 782; Cabilonense can. 8, ib. III, 949; Trullanum can. 102, ib. 1698), aus denen hervorgeht, daß von den Priestern eine Buße nach der Qualität der demgemäß vorher zu beichtenden Sünden aufzuerlegen sei. Endlich findet sich allgemein die unbedingte Nothwendigkeit der Beichte, und zwar namentlich auch der geheimen Sünden, von jeher betont. Schon Clemens Rom. lehrt nicht nur (Ep. ad Cor. 1, 51), es sei besser, die Sünden zu bekennen, als sein Herz zu verhärten, sondern es erscheint auch bei ihm (1, 52) das Bekenntniß der Sünden als ein von Gott gefordertes; ferner wird in der ihm zugeschriebenen, jedenfalls uralten Ep. ad Cor. 2, 8 zur Buße aufgefordert, so lange es noch Zeit sei; im Jenseits lasse sich nicht mehr beichten oder Buße thun. Auch der Verfasser des Barnabasbriefes gibt c. 19 unter anderen sittlichen Vorschriften, die er als den Weg des Lichtes bezeichnet, auch die des Beichtens. Die Erzählung bei Irenäus (Adv. haeres. 1, 13, 5 u. 7) von gewissen, durch den Gnostiker Marcus zu Häresie und Unzucht verführten Weibern, die, da sie zu beichten sich schämten, in Verzweiflung geriethen, setzt sowohl die Uebung des Beichtens, als die Ueberzeugung von der Nothwendigkeit desselben in der alten Kirche voraus. Tertullian eifert im Buche De poen. wiederholt gegen die falsche Scham, die, vor dem Sündenbekenntniß vor Menschen zurückschreckend, den Sünder in's Verderben ziehe (z. B. c. 3: An melius est, damnatum latere quam palam absolvi? ... Si quid notitiae humanae subduxerimus, perinde et Deum celabimus? c. 10: Cum erubescentia sua pereunt). Origenes verlangt ausdrücklich als Mittel, gerechtfertigt zu werden (Hom. 3 in Levit. n. 4, Opp. II, 196), das Bekenntniß aller, auch der geheimsten Sünden, denn nur durch Selbstanklage werde man der Bosheit des Teufels, des Feindes und Anklägers (beim jüngsten Gericht) ausweichen. Ebenso lehrt er (Hom. 5 in Jerem., Opp. III, 155), daß auch die vor langen Jahren geschehenen Sünden zu beichten seien, selbst wenn man seither kein einziges Ver-

gehen sich habe zu Schulden kommen lassen. Cyprian fordert auf, daß Jeder seine Sünde (singuli delictum suum) beichte, dum confessio admitti potest, dum satisfactio et remissio per sacerdotes apud Deum grata est (De lapsis c. 29). Aus der späteren patristischen Zeit sind die Zeugnisse für die Nothwendigkeit der Beichte geradezu massenhaft zu finden. So sagt unter Anderen Cyrill von Jerusalem (Cat. 1, 5): „Beichte, was du begangen hast in Worten oder Werken, des Nachts oder bei Tage"; Hilarius (Tract. in Ps. 118, litt. III, 19 ed. Migne IX, 526): Confitendum crimen est, ut obtineatur et venia, und (Ps. 135, n. 3, Migne 770): Caeterum extra veniam est, qui peccatum cognovit nec peccatum confitetur; Ambrosius (De poen. 2, 6): Si vis justificari, fatere delictum tuum. Basilius (Sermo 8 de poen. 5) warnt vor dem Aufschub der Beichte bis zum Lebensende und fordert das Bekenntniß auch der geheimen Sünden ohne Rückhalt (in Ps. 32: τὰ γενόμενα κρυφῇ ἀνεπαισχύντως δημοσιεύοντα). Anastasius Sinaita will, man solle vor der Communion durch die Priester Christo beichten (De sacra synaxi n. 5, bei Combefis in Auctario novo 890). Johannes Climacus sagt kurz: Ohne Bekenntniß keine Vergebung der Sünden (Scala parad. grad. 4, n. 22: Ἧς, ἐξομολογήσεως, χωρὶς οὐδεὶς ἀφέσεως τεύξεται), und Johannes, Abt des Klosters Raithu, erklärt im Commentar zu diesem Buche (c. 4) die Beichte vor dem Priester als göttliches Gebot, „weil es aus der Ueberlieferung der Apostel und den Vorschriften, die auf Antrieb des heiligen Geistes die katholische Kirche gegeben hat, klar erhellt, daß wir schuldig sind, unsere Sünden zu beichten". — Aus den vorgebrachten Beweisen ergibt sich zugleich, daß speciell die Uebung der geheimen oder Ohrenbeichte von Alters her bestand. Die Forderung der Beichte vor dem Priester, sowie die des Bekenntnisses auch der geheimsten Sünden setzt diese voraus. Niemals nämlich wurde ein öffentliches specielles Bekenntniß, wie das vor dem Priester, allgemein gefordert, noch konnte es der Natur der Sache nach, sofern es stattfand, auf alle, auch die geheimsten Sünden ausgedehnt werden, ohne daß daraus mancherlei Aergerniß in den Gemeinden, Unfrieden in den Familien (man denke z. B. an geheimen Ehebruch), für den Beichtenden auch öfter die Gefahr, dem strafenden Arm der weltlichen Gerechtigkeit zu verfallen, hervorgegangen wäre. Und hätte nicht auch das überaus harte, unmenschliche, zudem durch nichts zu rechtfertigende, absolut unnöthige Ansinnen, alle Sünden öffentlich vor der Gemeinde aufzudecken, sehr Viele vor dem nothwendigen Heilmittel der Buße zurückschrecken, dessen Gebrauch vereiteln müssen? Konnte nicht auch, namentlich bei Sünden contra sextum, ein derartiges Bekenntniß statt zur Erbauung viel mehr zur Versuchung, zu einem Anreiz zur Sünde werden? So thöricht kann also die Kirche nicht gewesen sein, das öffentliche Bekenntniß immer vorzuschreiben oder auch nur unterschiedlos zu gestatten, und dieß um so weniger, weil sie schon bei der Zulassung zur öffentlichen Buße überhaupt nach dem Ausweis der Geschichte der Bußdisciplin stets ängstliche Sorgfalt angewendet hat, um jeden Anstoß zu vermeiden, und unter Anderem deßhalb die öffentliche Buße nur für öffentliche Vergehen, und nicht einmal für alle, sondern nur für die gewisser Kategorien (canonische Vergehen) der Regel nach verlangte oder gewährte. Mit vollem Recht sagt daher das Tridentinum (l. c. c. 5): Non est hoc divino praecepto mandatum nec satis consulte lege humana praescriberetur, ut delicta praesertim secreta publica essent confessione aperienda. Hierzu kommt, daß schon bei Origenes (Hom. 2 in Ps. 37, n. 6) das geheime Bekenntniß von dem öffentlichen ganz deutlich unterschieden wird. Er fordert nämlich, daß der geistig Kranke sich einen erfahrenen Arzt wähle und ihm folge, „wenn dieser erkannt habe, seine Sünde sei von der Art, daß sie in der Versammlung der ganzen Gemeinde bekannt gemacht und geheilt werden müsse, woraus Anderen Erbauung, ihm selbst aber Genesung erwachse", und fügt dann hinzu: „Dieß muß mit großer Ueberlegung und auf den Rath eines erfahrenen Arztes vorgenommen werden." Hieraus ergibt sich, daß die geheime, nicht die öffentliche Beicht die Regel war, und daß die erstere der letzteren vorausging. Die öffentliche Beicht war dann selbstverständlich ein Act der öffentlichen Buße und gehörte, wie diese, zum dritten Hauptbestandtheil des Bußsacramentes, der Genugthuung; die geheime, vollständige Beicht war die sacramentale. Ebenso leuchtet ein, daß die Gewährung der öffentlichen Beichte in letzter Instanz demjenigen zukam, welchem überhaupt die Leitung des öffentlichen Bußwesens oblag, also dem Bischof und dem Bußgerichte, in späterer Zeit dem Bußpriester, an welchen eventuell der Pönitent zu verweisen war. Ein ärgerlicher Auftritt, den ein öffentliches Bekenntniß zur Folge hatte, führte in Constantinopel, unter dem Patriarchate des Nectarius, im J. 390, und allmälig in fast allen Kirchen des Orientes, zur Abschaffung des Bußpriesteramtes und hatte das allmälige Aufhören der öffentlichen Beichte, nicht, wie Calvin behauptet, die Aufhebung des Beichtens an sich, zunächst im Morgenlande zur Folge. Auch in dem beregten Falle war, wie aus den Berichten bei Socrates (H. E. 5, 19) und Sozomenus (H. E. 7, 16) hervorgeht, der öffentlichen Beichte eine geheime vor dem Bußpriester allein vorausgegangen. Der Bußpriester pflegte in der geheimen Beichte die Buße zu bestimmen und ertheilte hernach die Absolution (Soz.: ἀπέλυε). Zeitgenosse jenes Vorfalls war Chrysostomus, der deßhalb an mehreren Stellen seiner Schriften gegen die bis dahin bestandene Praxis des öffentlichen Beichtens in Ausdrücken ankämpft, welche protestantischerseits Veranlassung geworden sind, ihn als Gegner der Beichte überhaupt zu ver-

bächtigen. Das Irrthümliche und Mißverständliche dieser Auffassung ergibt sich theils aus dem Context der bezüglichen Stellen, theils aus vielen anderen Aeußerungen des nämlichen Kirchenvaters, wie z. B. Hom. 9 in Ep. ad Hebr. 4. 5 (ed. Fronto Duc., Francofurti 1698, VI, 783), wo auch er das Bekenntniß aller Sünden ihrer Art nach fordert, und De sacerd. 3, 5. 6, wo er mit großem Nachdruck die ausschließlich priesterliche Gewalt der Sündenvergebung hervorhebt (Näheres über die Lehre von der Beichte bei Chrysostomus und die Auslegung der anscheinend widersprechenden Stellen bei Berlage, Dogmatik VII, 568—573; Schwane, Dogmengesch. II, 1057). Mit der Abnahme der öffentlichen Beichte tritt die geheime Beichte, die von Anfang in der Kirche bestand, in den Zeugnissen der Geschichte nur um so mehr in den Vordergrund. Auch in denjenigen Secten des Orients hat sie sich erhalten, welche in der Folge von der Kirche abfielen, wie bei den Nestorianern und Monophysiten. Im Occident drang namentlich Leo im Briefe an die Bischöfe Campaniens (Ep. 80, al. 104) auf die Abstellung der öffentlichen Beichte, weil dieselbe keine apostolische Anordnung für sich habe und nur geeignet sei, Viele von der Buße abzuschrecken, während die Privatbeichte vor dem Priester zur Vergebung der Sünden genüge. Nichtsdestoweniger finden wir noch Beispiele von freiwillig öffentlich abgelegten Sündenbekenntnissen bis tief in's Mittelalter hinein; außerdem ist die öffentliche Beichte als Ordensvorschrift für äußere Vergehen gegen die Klosterregel bis heute in Uebung geblieben. Schon die regula monachorum unter den Werken des hl. Hieronymus (bei Vallarsi XI, 490) erwähnt die Beicht vor der Klostergemeinde, unterscheidet sie aber zugleich scharf von der geheimen Beicht vor dem Priester, vor welchem auch die geheimen Sünden bekannt werden müßten. — Durch das Mittelalter hindurch, seit der Zeit der Väter bis zum vierten Lateranconcil, ist die Beichte, natürlich hier die Ohrenbeichte, durch so viele historische Documente bezeugt, daß nur totale Unkenntniß oder Dreistigkeit sich zu der Behauptung versteigen kann, dieselbe sei durch letzteres Concil zuerst eingeführt. Man liest von besonderen Beichtvätern fürstlicher Personen, von Geistlichen im Heere, welche die Beichten der Soldaten entgegenzunehmen hatten, von Bischöfen, die wegen Menge der Pönitenten dieselben zur Abnahme ihrer Beichten an Ordensgeistliche verwiesen. Dazu kommen Erwähnungen und Anordnungen, die Beichte betreffend, in Pönitentialbüchern und auf Concilien, sowie die Lehre der Theologen über dieselbe, wie Beda des Ehrw. (In c. 5 Jacobi: Neque enim sine confessione emendationis peccata queunt dimitti), Rabanus' (L. 7 in Eccli. c. 7), Petrus' Damiani (Serm. de s. Andrea), Bernhards (Serm. ad milit. templi c. 12), Hugo's von St. Victor (L. 2 de sacr. 14, c. 1), Richards von St. Victor (Lib. de potest. ligandi et solvendi c. 4) u. s. w. — Wie diese Zeugnisse im Einzelnen den Gebrauch der Beichte in der Kirche und die Ueberzeugung von deren göttlicher Einsetzung und Nothwendigkeit beweisen, so gestalten sie sich in ihrer Gesammtheit zu einem titulus praescriptionis für dieselbe: die Beichte bestand von jeher; es gibt keinen Moment in der Geschichte der Kirche, wo sie erst aufgekommen wäre. Dieß weist auf ihre Einsetzung durch den Stifter der Kirche selbst. Uebrigens erscheint es als undenkbar, daß sie von Menschen, und zwar unter der Firma eines göttlichen Gebotes, verpflichtend für Alle, zumal ohne heiße Kämpfe und Widersprüche, hätte eingeführt werden können, wenn sie nicht wirklich auf göttlicher Vorschrift beruhte (Bell. de poen. 3, 12).

IV. Nähere Erklärung der Beichtpflicht; das kirchliche Beichtgebot. Das Beichtgebot besteht jure divino für alle nach der Taufe in schwere Sünden Gefallene. Die Pflicht nach göttlicher Vorschrift tritt jedenfalls dann ein, wenn die Zeit die Nothwendigkeit, ihr nachzukommen, als eine dringende, unaufschiebbare herbeiführt, also bei Todesgefahr, oder wenn Jemand voraussähe, daß in Folge längeren Verschiebens die Pflichterfüllung illusorisch oder doch wahrscheinlich illusorisch würde. In diesen Fällen verpflichtet dasselbe per se. Per accidens aber kann überdieß das Beichten nothwendig werden zur Erfüllung einer andern Pflicht, sei es, daß der Empfang des Bußsacramentes als nothwendig erscheint, um schwere Versuchungen zu überwinden oder nicht tiefer in die Todsünde zu fallen (Lig. l. 6, n. 437: per accidens puto nullo modo excusari a mortali, qui existens in mortali per notabile tempus differret poenitentiam), sei es, daß Jemand im Stande der Gnade sich befinden muß, um ein Sacrament der Lebendigen zu empfangen, und daß er, obwohl mit schwerer Sünde behaftet, zur Erweckung der vollkommenen Reue sich unfähig fühlt. Aber auch die Erweckung der Contrition ohne Beichte genügt nicht, wenn es sich um den Empfang der heiligen Communion handelt, außer im Falle, daß die Communion oder für den Priester die Celebration der Messe durchaus nöthig, und kein Beichtvater vorhanden wäre (in diesem Falle muß dann der Priester nach Vorschrift des Trid. sess. XIII, c. 7: „quam primum", d. i. nach allgemeiner Auslegung intra triduum post celebrationem beichten), und dieß zwar nicht bloß nach positiver kirchlicher Vorschrift (s. Trid. l. c.), sondern gemäß der sententia communis (die sich hierfür auf die auch im Text des Trid. angerufene Stelle 1 Cor. 11, 28 stützt), auch nach göttlichem Gebote (s. Scavini, Theol. mor., ed. Paris. 1867, III, 618). Demgemäß ist von jeher in der Kirche gefordert worden, daß Niemand zur heiligen Communion hinzutrete, der nicht durch Buße und Bekenntniß sich zuvor von schweren Sünden gereinigt hätte. Per accidens hängt sonach der Zeitpunkt für die nothwendige Erfüllung des Beichtgebotes nach göttlichem Rechte theilweise

von dem Zeitpunkt ab, da das gleichfalls auf göttlicher Vorschrift beruhende Gebot der Communion zur Erfüllung kommen muß. Da aber das Beichtgebot auch unabhängig von der Nothwendigkeit des Empfanges der heiligen Communion oder der Erfüllung einer andern Pflicht per se besteht, so fragt sich, ob hinsichtlich des schon um seiner selbst willen zu erfüllenden Gebotes dem bloßen jus divinum genügt sei, wenn die Beichte erst beim Eintritt der Todesgefahr abgelegt würde. Nach Thomas (Suppl. qu. 6, a. 5) wäre diese Frage zu bejahen, aber die communissima sententia verneint sie und behauptet, daß auch nach göttlichem Gebote aliquando vel saepius in vita die Beichte stattfinden müsse; nur habe Christus die nähere Bestimmung des Zeitpunktes der Kirche überlassen. Hierfür stützt man sich namentlich auf die Weise, in welcher das Trienter Concil das kirchliche Beichtgebot mit dem göttlichen in Beziehung bringt (Sess. XIV de poen. can. 8 et cap. 5); nach dieser erscheint das erstere als die authentische Auslegung des letztern. Ferner beruft man sich auf den Umstand, daß eine Bestimmung des Zeitpunktes für die Beichte seitens der Kirche als nothwendig sich darstellt, folglich auch von Christo bezweckt sein muß, wenn nicht zum größten Nachtheil der Seelen es dem Privatermessen soll anheimgegeben bleiben, die pflichtgemäße Beichte etwa bis an's Lebensende zu verschieben (Suarez disp. 35 de praec. div. conf., sect. 3: Dices, quid, si ecclesia non determinasset hoc tempus ... Respondent, fieri non posse, ut ecclesia hoc non determinet: esset enim intolerabilis error et in magnum animarum detrimentum et ideo non permittet illum Deus ... Seclusa determinatione ecclesiae et omni ratione extrinseca, nullum aliud tempus potest certa aliqua ratione determinari). Demgemäß lehren gemeinhin die Theologen, daß, wer das kirchliche Beichtgebot nicht erfülle, damit zugleich das göttliche Gebot übertrete. — In den ersten Jahrhunderten, wo die heilige Communion allgemein häufig stattfand, bedurfte es indessen eines besondern Kirchengebotes in Beziehung auf den Zeitpunkt der Beichte immerhin nicht; jede beträchtliche Verschiebung der Beichte war für denjenigen, welcher sich in Todsünde befand, durch die wenigstens aus der kirchlichen Gewohnheit sich ergebende Pflicht, die heilige Communion öfter im Jahre und namentlich zu den Hauptfestzeiten zu empfangen, von selbst ausgeschlossen. Bei eintretender Lauheit wurden häufig auf Provinzial-Concilien ausdrückliche Communiongebote erlassen, die dann natürlich die Beichte mitbetrafen. Ein gesondertes Beichtgebot wurde dagegen vom vierten allgemeinen Concil im Lateran (c. 12 X. de poen. 5, 38) erlassen und später vom Trienter Concil (a. a. O.) erneuert. Zu dessen Erklärung sei Folgendes bemerkt: a) Die Beichte ist Pflicht „saltem semel in anno". Das saltem beweist, daß der Zeitpunkt ad urgendum, nicht ad finiendum praeceptum festgestellt ist. Innerhalb welcher Zeit des Jahres die Beichte stattzufinden habe, stellt das Concil nicht näher fest, verbindet aber das bezügliche Gebot, wenn auch nicht praecise der Zeit seiner Erfüllung nach, mit dem Gebote der Ostercommunion in der Hinzufügung: suscipiens reverenter ad minus in pascha eucharistiam. Darin liegt wenigstens ein Hinweis, daß thatsächlich für die Meisten die Erfüllung beider kirchlichen Gebote zu gleicher Zeit stattfinden werde. Die gleichzeitige Erfüllung erscheint auch als Rath in den Worten des Trid. can. 8 l. c., wo mit dem Anathem belegt werden, welche behaupten: ad eam (confess.) non teneri omnes ... juxta magni conc. Lat. constitutionem semel in anno et ob id non suadendum esse Christi fidelibus, ut confiterentur tempore quadragesimae (vgl. c. 5, wo der betreffende Gebrauch als mos salutaris bezeichnet wird). Gousset erörtert die Frage, ob nicht örtlich in Folge von Particularvorschriften, wie solche in Frankreich bestehen, das Beichten zu Ostern pflichtmäßig sei, und antwortet: „Diejenigen unserer Ritualien, Synoden und Particularconcilien, die durch Bestimmung der österlichen Zeit zur Beichte und Communion die Nothwendigkeit, in dieser Zeit zu beichten, festzustellen scheinen, betreffen nur die, welche es versäumen, um Ostern zu beichten, nachdem sie auch früher nicht gebeichtet haben, nur die, welche ihre Beichte bis nach der österlichen Zeit nicht aufschieben können, ohne die für die Jahresbeichte vorgeschriebene Zeit zu überschreiten. Es beichten wirklich im Allgemeinen die, welche nicht um Ostern beichten, das ganze Jahr nicht" (Moraltheol., übers. Aachen 1852, II, Nr. 410). b) Zum Beichten verpflichtet sind „omnes utriusque sexus fideles, postquam ad annos discretionis pervenerint". Die Unterscheidungsjahre sind das Alter, in welchem das erforderliche Verständniß über den Unterschied von gut und bös und den vorzunehmenden Act vorhanden ist. Hieraus ergibt sich für die Seelsorger die Pflicht, der Regel nach schon mit sieben Jahren die Kinder auf den Empfang des Bußsacramentes vorzubereiten; einige Provinzial-Concilien bezeichnen ein bestimmtes Alter, über welches hinaus die Beichte der Kinder nicht verschoben werden soll. c) Gebeichtet sollen werden „omnia peccata", woraus Einige haben folgern wollen, daß die Pflicht als Kirchengebot auch für diejenigen bestehe, die sich einer schweren Sünde nicht bewußt seien. Allein das Kirchengebot ist nur die determinatio praecepti divini quoad tempus und darum im Uebrigen nicht weiter auszudehnen, als bis wohin dieses sich erstreckt. Zudem ist die Beichte aller läßlichen Sünden eine moralische Unmöglichkeit, und es weist sonach der Ausdruck des Concils selbst darauf hin, daß nur die schweren Sünden gemeint sein können (Thom., Suppl. 3, qu. 6, a. 3). Die Allgemeinheit des Ausdrucks ist kein Gegengrund, denn mit gleicher Allgemeinheit redet z. B. auch das Tridentinum von der Nothwendigkeit des Bußsacramentes, wenn es

Sess. XIV, c. 5 sagt: ecclesia semper intellexit, institutam esse a Domino integram peccatorum confessionem et omnibus post baptismum jure divino necessariam esse, was dann nachher auf die peccata gravia ausdrücklich beschränkt wird. Der hl. Thomas (l. c.) entscheidet sich dahin, daß, wenn man keine mortalia habe, man dem Kirchengebote genüge, indem man sich dem Priester darstelle, um ihm dieß kundzuthun. Er fordert wenigstens dieses noch mit Rücksicht auf einen secundären Zweck des kirchlichen Beichtgebotes, der mit der Erweiterung der Competenzen zum Beichthören heutzutage gänzlich in Wegfall gekommen ist, nämlich ut ecclesiarum rectoribus (den Pfarrern, s. unter d) sui subditi innotescant. Da die Beichte der Absolution wegen gefordert wird, so genügt man durch eine sacrilegische Beichte nicht (Prop. damn. ab Alex. VII, n. 14: Qui facit confessionem voluntarie nullam, satisfacit praecepto ecclesiae); ebenso nicht durch eine Beichte, die unfreiwillig nichtig ist (Lacroix, Theol. mor., Coloniae 1729, II, n. 2033), oder bei welcher die Absolution nicht wirklich gespendet wird. d) Die Beichte soll nach dem Lateranense abgelegt werden vor dem sacerdos proprius oder mit dessen Erlaubniß vor einem andern Priester. Früher nämlich besaßen die Vollmacht zu absolviren nur der Bischof für die ganze Diöcese, der Pfarrer für seine Pfarrangehörigen und solche Priester, welche der Pfarrer für die Entgegennahme der Beichte von Pfarrkindern belegirte. Daher verstanden auch nachher, als dieses Verhältniß sich änderte, Viele unter dem sacerdos proprius den Pfarrer ausschließlich in der Weise, daß dieser gemäß dem Concil allein zur Entgegennahme der Jahres-, resp. Osterbeicht designirt sein solle, und Niemand ohne seine Bevollmächtigung diese Beichte hören dürfe oder könne. Da aber salva fide, wie Benedict XIV. sagt (Syn. dioec. 11, 14), Niemand läugnen kann, daß für die ganze katholische Welt der Papst, für die einzelnen Diöcesen der Bischof sacerdos proprius ist, so mußte man auch wohl das Recht derer anerkennen, die expresse vom Papst oder ihrem Bischof zum Hören der Jahres- (Oster-) Beichte als bevollmächtigt bezeichnet wurden, wie dieß z. B. durch Clemens VIII. (a. 1592) bezüglich der Mendicanten, Jesuiten und anderer privilegirter Ordenspriester geschah (Ben. l. c.). Innocenz X. vertrat dieses Recht dem Erzbischof von Bordeaux gegenüber, der es den Religiosen streitig machte, in der Const. Exponi nobis. Aber wenn auch nicht gerade behauptet wurde, daß dieß gegen das Lateranense geschehe, so ward doch von Manchen die Nothwendigkeit einer solchen expressen Delegation aufrecht erhalten und demgemäß gelehrt, eine approbatio simplex genüge nicht. Clemens X. (Const. Suprema im J. 1670) dagegen erklärte, daß eine solche den Religiosen überhaupt auch für die Abnahme der Osterbeichte zu gute komme, und daß diejenigen, welche in der österlichen Zeit bei ihnen beichteten, der Vorschrift des Lateran-Concils genuggethan hätten. Dasselbe hatte schon früher (im J. 1584) die S. Congr. Ep. rücksichtlich aller approbirten Beichtväter entschieden. Daher sagt mit Recht der hl. Alfons: Fideles libere possunt confiteri, cuilibet probato sacerdoti confiteantur, et etiam hoc tempore paschali et invito parocho. Et hoc saltem ex praesente universali consuetudine hodie certum est, quidquid antiqui aliter dixerint. Nach Recht und Herkommen soll jeder Priester, welcher in einer fremden Kirche eine Beicht abnehmen will, dazu die Erlaubniß des Pfarrers nachsuchen.

V. **Gegenstand der Beichte** ist alles, was dem Priester über den Seelenzustand des Pönitenten das für die rechte Verwaltung des Bußsacramentes unbedingt nöthige Urtheil ermöglicht, mindestens also sämmtliche schweren Sünden nach Zahl und Gattung und mit den die Art der Sünde verändernden oder eine neue Art hinzufügenden Umständen, sowie denjenigen Umständen, die eine an sich läßliche Sünde zu einer schweren machen würden (s. Trid. sess. XIV, can. 7 et cap. 5). Ob auch andere, die Sünde beträchtlich erschwerende, die Art nicht verändernde Umstände gebeichtet werden müssen, ist streitig; jedenfalls ist die Verpflichtung zweifelhaft, und sonach bleibt die Freiheit im Besitz. Beim Incest ist das Verwandtschaftsverhältniß zu der Person, womit gesündigt worden, anzugeben, falls der Incest sich zugleich als Verletzung der Eltern- und Kindespflicht darstellt, d. h. wenn wenigstens der erste Grad der Blutsverwandtschaft oder Schwägerschaft in linea recta vorhanden ist. Sonst begründet etwa nur noch die Versündigung zwischen Bruder und Schwester nach Liguori (Theol. mor. 6, n. 469. 470) einen Unterschied der Art, und es wäre überdieß in weitern Graden (abgesehen natürlich von den Fällen, bei denen es sich zugleich um die Restitution des jus petendi debitum handelte) die Angabe nicht nothwendig, ob die Sünde zwischen Blutsverwandten oder Verschwägerten statthatte (Lig. Hom. ap. tract. 9, n. 17; vgl. Thom. 2, 2, qu. 154, a. 9 ad 2). Ueber die Statthaftigkeit oder Verpflichtung, solche Umstände in der Beichte anzugeben, aus denen Person und Namen des Sündengenossen bekannt würde, resp. über das Verbot dieser Angabe und der Nachfrage des Beichtvaters nach dem Mitschuldigen s. d. Art. Complex. — Bezüglich der Verpflichtung zum Bekenntniß der mortalia dubia ist zu unterscheiden: a) Bezieht sich der Zweifel darauf, ob eine sicher begangene Sünde bereits gebeichtet sei, so gilt beim negativen Zweifel der Satz: Obligationi certae non satisfit per impletionem dubiam. Ueber die Ausdehnung dieser Pflicht auch auf den Fall, wo positive Gründe die bereits geschehene Beichte wahrscheinlich machen, s. d. Controverse bei Ballerini (Comp. th. mor. P. Gury, Romae 1874, I, n. 80 et II, n. 479) betreffs der Ansicht Liguori's hierüber und die an letzterer Stelle citirten Worte Lugo's (De poen. disp. 16,

n. 58): Communiter docent omnes non teneri ... (n. 59) Nihil frequentius apud theologos, quam excusare a reiteranda confessione eum, qui confessus est .. juxta probabilem aliquam sententiam de ejus valore. b) Eine Sünde, deren Schwere bei der Beichte zweifelhaft war, braucht nicht wieder gebeichtet zu werden, wenn der Pönitent oder der Beichtvater oder wenn Beide erst später zu dem Urtheile gelangen, daß es eine Todsünde war. Hat aber jemand eine Sünde als vielleicht begangen gebeichtet, während er sich später erinnert, daß sie sicher geschehen, so muß er sie als sichere Sünde nochmals beichten. Ebenso muß, wenn bei ungefährer Zahlangabe der Todsünden die Zahl bedeutend zu niedrig gegriffen wurde, der Irrthum in der folgenden Beichte rectificirt werden. c) Ist es bezüglich einer Todsünde zweifelhaft, ob sie geschehen oder nicht, oder bleibt es nach gewissenhaftester Prüfung zweifelhaft, ob eine sicher begangene Sünde eine Tod- oder läßliche Sünde sei, so ist man allerdings, streng genommen, sie zu beichten nicht verpflichtet, wenigstens nach der gewöhnlicheren und zuverlässigeren Ansicht, da das Tridentinum nur absolut das Bekenntniß derjenigen Sünden fordert: „quorum conscientia habetur" (nicht: uti in conscientia habentur; Lig. Th. moral. l. c. n. 473—477). In praxi ist jedoch, von Scrupulanten abgesehen, das Bekenntniß in solchen Fällen durchaus anzurathen; wenigstens müßte vollkommene Reue erwirkt werden. Läßliche Sünden zu beichten ist nicht Pflicht, sondern Rath (Trid. l. c. c. 5), weil es möglich ist, sich noch auf manche andere Weise von denselben zu reinigen, wiewohl das Bußsacrament hierfür das wirksamste Mittel ist. Daß man auch in der alten Kirche läßliche Sünden zu beichten pflegte, dafür siehe die Citate und Beweise bei Perrone (Prael. theol. VI, tract. de poen. n. 178).

VI. Integrität der Beichte nennt man die Vollständigkeit derselben in Bezug auf alles, was nach dem Vorstehenden zu ihr gehört (materielle Integrität). Es genügt indessen die formelle Integrität, d. h. diejenige, die in Anbetracht aller Umstände möglich ist; diese aber ist de jure divino erforderlich (Trid. l. c. can. 7), so zwar, daß das verschuldete Auslassen einer einzelnen Todsünde oder eines nothwendigen Umstands die Beichte ungültig macht. Im Einzelnen entschuldigt von der materiellen Vollständigkeit a) das unverschuldete Vergessen einzelner Sünden nach stattgehabter ernstlicher und sorgfältiger Gewissenserforschung. Trid. l. c.: Reliqua autem peccata, quae diligenter cogitanti non occurrunt, in universum eadem confessione inclusa intelliguntur, pro quibus fideliter cum propheta dicimus: Ab occultis meis munda me. Eingeschlossen sind sie hinsichtlich der Wirkung des Sacraments, wenigstens wenn die Reue eine allgemeine, auf alle Todsünden sich erstreckende war (s. unten: Wirkungen); jedoch bleibt die Pflicht, die vergessenen oder auch aus einem andern triftigen Grunde ausgelassenen Todsünden in der folgenden Beichte, wenn es dort geschehen kann, nachzutragen. Prop. damn. ab Alex. VII, n. 11: Peccata in confessione omissa seu oblita ob instans periculum vitae aut ob aliam causam non tenemur in sequenti confessione exprimere. b) Physisches Unvermögen, wohin zu zählen: defectus loquelae bei Sterbenden (infirmitas extrema), Stummen und Fremden, die der Sprache des Landes unkundig, und defectus temporis bei plötzlich eintretender Lebensgefahr für das Beichtkind oder den Beichtvater, welche es nothwendig macht, sich mit der abgekürzten Beichte zu begnügen; periculum vitae bei Soldaten, die im Begriffe sind, in den Kampf zu rücken, bei Gefahr eines Schiffbruchs, beim Ausbruch einer Pest, die nicht gestattet, die vollständigen Beichten Aller zu hören &c. (Der einfache Beichtconcurs ist jedoch kein Grund; Prop. damnata ab Innoc. XI, n. 39: Licet sacramentaliter absolvere dimidiate tantum confessos ratione magni concursus poenitentium, qualis v. gr. potest contingere in die magnae alicujus festivitatis aut indulgentiae.) Insoweit eine Beicht wenigstens theilweise durch Zeichen möglich ist, muß sie immerhin stattfinden. Im Nothfall genügt irgend ein allgemeiner Ausdruck des Schuldbekenntnisses oder der Reue, um daraufhin die Absolution zu erhalten; namentlich können bei Sterbenden ihre Unruhe, ihr Stöhnen, Seufzen u. dgl. als Ausdruck reuigen Bekenntnisses gelten, und es kann ihnen nach dem Satze: Sacramenta propter homines die (bedingungsweise) Absolution auch darum nicht vorbehalten bleiben, weil solche Zeichen etwa an ihnen nicht sollten wahrgenommen werden, da solche dennoch vielleicht vorhanden sind und in diesem Falle eine irgendwie wahrscheinliche, wenn auch zweifelhafte Materie für die Spendung des Sacramentes genügt. Um so mehr kann dieß geschehen nach der von der scotistischen Schule (Scot. in l. 4 sent. dist. 16, qu. 1) vertretenen Meinung, nach welcher nicht unter allen Umständen die Acte des Pönitenten sinnenfällige zu sein brauchen, indem die Acte des Pönitenten die materia circa quam (nothwendige Disposition), nicht die materia ex qua des Bußsacramentes seien. Gegenüber dem Tridentinum (Sess. XIV, cap. 5. 6 et can. 9), nach welchem die Beichte in Form eines Gerichtes von Christus eingesetzt ist, möchte jedoch diese Meinung kaum aufrecht zu erhalten sein (vgl. Lig. l. 6, n. 482). c) Moralisches Unvermögen, welches eintritt bei einem aus einer vollständigen Beichte befürchteten großen körperlichen oder geistigen Schaden, wenn derselbe nicht dadurch verhütet werden kann, daß das Beichtkind bei einem andern Beichtvater beichtet oder daß die Beichte verschoben wird, sofern dieß bequem geschehen kann. Natürlich kommt hierbei jener Nachtheil nicht in Betracht, der mit dem pflichtschuldigen Schuldbekenntniß überhaupt innerlich nothwendig verbunden ist, z. B. die Beschämung

und die Gefährdung des guten Rufes des Pönitenten vor dem Beichtvater (inwieweit der gute Ruf des complex peccati zu schonen, s. d. Art. Complex), oder der Nachtheil, den die Pflicht der Restitution mit sich bringt. Auch muß die Furcht vor dem Nachtheile eine wohlbegründete sein, und sie entschuldigt dann für einstweilen, bis nämlich das Bekenntniß ohne diesen Nachtheil statthaben kann, nur von der Beichte derjenigen Sünden oder Umstände, aus denen derselbe erwachsen würde. Dabei kann der gefürchtete große Schaden sowohl auf Seiten des Pönitenten als auf der des Beichtvaters oder der eines Dritten liegen. Außer dem Schaden an Leib und Gut sind hierher zu rechnen: das periculum famae, das periculum violationis sigilli und das periculum scandali vel lapsus.

VII. Abgesehen von der Vollständigkeit und Aufrichtigkeit sind die Bedingungen zur Gültigkeit der Beicht folgende: a) Sie muß stattfinden vor einem Priester, welcher die Vollmacht (potestas ordinis et jurisdictionis) hat, die gebeichteten Sünden zu vergeben. Nur in Nothfällen können reservirte Sünden von einem gewöhnlichen Beichtvater indirect zugleich mit andern Sünden vergeben werden, welche direct seiner Schlüsselgewalt unterstellt werden, nämlich nur dann, wenn die Beicht dringlich, der Superior nicht zugänglich, und die Vollmacht von diesem nicht zeitig zu erwirken wäre, und unter der bleibenden Verpflichtung für den Pönitenten, die reservirten Sünden einem die Vollmacht besitzenden Priester später, wenn es geschehen kann, zu beichten. In articulo mortis indessen sind alle Priester zur Lossprechung von allen, auch den reservirten Sünden ermächtigt. — Die Nothbeichte vor Laien, welche bei Todesgefahr und in Ermanglung eines Priesters bis in's 16. Jahrhundert hinein vielfach üblich war (Morin., De poen. 8, 24; Juenin, Dissert. de sacr. 6, qu. 5, art. 2), war Ausdruck eines heftigen Verlangens nach dem Sacramente, welches, als aus vollkommener Reue hervorgehend, die Sünden tilgte, und war ein Mittel, sich die Fürsprache bei den Gläubigen zu erwirken. Zufolge einer frommen Fiction, welche die Sehnsucht nach dem Sacramente eingab, galten hierbei der oder die Laien, denen man beichtete, allerdings als Ersatz für den Priester, d. h. man beichtete vor ihnen, wie man dem Priester gebeichtet haben würde, ohne ihnen jedoch, wie den Priestern, die Gewalt des wirklichen Sündennachlasses zuzuerkennen. Da sonach der Pönitent herbeibrachte, was zur Materie des Sacraments gehört, und zwar aus dem Verlangen, das Sacrament zu empfangen, so nennt der hl. Thomas diese Nothbeichte in gewissem Sinne (quodammodo) sacramental, wie dieß auch sonst noch von einigen Scholastikern geschieht, fügt jedoch hinzu, sie sei kein sacramentum perfectum, quia deest ei id, quod est ex parte sacerdotis (die Form; Suppl. qu. 8, art. 2 in corp. et ad 2: Et ideo oportet, quod iterum confiteatur sacerdoti, cum copiam habere potuerit). Mit mehr Grund aber wird man sie, weil sie nur ex opere operantis, in Folge der Contrition, wirksam sein kann, und ihr eine wesentliche Bedingung zum wirklichen Empfange des Bußsacramentes fehlt, als nicht sacramental bezeichnen. Sie als sacramental zu benennen und als solche theologisch zu behandeln, wurde man besonders durch eine im zwölften Jahrhundert fälschlich unter dem Namen des hl. Augustinus verbreitete Schrift: De vera et falsa poenitentia (Append. VI opp. S. Aug., ed. Maur.), veranlaßt, worin jedoch zugleich ihr Verhältniß zur eigentlich und wirklich sacramentalen Beichte recht gut bezeichnet wird mit den Worten (cap. 10): Tanta vis confessionis est, ut si deest sacerdos, confiteatur proximo ... Et si ille, cui confitebitur, potestatem solvendi non habet, fit tamen dignus ex desiderio sacerdotis, qui socio confitetur turpitudinem criminis. Als nothwendig galt diese Nothbeichte vor Laien niemals; sie wurde nur eindringlich angerathen und wurde höchstens eine Zeitlang gemäß bestehender allgemeiner Gewohnheit, namentlich bei Gefahren zur See, als pflichtmäßig angesehen (s. Tournely, Prael. theol., Parisiis 1765, IX de sacr. poen. qu. 10, art. 2, Additio p. 349; vgl. Thom. l. c. in corp. art.: debet facere poenitens quod ex parte sua est, scilicet conteri et confiteri cui potest). Später kam dieser Gebrauch gänzlich ab und wurde sogar widerrathen, weil derselbe auch mancherlei Mißstände zur Folge hatte; dazu gehörte die Gefahr der Diffamation, der fractio sigilli, der reformatorischen Irrthümer betreffs der Binde- und Lösegewalt der Kirche. Freilich bildet dieser Gebrauch nach einer andern Seite hin ein schlagendes Argument gegen die Reformatoren, indem er in seinem Bestehen beweist, wie sehr in der Kirche die Ueberzeugung lebendig war, daß man, um Verzeihung seiner Sünden zu erlangen, dieselben beichten und zwar, wenn und insoweit man könne, vor einem Priester beichten müsse. Andere Beichten vor Laien außer dieser Nothbeichte waren zwar gleichfalls in Uebung, theilweise sogar mit einer Art von Absolution verbunden, z. B. Beichten vor Abtissinnen seitens ihrer Untergebenen; jedoch wurde ihnen niemals ein anderer, als nur ein ascetischer und cerimonieller Charakter zuerkannt. Was endlich die Beispiele und Conciliarbestimmungen aus dem Alterthume betrifft, nach welchen in Abwesenheit der Bischöfe oder Priester auch Diaconen und selbst Subdiaconen die Exomologese der Büßer entgegennehmen und ihnen die Reconciliation ertheilen durften, so betreffen diese die canonische Lossprechung von der Buße und die Wiederaufnahme in die kirchliche Gemeinschaft, nicht die sacramentale Beichte und Absolution von den Sünden (Morinus, Recognitio operis sui de poen., ed. Antverp. 1682, p. 3). b) Die Beichte muß geschehen zu dem Zwecke, sich dem Urtheile des Priesters behufs Erlangung der sacramentalen Absolution zu unterwerfen (confessio debet esse „humilis" „parere parata").

Eine bloße Erzählung der Sünden wäre, weil keine Unterwerfung unter die kirchliche Schlüsselgewalt, nicht genügend, um so weniger eine Beichte, die unlautern Motiven entstammte (conf. sit „pura") oder eine sacrilegische Beichte. In solchen Fällen muß das Schuldbekenntniß vor dem Priester wiederholt werden; es reicht indessen bei der Wiederholung die bloß summarische Anklage hin, wenn und insoweit der Priester sich der ihm vorher bereits bekannt gegebenen Sünden saltem in confuso erinnert. Nicht nothwendig aber ist nach der communior sententia, daß die Erweckung der Reue der Beichte vorausgehe; es genügt die Attrition im Verlauf oder nach Ablegung der Beichte vor Spendung der Absolution (Lig. l. c. n. 445). Jedenfalls muß schon vom Beginn der Beichte an die Willigkeit vorhanden sein, Reue zu erwecken, weil sonst die Beziehung der Beichte auf den Empfang des Sacramentes fehlen würde. Dieß ist der Sinn des von den Moraltheologen aufgestellten Requisits der Beichte, daß sie „dolorosa" („moerens, lacrimabilis") sein müsse. — Außer den genannten Eigenschaften oder „Bedingungen" (conditiones) der Beichte werden noch manche andere von den Theologen aufgeführt (in den oft wiederholten und erklärten Memorialversen bei Thom., Suppl. qu. 9, a. 4. im Ganzen nicht weniger als 16). Dieselben sind jedoch nicht sämmtlich wesentlich zur Gültigkeit der Beichte, sondern bezeichnen zum Theil nur accidentelle Vollkommenheiten derselben (Thom.: De bene esse confessionis est, quod sit „frequens" et quod sit „accelerata", ut sc. statim confiteatur); zum Theil ergeben sie sich aus der Unterscheidung dessen, was zur Beichte gehört („integra", „fidelis" i. e. vera) und nicht gehört („simplex, nuda, discreta"), oder beziehen sich auf die rechte Gemüthsverfassung und Stimmung des Beichtenden („libens, verecunda, fortis, accusans" und die obengenannten Eigenschaften „humilis, pura, lacrimabilis, parere parata"). Das Anforderniß endlich, daß die Beichte im Geheimen abzulegen sei, bezieht sich auf die Form der Verwaltung des Bußsacramentes als forum internum (Thom.: „secreta", quantum ad conditionem fori, in quo de occultis conscientiae agitur). Eine mehrfache Controverse knüpft sich an die Frage nach der Gültigkeit der sog. confessio inter absentes. Clemens VIII. verwarf durch ein Decret vom 19. Juli (nach Andern: Juni) 1602 die Behauptung: licere per litteras seu internuntium confessario absenti sacramentaliter confiteri et ab eodem absente absolutionem obtinere, als zum Mindesten falsch, verwegen und Aergerniß erregend, und verbot ausdrücklich, sei es öffentlich, sei es privatim, diese Lehre jemals als „in aliquo casu probabilis" zu vertheidigen. Aus diesen Worten haben die Theologen insgemein, gegen den Widerspruch nur einiger Wenigen, geschlossen, daß eine solche Beichte und Absolution nicht nur als unstatthaft, sondern als schlechthin ungültig bezeichnet sein solle. Gestritten aber wird darüber, ob a) eine derartige Beichte und Absolution aus der Ferne schon an sich, ex vi sacramenti, oder erst in Folge des genannten Decretes, also gemäß kirchlicher Festsetzung, ungültig sei. Morinus, Tournely, Liebermann u. A. vertreten letztere Meinung gegen Lugo, Sylvius, Gonet u. s. w. Sie stützen sich hierfür auf die Natur der gerichtlichen Acte, welche es keineswegs bedingen, daß das Gericht in Gegenwart des Angeklagten gehalten werde, und ziehen den Vergleich mit der Excommunication heran, von der Jemand, obwohl abwesend, könne losgesprochen werden, sowie den Vergleich mit einer von Abwesenden durch deren Stellvertreter geschlossenen gültigen Ehe. Um eine Abänderung der von Christus unabänderlich festgesetzten Materie oder Form des Bußsacramentes handelt es sich selbstverständlich bei dieser Meinung gar nicht, sondern nur um Hinzufügung einer Bedingung (der Gegenwart des Pönitenten) durch die Kirche, an welche diese die Gültigkeit der Spendung des Sacramentes recht wohl habe knüpfen können, ebenso wie sie für die Gültigkeit die Bedingung aufgestellt habe, daß der Priester zum Beichthören eine besondere Jurisdiction besitze. b) Nicht nur gültig, sondern auch statthaft soll nach Einigen die Beichte und Absolution aus der Ferne vor dem Decrete Clemens' VIII. gewesen sein. Hierfür werden eine Menge von Beispielen angeführt (Morinus, Comm. hist. de discipl. in adm. poen. 6, 25), sowohl aus der Zeit der alten Kirche, als aus der des Mittelalters. Andere dagegen bestreiten deren Beweiskraft, und selbst Tournely hält es für ungewiß, ob sich dieselben auf die sacramentale Beichte und Absolution beziehen. c) Obwohl es nach dem Decret Clemens' VIII. als unzweifelhaft erscheint, daß die Beichte und Absolution, wenn beide aus der Ferne stattfinden, ungültig sein würden, so fragt sich doch, ob das Gleiche von der Beichte allein durch Brief oder Boten, und ob es von der aus der Ferne übermittelten Absolution allein gelte. Suarez vertrat gleich nach Erlaß des Decretes die Auffassung, daß in demselben das Wörtchen „et" (ab eodem absente etc.) im complexiven, nicht im divisiven Sinne zu nehmen sei, entschied sich aber, gestützt namentlich auf die Absolutionsform, welche als Ansprache die Gegenwart des Pönitenten voraussetze (Ego te absolvo), für die Ungültigkeit der Absolution in Abwesenheit des Pönitenten, dagegen für die Gültigkeit der Beichte in Abwesenheit des Priesters, weil für die Gültigkeit die Canones mehrerer Kirchenversammlungen (Arausic. in c. Qui recedunt causa XXVI, qu. 6; Carth. III, can. 34; Carth. IV, can. 76), besonders ein Brief Leo's (70, al. 89) und das römische Ritual (De sacr. poen. § ordo ministrandi: Quod si inter confitendum etc.) sprächen, in denen vorgeschrieben wird, daß dem bewußtlosen Kranken die Absolution gespendet werde, wenn er vorher, absente sacerdote, das Verlangen nach dem Sacramente ausgedrückt, und Boten oder Mittels-

personen dieses bezeugen. Er wurde wegen dieser Meinung, welche er in drei kleineren Werken (inter Suaresii opusc. sex inedita, ed. Malou, Paris. et Brux. 1859) vertheidigte, von den Dominicanern hart angegriffen. Während Suarez versichert, daß seine Auslegung des Decrets von 1603 von Papst Clemens selbst, von Papst Paul V. und vielen Cardinälen ihm gegenüber sei gebilligt worden, wird von dem Dominicanerpater Choquet in einer Dissertation (De confessione per litteras seu internuntium c. 5, Duaci 1623, 36) der Wortlaut einer Declaration des heiligen Officiums vom Jahre 1605 angeführt, gemäß welchem nach Rücksprache mit dem Papste Paul V., der die Suarez'sche Interpretation als unvereinbar mit dem Decrete seines Vorgängers bezeichnet habe, die Ausmerzung des bezüglichen Abschnittes aus den Commentaren des Letzteren zur Summa des hl. Thomas (t. IV in tertiam S. Thom. sect. 4) angeordnet worden sei. Das Triumphgeschrei, welches hierauf die Gegner wider Suarez erhoben, hatte indessen zur Folge, daß nunmehr von allen Seiten eine große Zahl von Theologen für ihn und seine Auslegung eintrat. Uebrigens versichert Coninck (Lib. de absol. moribund.), in Uebereinstimmung mit Suarez, daß nach dem Berichte des Bischofs Peter Lombard von Armagh und Bellarmins Clemens VIII. auf Anfrage ausdrücklich erklärt habe, er habe in seinem Decret keineswegs den Fall einbegriffen wissen wollen, von dem Suarez spricht, daß nämlich ein Kranker in Abwesenheit des Priesters nach dem Sacramente verlange, und dieß bezeugt sei; ein solcher sei vielmehr, nachdem er bewußtlos geworden, von dem herbeieilenden Priester zu absolviren. Das Gleiche referirt aus einem Briefe des genannten Lombardus vom 6. Juni 1624 (nach Malou's Vermuthung damals Vorsitzender der Inquisition) ein Anonymus, welcher das dritte Opusculum des Suarez über diesen Gegenstand mit einem Commentar versehen hat (bei Malou l. c.), mit dem Zusatz, daß diese Erklärung des Papstes durch Zeugen erhärtet sei. Auch entscheidet sich für die Absolution in diesem Falle die immense Mehrheit der Theologen (s. Lig. 6, n. 481; Malou, Praef. in opuscula de conf. absentis XVIII). Was immer aber von der Gültigkeit einer Beichte in absentia sacerdotis zu halten sein mag, so wäre es, außer in diesem Nothfalle, durchaus unstatthaft, einen Pönitenten zu absolviren, der nicht in Gegenwart des Priesters, und zwar, wenn nicht dringende Umstände, wie defectus linguae, temporis etc. entschuldigen, mündlich seine Beichte abgelegt hätte. Darum zählt Liguori unter den Bedingungen der Beichte nach Busembaum auch diese auf, ut sit „vocalis" (n. 493: Is, qui extra necessitatem totam confessionem facit nutu vel scripto, mortaliter peccat ac consequenter non absolvitur). Jedoch wäre außer den eigentlichen Nothfällen auch bei tiefer Beschämung wegen einzelner Sünden eine schriftliche Anklage in der Weise zulässig, daß der Pönitent, persönlich gegenwärtig, sich des in der Schrift Enthaltenen, ehe oder nachdem der Beichtvater sie gelesen, durch Worte schuldig erklärte.

VIII. Ueber die **Wirkungen der Beichte** s. zunächst d. Art. Buße. Ex opere operato wirksam kann die Beichte nur sein in Verbindung mit den übrigen zum Empfang des Bußsacramentes erforderlichen Requisiten; namentlich muß die Reue sich auf alle gebeichteten schweren Sünden erstrecken. Wie aber, wenn unverschuldeter Weise die eine oder andere schwere Sünde vergessen würde, die gebeichteten aber ex motivo particulari turpitudinis specialis bereut würden, die Reue also, weil nicht ex motivo generali entstammend, nicht alle, auch die vergessenen schweren Sünden umfaßte? In diesem Falle fehlte der Beichte etwas Wesentliches, um wenigstens sofort schon wirksam zu sein, weil ohne Reue keine Vergebung der Sünden, und nicht die eine schwere Sünde ohne die andere nachgelassen werden kann; es fragt sich daher, ob sie gültig, resp. ganz vor dem Priester zu wiederholen wäre (die Controverse: utrum confessio possit esse valida, sed informis?). Lugo, Suarez, die meisten Thomisten (auch Lig. 6, n. 444) bejahen die Gültigkeit. Der Wirksamkeit des Sacramentes sei in diesem Falle allerdings ein obex gesetzt, allein dieser könne mit Erweckung der Attrition ohne Wiederholung der Beichte gehoben werden; nur die vergessenen schweren Sünden seien nachher noch zu beichten. Diese Ansicht scheint in der That wohl begründet, weil bei einer solchen Beichte alles zum Wesen des Bußsacramentes Erforderliche vorhanden ist: sowohl die Beicht der Sünden, wie das Tridentinum sie fordert, als der nothwendige Reueschmerz, als die Absolution des Priesters. Räthlich ist es jedoch, die Reue aus einem allgemeinen Motive zu erwecken, und dieß ist wohl auch Pflicht, wenn der Pönitent mit Grund fürchten kann, sich nicht aller seiner schweren Sünden erinnern zu können. Als grundlos aber erscheint die Annahme Vasquez' u. A., daß eine aus einem speciellen Motiv erweckte Reue sich virtuell auch auf die ausgelassenen Sünden erstrecke.

IX. Von den **Einwendungen gegen die Beichte** wurden solche bereits berührt und widerlegt, die dem Gebiete der Dogmatik entlehnt sind. Sonst wird noch gegen dieselbe vorgebracht, daß sie eine „Henkerbank für die Gewissen", daß sie unmöglich sei u. dgl., und es wird eine lebhafte Schilderung von den Mißbräuchen entworfen, welche mit dem Beichtinstitut verknüpft seien. Hierauf ist zu erwiedern: a) Weder Gott noch die Kirche befehlen Unmögliches; auch für die Beichte gilt der Satz: ultra posse nemo tenetur. Bei wirklicher physischer oder moralischer Unmöglichkeit, freilich nicht bei der bloß eingebildeten, cessirt das Gebot der vollständigen Beichte, bis die Möglichkeit eintritt. Der Vorwurf, der in dieser Beziehung gegen die Beichte erhoben wird, fiele auf Christum selber zurück, der die Beichte, wie oben erwiesen, angeordnet

hat. Daß unter Umständen das Beichten recht schwer sein könne, ist einzuräumen; dasselbe gilt aber von der Bekehrung überhaupt. Die Gründe, welche für die Angemessenheit einer strengern Buße für den Rückfall in die Sünde nach der Taufe reden, sprechen ebenso für die Beichte. Uebrigens steht es bei Gott, die Bedingungen zu bezeichnen, unter denen er uns die Sünde vergeben will. Angesichts der überaus trostvollen Wirkungen der Beichte ist die Mühe nicht zu schwierig, die mit derselben auferlegt ist. Diese Beschwernisse haben zudem die heilsame Wirkung, von der Sünde abzuschrecken. — b) Gegen den Einwand spricht ferner die allgemeine Uebung des Beichtens in der Kirche von jeher. Denn moralisch Unmöglichem würde sich die Masse der Gläubigen nicht unterziehen. Größere Beschwernisse hat in der Regel die Beichte nur für diejenigen, welche gewohnheitsmäßig lange in schweren Sünden leben und, indem sie die Beicht ungebührlich aufgeschoben, dem Kirchengebote seiner Zeit nicht nachgekommen sind. Diese haben sich die Beichte selbst erschwert, verdienen aber darum gewiß keine Nachsicht. Für Scrupulanten kann freilich die Beichte eine große Last werden; sie bietet indeß unter Leitung eines erfahrenen Seelenführers gerade das wirksamste Mittel zur Heilung von den unnöthigen Gewissensängsten. Der Beichtvater wird, nachdem er von dem Zustande einer solchen Seele Kenntniß genommen, sie wegen der Vollständigkeit ihrer Beichten beruhigen und ihr die für ihren singulären Zustand erforderlichen Verhaltungsmaßregeln anzugeben nicht verabsäumen. — c) Mißbräuche sind bei der heiligsten Sache möglich; warum also nicht auch bei Verwaltung des Bußsacramentes? Würde es etwa besser um die Menschheit stehen, wenn wegen einzelner vorgekommener oder vermeintlicher Mißbräuche die Beichte ganz abgestellt würde? Insoweit aber solche vorkommen, fallen sie keineswegs auf Rechnung der Kirche, die stets die heilsamsten Anordnungen über die Verwaltung des Bußsacramentes erließ und mit unnachsichtiger Strenge dem wirklichen Mißbrauch entgegentrat. Unwissenden oder pflichtvergessenen Priestern ertheilt sie nicht oder entzieht sie die zum Beichthören erforderliche Jurisdiction und macht sie dadurch unfähig, das Beichtamt zu verwalten; außerdem hat sie für gewisse Fälle des Mißbrauchs unter schwerer Strafe die Denunciation des Beichtvaters als strengste Pflicht vorgeschrieben. Uebrigens sind wirkliche Mißbräuche selten, und das, was dafür ausgegeben wird, sind nicht immer solche. Das Individuum hat auch Pflichten dem socialen Leben und der Familie gegenüber: darum ist es keine unberechtigte Einmischung in Angelegenheiten der Familie, des bürgerlichen Lebens u. s. w., wenn der Beichtvater sich auch um die Erfüllung oder Nichterfüllung dieser Pflichten, resp. um die in diesen Hinsichten begangenen Sünden des Beichtkindes kümmert. Oft redet man von der Beichte, als sei sie nur ein Mittel für die Herrschsucht des Clerus, um allenthalben hin und selbst auf Dinge, die ihn nichts angehen, Einfluß zu üben. Wäre dem so, wie vorgeschützt wird, warum beichten denn selbst der Papst und die Bischöfe? Etwa um wieder von Andern, die geringer sind, als sie, „beherrscht" zu werden? Hätte da nicht die Hierarchie sich von der Beichtpflicht eximiren sollen? Aber nach der Lehre der Theologen kann sogar der Papst weder Andere noch sich selber von der Beichtpflicht dispensiren. Und das „Herrschen" im Beichtstuhl wäre wenigstens kein süßes, denn nicht nur das Beichten, sondern fürwahr auch das Beichthören hat seine gewaltigen Mühen und Beschwerden und bringt auch mitunter den Beichtvater in recht peinliche Situationen. Es kennt indessen die Kirche keinen andern Ehrgeiz, als Christo zu dienen und die Seelen für ihn zu gewinnen und ihm entgegenzuführen. Damit sie dieß vermöge, ist sie von Christo mit Auctorität und Gewalten ausgerüstet, wenn man will: mit der „Herrschaft" über die Gewissen. Stets aber bleibt sie sich der Pflicht bewußt, dieselbe ausschließlich für Gottes Ehre und das Heil der ihr anvertrauten Seelen auszuüben. Weiter als über diesen Zweck hinaus reicht sie nicht. — Wenn demnach die gegen die Beichte aufgestellten Einwendungen unstichhaltig erscheinen, so sprechen hingegen für dieselbe mancherlei Congruenzgründe, abgesehen davon, daß deren Nothwendigkeit aus dogmatischen Gründen erwiesen ist. Zum Schuldbekenntniß fühlt sich schon ganz naturgemäß die reuige Seele hingedrängt. In dem Geständniß findet sie eine Art von Erlösung aus der Gewissenspein, eine gewisse Sühnung für begangenes Verbrechen, und selbst die Mitmenschen werden auf das Geständniß des reumüthigen Sünders hin mitleidig gegen denselben und sind bereit, ihm seine Schuld, soviel an ihnen liegt, zu verzeihen, die Bestrafung desselben, soviel von ihnen abhängt, zu mildern oder ihn gar völlig straflos ausgehen zu lassen, während sie unerbittlich gegen den sind, der, seiner Verbrechen überführt, das Eingeständniß derselben versagt. „Ueber diesen Punkt," sagt Nicolas (Philos. Studien über das Christenthum III, 405; vgl. de Maistre, Du pape 3, 3, 1), „gibt es nur eine Meinung von der Mutter an, die ihr Kind zur Rede stellt über eine zerbrochene Tasse oder über ein Stückchen Zucker, das es naschte, bis hinauf zum Richter, der von der Höhe seines Tribunals den Dieb und Mörder verhört." „Vom Läugnen und Schweigen eines Schuldigen fühlt sich die ganze Gesellschaft manchmal wie erdrückt, selbst dann, wenn sie sein Bekenntniß gar nicht nöthig hat, um das über ihn gefällte Urtheil zu vollstrecken. Sie umringt ihn mit Besorgniß und Angst und behandelt ihn mit aller Schonung, um die Ablegung seines Geständnisses zu begünstigen; sie lauscht auf ihn und beobachtet gleichsam ein religiöses Stillschweigen, um ihn sprechen zu lassen, und scheint mit ihrer angestrengtesten Aufmerksamkeit jenes kostbare Ja

aus ihm herauspressen zu wollen, welches, sobald es dem schwärzesten Ungeheuer aus dem Mund kommt, dasselbe wieder zum Menschen macht und ihm bei seinen Anklägern zur Begnadigung einen Zutritt öffnet." Die von Christo eingesetzte sacramentale Beichte entspricht somit einem tief in der Seele wurzelnden, natürlichen Bedürfniß und dem allgemeinen Gewissen des Menschengeschlechts, welches dem aus reuiger Empfindung abgelegten Bekenntniß eine sühnende Kraft und ein Verdienst der Begnadigung zuerkennt. Es war daher psychologisch durchaus angemessen, daß Christus die Vergebung der Sünden an die Bedingung der Beichte derselben knüpfte oder das ohnehin der menschlichen Natur naheliegende Bekenntniß der Schuld, die Beichte, zur Würde eines Sacramentes erhob. Die Angemessenheit der Einsetzung der Beichte durch Christus ergibt sich aber überdieß nach einer andern Seite hin, sofern dieselbe ein Mittel ist zur Verhütung des Rückfalls in die Sünde und um Empfang von Belehrung, Warnung, Zurechtweisung, Strafe u. s. w. Aus diesem Grunde, als Mittel zur Heilung der Seelen von ihrem Gebrechen, wurde das Schuldbekenntniß sogar von den alten heidnischen Weltweisen empfohlen und z. B. in der pythagoräischen Schule praktisch geübt. Der Weiseste der Griechen lehrt (in Platons Gorgias c. 36), man müsse freiwillig zum Richter eilen, wie zu einem Arzte, damit die Krankheit der Ungerechtigkeit nicht einwurzele, und die Seele nicht unheilbar werde; man dürfe das Unrecht nicht verbergen, sondern müsse es an's Licht bringen; wie vor dem Arzte zum Schneiden und Brennen, müsse man sich hinstellen und den Schmerz nicht scheuen. Auch Seneca erblickt in dem Schuldbekenntniß „das erste Anzeichen der Genesung" und gibt auf die Frage: „Warum bekennt man nicht seine Sünden"? die Antwort: „Weil man noch darin (wie in einem Schlaf) versenkt ist ... Wachen wir also auf, damit wir uns über unsere Fehler anklagen!" (Ep. 53.) — Literatur: Ueber die Geschichte der Beichte: Morinus, Comm. hist. de discipl. in adm. poen., Paris. 1651; Binterim, Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der katholischen Kirche V, Theil 2 u. 3; Frank, Die Bußdisciplin der Kirche von den Apostelzeiten bis zum siebenten Jahrh., Mainz 1867. Gegen die Reformatoren: Bellarmin, De poen., lib. tertius (De confessione); Melchior Canus, Recollectio de poen. pars 6; Collet, Tractatus de poen. pars 2; Traité de la confession contre les erreurs des Calvinistes, par Denys de Ste-Marthe, Paris 1685. Außerdem: Klee, Die Beichte, eine hist.-krit. Unters., Frankf. 1828; Siemers, Die sacramentalische Beichte, Münster 1844; Domin. Palmieri, Tractat. de poen., Romae 1879. [Wildt.]

Beichtgebot, s. Beicht und Frequentatio sacramentorum.

Beichtiger, alter Ausdruck für Bekenner (s. d. Art.), mißverständlich auch für Beichtvater gebraucht.

Beichtpfennig, Beichtgroschen, Beichtgeld, nummus confessionarius, confessionis oblatio, auch einfach confessio (verschieden von Bußpfennig, s. d. Art. Bußdisciplin), zählt in mittelalterlichen Urkunden zu den Accidenzien des Pfarreinkommens (vgl. Ducange, Gloss. v. Confessio) und war eine an den Pfarrer (Beichtvater) nach der Beichte, namentlich der Osterbeichte (daher auch Osterpfennig, Ostergroschen), in gangbarer Münze von übrigens beliebigem Gehalte dem Herkommen gemäß entrichtete Gabe. Die Entrichtung geschah freiwillig und war natürlich nicht Bezahlung für die Spendung des Sacramentes, sondern ein Opfer für die Sustentation des Seelsorgers. Daß für die Verwaltung des Bußsacramentes nichts zu fordern sei, war von Alters her in der kirchlichen Gesetzgebung ausgesprochen, und es blieb nur gestattet, ein freiwilliges Geschenk anzunehmen (vgl. die Synode zu Bourges im J. 1031, can. 12, bei Hefele, Conc.-Gesch. IV, 2. Aufl., 691). Von solchen Geschenken als freiwilligen redet schon die Regel Chrodegangs im achten Jahrhundert (cap. 42, bei Hartzheim I, 109). Indessen war die Versuchung zu schmutzigem Gelderwerb oder gar zu simonistischer Ausbeutung des Bußsacramentes durch die Sitte des Beichtgeldes allerdings nahe gelegt, indem gewissenlose Priester durch die Rücksicht auf die zu erwartenden Opferpfennige sich zu parteiischer Verwaltung des heiligen Sacramentes in unverantwortlicher Weise mochten verleiten lassen oder gar so weit gehen konnten, sich ein Beichtgeld in gewisser Höhe schon vorher auszubedingen oder dasselbe schon während der Beichte dem Pönitenten abzufordern. Zahlreiche Concilien verbieten daher ausdrücklich dem Beichtvater, für Abhörung der Beichte etwas zu begehren. Oft geschieht dieß unter Androhung schwerer Strafen, worunter besonders Suspension vom Beichthören war (s. z. B. die Synode von Neapel vom Jahre 1699, tit. 3, c. 5, n. 9; Coll. Lacens. I, 186). Bereits ältere Concilien (seit dem zwölften Jahrhundert) sprechen zudem aus, daß, um jedem Verdacht simonistischer Spendung des Sacramentes vorzubeugen, der Beichtvater sich enthalten solle, auch nur das Lesenlassen von Messen als Buße aufzuerlegen, während andere dieß nur unter der Bedingung gestattet wissen wollten, daß er die aufzuerlegenden Messen nicht selbst übernehme (s. die zahlreichen Belege in Hefele's Conc.-Gesch. V, 1. Aufl., 671. 704. 842. 933. VI, 184. 976 ff.). Zuletzt brach sich daher das Princip Bahn, daß der Beichtvater in der Beichte überhaupt kein Geld annehme sub quocumque titulo, auch nicht unter dem Vorwand von Stipendien oder zur Vertheilung an Arme (s. z. B. Synode von Avignon vom Jahre 1725, tit. 30, c. 4; Coll. Lacens. l. c. 535; vgl. damit aus jüngerer Zeit Conc. prov. Colon. vom Jahre 1860, p. 2, c. 14). Damit war freilich noch nicht geradezu verboten, daß nach der Beichte der Beichtvater eine ganz freiwillig dargebrachte

Gabe annehme; doch zeigen die angeführten Verordnungen wenigstens, wie wenig auch dieses, also überhaupt die Erhebung oder Entrichtung von Beichtgeld, dem Geist der kirchlichen Gesetzgebung entsprechend sei. In Wegfall aber kam der in Rede stehende Gebrauch namentlich mit der Erweiterung der Beichtfacultäten, indem die Pfarrer aufhörten, die alleinigen ordentlichen Beichtväter zu sein und ein Recht der Forderung des Beichtpfennigs nach kirchlichem Recht überhaupt nie zugestanden war. Bei den Protestanten dagegen, welche, insoweit sie die Beichte nicht von Anfang gänzlich beseitigten, an den Beschränkungen in Betreff der Wahl des Beichtvaters festhielten, blieb auch der Beichtpfennig bestehen. In vielen Verordnungen wurde derselbe als Recht des Pfarrers erklärt, auf welches dieser auch dann Anspruch habe, wenn einem Mitgliede seiner Gemeinde durch Dispensation der kirchlichen Behörde gestattet worden, bei einem andern Pfarrer zu beichten (siehe einen Fall dieser Art noch aus dem Jahre 1696: Böhmer, Jus parochiale, sect. IV, c. 1, § 13). Selbst nach dem allmäligen gänzlichen Verschwinden der Beichte bei den Protestanten ist dennoch das Beichtgeld geblieben und bildet bei denselben noch heute in manchen Pfarreien einen nicht unbeträchtlichen Theil des Einkommens. [Wildt.]

Beichtsiegel, sigillum confessionis, nennt man die Pflicht, unverbrüchlich dasjenige geheimzuhalten, zu dessen Kenntniß man durch die sacramentale Beichte Jemandes gelangt ist. — I. Die Grundlage dieser Pflicht bildet das natürliche, vorzugsweise aber das positive göttliche, und im Anschluß an letzteres das kirchliche Recht. Naturrechtlich verpflichtet das Beichtgeheimniß ebenso zur Verschwiegenheit, wie jedes im Vertrauen mitgetheilte Geheimniß. Sein Bruch wäre eine Versündigung gegen die Pflicht der Liebe und (ex virtuali contractu de secreto servando) auch der Treue und Gerechtigkeit. Aber der Bruch des Beichtsiegels ist mehr als das; er ist zugleich ein peccatum contra religionem, und zwar ein Sacrileg, weil gerichtet gegen die Würde eines Sacramentes und das allgemeine Interesse der Gläubigen an einer solchen Vertrauen erweckenden Verwaltung desselben, die ihnen den Gebrauch dieses nothwendigen Heilmittels möglich macht. Der Grund hierfür liegt allein in dem jus divinum, nämlich in der göttlichen Einsetzung der Beichte (Conc. Senon. v. J. 1524: Eodem jure prohibetur revelatio confessionis, quo praecipitur confessio, quae est de jure divino a Christo instituta, bei Bochel, Decr. Eccl. Gallic. 241). Die Erfüllung des göttlichen Beichtgebotes würde den Gläubigen eine unerträgliche Last sein, ja zur moralischen Unmöglichkeit werden, wären sie nicht principiell davor gesichert, daß der Inhalt ihrer Beichten bekannt werde. Die zum Heil der Gläubigen getroffene Institution Jesu Christi wäre dann wesentlich geschädigt, ja entkräftet und vereitelt (Conc. Senon. l. c.: Si licitum esset in aliquo casu sacerdoti, revelare peccatum sibi dictum in confessione, enervaretur praeceptum divinum de confessione facienda; quia nemo esset, qui vellet suum peccatum occultum propriae famae denigrativum sacerdoti detegere et revelare, et sic talis revelatio esset a praecepto de facienda confessione detractiva). Dazu kommt, daß Jesus Christus die Beichte eben als eine geheime, nämlich als eine vor dem Priester, als seinem Stellvertreter, abzulegende, angeordnet hat, weßhalb dieser den Inhalt des Sündenbekenntnisses wie ein nur Gott vertrautes Geheimniß bewahren soll, indem nicht eigentlich ihm, dem Menschen, sondern durch ihn dem Heilande gebeichtet wird. Dieß gilt in allen Fällen der sacramentalen Beichte, auch da, wo sie nach göttlicher Vorschrift nicht eben nöthig wäre (beim Bekenntniß läßlicher Sünden). Nie darf daher der Priester auch das Geringste aus derselben verrathen. Zufolge der göttlichen Einsetzung der Beichte als einer geheimen lastet auf jeder in ordine ad claves abgelegten Beichte ex jure divino die Pflicht der Geheimhaltung, und es ist überdieß sehr wahrscheinlich, daß diese Pflicht nicht einmal etwas zum Sacramente Hinzukommendes, sondern ihm Innerliches, in dessen eigenstem Wesen Liegendes bezeichnet (Suarez in p. 3, t. 4, disp. 33, s. 1, n. 10: Valde verisimile fit, praeceptum hoc, quamvis supernaturale sit et divinum, non tamen esse mere positivum superadditum, quale est v. gr. in eucharistia praeceptum praemittendi confessionem ante communionem, sed esse quasi connaturale et intrinsecum ipsi sacramento, prout de facto institutum est). Das kirchliche Recht bezüglich des Beichtsiegels ist nur die Bestätigung des göttlichen und hat den Zweck, die Beobachtung desselben sicherzustellen. Die Kirche hat von Alters her die Pflicht des Beichtgeheimnisses eingeschärft und über dessen Wahrung gewacht (Denzinger, Rit. orient. 101). Die Praxis der öffentlichen Beichte in der alten Kirche ist hiergegen kein Einwand (s. Art. Beichte und Frank, Bußdisciplin, Mainz 1867, Buch 2, Kap. 7 „das Beichtsiegel"). Außerdem haben viele Provinzialconcilien, und vor allen das vierte allgemeine Concil im Lateran (s. unten), die Verletzung desselben unter strenge Strafe gestellt. Aus dem Grunde der Verpflichtung ergibt sich der Zweck derselben. Maßgebend für dieselbe ist schon naturrechtlich die Rücksicht auf den Beichtenden, daß ihm nicht aus seiner Beichte irgend ein Nachtheil oder eine Unannehmlichkeit (gravamen) erwachse, mehr aber noch nach dem jus divinum die Rücksicht auf die Würde und das Interesse des Sacramentes, damit nicht auf dasselbe für die Gläubigen ein Odium falle (ne confessio fiat odiosa).

II. Der Umfang der Verpflichtung wird bestimmt durch den Zweck des Beichtsiegels, sowie durch die Ursache, welche die Verpflichtung nach göttlichem Rechte mit sich bringt. Was immer

tig sein, wenn das Beichtsiegel auf keiner anderen als der bloß naturrechtlichen Grundlage beruhte; allein es wurzelt hauptsächlich in dem jus divinum, nach welchem dasselbe dem Schutz des Sacramentes und eben dadurch dem Gesammtwohl der Christenheit, mittelbar also auch dem der Menschheit überhaupt und des Staates, dient. Der Schaden nämlich, welcher das eine oder andere Mal für den Staat dadurch nicht abgewehrt wird, daß das Beichtgeheimniß gewahrt wird, hält keinen Vergleich aus mit dem unermeßlich großen Nutzen, den die Beichte stiftet, und den sie nicht bringen könnte, wenn sie nicht unter allen Umständen gegen Verrath gesichert wäre. Es handelt sich hierbei nicht lediglich um private Rücksichten, sondern um ein öffentliches Interesse von allerhöchster Wichtigkeit: ne confessio fiat odiosa. — Dem Gesagten zufolge läßt das Beichtsiegel keine Ausnahme zu in Beziehung auf irgend welchen Fall, indem es kein Interesse gibt noch geben kann, welches nicht durch das Interesse an seiner Heilighaltung überboten würde. Nur wo letzteres nicht oder nicht mehr in Frage stände, würde auch die Verpflichtung, die das Beichtsiegel auferlegt, entweder nicht vorhanden sein oder wegfallen. Nur dadurch aber kann die Offenbarung aus der Beichte ihren odiösen Charakter verlieren, daß das Beichtkind selbst, frei und ungezwungen, formell und ausdrücklich zu einer solchen die Erlaubniß ertheilt, und daß sodann von dieser Erlaubniß ein Gebrauch gemacht wird, welcher zu einem gegründeten Aergerniß eine Veranlassung nicht bietet. Einer solchermaßen ertheilten Erlaubniß (nicht einer präsumirten oder interpretativen) darf, jedoch mit großer Vorsicht und Umsicht, ein Beichtvater sich bedienen. Die gegebene kann das Beichtkind zu jeder Zeit widerrufen. Die Eröffnung der Beichte darf nicht zum Schaden des Beichtkindes geschehen, denn sonst würde man präsumiren müssen, sie sei nicht mit vollkommener Freiheit ertheilt worden, und es würde dadurch in der That das Bußsacrament bei Vielen gehässig, so daß unter diesem Betracht eine fractio sigilli einträte. Uebrigens braucht sich ein Beichtvater die Licenz nicht schriftlich geben zu lassen (zu rathen ist dieß allerdings); wenn nicht die Umstände gegen ihn sprechen, hat er das Recht, zu verlangen, daß man ihm Glauben schenke und ihm ein so großes Verbrechen, wie der Bruch des Beichtsiegels ist, nicht zur Last lege. Jeden, auch den grundlosen und leichtfertigen Verdacht zu vermeiden, verpflichtet trotz seiner Strenge das Beichtsiegel nicht. Auch ist der Beichtvater nicht verpflichtet, jedes Odium, das aus dem Gebrauch der Erlaubniß bei Anderen entstände, zu verhüten, sondern nur ein solches, welches von der Beichte abschrecken würde. Darum darf er in der Beichte die Erlaubniß acceptiren, Andere, z. B. den Complex, Verführer u. s. w., zurechtzuweisen, wenngleich es von diesen übel empfunden würde (Lig. n. 641). Freilich räth die Klugheit, sich derlei Aufträge nicht oder nur in höchst seltenen und wichtigen Fällen in der Beichte oder anläßlich derselben ertheilen zu lassen (s. hierüber Amberger, Pastoraltheol., 3. Ausgabe, III, 841).

V. Die kirchliche Strafe wegen Verletzung des Beichtsiegels besteht für die Priester in der Entsetzung vom Amte, womit aber nach den Satzungen einzelner Concilien noch andere Strafen verbunden werden sollen. So wird in einem Canon bei Gratian der Strafe der Deposition noch lebenslängliche Verbannung beigefügt (cap. Sacerdos 2, dist. 6 de poen.: Deponatur et perpetuo ignominiosus peregrinando pergat); diese hat der bezügliche Canon des vierten Lateranconcils indessen in Verweisung in ein Kloster zu lebenslänglicher Buße umgewandelt (const. Omnis utriusque sexus 12, X. de poen. 5, 38: Qui peccatum in poenitentiali judicio sibi detectum praesumpserit revelare, non solum a sacerdotali officio deponendum decernimus, sed etiam ad agendam perpetuam poenitentiam in arctum monasterium detrudendum). Die Buße des Eingesperrten soll nach einer spanischen Synode apud Pennam fidelem vom Jahre 1302 (bei Hefele, Conc.-Gesch. VI, 343) in einem Fasten bei Wasser und Brod bestehen. Deßgleichen ist für Ordensgeistliche, welche sich betreffs des Beichtsigills vergehen, angeordnet, daß sie dreimal wöchentlich, im Refectorium auf der Erde liegend, bei Wasser und Brod fasten und beim Ausgehen aus dem Refectorium die Brüder über sich hingehen lassen (Ferraris, Prompta bibl. sub v. Sigillum confess. n. 27). Statt Verweisung in ein Kloster kann für Weltpriester auch Verurtheilung zu lebenslänglichem Gefängniß eintreten (Ferraris l. c. n. 26). In den Bußsatzungen der orientalischen Kirche begegnet uns gleichfalls als Strafe für die sigillbrüchigen Priester der Verlust des Priesteramtes; so in einem Bußcanon der Syrier, in einem Canon von Gregor dem Erleuchter u. a. (s. Denzinger l. c.). Eine Synode zu Dovin in Armenien vom Jahre 527 oder 536 verordnet (can. 20): Ein Priester, der das Beichtgeheimniß verletzt, wird mit dem Anathem belegt (Hefele II, 718). — Die Strafen wegen Verletzung des Beichtsiegels treten nicht von selbst ein, sondern auf den Spruch des Richters, der nöthigenfalls auch ohne vorliegende Klage ex officio einzuschreiten hat. Der Richter ist der Bischof; wenn aber der Bruch des Sigills auf Häresie beruht oder den Thäter falscher und häretischer Lehre verdächtig macht (ob mistum errorem), der Inquisitor (Lugo, De poen. disp. 23, n. 148). Das Gesetz trifft nach seiner ganzen Strenge nur den Beichtvater; bei Laien wird auf eine arbiträre Strafe erkannt. Damit aber die Verurtheilung des Erstern in die angegebenen Strafen, Deposition und Einkerkerung, erfolge, ist näherhin erforderlich, daß er a) eine ihm in ordine ad sacramentum gebeichtete Sünde, und zwar entweder in genere eine Todsünde oder eine specielle

Tod- oder läßliche Sünde aufgedeckt; b) daß dieß praesumptuose (qui praesumpserit revelare) geschehen; c) daß die Mittheilung an eine dritte Person stattfand, so daß ihn jene Strafen nicht treffen würden, wenn er mit dem Pönitenten selbst, wenn auch ohne dessen Erlaubniß, über dessen Sünden geredet, sie ihm vorgeworfen hätte u. dgl. In andern Fällen des Siegelbruches, bei welchen diese Bedingungen nicht bestehen, würde er in eine mildere als die gesetzliche Strafe zu verurtheilen sein (Ferraris n. 28—34; Reiffenstuel, Jus can. in Libr. 5 Decret. tit. 38, n. 4 sq.). Schützt der Beichtvater vor, die Wissenschaft der von ihm mitgetheilten Sache außerhalb des Beichtstuhls erlangt zu haben, so liegt es ihm ob, hierfür den Beweis zu erbringen. Erbringt er diesen nicht, so wird rechtlich gegen ihn die Verletzung des Beichtsiegels präsumirt, und für den Fall, daß er derselben nicht vollständig überführt werden kann, ist er in eine arbiträre Strafe zu verurtheilen. Behauptet er, die Erlaubniß zur Revelation vom Pönitenten erlangt zu haben, während dieser selbst es bestreitet, so fällt gleichfalls dem Beichtvater die Beweislast zu, weil eine Thatsache, wie die ertheilte Erlaubniß, nicht präsumirt wird. In zweifelhaften Fällen entscheidet jedoch sein Eid, wenn nicht besondere Umstände gegen dessen Glaubwürdigkeit sprechen (Barbosa in collect. Doct. in L. 5, Decr. tit. 38 de poen. n. 24 gegen Ende; Reiffenstuel l. c. n. 14). Bestreiten dagegen dritte Personen die Gewährung der Erlaubniß seitens des Pönitenten, so steht die Präsumtion für den Beichtvater. Es wird nicht angenommen, daß derselbe das Beichtsiegel gebrochen habe, wenn nicht das Gegentheil glaubwürdig erwiesen ist; also fällt alsdann diesen dritten Personen die Beweislast zu (Barbosa n. 24; Reiffenstuel n. 15; Ferraris n. 41). — Uebrigens ist nach Ausweis der Geschichte ein directer Bruch des Beichtsiegels etwas äußerst Seltenes. Die Zahl der erweisbaren oder glaubwürdig mitgetheilten Fälle übersteigt sicherlich nicht ein halbes Dutzend. Ein solcher ereignete sich im Anfang des vorigen Jahrhunderts in der Nähe von Toulouse; ein Pfarrer mit Namen Chaubard ward von den Söhnen eines Ermordeten am Leben bedroht, weil sie aus seinem ängstlichen Benehmen Verdacht geschöpft, daß er um die That wisse; er nannte ihnen den Mörder, der ihm die That gebeichtet, worauf sie an demselben Blutrache übten. Das weltliche Gericht wagte nicht, die Söhne des Ermordeten, für welche das Volk Partei nahm, strenger als mit Verbannung zu bestrafen; der unglückliche Priester aber wurde von unten auf gerädert und dann noch lebend verbrannt (Lit.-Bl. von W. Menzel, Jahrg. 1864, Nr. 78). Ein anderer Fall dieser Art soll sich um das Jahr 1095 im Bisthum Rheims zugetragen haben (Binterim, Denkw. V, 3, 331). Nach dem Codex Gandavensis des Aachener Capitulare vom Jahre 813 (Hefele, Conc.-Gesch. III, 768, 2. Auflage) wurde in diesem eine Untersuchung darüber angeordnet, ob es wahr sei, was man sage, daß in Austrasien Priester um's Geld die Räuber angeben, die sie aus der Beichte kennen; von dem Ergebniß dieser Untersuchung ist nichts auf uns gekommen. Gegenüber diesen seltenen Fällen sind zahlreich die geschichtlichen Beweise für die allzeitige Heilighaltung und Wahrung des Beichtgeheimnisses in der Kirche, die sogar in der Person des hl. Johannes von Nepomuk einen „Martyrer des Beichtsiegels" verehrt.

VI. Aus der Strenge des Beichtsiegels nach göttlichem und kirchlichem Recht ergibt sich im Besondern auch dieses, daß der Priester, wenn er als Zeuge vor Gericht citirt wird, über das aus der Beichte ihm bekannt Gewordene keinerlei Aeußerung machen darf (c. Dilectus 13 X. de excess. praelat. 5, 31). Um so weniger ist dieß statthaft, weil der Priester durch sein Amt als Seelsorger ohnehin schon zu strenger Verschwiegenheit in Betreff alles dessen, was ihm in dieser Eigenschaft vertraulich mitgetheilt worden, verpflichtet ist (s. Knopp, Der katholische Seelsorger vor Gericht, Regensburg 1849; hier besonders S. 54 ff. das musterhaft motivirte Erkenntniß eines französischen Civilgerichtes zu Saarburg, Diöcese Nancy [19. December 1841], und S. 64 ff. das eines preußischen Revisionsgerichtshofes [17. November 1845]). Wie gelehrt man auch zwischen dem Charakter des Priesters als Privatmann in sensu stricto und als Seelsorger, und hinwiederum zwischen seinem Charakter als Seelsorger im Allgemeinen und speciell als Beichtvater unterscheiden mag: in praxi werden diese Unterschiede von dem gläubigen Volke nicht so scharf aus einander gehalten, und es erscheint auch in Rücksicht auf das für die Amtswirksamkeit des Seelsorgers im Allgemeinen nothwendige und wünschenswerthe unbedingte Vertrauen der Gläubigen praktisch nicht räthlich, sich auf solche Unterscheidungen einzulassen (Boehmer, Jus eccl. prot. l. 2, tit. 21, § 8). In durchaus richtiger Würdigung ihrer Stellung verbot darum das ältere Kirchenrecht den Geistlichen sogar unter Androhung schwerer Strafe, als Zeugen vor dem weltlichen Gerichte zu erscheinen, besonders in Criminalsachen. Bei letzteren durfte der Geistliche nur zur Vertheidigung und Rettung des Angeklagten, nach eingeholter Erlaubniß seines Obern, als Zeuge auftreten; auch im römischen Recht waren den Geistlichen in dieser Hinsicht Privilegien zugestanden (s. die Zusammenstellung der bezüglichen Gesetze bei P. J. Cherub. Mayr, Trismegistus Juris Pontificii univ. lib. 1, append., tit. 3 de clerico in jus vocando). Nach Abrogirung der betreffenden kirchlichen Gesetzgebung und dem Fortfall dieser Privilegien sind gegenwärtig die Geistlichen weder kirchennoch staatsrechtlich wie früher geschützt, und es ist ihnen allerdings nach dieser Richtung durch die neueren Gesetzgebungen ihre Stellung erschwert; jedoch ist auch in diesen meistens, wenn auch hin und wieder mit Modificationen, das Recht des Geistlichen zur Verweigerung der Zeugenaussage

in Betreff des ihm als Beichtvater oder in seiner amtlichen seelsorgerlichen Stellung Anvertrauten anerkannt. So bestimmt das preußische Landrecht (2. Thl., Tit. 20, § 80): „Was einem Geistlichen unter dem Siegel der Beichte oder der geistlichen Amtsverschwiegenheit anvertraut worden, das muß er bei Verlust seines Amtes geheim halten", und § 81: „Auch zum gerichtlichen Zeugniß über den Inhalt solcher Eröffnungen kann ein Geistlicher ohne den Willen desjenigen, der ihm denselben anvertraut hat, nicht aufgefordert werden". Dagegen werden § 82 doch einige Ausnahmen aufgestellt, bezüglich einer dem Staate drohenden Gefahr, der Verhütung eines Verbrechens oder Abhülfe, resp. Vorbeugung von schädlichen Folgen eines schon begangenen Verbrechens. Die deutschen Reichsjustizgesetze berechtigen die Geistlichen zur Verweigerung des Zeugnisses „in Ansehung desjenigen, was ihnen bei der Ausübung der Seelsorge anvertraut ist", und zwar in Strafsachen (Straf-Pr.-O. § 52) in allen Fällen, in Civilsachen (Civ.-Pr.-O. §§ 348. 350. 352), wenn sie nicht durch den Betheiligten von der Pflicht der Verschwiegenheit entbunden sind. Aehnliche Bestimmungen enthalten die Gesetze anderer Länder (s. die Anführungen bei Vering, Lehrb. des Kirchenrechts, 2. Aufl., 742). Eine für das Beichtsiegel recht bedenkliche Anwendung hat in einzelnen Fällen das preußische Culturkampfgesetz: „Ueber die Grenzen des Rechts zum Gebrauche kirchlicher Straf- und Zuchtmittel" (vom 13. Mai 1873) dadurch gefunden, daß auf dasselbe hin Anklagen und Verurtheilungen wegen verweigerter Absolution als angeblich unbefugter Ausübung eines kirchlichen „Zuchtmittels" erfolgt sind. — In Betreff des Verhaltens des Seelsorgers, wenn er zum Zeugniß in einer Sache aufgerufen wird, die er nur amtlich weiß, und ihm die Gesetze nicht zu Hülfe kommen, erscheint es als das Räthlichste, daß er sich an seine geistliche Behörde um eine Instruction wende (Knopp S. 23). In Beziehung auf das Beichtsiegel liegen in diesem Falle unstreitig alle Bedingungen für die Erlaubtheit einer Mentalrestriction vor; er darf also sagen, daß er von der bezüglichen Sache nichts wisse, denn dieß heißt unter den obwaltenden Umständen soviel, als, er habe darüber nichts mitzutheilen (Thom. Suppl. qu. 11, a. 1 ad 3: Homo non adducitur in testimonium nisi ut homo; ideo sine laesione conscientiae potest jurare, se nescire, quod scit tantum ut Deus. Estius in sent. IV, dist. 17, § 14: Sensus responsionis erit: Nescio eo cognitionis modo, secundum quem teneor tibi interroganti respondere). Er darf sogar sein Nichtwissen durch Eidschwur bekräftigen. (Caveat [sacerdos], ne verbo, signo aut alio quovis modo prodat peccatorem, etiam metu mortis: quod si in testem super hoc producatur, juret secure, hoc se nescire; in den Synodalstatuten von Rheims 1572; Les actes de la province ecclésiastique de Rheims, publiés par Msgr Th. Gousset III, 387.) Jedenfalls aber ehrenvoller ist es und der Würde des Sacraments zum Vortheil der Gläubigen entsprechender, wenn alsdann der Beichtvater offen und rückhaltslos eintritt als Anwalt für die Heiligkeit des Beichtgeheimnisses, die Gründe seines Schweigens aus der Gewissenspflicht des Beichtsigills darlegt und dazu aus einander setzt, daß und warum aus seinem Stillschweigen absolut nichts weder für noch gegen den Angeklagten gefolgert werden könne. Denn auch für die ihm aus der Beichte bekannte Unschuld des Angeklagten darf er nicht zeugen, außer wenn der gerichtlich erwiesene Umstand, daß der Angeklagte gebeichtet, als dringender Verdachtsgrund geltend gemacht würde, und dieser die Bezeugung seiner Unschuld seitens des Beichtvaters durch Eröffnung des Inhalts seiner Beichte ausdrücklich forderte (Knopp S. 29. 30 beruft sich hierfür sowohl auf das Interesse des Beichtenden, als des Sacramentes selbst, räth aber, das Beichtkind solle den Inhalt seiner Beichte selbst erklären, und der Beichtvater denselben nur bestätigen). Wenn nämlich die Praxis Platz griffe, daß die Beichtväter, ohne ausdrückliche Ermächtigung, für die Unschuld ihrer Pönitenten, wenngleich nur zum Vortheil derselben, Zeugniß ablegten, so würde ja auch hierdurch die Beichte odiös werden, indem in entgegengesetzten Fällen, wo das Zeugniß verweigert würde, auf das Vorliegen der Schuld des Angeklagten geschlossen würde. Verwerflich ist auch der von einigen Rechtsgelehrten (Mittermaier, Neues Archiv des Criminalrechts VIII, 347; Gitzler, Handb. des gemeinen und preuß. Kirchenrechts § 150, S. 455) gemachte Vorschlag, die Geistlichen sollten, wenn sie trotz Verweigerung der Absolution den wahren Schuldigen zur Rettung eines Unschuldigen, auf den der Verdacht gefallen, nicht hätten zu bestimmen vermocht, die Unschuld des Angeklagten dem Gerichte anzeigen, und das Gericht solle ihn auf diese bloße Anzeige hin freilassen. Abgesehen von der offenbaren Verletzung des Beichtsiegels in diesem Falle würde sowohl dem Beichtvater als dem betreffenden Gerichte jede Garantie dafür fehlen, daß nicht unter dieser Voraussetzung zuweilen ein guter Freund des Angeklagten sich bereit finden werde, um den Preis einer sacrilegischen Beichte dessen Befreiung zu erkaufen (Knopp S. 44). — Literatur: Außer den bereits angeführten Werken für die dogmatische Begründung und juristische Seite des Gegenstandes noch insbesondere in praktisch-casuistischer und pastoraler Beziehung Zenner, Instructio practica confessarii p. 1, c. 3 de sigillo und Benger, Pastoraltheol. III, § 159. Specialschriften: Andres, Ueber das Beichtsiegel und die daraus abgeleitete Freiheit des Beichtvaters von der Zeugenschaft, im N. Archiv des Criminalrechtes I, 566 ff. II, 151 ff.; Droste-Hülshoff, Ueber das Zwangsrecht gegen den Beichtvater, in Rechtsphilos. Studien Nr. 2, Bonn 1824; Breiger, Ueber das Beichtgeheimniß und das

Recht der Obrigkeit, dessen Revelation zu fordern, Hannover 1827; Fr. Uilheim, De sigillo conf., Heidelb. 1828. Gegen Droste und Uilheim ist die unbedingte Verpflichtung des Beichtgeheimnisses vertheidigt im Katholik 1828, H. 9, 338 ff.; bei Deutlinger im Archiv der Rechtspflege und Gesetzg. in Baden II, 2, 129, und Gründler in Weiß' Archiv der Kirchenrechtswiss., Offenbach 1833, IV, 51 ff. [Wildt.]

Beichtspiegel, ein meist in Frageform gegebenes Verzeichniß der in einzelnen Lebensständen gewöhnlich vorkommenden Sünden, das die zur Beichte nothwendige Erforschung des Gewissens erleichtern soll. Bei Pönitenten, welche nur geringen religiösen Unterricht empfangen haben oder im Nachdenken wenig geübt sind, tritt an den Beichtvater selbst die Pflicht heran, die mangelhafte Vorbereitung durch Fragen zu vervollständigen. Hierzu dienten ihm früher die Beichtbücher (s. d. Art.), später die zahlreichen Anleitungen zur Verwaltung des Bußsacramentes. Der hl. Alfons (Praxis confessarii ad bene excip. confessiones, deutsch Regensburg 1844), Gaume (Manuel des Confesseurs 4) u. A. geben sehr ausführliche Verzeichnisse von Fragen, welche an verschiedene Klassen von Beichtkindern zu richten sind. — Für die Pönitenten selbst waren vor Erfindung des Buchdrucks die in zahlreichen Handschriften verbreiteten Beichtbüchlein und Beichtformeln bestimmt. Dieselben enthielten Register, welche theils nach den fünf Sinnen, theils nach den Hauptsünden oder seit Ende des 14. Jahrhunderts nach den zehn Geboten geordnet waren. Sammlungen solcher Beichtformeln finden sich bei Grupen, Alte Beichtformeln, Hannover 1767; Maßmann, Die deutschen Abschwörungs-, Glaubens-, Beicht- und Betformeln vom 8. bis 12. Jahrhundert, Leipzig 1839; Müllenhoff u. Scherer, Denkm. deutscher Poesie und Prosa aus dem 8. bis 12. Jahrh., 2. Aufl., Berlin 1873, 186 ff.; Geffken, Bildercatechismen des 15. Jahrh., Leipzig 1855; Hasak, Der christliche Glaube des deutschen Volkes beim Schlusse des M.-A., Regensburg 1868. Einzelne Formen bei Eccardi Catechesis Theotisca, Hanov. 1713; Binterim, Denkw. VII, 1, 90; Gödeke, Deutsche Dichtung im M.-A., Dresden 1871; Mone, Schauspiele des M.-A., Karlsr. 1846, II, 111; Oberlin, Bihtebuoch aus dem 14. Jahrh., Straßburg 1784; Beichtspiegel von 1456 im Anz. für Kunde der deutschen Vorzeit IV, 40. Seit Erfindung des Buchdrucks entstanden Beichttafeln, die an die Wand geheftet wurden (ein Holzschnitt von Hans Schawr 1481 bei Geffken a. a. O. Beil. 10) und die vielfach begehrten Beichtbücher: Poeniteas cito, Spiegel des Sünders, Himmelsstraße, Laienspiegel, Spiegel des Christenmenschen, Spiegel der sündigen Seele u. s. w. (Falk, Druckkunst im Dienste der Kirche, Görresges. 1879, 38 ff. 99 ff., gibt bis zum Jahre 1519 ein Verzeichniß von 46 derartigen Drucken). Um einer mechanischen Benutzung des Beichtspiegels vorzubeugen, wendet Joh. Wolff, Caplan zu Frankfurt, in seinem 1478 gedruckten und in Ordnung der zehn Gebote gehaltenen Beichtbüchlein (bei Geffken S. 26) sehr drastische Beispiele an: „Ich han den luden yre huner, enten, gensz geworffen. Ich han den kayser mit eyner stride arsz zu tode geslagen. Ich fand eyn heller, den gab ich nit widder. Zehen dusent gulden han ich dem rait zu francken-fort gestolen." Ein Beichtbüchlein des Bischofs M. Helding Sidonius kehrt zur früheren Ordnung zurück und nennt die Sünden in Gedanken, Worten, Werken und Versäumniß des Guten (bei Mousang, Kath. Katechismen des 16. Jahrh., Mainz 1881, 412 ff.). Neben solch speciellen Büchern wurde in der Folgezeit der Beichtspiegel den meisten Gebetbüchern als wesentlicher Bestandtheil beigefügt. Bei Beichten der Kinder erscheint es wünschenswerth, daß der Beichtspiegel die Ordnung befolge, in welcher der katechetische Unterricht die Lehre von den Geboten und den Sünden behandelt hat (so bei Schmitt, Anleitung zur Ertheilung des Erstcommunicanten-Unterrichtes, 6. Aufl., Freiburg 1880). Zur Vorbereitung auf eine Generalbeichte dient Erwachsenen: Leonardus a Portu Mauritio, Anleitung zur Generalbeichte, deutsch Regensburg 1850; Priestern: Deharbe, Examen ad usum Cleri, 2. ed. Ratisb. 1849, deutsch Passau 1853, und die nach dem Miroir du clergé von Katerkamp bearbeitete Selbstprüfung für Weltgeistliche, 3. Aufl., Münster 1845. [Streber.]

Beichtstuhl (sedes confessionalis), ein nach bestimmten Vorschriften eingerichteter Sitz zur Ausspendung des Bußsacramentes. Das Rituale Romanum sagt über die Stellung und Einrichtung desselben: Habeat (sacerdos) in ecclesia sedem confessionalem, in qua sacras confessiones excipiat, quae sedes patenti, conspicuo et apto ecclesiae loco posita, crate perforata inter poenitentem et sacerdotem sit instructa. Die Aufrichtung der Beichtstühle in der Sacristei ist für die Beichte der Klosterfrauen allgemein untersagt, für die der Laien von den meisten Diöcesanstatuten auf den Fall der Schwerhörigkeit beschränkt. Für clausurirte Nonnen darf der Beichtstuhl auch außerhalb der Kirche auf der Grenze der Clausur im Kloster errichtet werden, so daß die Klosterfrauen von innen, der Beichtvater von außen sich am Gitter einfinden können. Sogenannte Nothbeichtstühle, bei welchen das Gitter zwischen Priester und Beichtkind fehlt, auch unwürdig hergestellte oder für beide Theile unbequeme Beichtstühle sind vom Gebrauche auszuschließen. Die bequemste und passendste Einrichtung ist die derjenigen Beichtstühle, welche zwei Seiteneingänge haben und so das Beichtkind von vorn ganz oder theilweise verdecken. In der Ausführung sollen die Beichtstühle als Möbel, nicht als architektonische Glieder der Kirche behandelt sein. Einzelne Diöcesansynoden wollen, daß auch passende Bilder in den Beichtstühlen angebracht seien. Empfehlenswerth erscheint es, besonders bei Concursen, den Namen

des Beichtvaters über dem Beichtstuhl anzubringen; dagegen ist die Verhängung des Sitzes und des Beichtvaters durch eine Gardine von zweifelhaftem Werth; der hl. Karl Borromäus (Instructionum fabricae eccles. et supellectilis eccl. LL. II, Paris 1855, 1, 23) verlangt: A parte anteriori sit apertum omnino neque ullo modo occludatur; höchstens könne der Sitz des Beichtvaters durch ein Gitter in seiner untern Hälfte geschlossen sein. [Kaulen.]

Beichtvater ist Name für den Spender des Bußsacramentes und bezeichnet besser als der lateinische Name Confessarius das Verhältniß der Pietät, in welches sich der Beichtende (Beichtkind) zu demselben als seinem Gewissensrathe und geistigen Führer stellt. Der Beichtvater ist dem Pönitenten gegenüber Richter, Lehrer, Arzt und, wie sein Name besagt, Vater. Diesem vierfachen, von den Moralisten als munera confessarii bezeichneten Verhältnisse entsprechen die Anforderungen, die für die gültige und segensreiche Verwaltung des Bußsacramentes an den Beichtvater zu stellen sind. — 1. Als Richter muß der Beichtvater zum Beichthören befähigt und ermächtigt sein. Die Befähigung (facultas remota) ertheilt der priesterliche Ordo, die Ermächtigung (facultas proxima) erlangt der Priester durch die Beichtjurisdiction (s. d. Artt. Beichte, Buße). Als jurisdictio ordinaria besitzen diese der Papst für die ganze Kirche, der Bischof, der Generalvicar und sede vacante der Capitelsvicar für die Diöcesanen, die Prälaten mit quasi-bischöflicher Jurisdiction für ihre Untergebenen, die Pfarrer für ihre Pfarrkinder. Andere Priester erlangen sie durch Delegation von demjenigen, der die ordentliche Jurisdiction hat, mit oder ohne Beschränkung für die Beichten innerhalb des Jurisdictionsbezirkes des Letzteren (Lig. Theol. moral. VI, 548); die Pfarrer können indeß nicht delegiren. Das Nähere über die Delegation, deren Beschränkungen und die Cessation dieser Beschränkungen in bestimmten Fällen s. im Art. Approbation; über den sacerdos proprius für die Osterbeichte den Art. Beichte; vgl. auch den Art. Pönitentiar; für die Beichtväter der moniales den Art. Nonnen; für die der Soldaten den Art. Militärseelsorge. Dem Richteramte entspricht als persönliche sittliche Eigenschaft des Beichtvaters die Gerechtigkeit. Er soll sein Amt nicht willkürlich oder parteiisch, sondern ohne Ansehen der Person nach Christi Anordnung und den kirchlichen Satzungen verwalten und namentlich für die Giltigkeit des Sacramentes Sorge tragen, aber auch, außer im Falle der Nothwendigkeit oder eines wirklichen Nutzens für den Pönitenten, die Absolution nicht versagen oder verschieben; er soll eine Buße auferlegen, welche zur Schwere und Zahl der Sünden, unter Berücksichtigung jedoch der Disposition und der besondern Verhältnisse des Beichtenden, in angemessenem Verhältnisse steht.

2. Der Priester ist ferner im Beichtstuhle Lehrer; er hat die Irrenden zurechtzuweisen, die Unwissenden zu unterrichten, die Schwachen zu stärken, Zweifel zu lösen, verwickelte Fragen zu entscheiden, die Seelen auf dem Wege des Heiles zu leiten. Dieß alles setzt entsprechende Kenntniß oder Wissenschaft bei ihm voraus: „die Lippen des Priesters sollen die Wissenschaft bewahren, und das Gesetz sollen sie aus seinem Munde vernehmen, denn er ist ein Engel des Allerhöchsten" (Mal. 2, 7). Der Priester, welcher ohne die nöthige Kenntniß das Beichtamt ausübt, sündigt schwer, und wenn er in Folge dessen sich Mißgriffe zu Schulden kommen läßt, so sündigt er doppelt (Lig. Theol. mor. VI, 626). In Betreff des für den Beichtvater wünschenswerthen Maßes des Wissens sagt Benedict XIV. (Const. apost., 26. Junii 1749, § 21): Optandum sane esset, ut quilibet confessarius ea polleret scientia, quam eminentem appellant, und bezeichnet als nothwendig: ut competente saltem scientia sit instructus. Es genügt im Allgemeinen ein gewöhnliches Wissen, d. h. ein solches, welches den Beichtvater in Stand setzt, die gewöhnlich vorkommenden Fälle zu entscheiden; über schwierigere Fälle muß er sein Urtheil zurückhalten, bis er sich Rath erholt. Im Uebrigen bleibt der Maßstab des nöthigen Wissens ein relativer, je nach der allgemeinen sittlichen Beschaffenheit derjenigen, deren Beichten zu hören der Priester von dem Bischof designirt ist. Die Approbation von Seiten des Bischofs mag immerhin, namentlich jüngeren Beichtvätern, bei denen sie von Zeit zu Zeit nach vorhergehender Prüfung erneuert zu werden pflegt, zur Beruhigung dienen, doch kann und will sie die etwa mangelnden Kenntnisse selbstverständlich nicht ersetzen; dieß ist besonders da zu beherzigen, wo der Besitz einer Seelsorgspfründe die Approbation für eine vielleicht lange Lebenszeit in sich schließt. Als Materien, die von jedem Beichtvater zu wissen sind, führt der hl. Alfons (VI, 627, Praxis confess. 18) auf: die Ausdehnung und Grenzen seiner Facultäten, den Unterschied von Tod- und läßlichen Sünden, den specifischen Unterschied der Sünden und die dahin einschlägigen Umstände, die allgemeinern Regeln über die Restitution, die Reservatfälle und Excommunicationen, die Censuren und Irregularitäten, die Erfordernisse einer gültigen und einer erlaubten Beichte, die Ehehindernisse. Von dem Wissen ist die praktische Tüchtigkeit gar sehr zu unterscheiden; mit Recht bemerkt sogar Lacroix (l. 6, p. 2, Addenda 1): Summa scientia . . . per accidens saepe est minus utilis, quam mediocris conjuncta cum naturali judicio et praxi; qui enim ita subtiliter omnia volunt revocare ad apices theologicos, saepe se ipsos et alios implicant scrupulis aliisque difficultatibus.

3. Der Beichtvater ist fernerhin Arzt und muß als solcher mit großer Klugheit zu Werke gehen. Grundgesetz der Pastoralklugheit ist, jeden nach seinen individuellen Verhältnissen zu behandeln, also die Einzelnen verschiedentlich je nach Geschlecht und Alter, Gemüthsart und Bil-

bung, Lebensstellung und sittlicher Reife. Unübertreffliche Beispiele gibt in dieser Hinsicht der Völkerapostel: 1 Cor. 3, 1; 9, 19. 1 Thess. 2, 7; die nähern Regeln geben die Pastoral- und die Moraltheologie an die Hand. Um mit Sicherheit zu verfahren, muß der Beichtvater sich bemühen, den Seelenzustand eines jeden, sowie alles, was für die geistige Führung des Pönitenten ihm dienlich sein mag, durch vorsichtiges und umsichtiges Nachfragen zu erforschen. Ganz besonders muß er auf die schlimmen wie die guten Neigungen des Beichtkindes sein Augenmerk richten, namentlich auf die vorherrschenden Charakterzüge (passio dominans) als die Quelle der meisten Sünden. Den guten Anlagen und Neigungen soll er sich bestreben, das richtige Object zu geben und zum Kampfe gegen die bösen Neigungen anleiten. Hierbei aber darf er, zumal für den Anfang, nicht zu viel fordern; auf dem Geforderten indeß muß er mit Consequenz und Festigkeit und bei vorkommendem Rückfall in die Sünde mit Geduld und Ausdauer bestehen. Er wird oft in dem Falle sein, Geringeres nachzusehen, um Größeres zu erreichen (Gregor. M., De past. cura 3, 38).

4. Der Beichtvater steht endlich zu dem Pönitenten in einer Art geistlicher Verwandtschaft als geistiger Vater desselben (c. 8, C. XXX, q. 1: Omnes, quos in poenitentia accipimus, ita filii nostri sunt, ac in baptismate suscepti). Diesem Verhältniß entspricht die väterliche Liebe, „bonitas" des Beichtvaters, welche das Rituale Romanum (De sacram. poen. 1) ausdrücklich neben scientia und prudentia als Eigenschaft desselben aufführt; von ihr muß die ganze Thätigkeit des Beichtvaters durchdrungen sein. Er ist in Stellvertretung seines göttlichen Meisters dem Sünder gegenüber gleichsam der Vater, der dem verlorenen Sohne entgegengeht und ihn aufnimmt, der gute Hirte, der mit Sanftmuth und Liebe sich zu dem verirrten Schäflein niederbeugt, es von der Erde aufhebt und freudig heimträgt zu der verlassenen Hürde. Als das Werkzeug der göttlichen Gnade soll er dem kräftigen und doch zugleich lieblichen Walten und Wirken der letztern sein äußeres Verhalten conformiren, diese in seiner Person und in seiner ganzen Erscheinung nach außen hin gleichsam sichtbar darstellend, die zuvorkommende Gnade durch freundliches Entgegenkommen und liebevolle Aufnahme des Pönitenten, die begleitende Gnade durch Unterstützung bei der Anklage und bei Erweckung der Reue und des Vorsatzes, durch aufrichtiges Mitleid mit seinen Verirrungen und Schwächen, durch wohlwollendes Ermahnen und Zurechtweisen, durch Worte der Hoffnung und Tröstung, die nachfolgende durch fernere Anregung des Bußgeistes und Leitung auf den Wegen des innern Fortschrittes. Uebrigens darf die Güte des Beichtvaters nicht in Schwäche und übertriebene Nachsicht ausarten, sie würde dann aufhören, Tugend zu sein. Vielmehr soll er mit der Liebe die Gerechtigkeit, mit der Sanftmuth die Festigkeit zu vereinigen wissen, immer aber eingedenk bleiben der Worte des Kirchenraths von Trient (Sess. XIII de reform. 1): Saepe plus erga corripiendos agit benevolentia, quam austeritas, plus exhortatio, quam comminatio, plus charitas, quam potestas. — Die Liebe, welche den Beichtvater auszeichnen soll, ist die übernatürliche Liebe Gottes und des Nächsten, die ihn innerlich selbst zu einem vir bonus macht, damit er es Andern gegenüber sein könne (Qui sibi nequam est, cui alii bonus erit? Eccli. 14, 5). Sie setzt den Gnadenstand voraus, ohne welchen die Verwaltung des Bußsacramentes für ihn sogar sacrilegisch sein würde, und offenbart sich, abgesehen von seinem Verhalten im Beichtstuhle, überhaupt in einem tadellosen und tugendhaften Wandel, durch welchen er sich das Zutrauen der Pönitenten gewinnt und ihnen in der Meidung alles Bösen und der Ausübung des Guten, wozu er sie anleiten soll, selbst als leuchtendes Beispiel vorangeht. Der Beichtvater soll in keinem der Punkte, welche er an Andern richtet, den Vorwurf: Medice, cura te ipsum, zu befahren haben. Er muß im Gegentheil mit jeglicher Tugend wohl ausgerüstet und darin hinlänglich befestigt sein, um den vielfachen Versuchungen und Kämpfen, die der Beichtstuhl bereitet (Versuchungen gegen die Herzensreinheit, zu Ungeduld, Menschenfurcht, Eitelkeit u. s. w.), gewachsen zu sein und nicht, während er Andere heilt, selbst von der Krankheit der Sünde angesteckt oder befallen zu werden. Da aber selbst bewährte Tugend nicht vor dem Falle sichert, und da andererseits der Erfolg all seines Bemühens in erster Linie von der göttlichen Gnade abhängt, so soll er auch mit Eifer dem Gebete obliegen und nicht auf eigene Kraft und Tüchtigkeit vermessentlich vertrauen. Es sind demnach die Anforderungen, die an einen guten Beichtvater gestellt werden, namentlich die sittlichen, gar mannigfaltig; die wichtigern faßt man in die Memorialverse zusammen: Sit pius et fortis, patiens et amore repletus, — Sit doctus confessor, prudens atque fidelis (das „fidelis" bezieht sich auf die Verschwiegenheit; s. d. Art. Beichtsiegel). — Zur Instruction für die Beichtväter besonders geeignete Monographien sind: unter den Schriften des hl. Alfons Liguori: Homo apostolicus, Praxis confessarii und die Sammlung seiner Briefe; Segneri, Unterweis. für den Pfarrer, das Beichtkind und den Beichtvater, deutsch Regensburg 1852; Die Heiligung des Priesters, Regensburg 1856; Der Briefwechsel P. Avila's, deutsch von Schermer, Regensburg 1856, I. II; Die Unterweisungen des hl. Leonardus a Portu Mauritio für Beichtväter; dessen Anleitung zur Generalbeicht, deutsch Regensburg 1850; Surin, Geistlicher Katechismus, Regensburg 1838, II, Thl. 3 u. 5; Reginald, Praxis fori poenitentialis, Colon. 1622, und De prudentia et caeteris in Confessarii requisitis, ib. 1611; Reuter, Neoconfessarius, deutsch, 3. Aufl., Regensb. 1870; Polancus, Directorium breve

ad Confessarii ac confitentis munus recte obeundum, Lovan. 1554 u. ö. Aus neuerer Zeit: Gaume, Manuel des Confesseurs, oft aufgel., deutsch u. d. T.: Handbuch für Beichtväter, Regensburg 1846; Brockmann, Pastoralanweisung zur Verwaltung der Bußanstalt in der kath. Kirche, Münster 1847; Haringer, Verwaltung des Bußsacramentes, 2. Aufl., Regensburg 1851, und: Der Priester als Richter und Seelenarzt, Aachen 1847; Lorinser, Die Lehre v. d. Verwaltung d. Bußsacram., Bresl. 1860; Tappehorn, Anleitung zur Verwaltung d. heil. Bußsacram., Dülmen 1880. [Renninger.]

Beichtzettel, schedula confessionis, ist die seitens des Beichtvaters schriftlich oder nach einem gedruckten Formular ausgestellte Bezeugung, daß jemand seiner Beichtpflicht nachgekommen sei. Die Beichtzettel wurden eingeführt zur Controlle über die Erfüllung der österlichen Pflicht, damit der Beichtvater die Säumigen ermahnen, beziehentlich ihre Bestrafung herbeiführen könne. Schon im J. 1227 verordnet das Concil von Narbonne, can. 7 (Hefele, Conc.-Gesch. V, 838), daß von den Beichtvätern die Namen derer, die bei ihnen ihre Osterbeicht abgelegt, aufgeschrieben würden, damit sie hierüber Zeugniß ablegen könnten. Von den vielen anderen Verordnungen über denselben Gegenstand sei nur die des hl. Karl Borromäus (Acta Mediol. I, 387) genannt: die Pfarrer sollten nur denjenigen die Communion spenden, welche bei ihnen selbst oder einem approbirten Beichtvater gebeichtet, worüber sie ein geschriebenes Zeugniß beizubringen hätten. Benedict XIV. indessen (Instit. 45, § 15) beschränkt die Verpflichtung zur Beibringung eines Beichtzettels nur auf solche, deren eigener Versicherung über die geschehene Beichte man in Rücksicht auf ihr moralisches Leben nicht trauen dürfe. Jetzt ist der Gebrauch der Beichtzettel um Ostern in den größeren Städten meistens abgekommen, während er auf dem Lande noch vielfach fortbesteht. Die ausgegebenen (gedruckten) Zettel pflegen nach der österlichen Zeit vom Pfarrer oder dessen Stellvertreter in den Häusern gesammelt zu werden, wodurch dem Pfarrer die mit Klugheit und Sorgfalt zu benutzende Gelegenheit geboten ist, seine Schäflein und ihre Verhältnisse näher kennen zu lernen, manchen Mißstand abzuschaffen, gute Gewohnheiten einzuführen oder zu fördern u. dgl. Wie für die Ostercommunion, so dienen die Beichtzettel zur Vergewisserung über die geschehene Beichte auch vor dem Empfange anderer Sacramente, denen der Regel nach die Beichte vorauszugehen hat, namentlich vor der Spendung der heiligen Oelung durch den Pfarrer oder einen der Pfarrgeistlichen, wenn der Kranke behauptet, bei auswärtigen Geistlicheh gebeichtet zu haben, und vor der Copulation. So ist z. B. in Oesterreich (s. Schulte, Lehrb. des kath. K.-R. 393) vor Eingehung der Ehe die Beibringung eines Beichtscheines seitens der Brautleute allgemein vorgeschrieben. Welche Wichtigkeit unter Umständen der Beichtzettel haben kann, erhellt z. B. aus dem Streit über die Sacramentsverweigerungen in der Geschichte des Jansenismus. Die schedula confessionis war indessen in Frankreich längst in Uebung, ehe die Jansenisten, die in Folge des Bestehens der Bischöfe auf die Beibringung eines solchen ihre Entdeckung und den Ausschluß von den Sacramenten befahren mußten, darüber Lärm erhoben (s. Andr. Schill, Die Constitution Unigenitus, Freib. 1876, 275 ff.). — Die Frage, ob einem Beichtenden die Ausstellung des Beichtscheines, wenn der Beichtvater ihm die Absolution hat vorenthalten müssen, verweigert werden dürfe, wird von der überwiegenden Mehrzahl der Theologen (gegen Cardinal Lugo und einige Andere) verneint, weil die Versagung des beizubringenden Beichtscheines eine indirecte Revelation der Beichte nach sich ziehen würde, welche der Beichtvater, wo er kann, gehalten ist, auch durch einen positiven Act zu verhüten (Lig. Theol. mor. l. 6, n. 639), und zwar dieß ohne Rücksicht darauf, daß er den Mißbrauch des Beichtscheines mit Sicherheit voraussähe. Dagegen darf er demjenigen, welchem er die Absolution verweigert, nicht auch die Ertheilung dieser, die nicht stattgefunden, bescheinigen, weil dieß eine Lüge wäre. Hätte jedoch der Beichtvater nichts zu schreiben, sondern nur die bereits fertig ausgestellten, gedruckten Zettel den einzelnen Beichtenden zu übergeben, so würde, wenn diese auf die in der Beichte ertheilte Absolution lauteten, er nach Einigen auch den nicht Absolvirten einen solchen Zettel geben können, wenigstens wo die Verweigerung Aufsehen erregen würde, weil er damit keine Lüge beginge, sondern einen rein materiellen Act vollzöge (Lig. ibid.). Indeß fordert Benedict XIV. (a. a. O.) mit Recht, daß auf den Beichtzetteln nur die geschehene Beichte, nichts aber über die Absolution vermerkt werde, damit nicht in Folge der Verschiedenheit der Beichtzettel, von denen die einen die Beichte, die anderen überdieß noch die Absolution bezeugten, gegen Jemanden ein Verdacht entstehe, und somit das Beichtsiegel irgendwie verletzt werde. Zudem scheint es, daß der etwa unbekannte Name des Pönitenten nicht sollte erfragt werden; wenn derselbe ausdrücklich anzuführen ist, was selten nothwendig, so lasse man für denselben eine von dem Pönitenten selbst auszufüllende Lücke. [Wildt.]

Beiram, persisches Wort zur Bezeichnung zweier mohammedanischer Festzeiten, welche sich an die großen Fasten anschließen; die eine, welche arabisch Id el Fito, „Abbruch des Fastens“, türkisch Kitschi Beiram genannt wird, folgt auf den Fastenmonat Ramadan und dauert drei Tage, die zweite, Id Adha oder Korban Beiram (Opferfest) zum Andenken an Abrahams Opfer genannt, fällt 70 Tage später ein und dauert vier Tage. Da die Mohammedaner ein Mondjahr haben, so sind die Beirams bewegliche Feste und können innerhalb 32 Jahren in jede Jahreszeit fallen. [Kaulen.]

Bekehrung, s. Rechtfertigung.

Bekenner (Confessores) hießen anfänglich alle Christen, welche zur Zeit der Verfolgung ihren Glauben vor den Richtern muthvoll bekannten. Wenn über sie in Folge ihres Bekenntnisses schwere Peinen verhängt wurden, oder der Tod im Gefängnisse erfolgte (Cypr. ep. 12), so wurde der Bekenner den Martyrern beigezählt. Bald hat sich jedoch der Begriff des Wortes erweitert, und man bezeichnete, namentlich nachdem die Christenverfolgungen aufhörten, mit dem Worte Bekenner diejenigen männlichen Heiligen, welche sich durch hohe Glaubenskraft, durch hohe Frömmigkeit und hohe sittliche Vollendung, dann zum Theil auch zugleich durch hohe Verdienste um Kirche und Religion im Leben ausgezeichnet hatten. In diesem Sinn ist das Wort Bekenner in der Kirchensprache herrschend geworden, und man begreift daher unter diesem Namen alle männlichen Heiligen außer den Martyrern. Diesen Unterschied präcisirt eine dem vierten Jahrhundert angehörige Grabschrift (De Rossi, Bull. 1864, 30): A Domino coronati sunt beati confessores, comites martyrum, Aurelius Diogenes confessor et Valeria felicissima. Vivi in Deo fecerunt. Der Name Bekenner selbst, obschon er ohnehin auch aus der Natur der Sache erklärt werden kann, lehnt sich offenbar an Matth. 10, 32 an. In den Bekennern sucht demnach die Kirche heiligen Vollendeten aus allen Jahrhunderten und aus allen Kreisen des kirchlichen Lebens ein ehrendes Andenken zu erhalten. Es gehören dahin Vollendete, die entweder, wie die Apologeten und Kirchenväter, dem Christenthum durch die Waffen der Intelligenz und Wissenschaft sein Dasein und seine Herrschaft auf Erden erhalten und gründen halfen; oder solche, die theils als begeisterte Glaubensboten auch in späteren Zeiten das Licht und den Samen des Evangeliums unter heidnische Völker trugen, theils als Säulen der Kirche dieselbe unter allen Stürmen aufrecht erhielten und das Christenthum durch die Nacht und Barbarei der Jahrhunderte retteten; endlich Männer und Jünglinge, die durch das ideale Beispiel ihres gottbegeisterten Glaubens und Sinnes, ihrer großen Tugenden, ihres reinen Wandels, ihrer hohen Selbstverläugnung, ihrer glühenden Andacht und innigen Frömmigkeit unendlich viel dazu beitrugen, das Bewußtsein und den Geist des christlichen Glaubens und Lebens, die Begeisterung für Gott und Christus in der Kirche und in der Menschheit zu erhalten, fester zu gründen und in weiteren Kreisen zu verbreiten. — Wenn in der kirchlichen Liturgie unter den verschiedenen Bekennern verschiedene Unterscheidungen zugelassen werden (Pontifices, Doctores, non Pontifices), so geschieht dieß gemäß dem größeren oder geringeren Verdienste um Kirche und Religion, das etwa zur inneren Vollendung noch hinzukam. Die Verehrung der Bekenner trat, wenigstens nach den uns vorliegenden Zeugnissen, nicht so frühe in den kirchlichen Cultus ein, wie die Verehrung der Martyrer, welche, wie die der Apostel, den ersten Zeiten des Christenthums angehört, eine Erscheinung, die uns nicht befremden kann. Die Verehrung der Bekenner mußte schon darum in der ersten Zeit zurücktreten, weil der Schmuck der Heiligkeit ohne das Martyrium in der ersten Kirche keine Auszeichnung Einzelner, sondern der ganzen Kirche oder doch der Mehrzahl ihrer Glieder war. Nur in den Martyrern offenbarte sich in jenen Jahrhunderten die Heiligkeit in eminentem Grade. Auf ihrem Heldenmuthe ruhte die Erhaltung des Christenthums, und ihre begeisterte Verehrung selbst hatte eine große moralische Kraft zur Erweckung gleicher heroischer Begeisterung für den Glauben in den übrigen Gläubigen. Dennoch begegnen uns schon frühe Spuren auch von der liturgischen Verehrung der Bekenner. Ganz abgesehen davon, daß schon theilweise die Apostel selbst hierher bezogen werden müssen — denn gewiß wendete sich ihnen die liturgische Verehrung schon der ersten Kirche nicht bloß als Martyrern, sondern eben als Aposteln zu —, wird von den kirchlichen Schriftstellern, und namentlich von den kirchlichen Rednern der ersten Jahrhunderte schon die Aufforderung zur Nachahmung der Martyrer keineswegs auf das Martyrium selbst beschränkt, sondern dieselben werden von ihnen als Ideale der frommen Begeisterung und christlichen Selbstverläugnung überhaupt dargestellt. So war schon in der Verehrung der Martyrer die Verehrung der Bekenner gegeben oder nahe gelegt. Es finden sich aber auch vom dritten Jahrhundert an für das Dasein dieser Verehrung ausdrückliche Zeugnisse. Schon Origenes spricht von einer Fürbitte aller Heiligen Gottes (De orat. 11; In Cantic. 2, 4; Contr. Cels. l. 8). In demselben Jahrhundert ist Cyprian bemüht, den Bekennern gleiche Verehrung mit den Martyrern zu vindiciren (Ep. 37 ad Presbyt. et Diac. de zel. et liv.). Mehr Spuren begegnen uns indessen vom vierten Jahrhundert an (Hier. Ep. 108 ad Eust.; Vit. s. Hilar. 31; Sozom. 3, 14). Im Abendlande wissen wir namentlich vom hl. Martinus, Bischof von Tours, der um das Jahr 400 starb, daß ihm bald nach seinem Tode eine hohe kirchliche Verehrung, zunächst im fränkischen Reiche, zu Theil ward. Von jetzt an wurde die Verehrung der Bekenner allgemeiner. Uebrigens erscheint die größere Theilnahme für die Verehrung der Bekenner gerade seit dem vierten Jahrhundert an ihrer geeigneten historischen Stelle, indem sich eben damals ein ruhigeres kirchliches Leben zu bilden anfing, und das Beispiel stiller Tugenden daher jetzt besondere Bedeutung gewann. Auch die Aufnahme alttestamentlicher Personen zur kirchlichen Verehrung gehört den ersten Jahrhunderten an. — Die wirkliche kirchliche Verehrung der Bekenner ist übrigens erst von der kirchlichen Ermächtigung dazu abhängig (s. Beatification und Canonisation). Vielen Bekennern wird nur in gewissen

Ländern und Kirchen, anderen in der ganzen Kirche die kirchliche Verehrung zu Theil. Zu den letzteren gehören fast ohne Ausnahme diejenigen, welche durch die Aufnahme in die römische Liturgie eines universellen Gedächtnisses gewürdigt worden sind (vgl. J. B. Lüft, Liturgik, s. v. Heilige). [Lüft.]

Bisweilen verstand man unter Confessor auch die Sänger und Psalmisten, da die heilige Schrift das Wort confiteri öfter in dem Sinne Dei laudes decantare gebraucht. In diesem Sinne werden bei den Fürbitten der Charfreitagsliturgie die Confessores unter den kirchlichen Ständen aufgeführt (Du Cange, s. v. Confessor).

Bekenntnißschriften, S. symbolische Bücher.

Bekker, Balthasar, rationalistischer Theologe, geb. am 20. März 1634 in dem bei Dokkum gelegenen friesländischen Dörfchen Metslawier, wo sein Vater reformirter Prediger war, studirte in Gröningen und Franeker Philologie und Theologie und wurde Prediger im J. 1666 zu Franeker, im J. 1679 zu Amsterdam. Ein eifriger Anhänger der cartesianischen Philosophie, veröffentlichte er im J. 1668 eine lateinische Vertheidigung derselben, die ihm von Seiten seiner geistlichen Amtsbrüder mannigfache Angriffe zuzog. Noch mehr war dieß der Fall bei seinem für Erwachsene bestimmten und im J. 1670 unter dem Titel „De Vaste Spysen der Volmaakten" (Die feste Speise der Vollkommenen) herausgegebenen Katechismus, der ihn in den Geruch des Socinianismus brachte und lang andauernde Streitigkeiten hervorrief. Die in den Jahren 1680—1682 erschienenen Kometen boten Bekker Veranlassung zu einer kleinen Schrift: „Untersuchung der Bedeutung der Kometen", in welcher er nachzuweisen unternahm, daß man mit Unrecht in den Kometen Vorboten göttlicher Strafgerichte erblicke. Auch sonst hat Bekker Manches geschrieben (vgl. Nicerons Nachr. von berühmten Gelehrten XX, Halle 1760, 58 ff.). Seine Hauptschrift ist: „Die bezauberte Welt (De Betoverde Weereld), oder genaue Untersuchung der Wahrheit, betreffend die Meinungen, welche man gemeiniglich von den Geistern, ihrer Natur, ihrer Macht, ihren Handlungen, und von allem Außerordentlichen hat, wovon man sagt, daß die Menschen es durch ihre Vermittelung thuen können", in 4 Büchern, Amsterdam 1691—1693. Bekker nennt die Welt „bezaubert" wegen des unter den Völkern aller Zeiten herrschenden Glaubens an die Macht und an die Einwirkungen guter und namentlich auch böser Geister auf die Natur und die Menschen, und der Zweck seines Buches ist, diesen Glauben bei den Christen zu zerstören. Er sucht darum auf alle mögliche Weise diesen Glauben als etwas Heidnisches und sowohl der gesunden Vernunft, als dem Monotheismus des Christenthums durchaus Widerstrebendes hinzustellen, und bemüht sich, durch oft sehr naive exegetische Künste und durch Hypothesen der willkürlichsten Art die Lehre von der Macht und Wirksamkeit der Engel und Teufel aus der heiligen Schrift hinwegzuerklären. Das Buch rief bei seinem Erscheinen unter den reformirten Theologen und Predigern Hollands einen Sturm der Entrüstung und eine Flut von Gegenschriften hervor, unter welchen insbesondere zu nennen ist die des damals sehr berühmten Professors an der Utrechter Universität, Melchior Leydekker: „Dissertatio Historico-Theologica de vulgato nuper Cl. Bekkeri Volumine, et Scripturarum Auctoritate et Veritate, pro Christiana Religione Apologetica", Ultrajecti 1692. Durch ganz Holland wurde die Schrift Bekkers auf den Synoden verdammt, er selbst aber nach einer längeren Procedur am 30. Juli 1692 auf der Synode zu Alkmaar seines Amtes entsetzt. Die städtische Regierung von Amsterdam beließ ihn jedoch im Bezuge seiner Besoldung bis zu seinem Tode am 11. Juni 1698. Die „bezauberte Welt" erlebte mehrere Auflagen und wurde auch in verschiedene Sprachen übersetzt. Die erste deutsche Uebersetzung erschien im J. 1693 in Amsterdam, eine andere in den J. 1781 und 1782 in Leipzig unter dem Titel: „Dr. Balthasar Bekkers bezauberte Welt, neu übersetzt von Schwager, durchgesehen und vermehrt von Semler", 3 Bde. — Literatur: Niceron a. a. O. 55 bis 71; Walch, Religionsstreitigkeiten außer der Lutherischen Kirche III, Jena 1734, 930—953; Chaufepié, Nouveau Dictionnaire Historique et Critique I, Amsterd. 1750, 193—201; Schwager, Beitrag zur Geschichte der Intoleranz, oder Leben, Meinungen und Schicksale Balthasar Bekkers, mit einer Vorrede Semlers, Lpz. 1780; Schröckh, Kirchengesch. seit der Ref. VIII, Lpz. 1808, 713—722. [Hundhausen.]

Beleidigung (laesio famae vel honoris) ist eine durch Worte oder Handlungen vollbrachte Verletzung der dem Nächsten gebührenden Achtung. Sie ist vom gerechten Vorhalt, welcher zum Zweck der Besserung (Matth. 18, 15) oder zur Beschämung der verstockten Bosheit (Matth. 23. Apg. 7) gemacht wird, wohl zu unterscheiden und umfaßt nach den Umständen die Ehrabschneidung (detractio), Verleumdung (calumnia) und Beschimpfung (contumelia). Jede Beleidigung wird von der göttlichen Offenbarung (Matth. 5, 22. Röm. 12, 14. Eph. 4, 31) auf's Strengste verurtheilt. Ihre Würdigung im Einzelnen hängt von dem Grade der Verletzung, der Größe des Affectes und den begleitenden Umständen ab. Zu ihrer Vergebung ist Restitution in der Form der Abbitte, des Widerrufs oder der Ehrenerklärung erforderlich. [Schuster.]

Belgien. I. Christianisirung. Die ersten Spuren des Christenthums in Belgien sind kaum jünger, als die Verbreitung desselben über das westliche Europa im Allgemeinen. Die ersten Christen in den belgischen Provinzen dürften wohl römische Soldaten gewesen sein. Aufgefundene römische Gefäße mit christlichen Symbolen deuten auf die christliche Gesinnung ihrer

Besitzer. Allein die römischen Befehlshaber in den Niederlanden waren selber Heiden, und da sie den Verfolgern der neuen Lehre dienstbar waren, förderten sie natürlich keineswegs die Wirksamkeit der Glaubensboten. Die Ueberlieferung spricht von Verkündigern des Evangeliums, welche im zweiten Jahrhundert rheinabwärts über Köln nach den Niederlanden bis Tungern gekommen seien. Am Ende des dritten Jahrhunderts kam von Gallien der hl. Piatus zu den Nerviern. Von mehreren seiner Schüler wird berichtet, daß sie die Küstenbewohner, die Moriner, und die Stadt Teruenna besuchten. Allein ihre Thätigkeit hatte keine nachhaltigen Folgen wegen der Grausamkeit des gallisch-römischen Befehlshabers und Präfecten Maximianus Rictius Varus; auf seinen Befehl starb Piatus mit mehreren seiner Schüler zu Seclin (Saclinium) bei Ryssel 286 den Martyrtod. Die Reihenfolge der Tungerer Bischöfe ist so lückenhaft, daß sie durch Namen aus dem Trierer Bischofscatalog ausgefüllt wurde, welche bis auf Agricius im vierten Jahrhundert der Sage anheimfallen. Nur vom Kölner Bischofe Maternus (gest. 328) wissen wir, daß er in Tungern eine Kirche baute. Man behauptet, ein gewisser Valentin sei einer seiner Nachfolger und der letzte Vorgänger des hl. Servatius gewesen. Dieser soll erst sieben Jahre nach der Erledigung des Bischofsstuhles nach Tungern gekommen sein. Mit Servatius (s. d. Art.) treten wir auf mehr historischen Boden. Dieser Apostel wirkte ein halbes Jahrhundert an der Christianisirung der westlichen Maasgegend; allein durch heranstürmende heidnische Völkerstämme bedrängt, verlegte er nach einer Romreise im J. 382 seinen Bischofssitz nach Maastricht. Später verwüsteten Heerschaaren Attila's das Land. Erst als Clovis Christ geworden war, wurde es möglich, dem belgischen Christenthum eine festere Gestaltung zu geben. In der Mitte des sechsten Jahrhunderts setzten Monulphus und sein angeblicher Nachfolger Gondulphus die Arbeit des hl. Servatius fort; sie erbauten in Maastricht eine größere, steinerne, mit Malereien geschmückte Kirche zu Ehren des Apostels Servatius. Tungern selbst zerfiel. St. Kunibert, Bischof von Köln (gest. 663), fand dort den christlichen Altar mit Gesträuch überwachsen und die Gegend in den Händen des heidnischen Heerführers Sigward. St. Hubertus war zu Anfang des achten Jahrhunderts der erste „Bischof der Tungern" mit dem Sitze zu Lüttich. In den westlichen Theilen Belgiens predigte um 385 St. Victricius, Bischof von Rouen, den Morinern und Nerviern (in Flandern und einem Theile von Hennegau) das Evangelium. Im folgenden Jahrhundert war es vorzüglich der Erzbischof Remigius von Rheims, durch dessen Bemühungen Theodorus für die Menapier zu Doornik, Vedastus für die Atrebaten zu Kameryk und Autimundus für die Moriner zu Teruenna (episcopatus Tarvannensis, ecclesia Morinorum) zu Bischöfen ernannt wurden. Im J. 524 wurde das Bisthum Noyon mit Doornik vereinigt, und letzteres Bisthum erstreckte sich nun über die Landstriche der Menapier und einen Theil der Nervier. Die Seeküste wurde bald nachher vom Norden aus durch angelsächsische Sendboten zum Christenthum bekehrt. Südlich grenzte das Bisthum Doornik an Atrecht (Arras), das im J. 575 in die Diöcese Kameryk aufging. Bischof Eleutherius von Doornik starb im J. 531 den Martertod. Sein Nachfolger, St. Medardus (gest. 535), verlegte den Bischofssitz nach Noyon; jedoch erst im siebenten Jahrhundert fand das Christenthum allgemeine Verbreitung.

Unterdessen vermehrten sich Klöster und Kapellen in Belgien mehr und mehr. Viele Eremiten und heilige Frauen nahmen Theil an dem Bekehrungswerke. So wurde z. B. Ermelinda, die Erbin eines vornehmen Geschlechtes, eine geistig hochbegabte Frau (gest. 595), die Gründerin des ältesten Klosters Belgiens zu Melbert (Meldaria) in der Provinz Limburg. Es wurden zwei Klöster, Haumont (Altus mons) in Hennegau und Maubeuge (Malbodium) an der belgischen Grenze in Frankreich, durch das gräfliche Ehepaar Malbagaris und Waldetrudis gegründet, in welchen sie ein Gott geweihtes Leben führten. Die Kirche zu Doornik bestand schon im J. 530, König Chilperich erweiterte dieselbe. St. Eligius gründete dort im Anfang des siebenten Jahrhunderts das Kloster von St. Martin. Um dieselbe Zeit stiftete St. Amandus zwei Klöster zu Gent; zwei andere Klöster stiftete er als Bischof von Tungern zu Leuze (Lutosa) und zu Ronse (Renaix), während seine Hauptstiftung an der Elno sich immer mehr ausdehnte. Die hl. Itta, die Gemahlin des seligen Pippin von Landen, stiftete Nivelles (in Brabant), und ihre Tochter, die hl. Gertrudis (gest. 659 oder 664), das Kloster und Hospital zu Fosses in der Provinz Namur. Audomarus (St. Omer, gest. 667 oder 668), Bischof der Moriner, stiftete um die gleiche Zeit das Kloster Sithiu (St. Bertinus), später ein karolingisches Staatsgefängniß. Siegbert II. gründete in der Mitte des siebenten Jahrhunderts Cougnon (Casae congedunus) im Luxemburgischen, sowie Stablo (Stabuletum) und Malmedy (Malmundariae) im Wallonenland. Im Limburgischen entstand die nachher weit und breit berühmte Abtei von St. Trudo (gest. 693) und bei Maastricht Munsterbilsen (monasterium Belisia). St. Landelinus (gest. 686) gründete die nicht weniger berühmte Abtei Lobbes und Aulnes (monasterium alnense) an der Sambre, sowie das Kloster von Crépin in der Nähe von Valenciennes. Pippin von Heristal und seine Gemahlin Plectrudis stifteten im J. 687 Andaïn (monasterium Andagense, später St. Hubertus-Abtei) in den Ardennen u. a. m.

So war Belgien gegen Ende des siebenten Jahrhunderts ein Herd und eine Pflegestätte christlichen Lebens und, was damals damit zusammenhing, der weltlichen Cultur. Der Kunst-

fleiß war allgemein. Viele Züge aus dem Leben der genannten Apostel liefern hiervon den Beweis. Die Ausdauer und Mildthätigkeit eines Eligius (s. d. Art.) auf der einen, der Muth eines Amandus (s. d. Art.) auf der anderen Seite wurden die Hauptursachen der glorreichen Verbreitung des Christenthums und bereiteten den Weg für das glänzende Apostolat des hl. Lambertus, des Bischofs der Tungern (gest. 708), und des hl. Willibrordus, des Bischofs von Utrecht (gest. 739) (s. d. betr. Artt.). (S. die Literatur bei Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands; P. F. X. de Ram, Vies des Pères etc., 7 voll., Brux. 1846—1850; P. Alberdingk Thijm, Karl d. Gr. Hauptst. 1. 2 und 4; P. Claessens, La Belgique chrétienne, Louvain 1881, I, chap. 1. 2.)

II. **Kirchliche Eintheilung zu verschiedenen Zeiten vor und nach der Reformation.** Nach dem Angeführten bestanden im siebenten Jahrhundert in Belgien fünf Bisthümer: Tungern mit dem Bischofssitze zu Maastricht, später zu Lüttich (s. d. Art. Hubertus), Kameryk, Doornik, Teruenna. Utrecht blieb bis Ende des elften Jahrhunderts mit Kameryk vereinigt und wurde hernach, trotz des Widerstandes Heinrichs IV., durch den Einfluß Philipps I. von Frankreich und seines Vasallen, Roberts II. von Flandern, von Papst Urban II. als selbständiges Bisthum anerkannt. Die kirchliche Eintheilung richtete sich so viel wie möglich nach der bestehenden römischen. Die Zahl der Bischofssitze stimmte in Germania prima und secunda und in Belgica prima und secunda mit der der Hauptstädte der Civitates genau überein. Sogar die Archidiaconate und Decanate entsprachen größtentheils den bestehenden pagi. Allein die Grenzen mehrerer Diöcesen wurden erst in späteren Jahrhunderten, der zunehmenden Bevölkerung zufolge, genau bestimmt. Die Grenze des Bisthums Tungern (Lüttich), der größten der fünf Diöcesen, erstreckte sich nach Decanatsverzeichnissen (pouillés) des 13. und 14. Jahrhunderts von der Schelde bei Antwerpen (zu Kameryk gehörend) in nördlicher Richtung, den Ufern der Striene entlang, bis zu den Maasmündungen. Die Maas blieb Grenze bis Venlo. Das Land zwischen Maas und Waal (einem Arme des Rheines) gehörte vor dem 16. Jahrhundert zu Köln und trennte das Bisthum Tungern von dem Bisthum Utrecht (Trajectum ad Rhenum). Von Venlo (vor 974 zu Köln gehörend) lief die Grenze westlich von Aachen (vor dem elften Jahrhundert zu Köln gehörend), schloß Eupen ein und lief weiter bis zu dem Punkte, wo die Semois sich in die Maas ergießt. Hier wendete sich die Grenze nördlich nach Nivelles, von da in einem großen Bogen zu der Striene, wo die Grenzen von vier Bisthümern (Tungern, Kameryk, Doornik und Utrecht) zusammenliefen. Das Bisthum umfaßte demnach einen großen Theil der Provinz Namur, Süd-Brabant, Limburg, Gelderland und ganz Nord-Brabant.

Westlich lag die Diöcese Kameryk. Die südliche Grenze derselben lief, ehe das Bisthum von Atrecht getrennt war, von Walers (Waslare) nach Saussoi (Sautcidio); von hier nördlich nach der Lys bei Bailleul (Baliolum) und von da nach der Schelde bei Breuille (Broila); weiter die Schelde entlang, nördlich bis an ihre Mündung, westlich von Antwerpen bis zu der angegebenen Stelle, wo vier Bisthümer zusammentrafen. Kameryk erstreckte sich demnach über die Provinz Hennegau, einen Theil von Süd-Brabant und von Flandern.

Das Bisthum Doornik (seit 1146 von Noyon geschieden) hatte die Schelde zur östlichen Grenze, zur südlichen Kameryk bis zur Lys; von hier an wurde Teruenna Grenze; östlich von Ypern zog diese sich nördlich der See zu. Die Nordgrenze zog sich von der oben genannten Stelle an der Schelde bis zum Meere. Das nördlichste Decanat von Doornik war, nach einer Handschrift des 15. Jahrhunderts, Brügge. Das Bisthum erstreckte sich also über das belgische Flandern und über einen Theil vom französischen Flandern.

Die Diöcese Teruenna (ecclesia Morinorum) endlich, durch Doornik und Kameryk östlich begrenzt, hatte zur westlichen Grenze das Meer und zur südlichen das französische Flüßchen Canche. In Folge davon wurde die Hauptstadt im J. 1553 von Ponthus de Lalaing, kaiserlichem Gouverneur von Artois, verwüstet. Der Bischofssitz ward nach St. Omer verlegt, und die französisch gesinnten Canonici siedelten nach der alten Bischofsstadt Boulogne über.

Der Bischof von Lüttich war Suffragan des Kölner Erzbischofs, die anderen Bisthümer waren von der Metropole Rheims abhängig. Dieser Zustand dauerte bis zum 16. Jahrhundert.

Schon zur Zeit Bonifaz' VIII. (1295) wurden zur Reorganisation der flandrischen Bisthümer Maßregeln ergriffen; im Anfang des vierzehnten Jahrhunderts that Johann III. von Brabant in dieser Angelegenheit Schritte bei Papst Johann XXII. Im fünfzehnten Jahrhundert wünschten auch Philipp von Burgund und Karl der Kühne eine Revision der Bisthümer und bemühten sich abermals am päpstlichen Hofe um dieselbe. Indeß verhinderten die Zeitverhältnisse die Ausführung dieses Planes. Und doch war es ein großer Uebelstand, daß in geistlichen Rechtssachen die Betreffenden immer an einen ausländischen Gerichtshof appelliren mußten, und daß die Verschiedenheit der Sprachen und die große Ausdehnung der Diöcesen die Kirchenfürsten sowohl in der persönlichen Verwaltung ihrer Bisthümer, als auch in der Wiederherstellung der gelockerten Disciplin unter der Geistlichkeit, deren Ansehen bei dem Volke tief gesunken war, hinderten. Karl V. nahm den Plan der Reorganisation wieder auf; allein auch jetzt blieb derselbe unausgeführt. Bei seinem Rücktritt von der Regierung empfahl der

Kaiser seinem Sohne Philipp die Sache zwar auf das Dringendste; allein die Schwierigkeiten waren riesengroß. Die Bischöfe wollten ihr Gebiet nicht vermindert sehen; der Bischof von Lüttich hatte sich, um diesem vorzubeugen, früher schon an den Reichstag von Augsburg gewendet. Die Klöster und Abteien wollten weder alte Privilegien aufgeben, noch die Mißbräuche abstellen, deren Beseitigung bei einer besseren Verwaltung der Bisthümer bevorstand. Die Edelleute, welche zum Theil die Einkünfte der geistlichen Stiftungen genossen, wollten ihre Einnahmen nicht verringert sehen. Dennoch ernannte Philipp eine Commission zur Vorbereitung der Sache und schickte den gelehrten Franz van der Velde, Doctor der Theologie von Löwen (mehr bekannt unter dem Namen Sonnius, von seinem Geburtsorte Son), nach Rom zur weiteren Verhandlung. Erstens sollten die Grenzen bestimmt, zweitens den neuen Bischöfen ein gehöriges Einkommen verschafft werden, drittens sollte jedes Bisthum sein Capitel haben. Zum Unterhalt desselben sollten die reichsten Abteien mit den nächstliegenden, bischöflichen Kirchen vereinigt und unter unmittelbare Aufsicht des Bischofs gestellt werden: die Canonici sollten alsdann theilweise von den bestehenden kirchlichen Zehnten, theilweise aus der Kasse der vacanten spanischen Bisthümer honorirt werden. Lange dauerte es, bevor alle Schwierigkeiten gehoben waren, bis endlich durch eine Bulle Papst Pauls IV., am 12. Mai 1559, jede Jurisdiction ausländischer Bischöfe (Köln, Trier, Metz, Münster) in den Niederlanden aufgehoben ward, und aus den niederländischen Diöcesen 14 Bisthümer gebildet wurden. Letztere waren im belgischen Flandern: Gent, Brügge, Ypern; im französischen Flandern: St. Omer und Atrecht (Arras); in Nord- und Süd-Brabant: Herzogenbusch, Antwerpen, Mecheln; in Gelderland: Roermond und Namur; die übrigen lagen in den nördlichen Niederlanden. Luxemburg blieb größtentheils vom Trierer Bisthum abhängig; einzelne Decanate gehörten zu Köln, Toul, Verdun und Rheims. Kameryk und Mecheln wurden Erzbisthümer, ersteres mit Doornik, St. Omer, Atrecht und Namur, letzteres mit Antwerpen, Gent, Brügge und Ypern (und Herzogenbusch und Roermond in den gegenwärtigen Niederlanden), als Suffraganstühlen. Die Namen der von Philipp gewählten Bischöfe wurden bald bekannt gemacht; allein die vollständige Grenzbestimmung folgte erst im J. 1561 unter Pius IV. (die Diplome bei Miraeus, Opp. diplomatica II, 900—1350 passim u. III, 539). Zu gleicher Zeit wurden Dotationen sowohl für die Bischöfe selbst, als auch für die Domherren und bischöflichen Beamten bestimmt, und es ward der Erzbischof von Mecheln, Cardinal Granvella, als Primas erklärt.

Die neue Einrichtung rief allgemeinen Unwillen hervor. Die Bischöfe und Aebte waren aus den angegebenen Gründen unzufrieden. Die Staaten von Brabant behaupteten, die Verordnung streite mit dem bei der „Blyde incomste" (dem fröhlichen Einzuge) der alt-brabantischen Constitution gewährleisteten Rechte. Sie schickten Gesandte nach Madrid, um zu protestiren; dasselbe that auch Antwerpen, welches meinte, die neue Einrichtung widerstrebe seinen Handelsinteressen. Man schrie über Willkür und Tyrannei und lehnte sich vorzüglich gegen Granvella auf, welcher bis jetzt der Sache fremd geblieben war (s. d. Artt. Niederlande und Granvella). Die Wühler behaupteten, durch das Treiben des Cardinals würde die Inquisition mit ihren spanisch-politischen Auswüchsen auch in die Niederlande eingeführt werden. Indessen bestiegen die Bischöfe ihre Stühle, obgleich mehrere nur auf kurze Zeit. (P. Alberdingk Thijm, Karl d. Gr. Hauptst. 1 u. 2; P. Claessens, Quelques éclaircissements sur l'établissement des évêchés dans les Pays-Bas, Louv. 1859, und Histoire des archevêques de Malines, Louv. 1881, I, Introduction; Ch. Bertels [de Ridder], Notice sur les limites de l'ancien diocèse de Liège, Bruxelles 1859.)

III. Neuere und neueste Verhältnisse. Am 27. November 1561 bestieg Antonius Perrenot de Granvella, Bischof von Atrecht, durch Procuration den Primatstuhl der Niederlande zu Mecheln. Am 21. December hielt er seinen feierlichen Einzug, allein „die großen Herren und Ritter" blieben zu Hause. Dieß war das Vorzeichen der systematischen Opposition, welche ihn erwartete, und vor welcher er am 13. März 1564 weichen mußte. Erst im J. 1583 resignirte er den Bischofssitz zu Mecheln und wurde unmittelbar darauf ersetzt. Allein der neue Erzbischof, Johann Hauchinus, konnte erst im August 1585 seinen Stuhl besteigen, und am 5. Januar 1589 überraschte auch ihn schon der Tod. Nun trat eine Sedisvacanz von sieben Jahren ein. Der neuernannte Livinus Torrentius, bis dorthin Bischof von Antwerpen, starb, noch ehe er die officielle Ernennung erhalten hatte. Sein Nachfolger war Matthias van den Hove, unter dessen Verwaltung das Bisthum zur Ruhe kam und nach päpstlicher Vorschrift von 1570 in Archidiaconate getheilt wurde. Einen weitern Beleg für die Schwierigkeiten, mit welchen die neuen Bischöfe zu kämpfen hatten, gibt die Geschichte der mit den Bischofsstühlen verbundenen Abteien. Als Beispiel diene Folgendes. Bischof von Doornik war zur Zeit Karls V. ein Karl von Croy, welcher dabei noch Abt von Afflighem bei Aelst (Alost) in Flandern war. Als er 1564 starb, sollte die Abtei dem Erzbisthum Mecheln einverleibt werden. Allein der von den Mönchen erwählte Abt widersetzte sich dem und ging so weit, daß er zu Rom durch einen bekannten Gelehrten, Johann Molinäus, Anklage erheben ließ und die Widersacher des Abtes, die Vertheidiger der neuen Maßregel und Anhänger Granvella's, eine Heerde Wölfe nannte. Der

Papst wurde gebeten, die Niederlande von diesem „unmenschlichen und häßlichen Schmutze der Einverleibungen“ (immani ac saeva lue unionum) zu säubern. Allein die Erzbischöfe von Mecheln wurden als gesetzmäßige Prälaten der Abtei Afflighem anerkannt und ließen dieselbe durch Prioren regieren; dieser Zustand dauerte bis zur Klosteraufhebung 1797. Die Unterbrechungen in der Nachfolge der Erzbischöfe seit van den Hove (gest. 1620) waren im Allgemeinen gering, nämlich von 1655—1657, von 1668—1671 und von 1711—1716. Der zur Zeit der französischen Revolution herrschende Erzbischof war Johann Heinrich, Cardinal von Frankenberg, aus Großglogau gebürtig. Sein Episcopat dauerte von 1759—1801. In diesem Jahre hob Pius VII. in Folge des mit Napoleon I. abgeschlossenen Concordates den Primatstuhl von Mecheln sammt den andern Bischofsstühlen auf und gründete ein neues Erzbisthum mit den Suffraganstühlen Doornik, Gent, Namur, Lüttich, Aachen, Trier und Mainz. Allein mit dem Kaiserreich zerfiel auch diese Eintheilung wieder.

Der erste Bischof von Brügge war Peter de Corte (Curtius), vorher Pleban von St. Peter zu Löwen; er bestieg am 31. Januar 1562 den bischöflichen Stuhl, starb jedoch schon nach vier Jahren, nachdem er sein Bisthum durch eine neue Eintheilung der Decanate geregelt hatte, am 16. October 1567. Zu seiner bischöflichen Mensa gehörten: 1. die Cistercienserabtei Ter Doest bei Blankenberghe; 2. die Benedictinerabtei St. Bertin; 3. die Propstei St. Donatus zu Brügge. Zur letzteren gehörte der erbliche Kanzlertitel von Flandern und die bürgerliche Gerichtsbarkeit über einen Theil der Stadt und 43 Pfarreien. Erstgenannte Abtei bereitete den fünf ersten Bischöfen von Brügge nicht wenig Sorgen. Gerade wie in andern Diöcesen, widersetzten sich auch hier die Mönche der Einverleibung, bis eine Uebereinkunft vom Jahre 1624 dem Widerstande ein Ende machte. De Corte's Nachfolger wurde im Jahre 1577 durch die Genter Republikaner in's Gefängniß geworfen und brachte die Jahre von 1581—1584 in der Verbannung zu. Bei seiner Rückkehr fand er die Klöster verbrannt, seine Kathedrale ausgeplündert, das Capitel verjagt und viele Priester erwürgt. Erst unter seinem Nachfolger, während der Regierung Albrechts und Isabella's (Tochter Philipps II.), konnte der Schaden wieder ganz ersetzt werden. Mit kurzen Unterbrechungen regierten die Brügger Kirchenfürsten bis 1794. Nur vom Jahre 1706 an war eine zehnjährige Sedisvacanz.

Der erste Bischof von Ypern war der berühmte Sohn von Balduin Valck, nach seinem Geburtsorte Rythove Rythovius genannt (s. d. Art. Rythovius). Er bezog die Einkünfte der Propstei von St. Martin zu Ypern und der Collegiatkirche zu Furnes und besaß einige Präbenden des alten Capitels von Teruenna. Am 11. November 1562 trat er den Besitz seiner Kathedrale an. Eine dreijährige Unterbrechung fand nach dem Tode seines Nachfolgers statt, von 1638—1641; eine fünfjährige von 1646—1651; eine sechsjährige von 1659—1665. 1678 trat eine sechzehnjährige Sedisvacanz ein, als Ypern durch den Friedenstractat von Nymwegen Frankreich incorporirt wurde. Es folgten jetzt zwei von Ludwig XIV. ernannte Prälaten. Als 1713 der Friede von Utrecht Ypern an Oesterreich zurückgab, folgte nichtsdestoweniger eine Unterbrechung von acht Jahren. 1801 ging auch dieses Bisthum vorläufig ein.

Der obengenannte Franz von Son (s. d. Art. Sonnius) wurde zum ersten Bischof von Herzogenbusch bald darauf inthronisirt, nachdem er per procurationem den bischöflichen Stuhl in Besitz genommen (1562). Allein auch er stieß auf heftigen Widerstand seitens der mit seinem Stuhle verbundenen Cistercienserabtei Tongerloo; dieselbe ward erst durch den Herzog von Alba 1569 gezwungen, sich zu unterwerfen. Papst Pius V. erhob Sonnius nachher auf den Bischofsstuhl von Antwerpen. Sein Nachfolger in Herzogenbusch, Laurentius de Mets (Metsius), wurde Ende 1577, nach dem Empfang des Prinzen Wilhelm von Oranien und des Erzherzogs Matthias in Brüssel, durch die Staaten von Brabant aus seiner Diöcese vertrieben. Er starb bald nachher, im J. 1580. Mit kurzen Unterbrechungen verwalteten sechs Bischöfe das Bisthum Herzogenbusch; der fünfte jedoch konnte den Pflichten seines bischöflichen Amtes nicht mehr nachkommen, als die Stadt 1637 in die Macht der Holländer fiel. Die Verwaltung wurde nun durch Capitelvicare fortgesetzt. 1662 hob Alexander VII. das Bisthum auf und ersetzte dasselbe durch ein unmittelbar vom Papste abhängiges apostolisches Vicariat.

Der erste Bischof von Gent war Cornelius Jansen (Jansenius). Zu seiner Mensa gehörte die Propstei der Kirche von St. Bavo, welche ihm jedoch erst nach dem Tode des berühmten Inhabers derselben, Wyt van Zwichem (Viglius), zufallen sollte. Vorläufig mußte er sich mit dem Einkommen der Abtei von Mont Blandin begnügen; allein er setzte sich keineswegs den Unannehmlichkeiten aus, die seinen Collegen widerfuhren, und erklärte sich mit einer Pension von 3000 Gulden zufrieden. Er starb in seinem 70. Lebensjahre am 11. April 1576 (s. d. Art. Jansenius). Kurz nachher wurde bei einer demokratischen Bewegung die Genter Geistlichkeit vertrieben und das Bisthum als aufgehoben erklärt. Erst im J. 1584, als der Herzog von Parma Gent eingenommen hatte, kehrte das Capitel zurück; 1588 wurde Jansen ersetzt durch den nicht weniger berühmten Wilhelm Damasi (auch von dem Dorfe Lind, das seinem Vater gehörte, Lindanus genannt). Derselbe war zuerst Professor an der neuentstandenen Universität zu Dilingen in Schwaben, nachher Bischof von Roermond. Eine zweite, längere Unterbrechung in der bischöflichen Nachfolge trat im J. 1680 ein; sieben Jahre lang blieb damals das Bisthum verwaist. Der letzte,

welcher den bischöflichen Stuhl vor dem Ausbruch der französischen Revolution inne hatte, war der Wiener Ferdinand Maria von Lobkowitz (1779—1795).

Zu Roermond oder Ruhrmunde konnte Lindanus erst im J. 1569 den Bischofsstuhl besteigen. Nachdem er unermüdlich gegen den revolutionären Zeitgeist gekämpft, mußte er vor der Bewegung weichen. Er wurde 1585 Bischof von Gent und starb hier nach drei Monaten. Bis 1591 blieb die Reihenfolge unterbrochen; dann war wieder von 1639—1651 Sedisvacanz. Der letzte Bischof van Velde regierte bis zum Jahre 1801 und starb in Brüssel im J. 1824.

Dem ersten Bischof von Antwerpen ging es nicht besser. Zu seiner Mensa sollten die Cistercienserabtei des hl. Bernard, 500 Ducaten jährlicher Einnahme von der Abtei von Villers und 500 Ducaten von der abbatialen Mensa der Prämonstratenserabtei von St. Michel gehören. Er starb indeß, noch ehe er seinen Bischofssitz eingenommen hatte, im J. 1563. Der Widerstand der Abteien und der Antwerpener Notabeln wurde durch die orangistische Partei ermuntert und unterstützt. Der König mußte die vorläufige Aufhebung des bischöflichen Stuhles genehmigen, allein Papst Pius V. verweigerte eine definitive Bestätigung dieser Maßregel. Die Schwierigkeiten von Seiten der St. Bernards-Abtei dauerten fort, bis Alexander Farnese 1585 nach der Einnahme Antwerpens den Abt absetzte. Erst im J. 1636 wurde der Streit gänzlich beigelegt. Im J. 1570 wurde der berühmte Sonnius Bischof von Antwerpen. Nach dessen Tode im J. 1576 trat wieder eine Unterbrechung ein für zehn Jahre; von 1706—1711 fand wiederum eine Sedisvacanz statt; danach regierten die Bischöfe regelmäßig fort bis 1798.

In Arras trat eine große Aenderung ein, als Bischof Granvella den erzbischöflichen Stuhl von Mecheln bestieg. In den Bisthümern von St. Omer, Doornik, Namur und Lüttich (s. d. Art. Lüttich) stieß die Organisation auf keine Schwierigkeiten. Nur die Cistercienser von Floreffe widersetzten sich der Einverleibung ihrer Abtei in das Bisthum Namur. Pius V. gab ihnen ihre Unabhängigkeit zurück und schenkte der bischöflichen Mensa die St. Gerhardus-Abtei zu Brogne. Die Eintheilung in Archidiaconate und Decanate, welche die ersten Bischöfe vorgenommen, wurde durch die neue Einrichtung größtentheils zerstört (Hauptquellen: Gallia christiana I. V; Miraeus, Opp. diplomatica II; Papiers d'état de Granvelle VI, Paris 1846; Hellin, Histoire chronol. des évêques de Gand, Gand 1772; De Ram, Synod. Belg., Mechlin. 1828, III; Claessens, Belgique chrétienne I, 3—5. 11. III, 2.)

Nach allem diesem waren die politischen Verhältnisse des 16., 17. und 18. Jahrhunderts für die Einrichtung und Circumscription der Bisthümer nicht ohne Bedeutung. Auch durch den Frieden von Münster (1648) und den Barrierentractat von 1715 wurde das Gebiet mehrerer Diöcesen, vorzüglich das der flandrischen und das der Roermonder, zum Vortheile Frankreichs und der vereinigten Niederlande verringert. Nach Napoleons Sturz, als Belgien wieder mit den nordniederländischen Provinzen vereinigt wurde, rührte König Wilhelm die innere Verwaltung der Diöcesen nicht an. Allein die Vereinigung entsprach keineswegs den Bedürfnissen, denn sowohl in den Handelsinteressen, als in der Religion laufen Nord und Süd weit aus einander. König Wilhelm I. hegte allerdings ein gewisses Wohlwollen für seine katholischen Unterthanen, allein den Ueberlieferungen des Hauses Oranien zufolge hielt sich der Protestantismus für ausschließlich berechtigt zum Besitze jeder politischen Macht. Es war dem Könige nicht möglich, das Netz zu zerreißen, welches der Protestantismus im Bunde mit dem Freimaurerthum über die Niederlande ausbreitete. Die Katholiken waren fast aus allen öffentlichen Aemtern verdrängt, sogar in durchaus katholischen Provinzen. In der Armee und der Flotte war das Verhältniß nicht besser, und in der Kammer waren die großen katholischen Provinzen nur durch eine verhältnißmäßig geringe Zahl von Deputirten vertreten. In den nördlichen Provinzen waren die Bisthümer schon längst eingegangen (s. d. Art. Niederlande); auch in Belgien blieben mit Ausnahme des Stuhles von Gent alle Bischofssitze erledigt. Die Regierung suchte nun die Erziehung des Clerus in ihre Gewalt zu bekommen. Sie ließ alle Diöcesanseminare schließen und gebot allen Theologen, an dem neubegründeten sog. philosophischen Collegium zu Löwen ihre Studien zu machen. Allerdings schloß der König 1827 mit dem apostolischen Stuhle ein Concordat, allein der Bureaukratismus ließ eine vollständige Ausführung desselben nicht zu. Ferner entstand ein Bruch zwischen der belgischen und der holländischen Freimaurerloge, weil letztere den Erwartungen der Belgier nicht entsprach. England suchte eine Gelegenheit, den holländischen Einfluß in den Colonien zu beeinträchtigen, weil die Vereinigung mit dem industriereichen Belgien dem niederländischen Handel einen größeren Aufschwung gegeben und die Colonien in Ostindien zur herrlichsten Blüte entfaltet hatte. Als daher die Julirevolution in Frankreich die Veranlassung zu einer Bewegung im Nachbarlande bot, brach in Brüssel zuerst der Aufstand aus, welcher durch Frankreichs und Englands Vermittlung zu Belgiens Unabhängigkeit führte.

Daß König Wilhelm bei den katholischen Belgiern keine Unterstützung fand, ist natürlich. Dennoch ließen sich die Katholiken in keinerlei Verschwörung gegen die niederländische Regierung ein. Kein Bischof, kein Vertreter des Clerus betheiligte sich unmittelbar an der Umwälzung, und das Oberhaupt der Kirche mahnte streng von jeder Theilnahme ab. Die protestantischen Beamten und Offiziere kehrten im Jahr

1830 in die Nordprovinzen zurück. Die Freiheit der Kirche, wie sie bis dahin in Europa nicht bestand, war die erste Frucht der Trennung Belgiens von Holland. Die Constitution bestimmte aber die Freiheit der Culte, ein Ausdruck, welcher später zum Vortheile des Unglaubens ausgebeutet wurde. Die Zahl der Diöcesen ward auf sechs festgestellt, so daß Belgien seitdem eine eigene Kirchenprovinz mit dem Erzbisthum Mecheln und den fünf Bisthümern Lüttich, Namur, Doornik (Tournay), Brügge und Gent bildet. Die Domcapitel haben keine canonische Wahl; die Nachfolge auf einen erledigten bischöflichen Stuhl bestimmt der Papst. Jedes Bisthum hat Corporationsrechte, bedarf aber für jede Erwerbung eines neuen Eigenthums der staatlichen Genehmigung. Die Erziehung des Clerus, die Anstellung und Absetzung der Pfarrer liegt ganz in der Hand der Bischöfe. Die klösterlichen Genossenschaften haben freies Associationsrecht; zur Erlangung der Corporationsrechte bedürfen sie der Genehmigung des Staates. Der Unterricht ist im weiteren Sinne des Wortes frei erklärt, so daß die Regierung, die Gemeinden, Bischöfe, Orden und Privatleute die Befugniß haben, Schulen zu eröffnen. In wenigen Jahren bedeckte sich nun das Land mit klösterlichen Genossenschaften. Von Oesterreich her kamen die Redemptoristen, aus Spanien, Frankreich, der Schweiz und Italien die Jesuiten und eröffneten Collegien. Franciscaner, Trappisten, Schulbrüder und zahlreiche weibliche Genossenschaften siedelten sich im Lande an. Auf den höheren Unterricht richtete der Episcopat sein besonderes Augenmerk. Während die beiden Universitäten Gent und Lüttich ausschließlich als Staatsanstalten betrachtet wurden, stifteten die Bischöfe die katholische freie Universität Mecheln, die bald darauf nach Löwen (s. d. Art.), dem Sitz der alten berühmten Hochschule Belgiens, verlegt wurde.

Diese Blüte der Kirche rief indeß eine große Reaction der kirchenfeindlichen Elemente hervor, welche in Belgien zahlreich vorhanden waren. Der katholischen Universität gegenüber stiftete die Freimaurerloge eine eigene freie Universität zu Brüssel; dieselbe kann aber nur durch bedeutenden Zuschuß, der ihr aus städtischen Mitteln bewilligt worden, ihr Leben fristen. Man gestattete jeder kirchenfeindlichen Secte, sich auf belgischem Boden anzusiedeln, und duldete die Gründung öffentlicher Gottesläugner-Gesellschaften (société des athées). Das Streben des Staates ging allmälig dahin, Schulen ohne den nothwendigen Einfluß der Kirche zu gründen. Letztere wurde von Seite des Liberalismus als Privatperson betrachtet, und der neutrale Staat verfügte über die Steuern, welche die Mitglieder der Kirche bezahlen müssen, um Groß-Anstalten zu gründen, welche dem Einflusse der katholischen Lehren fern bleiben. Früher z. B. war es den Städten, in welchen sich Provinzialcollegien befanden, gestattet gewesen, mit dem Diöcesanbischofe oder mit einem religiösen Orden sich wegen der Uebernahme des gesammten oder wenigstens des religiösen Unterrichtes zu einigen; das liberale Ministerium dagegen brachte in den Kammern eine Gesetzvorlage zur Annahme, vermöge deren in den zwölf Provinzialcollegien (Gymnasien) der Unterricht ohne alle Rücksicht auf die Religion organisirt werden sollte. Den Bischöfen blieb es unbenommen, denjenigen Schülern, die es ausdrücklich wünschten, außer der gesetzlichen Schulzeit in einem andern Locale Religionsunterricht ertheilen zu lassen. Auch von den zwei staatlichen Normalschulen (zu Lierre und zu Nivelles) suchte die Regierung den Einfluß der Kirche fern zu halten. Den Bischöfen blieb es überlassen, auf eigene Kosten dergleichen Schulen zu gründen; allein diese konnten die Concurrenz mit den Staatsschulen, abgesehen von manch andern Ursachen, schon deßhalb nicht aushalten, weil den letzteren größere Mittel zu Gebote stehen. Die Uebergriffe in der Sache des öffentlichen Unterrichtes öffneten zuerst dem Volke die Augen über den Abgrund, den die Freimaurerloge, zum Theil in fremdem Dienste und Solde, der Nation bereitete. Daher kam es, daß bei der bald darauf stattgefundenen Erneuerung der einen Hälfte der Kammerdeputirten die Liberalen manche Niederlage erlitten, welche schließlich zu mehreren Concessionen führten. Als 1854 mit verschiedenen andern auch einer der bedeutendsten liberalen Parteiführer, Rogier, gegen einen bis dahin unbekannten Candidaten zu Antwerpen unterlag, war die katholische Majorität in der Kammer wieder hergestellt. Seitdem hat sich die politisch-religiöse Lage Belgiens wieder öfters verändert. Das katholische Ministerium wurde im J. 1847 gestürzt, erhob sich aber wieder im J. 1870, bis es 1878 unerwartet einer großen liberalen Majorität weichen mußte. Schon seit einigen Jahren haben die Liberalen in der Kammer einen mehr offenen Kampf gegen die Katholiken aufgenommen. Ihre Reden sind viel dreister und herausfordernder, als zuvor. Das liberale Ministerium war von seinem Wiederauftreten an darauf bedacht, die katholischen höheren Beamten durch liberale zu ersetzen, und führte diesen Plan bis jetzt consequent durch. Es schuf ein Departement mit einem eigenen Unterrichtsminister, einem bekannten Freimaurer, dessen neues Gesetz vom Jahre 1879 darauf hinausgeht, den Einfluß des Clerus auf die Schulen auf's Minimum zu beschränken oder ganz zu beseitigen. Der Religionsunterricht soll keinen Theil des Schulprogramms mehr bilden und von den Normalschulen gänzlich ausgeschlossen sein. Durch das nämliche Gesetz werden alle von Geistlichen geleiteten, bisher staatlich anerkannten Schulen aufgehoben in einem Lande, wo die Nichtkatholiken nicht ein Procent der Bevölkerung ausmachen. [P. Alberdingk Thijm.]

Belial (בְּלִיַּעַל), in der Vulgata ein aus dem Hebräischen beibehaltenes Wort, welches Nichtsnutzigkeit bedeutet (eig. Niedrigkeit, aus בְּלִי und יַעַל von עָלָה; daher 2 Sam. 22, 5 torrentes Belial, „tiefe Ströme", für Todesgefahren). Es

steht gewöhnlich in der Verbindung **filius Belial**, „Nichtswürdiger“, Deut. 13, 13; Richt. 19, 22. 1 Sam. 1, 16; 2, 12; 10, 27; 25, 17. 3 Kön. 21, 10. 2 Par. 13, 7; auch **vir Belial** 2 Sam. 16, 7; 20, 1. Wie dann das hebräische Wort auch als **abstractum pro concreto** vorkommt, 2 Sam. 23, 6. Job 34, 18 (Vulg. **praevaricator, apostata**), so hat auch das lateinische Belial concrete Bedeutung Nahum 1, 15; specifisch steht es 2 Cor. 6, 15 (griech. Βελίαρ) für den Teufel als den Nichtswürdigen κατ᾽ ἐξοχήν (in der Peschittho [illegible]). Vermuthlich hat dieß den spätern Sprachgebrauch angebahnt, wonach Belial in der christlichen Literatur ein gewöhnlicher Ausdruck für Satan geworden ist. [Kaulen.]

Beliten nennt Philastrius (**De haer. c. 24**) eine jüdische Secte. Sie soll aus den Nachkommen des Königs Bel bestanden (woher der Name) und dem Gott Baal in verborgenen Höhlen Opfer dargebracht haben. An einem andern Ort (c. 16) spricht derselbe Schriftsteller von Baaliten und bezeichnet sie als Anbeter Baals, des Königs der Tyrier (Syrer?). [Funk.]

Bellarmin, Franz Romulus Robert, S. J., der große Cardinal und Controversist, wurde am 4. October 1542 in dem Städtchen Monte Pulciano im Gebiete von Florenz geboren und war ein Neffe des Cardinals Cervino, der im J. 1555, während des Trienter Concils, unter dem Namen Marcell II. den päpstlichen Stuhl bestieg. Seine erste Bildung erhielt er in seiner Vaterstadt und zeichnete sich schon als Knabe durch außerordentliche Talente aus. Als Jüngling von 18 Jahren trat er im J. 1560 in den eben unter Jacob Lainez, dem Freunde und Nachfolger des hl. Ignatius, blühenden Jesuitenorden und machte als angehender Jesuit zu Rom seine philosophischen Studien. Nach Beendigung derselben (1563) schickten ihn seine Obern nach Florenz, damit er hier auf einige Zeit ein Gymnasiallehramt übernehme; hierauf wurde er nach Mondovi in Piemont versetzt, um dort im Jesuitencollegium drei Jahre lang (1564—1567) Rhetorik zu lehren und die großen griechischen Redner zu erklären. Im J. 1567 begann er das Studium der Theologie und widmete sich derselben zwei Jahre lang zu Padua. Da schon in dieser Zeit sein großes Predigttalent sich offenbarte, sandte ihn der neue Ordensgeneral, der hl. Franz Borgia, nach den von der Häresie schwer bedrängten Niederlanden. Hier vollendete er seine Studien und bestieg 1570 als der erste Jesuit die Lehrkanzel der Theologie an der Universität Löwen. Seine Predigten (**Conciones habitae Lovanii, Col. 1615** u. ö.) fanden ungeheuren Zulauf, selbst von Protestanten; als Professor nahm er an dem Streite seines Ordens mit Michael Bajus Antheil und verfaßte zwei gelehrte Werke, nämlich eine sehr oft gedruckte hebräische Grammatik und eine Art Literärgeschichte oder Patrologie unter dem Titel: **De Scriptoribus ecclesiasticis, Romae 1613.** Letzteres Buch, das viele Auflagen erlebte und später von Ph. Labbe, S. J. (Paris 1658—1660) und Oudin, **O. Praem.** (Paris 1668) mit Nachträgen versehen wurde, wird noch heutigen Tages von den Theologen gebraucht; die hebräische Grammatik dagegen ist nunmehr veraltet und vergessen. Im J. 1576 von dem vierten Jesuitengeneral, Eberhard Mercurian, nach Italien zurückberufen, hielt Bellarmin im Jesuitencollegium zum Rom unter außerordentlichem Zulaufe 12 Jahre lang (1576—1589) jene berühmten polemischen Vorlesungen, aus welchen sein Hauptwerk **Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos** erwuchs; dieses erschien zuerst zu Ingolstadt 1581—1592 in drei Foliobänden, ward aber seitdem sehr oft in den verschiedensten Ländern und Städten und in allerlei Formaten wieder abgedruckt. Es ist das ausführlichste Werk, welches zur Vertheidigung des katholischen Glaubens, namentlich gegen die Angriffe der Protestanten, bis auf den heutigen Tag erschien, und hat sowohl durch die Erudition, die darin zu Tage tritt, als durch die würdige, von aller Schmähung der Gegner freie Polemik dem Verfasser unvergänglichen Ruhm gebracht. Die Zahl der Gegenschriften ist kaum zu berechnen. Das 17. Jahrhundert weist keinen bedeutenderen protestantischen Theologen auf, der nicht mit einem Anti-Bellarmin in die Oeffentlichkeit getreten wäre. Besonders sind zu nennen: Samuel Huber, Goslar 1607; Konrad Vorstius, Hannover 1610; J. A. Scherzer, Leipzig 1681; **J. Gerhardus, Bellarminus ὀρθοδοξίας testis, 3 voll., Jenae 1631—1633.** Von Seite der Gallicaner schrieb J. Launoi eine **Defensio libertatum Eccl. Gallicanae, Daventr. 1720.** — Bald darauf veröffentlichte Bellarmin auch seine Schrift **De translatione imperii Romani a Graecis ad Francos, Antverp. 1589,** gegen den Protestanten Flacius Illyricus gerichtet, sowie sein Schriftchen über den Ablaß (**De indulgentiis et jubilaeo, Colon. 1599**).

Bellarmin genoß jetzt schon in Rom solche Achtung, daß ihn der Papst und mehrere Cardinäle bei wichtigen Angelegenheiten zu Rath zogen; Sixtus V. aber, der ein besonderer Verehrer Bellarmins war und sich seiner auch bei Herausgabe der Vulgata bedient hatte, schickte ihn im Januar 1590 als Gehülfen des Legaten Cajetan nach Frankreich, damit er dem Umsichgreifen des Protestantismus in diesem Lande durch Colloquien mit den hugenottischen Theologen steuere und die Interessen der katholischen Kirche in dieser eben für Frankreich sehr stürmischen Zeit schütze und bewahre. Es war nämlich Jahrs zuvor König Heinrich III. von Frankreich ermordet worden, und die Liguisten hatten den Cardinal von Bourbon zum Könige von Frankreich ausgerufen im Gegensatze gegen den hugenottischen Heinrich (IV.) von Navarra, welcher den französischen Thron als sein rechtmäßiges Erbe beanspruchte. Den Liguisten lag Alles daran, Bellarmin und durch ihn den Papst zur Theilnahme an der Ligue und zur Opposition gegen Heinrich IV. zu bewegen;

aber der kluge Ordensmann widerstand allen diesen Versuchen, hielt sich von der Politik gänzlich ferne und beschränkte sich einzig auf seine religiöse und theologische Mission. Während er sich in Paris aufhielt, wurde diese Stadt von Heinrich IV. vom Mai bis August 1590 belagert, und Bellarmin hatte alle Bedrängnisse dieser, namentlich durch Hungersnoth so furchtbaren Begebenheit zu ertragen. Um dieselbe Zeit starb der große Sixtus V. (27. August 1590), und da seine Nachfolger, namentlich Gregor XIV., in Betreff Frankreichs einer andern Politik huldigten, d. h. die Ligue unterstützten, so war dieß wohl der Grund, daß Bellarmin von Paris abgerufen wurde. Uebrigens blieb er auch bei Gregor XIV. und Clemens VIII. in hohen Ehren und wurde von ihnen zur Verbesserung der Sixtinischen Vulgata verwendet. Bald darauf (1592) erhielt Bellarmin das Amt eines Rectors am Jesuitencollegium in Rom und wurde drei Jahre später (1595) zum Provinzial seines Ordens im Königreiche Neapel erhoben. Im J. 1597 rief ihn Clemens VIII. nach Rom zurück, erhob ihn an der Stelle des Cardinals Franz von Toledo zu seinem Theologen, zum Rathe an der Inquisition, sowie zum Examinator der Bischöfe, und schmückte ihn im J. 1599 trotz seines Sträubens mit dem Purpur des Cardinalats. Auch in dieser hohen Stellung blieb Bellarmin der einfache Mönch, wie zuvor, lebte in strengster Erfüllung seiner Ordenspflichten, mied sogar den mit seiner Kirchenwürde fast nothwendig verbundenen höheren Aufwand, befliß sich einer wahrhaft apostolischen Armut und legte stets die größte Uneigennützigkeit und Selbstverläugnung an den Tag. Dabei bewies er zugleich auch eine edle Freimüthigkeit und trug kein Bedenken, Papst Clemens auf alle Mißbräuche und Fehler, welche er in der Regierung der Kirche und des Kirchenstaats entdeckte, aufmerksam zu machen. Der Papst nahm alle diese Rügen freundlich auf und war so wenig beleidigt, daß er hie und da in aller Güte gegen den Tadel des allzustrengen Censors Einwendungen machte. Dagegen scheint Bellarmin durch etwas Anderes doch die Gunst dieses Papstes einigermaßen eingebüßt zu haben; wenigstens entfernte ihn Clemens im J. 1602 aus Rom, indem er ihm das Erzbisthum Capua ertheilte. Vielleicht wollte der Papst dem bis dahin dürftigen Cardinale ein reichlicheres Einkommen zuwenden; wahrscheinlicher aber war der inzwischen ausgebrochene Streit zwischen Jesuiten und Dominicanern die Ursache seiner Entfernung geworden. Bellarmin hatte sich mit Entschiedenheit auf die Seite seines Ordens gestellt und seinen Einfluß auf den Papst zu dessen Gunsten zu verwenden gesucht. Als nun die öffentlichen Sitzungen der Congregatio de auxiliis zu Rom begannen, wurde Bellarmin, wie es scheint, auf Verlangen der Dominicaner, entfernt. Der Papst entsprach denselben wohl darum, weil er selbst ein thomistischer Theologe war, und weil ihn Bellarmin hatte hindern wollen, in dieser Sache eine Entscheidung zu geben. Während dieser Art von Exil verfaßte Bellarmin im J. 1603 einen Katechismus, dem die Ehre zu Theil geworden ist, in äußerst viele Sprachen übersetzt und noch heute in Italien gebraucht zu werden.

Nach dem Tode des Papstes (1605) erschien Bellarmin wieder in Rom, nahm Antheil an der Wahl Leo's XI., erhielt schon dießmal viele Stimmen und wäre nach Leo's schnellem Tode selbst zum Papste gewählt worden, wenn er sich nicht entschieden hiergegen erklärt, und wenn nicht Cardinal Aldobrandini gegen die Erhebung eines Jesuiten allerlei politische Bedenken vorgebracht hätte. So kam jetzt die Tiara an Paul V. Dieser hielt Bellarmin wieder in Rom fest und nahm ihm auf seinen dringenden Wunsch auch das Erzbisthum ab. Der fromme Cardinal wollte keine kirchliche Stelle besitzen, der er nicht in persönlicher Anwesenheit vorstehen könnte. Ja er schlug sogar ein Jahrgeld aus, welches der Papst ihm auf jenes Erzbisthum anweisen wollte. Während dieses Aufenthaltes zu Rom gab er in der Schlußsitzung der Congregatio de auxiliis (28. August 1607) ein strenges Votum gegen die Praedeterminatio physica ab und verlangte die Censur mehrerer thomistischer Propositionen (Schneemann, Controv. de divin. gr., Frib. 1881, 290). Die weiteren 15 Jahre seines Lebens widmete er ganz seiner kirchlich-politischen und literarischen Thätigkeit und übernahm namentlich auch die Aufsicht über das deutsche Collegium zu Rom. Besondere Erwähnung verdient es, daß Bellarmin als Mitglied der römischen Inquisition auch beim ersten Processe Galilei's betheiligt war. Ein merkwürdiges, hierher gehöriges Actenstück, von der Hand Bellarmins selbst geschrieben, ist erst im J. 1811 in Frankreich veröffentlicht worden (in der Biographie univers. v. Bellarm.); die Hauptstelle lautet: „Da wir, Robert Cardinal Bellarmin, in Erfahrung gebracht haben, daß Herr Galilei verleumdet und ihm nachgesagt worden ist, er habe in unsere Hände seine Lehre abgeschworen und sei zu einer Buße verurtheilt worden, so erklären wir anmit wahrheitsgemäß, daß der genannte Herr Galilei nicht abgeschworen hat, weder in unsere Hände, noch in die eines Andern, weder zu Rom noch anderswo, und daß er auch zu keiner Buße, sei sie was immer für eine, verurtheilt worden sei." Dieses Actenstück ist vom 26. Mai 1616 datirt und enthält zugleich die weitere Nachricht, daß Galilei bedeutet worden sei, die Copernicanische Lehre dürfe nicht förmlich behauptet, sondern nur als Hypothese dargestellt werden (den weiteren Verlauf der Galileischen Angelegenheit s. im Art. Galilei).

In die letzte Periode von Bellarmins Leben fällt auch seine Theilnahme an den Kämpfen des heiligen Stuhles mit Venedig. Diese stolze Republik hatte um die Mitte des 16. Jahrhunderts eine Politik einzuhalten begonnen, deren höchster Triumph in Vernichtung der kirchlichen Freiheiten bestehen sollte. Alte Privilegien der Kirche und

des Clerus wurden ohne Achtung des historischen Rechtes und Besitzstandes auf wahrhaft revolutionäre Weise vernichtet; so z. B. wurde der seit Jahrhunderten bestehende und durch die ältesten bürgerlichen Gesetze anerkannte privilegirte Gerichtsstand des Clerus auf einmal für aufgehoben erklärt, die Geistlichen ihren geistlichen Richtern entzogen und den weltlichen unterstellt. Eine zweite drückende Neuerung bestand darin, daß der Kirche das Recht genommen wurde, unbewegliche Güter, Aecker, Wiesen, Wälder u. dgl. zu erwerben, zu kaufen, als Pfand oder als Geschenk anzunehmen. Das Kirchenvermögen sollte nur in dem wandelbaren und unsichern Geldbesitz bestehen, und der Kirche sollte jene solide und sichere Grundlage genommen werden, welche in dem Grundbesitze besteht. Dazu kamen noch einige andere Beeinträchtigungen der kirchlichen Freiheiten, und es war darum kein Wunder, daß Papst Paul V., in welchem der Geist seiner großen Vorfahren lebte, und der mit seltener juristischer Bildung die Energie eines Sixtus V. verband, als Vertheidiger der Kirche gegen die übermüthig gewordenen Kaufleute auftrat. Auf eine trotzige Antwort der Republik drohte Paul mit Bann und Interdict; der venetianische Senat aber nahm jetzt den berüchtigten Servitenmönch Paul Sarpi als Staatsrath (consultore di stato) in seine Dienste. Derselbe vermochte nunmehr seinem bittern Hasse gegen Rom alle Befriedigung zu verschaffen und that das Möglichste, um die Kluft zwischen Venedig und dem heiligen Stuhl stets offen zu erhalten. Wahrscheinlich auf seinen Antrag geschah es, daß jedem Geistlichen, der dem Papste in Betreff des Interdictes gehorche, mit Lebensstrafe gedroht wurde. Aus dem Venetianischen wanderten nun fast alle Klostergeistlichen aus, um dem ernstlich drohenden Tode zu entgehen. Man ließ sie unbehindert ziehen und verbannte zugleich die Jesuiten aus dem ganzen Umfang des Staates. Sarpi war ja Todfeind der letzteren. Unter den vielen Streitschriften nun, welche dieser Kampf hervorrief, nehmen die Bellarmin'schen eine Hauptstelle ein. Der neapolitanische Priester Dr. Johann Marsilli, der in Venedig lebte, hatte in einer Schrift die Republik gegen den Papst zu vertheidigen gesucht. Bellarmin antwortete ihm sogleich und brachte seinen Gegner zum Schweigen. Diese Schrift Bellarmins führt den Titel: **Risposta del Card. Bellarm. ad un libr. intit. Risposta di un dottore ad una lettera, Roma 1606.** In dem gleichen Jahre publicirte er eine zweite gegen Sarpi selbst gerichtete Schrift: **Risposta ad un libr. intit. Trattato e resoluzione sopra la validita della scommuniche di Giov. Gersone, Roma 1606.** Diese und die obige Schrift erschienen auch zusammen lateinisch: **Responsio ad duos libellos in favorem reipublicae Venetae conscriptos, Mog. et Col. 1607,** dadurch veranlaßt, daß der Servit ein Büchlein des alten Pariser Kanzlers Gerson über die Excommunication herausgegeben und in der Vorrede die päpstliche Strafsentenz gegen Venedig als ungerecht und ungültig darzustellen gesucht hatte. Es wird niemand, der Sarpi einigermaßen kennt, vermuthen, daß Bellarmins Schrift einen wohlthätigen Eindruck auf ihn hätte machen können. Dieß gelang auch dem großen Baronius nicht, der gleichfalls an dem Streite theilnahm; im Gegentheil wurde Sarpi's Feder immer giftiger, und eine Vorladung desselben nach Rom blieb natürlich ohne Erfolg. Der weitere Verlauf dieses venetianischen Kampfes berührt den Cardinal Bellarmin nicht.

Ein zweiter kirchlich-politischer Streit, an welchem Cardinal Bellarmin um diese Zeit theilnahm, betraf England und die Verhältnisse der Katholiken in diesem Lande. König Jacob I. hatte von seinen katholischen Unterthanen, welche er ungeheuer bedrückte und ihres Glaubens wegen mit schweren Geldstrafen belastete, auch einen neuen Eid verlangt und die Eidweigernden mit ewigem Gefängnisse bedroht, so daß der französische Gesandte sagte, diese Strafen schienen eher von Barbaren, als von Christen dictirt zu sein. Den englischen Katholiken aber schien es zweifelhaft, ob sie den verlangten Eid mit gutem Gewissen leisten könnten, und sie wandten sich darum nach Rom, um eine Entscheidung zu erhalten. Als hierauf Papst Paul V. den Eid für unerlaubt erklärte, begann König Jacob die ganze Grausamkeit seiner Gesetze zu entfalten und ließ mehrere katholische Priester sogar auf dem Schaffote verbluten, war aber bei seiner bekannten Eitelkeit abgeschmackt genug, auch als Schriftsteller und Theologaster aufzutreten. Von seinem Lehrer Buchanan hatte Jacob gelernt, „der Souverain müsse der größte Gelehrte seines Landes sein"; daher suchte er in der Pièce: „Apologie des Eides der Treue", die von ihm vorgeschriebene Eidesformel zu vertheidigen. Lange hatte er alle Reichsgeschäfte gänzlich verabsäumt, keinen Minister mehr vor sich gelassen und sich mit seinen Lieblingstheologen so lange eingeschlossen, bis sein Büchlein zur Welt geboren war (1607). König Jacob hatte in demselben den Cardinal Bellarmin insbesondere angegriffen, weil letzterer in einem Schreiben an den englischen katholischen Erzpriester Blackwell den Eid als unerlaubt bezeichnet hatte. Darum glaubte Bellarmin dem königlichen Polemiker antworten zu müssen, wollte es aber doch, aus einer höflichen Rücksicht, nicht mit Vorsetzung seines Namens thun, und veröffentlichte so nun das pseudonyme Werkchen: **Matth. Torti responsio ad librum, cui titulus: Triplici nodo triplex cuneus sive apologia pro juramento fidelitatis etc., Colon. 1608.** Wiederum schloß sich König Jacob mit seinen Theologen ein und arbeitete eine neue dickleibigere Ausgabe seiner Apologie aus, um zugleich mit vielen Beweisen zu zeigen, daß der Papst der Antichrist sei. Auch sollte das Werk gelehrte Dissertationen über die Offenbarung Johannis enthalten, weßhalb es der französische Gesandte für den größten Narrenstreich unter der Sonne

erklärte. Nach monatelanger Arbeit strich jedoch Jacob das Meiste wieder aus und publicirte seine alte Apologie mit neuer Vorrede, während auch Bellarmin in einem zweiten Schriftchen zu antworten für gut fand: Pro responsione sua ad librum Jacobi, Britanniae regis, Romae 1609. Er hätte vielleicht bedenken sollen, was Jesus Sirach (22, 7) sagt: „Wer einen Thoren belehren will, leimt Scherben zusammen." Eine Folge des Streites mit König Jacob war die weitere Schrift: De potestate summi Pontificis in rebus temporalibus contra Guil. Barclaium, Romae 1610. Dieser damals nicht unberühmte Jurist (s. d. Art.) hatte zu Angers kurz vorher ein Werk De potestate papae verfaßt, worin er den Papalrechten engere Grenzen anzuweisen suchte. Diese Schrift wurde fünf Jahre nach seinem Tode von seinem Sohne Johann 1609 herausgegeben, gerade zu der Zeit, als Bellarmin mit König Jacob in Fehde lag. Darum beeilte sich der Cardinal, auch auf diese Schrift, welche, weil von einem angesehenen katholischen Juristen verfaßt, in diesem Streite von Bedeutung war, sogleich zu antworten. Obgleich er hier die damals unter den Theologen herrschende Ansicht über das Verhältniß zwischen Kirche und Staat in einer sehr maßvollen Weise vortrug und der Kirche eine nur indirecte Gewalt über das Zeitliche zuerkannte (ausführliche Darlegung bei Hergenröther, Kirche u. Staat 421 ff.), so wurde die Schrift dennoch vom Pariser Parlament am 26. November 1610 feierlich verboten und bei Strafe des Majestätsverbrechens der Kauf, Verkauf oder Druck derselben untersagt.

Von weiteren Werken Bellarmins sind noch zu nennen: sein Tractat De officio principis christiani, Romae 1609; sein schönes Ermahnungsschreiben an seinen Neffen, den Bischof von Theana, Admonitio ad episcopum Theanensem, nepotem suum, quae necessaria sint episcopo, salutem aeternam in tuto ponere volenti, Paris. 1618; seine lehrreiche Selbstbiographie, bis 1613 reichend, gedruckt in dem Summarium Positionis super Dubio de Virtutibus Rob. Card. Bellarmini, Romae 1676, auch besonders Löwen 1753; namentlich aber sein für jene Zeit trefflicher lateinisch geschriebener Commentar über die Psalmen, welcher sich durch präcise und accurate Fassung der Gedanken, sowie durch ernstes und tieferes Eingehen in den Sinn der heiligen Gesänge auszeichnet und vor gar vielen neuen Psalmen-Commentarien den Vorzug verdient. Weiterhin sind die Predigten Bellarmins sehr unterrichtend und methodisch. Seine kleineren ascetischen Abhandlungen sind betitelt: a) De ascensione mentis in Deum per scalas rerum creatarum, Paris. 1606; b) De aeterna felicitate Sanctorum, Antverp. 1616; c) De gemitu columbae s. de bono lacrymarum, Antverp. 1617. Diese Schrift hat nach seinem Tode einen Federkrieg unter den Mönchen verursacht, weil darin Mißbräuche und Unordnungen der Mönche gerügt sind. d) De septem verbis Domini in cruce prolatis, Antv. 1618; e) De arte bene moriendi, Antv. 1620. (Diese fünf Schriften deutsch von Hense, Paderborn 1868 ff.) Er hatte diese Schriften im Noviziathause der Jesuiten zu Rom ausgearbeitet, wohin er sich alljährlich auf vier Wochen zurückzog, um Retraite zu halten. Hier starb er auch am 17. September 1621 in einem Alter von 79 Jahren. Da er ebenso durch Frömmigkeit wie durch Gelehrsamkeit ausgezeichnet war, so gedachte man wiederholt, ihn unter die Heiligen zu versetzen. Man stieß jedoch jedesmal auf Hindernisse; namentlich soll die Aeußerung Bellarmins in der von ihm gefertigten Vorrede zur Clementinischen Ausgabe der Vulgata: „die Fehler der Sixtinischen Ausgabe seien nur Druckfehler", sowie der Umstand, daß er die Clementinische Edition auf dem zweiten Titelblatt als eine jussu Sixti V. recognita atque edita bezeichnete, Veranlassung zur Nichtcanonisirung geworden sein. Zum letzten Mal kam die Sache unter Papst Benedict XIV. zur Sprache, der sich schon als Cardinal eifrigst dafür interessirt hatte; aber der Sturm, der eben damals von den bourbonischen Höfen gegen die Jesuiten ausbrach, erlaubte nicht, einen Jesuiten zu canonisiren, weil dieß die fraglichen Höfe als eine absichtliche, gegen sie gerichtete Kränkung angesehen hätten. Uebrigens bleibt Bellarmin, auch ohne canonisirt zu sein, jedem Katholiken in hohem Grade verehrungswürdig, und diejenigen, die ihn besudeln wollten, haben nur sich selbst eine Schandsäule errichtet. Noch bei Bellarmins Lebzeiten erschien im protestantischen Deutschland ein Buch mit dem Titel: „Zuverlässige und wahrhafte Geschichte des verzweiflungsvollen Todes Rob. Bellarmins." Es läßt sich wohl glauben, daß die Urheber dieses Pamphlets den großen Mann längst lieber unter den Todten, als unter den Lebenden gesehen hätten; aber es gehörte wahrlich eine große Verzichtleistung auf alles Ehrgefühl dazu, um eine Schrift zu veröffentlichen, von der jetzt die Protestanten selbst sagen, daß sie ein Buch sei „voll grober Lügen und Verleumdungen, das die Verehrung der katholischen Zeitgenossen gegen den Cardinal nur erhöhen konnte" (Ersch u. Gruber, Encykl. VIII, 434). Ausführlichere Nachrichten über Bellarmin enthält die Biographie des großen Mannes, welche der Jesuit Jacob Fuligatti im J. 1624 zu Rom in italienischer Sprache erscheinen ließ. Eine lateinische Uebersetzung davon lieferte der Jesuit Sylvester Petra Sancta, Lüttich 1626, in's Französische aber wurde das Buch übertragen von Jean und Pierre Morin. Auch das Werk von Daniel Bartoli, De vita Bellarmini, Romae 1677, gibt über unsern Cardinal nähere Auskunft; ebenso die Imago virtutum Rob. Card. Bellarmini a Marcello Cervino ejus nepote, Ingolst. 1625 et Solisbaci 1843. Die neuesten Biographien Bellarmins erschienen 1846 zu Augsburg, nach dem Werke des Petra Sancta von einem Geistlichen in Franken bearbeitet, und zu Paderborn 1868

von Hefele. Mehr literarischen Stoff bieten: Nicéron, Mémoires XXXI, 1 ss., de Backer s. v. und J. M. Prat, La Comp. de Jésus en France du temps du P. Coton, Lyon 1876, 4 voll. Unter den Gesammtausgaben der Werke Bellarmins ist die beste die zu Köln 1619 in sieben Bänden erschienene. [v. Hefele.]

Bellelli, Fulgentius, Theologe, geb. zu Buccino 1675, trat mit 16 Jahren in den Augustinerorden zu Neapel, leitete nach erhaltener Priesterweihe in verschiedenen Häusern desselben die Studien, begleitete 1710 den apostolischen Nuntius Jacob Caracciolo als Theologe nach Luzern, mußte jedoch diese Stadt aus Gesundheitsrücksichten nach einem Jahre wieder verlassen, lehrte dann die Theologie zu Venedig, Perugia und Rom. Clemens XI. ernannte ihn zum Generalprocurator seines Ordens und zum Präfecten der Angelica. Im J. 1727 wurde er zum General des Augustinerordens erwählt und starb, „mit allen Tugenden geschmückt", wie Ossinger sagt, 1742. Nach seinem Tode erhielt er in der Augustinerkirche zu Rom ein Monument. Er gilt als ein Hauptvertreter der neueren augustinischen Schule. Gegen die falsche Anschuldigung, er huldige dem Jansenismus und dem Bajanismus, hat ihn Berti (s. d. Art.) gerechtfertigt. Seine Werke sind folgende: Mens Augustini de statu naturae rationalis ante peccatum, polemica dissertatio adversus aliquot Pelagianos, Bajanos, Jansenianos errores recentesque quorundam Doctorum opiniones, Antv. 1711; Opus de inventione corporis S. P. Augustini, Venet. 1728; Mens Augustini de modo reparationis humanae naturae post lapsum adversus Bajanam et Jansenianam haeresim juxta Apostolicas Constitutiones exposita, 2 voll., Romae 1737 (Lanteri Saec. sex III, 53—55; Ossinger, Biblioth. August. 118). [Keller, O. S. Aug.]

Belluti, Bonaventura, Scotist, ward gegen Ende des 16. Jahrhunderts zu Catanea auf der Insel Sicilien geboren und trat frühzeitig in den Orden der Minoriten-Conventualen. Im Collegium des hl. Bonaventura zu Rom, wo er die höhern Studien machte, schloß er die innigste Freundschaft mit seinem Ordensgenossen Bartholomäus Mastrio, eine Verbindung, welche durch die beiderseitige Begeisterung für die scotistische Philosophie und Theologie noch fester geknüpft wurde. Fünfzehn Jahre lebten sie zusammen im Collegium des hl. Bonaventura und in Leitung der Studien zu Cesena, Perugia und Padua und leuchteten als Sterne erster Größe in der scotistischen Schule. Es wird von ihnen berichtet, sie hätten ihre Vorlesungen so gleichmäßig gehalten, als hätten sie nur mit Einer Zunge gesprochen, mit Einer Feder geschrieben und mit Einem Kopfe gedacht, wie sie auch mehrere Werke gemeinschaftlich bearbeiteten und herausgaben. Im J. 1640 ging Belluti, wegen seiner wissenschaftlichen Leistungen ausgezeichnet, mit dem Titel eines lebenslänglichen Definitors in seine heimatliche Provinz Sicilien und wurde dann am 24. October 1645 auf dem Capitel zu Naro zum Provinzial von Sicilien erwählt. Er verwaltete dieses Amt nach Vorschrift der Ordenssatzungen drei Jahre, und zwar mit bestem Erfolg, und erbaute dann die Mitbrüder in seinem Mutterkloster zu Catanea durch sein frommes Leben. Dieses beschloß er auch daselbst 1676 in einem Alter von 77 Jahren, nachdem sein Freund Mastrio bereits 1673 das Zeitliche gesegnet hatte. Belluti und Mastrio brachten gemeinsam bessere Ordnung in die dunkle Logik des Scotus in ihrer Logica parva, welche öfters aufgelegt wurde, und vertheidigten dieselbe wider die Gegner in der Schrift: Disputationes in Organon Aristotelis, quibus Scoti Logica vindicatur, Venet. 1646. Ferner gaben sie gemeinschaftlich heraus: In octo libros physicorum, Romae 1637, quater Venet., Neapoli etc.; In libros de generatione et corruptione, Venet. 1640; In libros de coelo, mundo, meteoris, Venet. 1640; In libros de anima, Venet. 1643. Genannte Werke erschienen im J. 1678 zu Venedig in einer Gesammtausgabe unter dem Haupttitel Cursus philosophicus in fünf Bänden Folio, von welchen der vierte und fünfte: In duodecim Aristotelis libros metaphysicorum, P. Mastrio allein zum Verfasser hat. Nicht in Gemeinschaft mit Mastrio verfaßte Belluti die Schriften: De incarnatione Verbi Dei, Catanae 1645; Opuscula moralia, canonistica, theologica etc., Catanae 1679; De Eucharistia blieb unedirt. (Vgl. Gioan. Franchini, Bibliosofia di Scrittori Francescani Conventual., Modena 1693; Ant. Mongitore, Biblioth. Sicula.) [Grammer, O. Min.]

Belsazar, s. Baltassar.

Beltram, s. Ludwig Beltram.

Belustigung, freiwillige, heißt die innere Beschäftigung mit dem sittlich Bösen. An und für sich trägt die Belustigung (delectatio) keinen sittlich bösen Charakter an sich. Sie ergibt sich als die spontane Wirkung einer natürlichen Neigung, der die Vorstellung ihres entsprechenden Objects gegeben ist. Wird aber die Belustigung an der Vorstellung eines sittlich unerlaubten Gegenstandes mit Bewußtsein und freiem Willen festgehalten, so ist sie sündhaft. Die Moralisten bestimmen diese Belustigung als delectatio morosa. Morosa wird sie zunächst nicht aus dem Grunde genannt, als ob sie eine gewisse Zeitdauer erfordere — die Belustigung kann sich in einem einzigen Augenblick frei vollziehen —, sondern weil sie freiwillig fortgesetzt wird, nachdem sie bereits bewußt geworden ist. So erklärt es der hl. Thomas (Summa theol. 1. 2, q. 74, a. 6 ad 3): Delectatio dicitur morosa non ex mora temporis, sed ex eo, quod ratio deliberans circa eam immoratur nec tamen eam repellit. Er bezieht sich im weiteren Context auf den hl. Augustinus (De Trinit. 12, 12): Nec sane, quum cogitatione mens oblectatur illicitis, non quidem

decernens esse facienda, tenens tamen et volvens libenter, quae statim, ut attigerunt animum, respui debuerunt, negandum est esse peccatum, sed longe minus, quam si et opere statuatur implendum. Diese Schlußworte des hl. Augustinus, sowie die Worte non decernens esse facienda weisen noch auf einen zweiten Grund der Benennung morosa hin. Bei derselben verweilt nämlich und ruht der Wille in der inneren Vorstellung, ohne weiter nach außen zu schreiten zur Begierde nach dem Gegenstande, zum Beschlusse der Ausführung, zur Wahl der Mittel, zum Werke selbst, ja ohne nur an all dieß zu denken (vgl. Tamburini, Methodus expedita confessionis 2, 7, 1). Gleich der Begierde empfängt auch diese Belustigung den Grad ihrer Sündhaftigkeit von dem Grade der Sünde des Objects. Pflegt die That eine schwere Sünde zu sein, so ist es auch die Belustigung an der Vorstellung (Perversae cogitationes separant a Deo, Sap. 1, 3). Dieß wird auch durch die Gefahr bestätigt, daß der Wille von der Belustigung leicht zu weiteren Acten übergehen und die ganze Scala bis zur That durchlaufen könne. Doch nicht nur der Grad, sondern auch die Art der Sünde der Belustigung hängt von der Beschaffenheit des äußern Gegenstandes der Vorstellung ab. Der hl. Thomas sagt: Delectatio alicuius operationis et ipsa operatio ad idem genus peccati reducuntur, sicut et operatio virtutis et delectatio de eadem ad eandem virtutem (q. 15, de veritate a. 4; vgl. Liguori, Op. mor. V, n. 28). Indessen behaupten namhafte Theologen, wie Laymann, Lugo, Roncaglia, Basquez, Tamburini, die Belustigung nehme das Maß nur von denjenigen Momenten, welche das Wohlgefallen erregen, und wenn diese die Umstände, welche die Species des äußeren Objects ändern, nicht umfassen, so könne die Belustigung von ihnen nicht die Gattung der Sünde annehmen. Erstreckt sich jedoch die Belustigung nicht auf das sündhafte Object der Vorstellung, sondern bloß auf diese selbst, die als richtig anerkannt wird, so ist sie sündelos für diejenigen, die aus guten Gründen, z. B. des Studiums oder einer Consultation wegen, veranlaßt sind, die richtige Kenntniß einer derartigen Sache sich zu verschaffen. Geschähe die Vorstellung aus Neugierde, oder läge die Gefahr der Zustimmung zum bösen Inhalte derselben nahe, so wäre sie nach dem hl. Thomas (1. 2, q. 74, a. 8) und Antoninus, nach Lessius, Bonacina, den Salmanticenses eine läßliche, bezw. eine schwere Sünde. In Bezug auf das Verhalten, das man gegen eine sündhafte Belustigung zu beobachten hat, sobald man ihrer bewußt wird, unterscheiden die Moralisten ein negatives Verhalten des Willens und einen positiven Widerstand desselben. Das negative Verhalten besteht darin, daß man sich nicht um die Belustigung kümmert, sie der Verachtung preisgibt und, wie der hl. Franz von Sales (Philoth. 4, 9) sich ausdrückt, gleich Fliegen um das Ohr herum summen, aber nicht in das Herz eindringen läßt. Die positive Resistenz umfaßt nach Einigen Gebet, erbauliche Lesung, Betrachtung, Gespräch, Zerstreuung; nach Anderen nur den Act einfachen Mißfallens, die Wegwendung des Gedankens vom unerlaubten Gegenstande, die Verachtung der lockenden Reize. Wie ersichtlich ist, berühren sich beide Arten des Verhaltens, es sei denn, daß man die Verachtung dort rein negativ, hier als positiven Act auffaßt. [Komp.]

Bembo, Pietro, Cardinal, geb. 1470 in Venedig, ein Sohn des berühmten Senators Bernard Bembo, betrieb in Florenz und Venedig italienische und lateinische und (1492 bis 1494) in Messina unter Constantin Laskaris griechische Sprachstudien, worauf er zu seiner philosophischen Ausbildung die Universitäten Padua und Ferrara besuchte. Hier schloß er innige Freundschaft mit Sadolet u. A. und trat auch in freundschaftliche Beziehungen zum herzoglichen Hofe, besonders zu Lucrezia Borgia, der Gemahlin des Erbprinzen Alfons d'Este. Ueber dieses Verhältniß ist verschieden geurtheilt worden (Balthasar Oltrocchi sopra i primi amori di Msgr P. Bembo in der Raccolta d'opusculi scientifici e filologici per D. Aug. Mar. Calogera IV, Venezia 1729). Nach Venedig zurückgekehrt (1503), wurde Bembo Mitglied der von Aldus Manutius gegründeten Akademie und betheiligte sich an den correcten und schönen Ausgaben der Classiker, welche die berühmte Aldinische Druckerei veranstaltete. Nach einem vorübergehenden Aufenthalte in Rom verweilte er dann sechs Jahre am Hofe von Urbino, wo er mächtige Freunde und Gönner fand, und reiste mit Julius de' Medici, einem Bruder des Cardinals Johannes de' Medici (Leo X.), 1512 nach Rom. Julius II. verlieh ihm zum Lohn für die Entzifferung eines in tironischen Noten geschriebenen Manuscriptes aus Dacien (Hyginus de sideribus) die reiche Johanniter-Comthurei in Bologna, und Leo X. ernannte ihn nebst Sadolet zu seinem Privatsecretär. Bembo war ein feingebildeter Weltmann, der sich durch große Reinheit und Eleganz der Sprache auszeichnete und um die Wiederherstellung der classischen Latinität sich große Verdienste erwarb. Leider hielt er sich nicht frei von den schlimmen Einflüssen der humanistischen Studien. Seine Gedichte tragen theilweise eine an heidnische Anschauungen streifende Frivolität zur Schau, sein Urtheil ist häufig ein oberflächliches Raisonnement, und seine religiösen Grundsätze sind sehr oft incorrect. Auch sein sittlicher Wandel bietet große Schattenseiten dar. Sein Verhältniß zu einer Dame Morosina, mit welcher er, trotz seiner Aufnahme in den geistlichen Stand, 22 Jahre verbotenen Umgang pflog, ist ein Schandfleck in seinem Leben. — Um seine Gesundheit wieder herzustellen, besuchte Bembo die Bäder von Padua. Hier vernahm er die Kunde vom Ableben Leo's X. (gest. 1521) und faßte nun den Entschluß, sich von

den Geschäften ganz zurückzuziehen. Viele und einträgliche kirchliche Pfründen sicherten ihm ein reiches Einkommen. Er nahm seinen Wohnsitz in Padua und im Sommer auf der nahegelegenen Villa Bozza und entfaltete einen wahrhaft fürstlichen Aufwand. Sein Haus war der Sammelplatz der gelehrten Welt. Als Julius de' Medici, Clemens VII., Papst geworden war, kam Bembo nach Rom, um ihm die Füße zu küssen, verließ aber alsbald die ewige Stadt wieder. Nur ungern übernahm er nach dem Tode Navagero's die Stelle eines Historiographen seiner Vaterstadt und siedelte nun in diese über. Paul III. beschloß, ihn in's Cardinalscollegium aufzunehmen, und obwohl sich tüchtige Männer unter Hinweis auf die Antecedentien diesem Plane widersetzten, ward derselbe dennoch 1539 verwirklicht. Diese Beförderung bildet einen Wendepunkt im Leben Bembo's. Er änderte seine bisherige Lebensweise gänzlich (Morosina war bereits 1535 gestorben), empfing die Priesterweihe und studirte statt der Classiker die tiefsinnigen Werke der Kirchenväter. Der Papst verlieh ihm 1541 das Bisthum Gubbio und ernannte ihn später zum Bischof von Bergamo. Bembo verlebte seine letzten Jahre in Rom und starb dort, 77 Jahre alt, am 18. Januar 1547. Er wurde in der Kirche S. Maria sopra Minerva zwischen Leo X. und Clemens VII. begraben. — Schriften Bembo's: De Aetna, gehört seiner Jugendzeit an (1495); Gli Asolani, ein Dialog über die Natur der Liebe (1505); Le prose, nelle quali si ragiona della volgar lingua, LL. 3 (1525), eine wissenschaftliche Begründung der Regeln seiner Muttersprache; De imitatione sermonis, an P. de Mirandola gerichtet, eine Vertheidigung der Nachahmung des ciceronianischen Stils; Rime u. s. w. Nach seinem Tode erschienen noch: Lettere volgari (1548); Carmina (1552). Gesammtausgabe von Seghezzi, Venet. 1729, 4 voll. fol. Sie enthält auch eine Biographie Bembo's. Eine andere Lebensbeschreibung verfaßte G. la Casa, welche in Battesii Vit. sel. 140 sqq. und in einigen Ausgaben einzelner Schriften Bembo's abgedruckt ist. (Vgl. auch Nicéron, Mémoires XI, 358. XX, 32.) [(Seiters) Brück.]

Benadad (בֶּן־הֲדַד, LXX υἱὸς Ἄδερ), in der heiligen Schrift Name dreier syrischer Könige. Die Namensform im hebräischen Text und in der Vulgata ist die Uebersetzung des syrischen Namens Bar-Hadad oder vollständiger Bar-Hadad-'Idri (הדדעזר 3 Kön. 11, 23), so daß auch die in der Septuaginta aufbehaltene Form berechtigt erscheint (Schrader, Keilinschr. und Geschichtsf. 538). — 1. Benadad I., Sohn Tabremons, Königs von Syrien, welcher dem jüdischen König Asa für bedeutende Geschenke gegen den israelitischen König Baasa (s. d. Art.) Hülfe leistete, indem er verheerend in dessen Gebiet einfiel und bewirkte, daß die Befestigung der Stadt Rama aufgegeben werden mußte (3 Kön. 15, 18—21. 2 Par. 16, 2—5). — 2. Benadad II., des Vorigen Sohn und Nachfolger auf dem syrischen Throne (3 Kön. 20, 34). Er führte Krieg gegen Israel und belagerte Samaria in den ersten Jahren der Regierung des Königs Achab, wurde aber von Achab in die Flucht geschlagen (3 Kön. 20, 1—21). Im folgenden Jahre wiederholte er den Feldzug gegen Israel und zog bis nach Aphec, wurde aber hier wiederum in die Flucht geschlagen und genöthigt, sich Achab auf Gnade und Ungnade auszuliefern; von ihm begnadigt, versprach er die Herausgabe der Städte, die sein Vater den Israeliten abgenommen hatte (3 Kön. 20, 26—34). Da er aber sein Versprechen nicht hielt, suchte sich Achab mit Gewalt in den Besitz jener Städte zu setzen und zog, mit König Josaphat von Juda verbündet, gegen Ramoth in Galaad. Die Syrer rückten indeß mit einem großen Heere gegen die beiden Könige an und siegten; Achab selbst wurde tödlich verwundet und starb bald darauf (3 Kön. 22, 1—37). Mehrere Jahre später, als Joram König über Israel war, unternahm Benadad einen neuen Kriegszug gegen das Land; dieser aber ward durch den Propheten Elisäus gänzlich vereitelt (4 Kön. 6, 8—23). Deßungeachtet zog derselbe Benadad bald wieder gegen Samaria und belagerte es längere Zeit, so daß die furchtbarste Hungersnoth in der Stadt entstand, und Weiber sogar ihre Kinder schlachteten und verzehrten (4 Kön. 6, 24—31); er zog aber dann auf einmal ab, von plötzlichem Schrecken ergriffen, weil der Herr ihn ein Getös von vielen Rossen und Streitwagen und einem großen Kriegsheere vernehmen ließ, und hinterließ das ganze reiche Lager den Israeliten (4 Kön. 7, 3—20). Als er krank wurde, ließ er durch Hazael den Propheten Elisäus fragen, ob er wieder gesund werden würde; der Prophet verneinte es, und Hazael brachte ihn am folgenden Tage um's Leben und wurde König an seiner Statt (4 Kön. 8, 7—15) (die Bestätigungen hierzu aus assyrischen Quellen s. Schrader, Keilinschr. und A. T., 2. Aufl. 200 ff.). — 3. Benadad III., Sohn und Nachfolger des syrischen Königs Hazael. Gegen ihn unternahm Joas, König von Israel, drei glückliche Kriegszüge und eroberte alle die Städte wieder, welche unter Hazael und früher vom israelitischen Gebiete an die Syrer verloren gegangen waren (4 Kön. 13, 3. 22—25; Schrader a. a. O. 211; vgl. d. Art. Hazael). [Welte.]

Benedetti, Petrus, S. J., s. Ambarach.

Benedicamus Domino (= Lasset uns den Herrn lobpreisen) mit der Antwort Deo gratias, eine in der Liturgie häufig wiederkehrende Formel, dient zum Abschlusse der eucharistischen Opferfeier und der canonischen Tagzeiten (daher im Mittelalter Versus clusor genannt). Ursprünglich wurde das Volk bei jeder Meßfeier durch den Ruf „Ite, missa est“ entlassen; erst später wurde dafür an denjenigen Tagen, an welchen die Gläubigen nach der Opferfeier sich nicht entfernen, sondern (zum Stundengebete)

noch länger in der Kirche verbleiben sollten, die Formel „Benedicamus Domino" substituirt. Seit dem elften Jahrhundert trat aber der anfängliche und eigentliche Zweck dieser beiden Formeln in den Hintergrund; denn sie wurden von nun an ein unterscheidendes Merkmal des verschiedenen Charakters der Opferfeier. Seit jener Zeit ist es nämlich Regel, in denjenigen Messen, die kein Gloria in excelsis haben, statt des festlich und freudig klingenden Ite, missa est das flehentlichere Benedicamus Domino („pro tristitia temporis insinuanda", Microlog. de eccles. observat. c. 46) zu beten, resp. zu singen. Es wird nicht (wie das Ite, missa est) gegen das Volk, sondern gegen den Altar hin (quia ibi peculiari modo Dominus adest) gesprochen; wird es vom Diacon gesungen, dann hat der Celebrant die nämlichen Worte submissa voce zu sprechen, was beim Ite, missa est nicht der Fall ist (S. R. C. 7. Sept. 1816 in Tudent. ad 36). — Im Brevier werden alle Horen (wenn man die Matutin mit den Laudes als eine Hore betrachtet) mit diesem Lobpreise des Herrn geschlossen. [Gihr.]

Benedicere oder Jube Domine (resp. Domne) benedicere, eine aus dem Mittelalter stammende liturgische Formel, welche die Bitte um Ertheilung des Segens in bescheidener und demüthiger Weise ausdrückt (= velis benedicere, denn jubere hat im nachclassischen Latein öfters die Bedeutung von velle). Unrichtig ist daher die weitverbreitete, auf den hl. Petrus Damiani (Lib. de Dominus vobiscum c. 2) sich stützende Erklärung, wonach der Lector mit dieser Formel aus großer Demuth den Segen nicht direct von Gott, resp. dem Vorsteher des Chores begehren, sondern diesen nur ersuchen würde, daß er einem Andern befehlen möge (jube), den Segen zu ertheilen. Gott der Herr allein (tu solus Dominus) wurde und wird in der Liturgie Dominus genannt, während man zur Bezeichnung der Heiligen oder hervorragender Personen die synkopirte Form domnus (daher in neueren Sprachen Dom und Don) gebrauchte (nach dem Vers: Coelestem Dominum, terrestrem dicite domnum), wie der Papst heute noch in der Allerheiligen-Litanei Domnus apostolicus heißt. Je nachdem nun der Segen von Gott oder einem Menschen begehrt wird, sagt man in obiger Formel „Domine" oder „domne". In der Messe spricht der Celebrant „Domine", der Diacon dagegen „domne". Im Brevier sprechen Alle (auch die, welche es allein recitiren) „domne"; nur der Diöcesanbischof erbittet (wenn nämlich kein Höherer als er im Chore anwesend ist) vor der neunten Lection den Segen unmittelbar von Gott, indem er spricht: „Jube, Domine, benedicere", worauf keine Segensformel folgt, sondern vom Chore nur Amen geantwortet wird. (Caerim. Episc. 2, 5, n. 9; S. R. C. 15. Febr. 1659 in Putignani; vgl. Angelus Rocca, Thesaurus Pontif. cerem. I, 219 sqq.) [Gihr.]

Benedicite, ein Wort, das mit oder ohne Zusatz in der Liturgie öfters gebraucht wird, um die Ertheilung des Segens zu erbitten. Seit der Zeit Gregors d. Gr. (vgl. dessen Briefe) ist es allmälig üblich geworden, auch in der lateinischen Sprache eine einzelne Person (statt wie bisher in der Einzahl tu) mit vos in der Mehrzahl anzureden, um ihr dadurch Ehre und Ehrfurcht zu erweisen. Seit dem zehnten oder elften Jahrhundert sagt man daher auch in der Liturgie meist „benedicite" statt (des früher gebräuchlichen) „benedic". — Der Diacon hat bei kirchlichen Functionen (manchmal) die Segnung des Incenses vom Celebranten zu erbitten; ist nun der Celebrant ein Priester, dann sagt er: „Benedicite, Pater reverende"; ist er aber ein Bischof, dann sagt er: „Benedicite, Pater reverendissime" (Caerim. Episcop. 1, 23, n. 1). Bei einem Cardinale soll er nach Ansicht mehrerer Rubricisten sagen: „Benedicite, Pater eminentissime". — Am Schlusse der Prim spricht der Hebdomadar: „Benedicite", womit er die im Chore Anwesenden auffordert, den Segen zu sprechen; doch diese erwiedern: „Deus", sc. benedicat, d. h. Gott der Herr möge segnen; dann recitirt der Hebdomadar die Segensformel: „Dominus nos benedicat . . ." — Mit dem zweimaligen Rufe „Benedicite" beginnt auch der (in das römische Brevier aufgenommene) Tischsegen (benedictio mensae ante prandium et ante coenam). Der Vorbeter (resp. Vorsteher des Hauses) beginnt — aus Demuth — mit der Aufforderung an die im Speisesaale Versammelten: „Benedicite!" „Sprechet den Segen!" Diese indeß halten sich gleichfalls für unwürdig, die Vermittler des göttlichen Segens zu sein und antworten daher: „Benedicite!" „Segne du!" (nach Durand., Ration. divin. offic. 4, 59, n. 10, lautete diese Antwort früher hie und da: Dominus, sc. benedicat). An den Fasttagen ist eigentlich nur eine einzige Mahlzeit; mag dieselbe jetzt auch nicht mehr wie früher am Abend, sondern schon am Mittag gehalten, d. h. anticipirt werden, so wird sie liturgisch doch immer noch als coena betrachtet und ist deßhalb dabei die benedictio ante coenam (nicht ante prandium) zu nehmen. Das liturgische Formular der Tischbenediction ist uralt. In das Brevier ist es nur zur Bequemlichkeit der Cleriker aufgenommen worden; denn es bildet eigentlich keinen Bestandtheil des canonischen Officiums, und der Gebrauch desselben ist daher für die Cleriker nicht de praecepto, sondern nur de consilio. Die Psalmen und Versikeln des Formulars wechseln manchmal, da sie zum Theil mit Rücksicht auf den Gang und Charakter des Kirchenjahres und seiner Festzeiten ausgewählt sind. (Vgl. Eustachius a S. Ubaldo, De Dei benedictione comm., observatio 13, sect. 1—3.) [Gihr.]

Benedict I—XIV., Päpste. Benedict I., bei den Griechen Bonosus, ein Römer, folgte Johannes III. am 3. Juni 574, nach einer Se-

bisvacanz von 10 Monaten und 21 Tagen. Seine Regierung fiel in die traurige Zeit, da die Langobarden (seit 568) ganz Ober- und Mittel-Italien verwüsteten und allmälig Stadt und Land mit Ausnahme von Rom und Ravenna besetzten. Es entstand damals eine schreckliche Hungersnoth in Rom und Italien, welcher Kaiser Justin II., wahrscheinlich auf die Vorstellung Papst Benedicts I., durch reichliche Getreidezufuhr aus Aegypten zu steuern suchte. Uebrigens haben wir keine Nachrichten über die Wirksamkeit dieses Papstes, denn der Brief an den spanischen Bischof David über die Wesenseinheit der drei göttlichen Personen ist nicht authentisch. Benedict starb vor Trauer über den Greuel der Verwüstung, die ihn umgab, und wurde am 21. Juli 578 begraben; sein Nachfolger war Pelagius II.

Benedict II., ein Römer, von Jugend auf im Dienste der Kirche, viel erfahren in der heiligen Schrift und in kirchlichen Dingen, fromm, bescheiden und wohlthätig gegen die Armen, folgte auf Leo II. (begraben den 3. Juli 683) und empfing die Ordination am 26. Juni 684. Schon als erwählter Papst verwendete er sich für den aus seinem Sitze vertriebenen Bischof Wilfried von York; auch betrieb er die Annahme der sechsten öcumenischen Synode bei den spanischen Bischöfen, so daß diese auf der 14. Synode von Toledo (684) und nachträglich auf der 15. Synode ebendaselbst (688) seinem Ansinnen entsprachen. Wahrscheinlich auf sein Ansuchen hatte Kaiser Constantin IV. Pogonatus die zuerst von Odoaker, dann von den byzantinischen Kaisern in Anspruch genommene Bestätigung der Papstwahlen aufgegeben, indem er erlaubte, daß jeder neugewählte Papst ordinirt werden könne, ohne die kaiserliche Bestätigung abzuwarten. Ja die Verehrung des Kaisers gegen Benedict ging so weit, daß er durch Uebersendung der Haarlocken seiner Söhne, Justinian und Heraklius, an den Papst diesen nach damaliger Sitte (Paul. Diacon. de Gestis Longobardorum 6, 52) für ihren Adoptiv-Vater erklärte. Vergeblich bemühte sich Benedict, den zu Rom im Exile lebenden Patriarchen von Antiochien, Macarius, vom Monotheletismus abzubringen. Während seiner kurzen Regierung that er Vieles für die Wiederherstellung und Ausschmückung der kirchlichen Gebäude in Rom. Er wurde am 8. Mai 685 begraben. Die Kirche verehrt ihn als Heiligen am 7. Mai. Sein Nachfolger war Johannes V.

Benedict III., ein Römer und Cardinalpriester, wegen seiner Sanftmuth, Frömmigkeit und Mildthätigkeit allgemein, selbst von Photius gepriesen, wurde nach dem Tode Leo's IV. (gest. 17. Juli 855) schnell und einmüthig zum Papst erwählt (Juli 855) und halb mit Widerstreben im Lateran auf den Thron gesetzt. Gleich nach seiner Inthronisirung wurden Gesandte an Kaiser Lothar und dessen Sohn Ludwig, König von Italien, abgeordnet, um die geschehene Wahl auf die herkömmliche Weise anzuzeigen. Unterwegs aber wurden diese von Arsenius, Bischof von Gubbio und Haupt einer für den von Leo IV. excommunicirten Cardinal Anastasius sich bildenden Partei, überredet, von Benedict III. abzufallen, und als es der Partei gelungen war, auch die in Rom anlangenden kaiserlichen Gesandten für Anastasius zu gewinnen, wurde Benedict aus dem Lateran vertrieben (24. September 855) und sein Gegner mit Gewalt auf den Thron gesetzt. Aber Clerus und Volk erklärte sich fortwährend für Benedict, fastete und betete drei Tage lang, und zwar mit dem Erfolge, daß die kaiserlichen Gesandten Anastasius fallen ließen, den mittlerweile eingekerkerten Benedict im Lateran wieder einsetzten und seiner Bischofsweihe am 29. September 855 anwohnten. Rührend war es, wie nach den vorgenannten Bußtagen fast alle Anhänger des Anastasius zu den Füßen des rechtmäßigen Papstes Verzeihung erflehten und erhielten. Sein vorzüglichstes Augenmerk richtete Benedict III. auf die Ausschmückung der kirchlichen Gebäude in Rom; das Papstbuch (editio Vaticana 1718, I, 400—403) zählt in langer Reihe die Geschenke auf, welche Benedict den verschiedenen Kirchen widmete. Diesen Eifer unterstützten auch weltliche Fürsten. Kaiser Michael III. schickte eine eigene Gesandtschaft mit reichen Geschenken, und Ethelwolf, König der Angelsachsen, kam (wahrscheinlich noch unter Leo IV.) persönlich nach Rom, nachdem er schon früher seinen Sohn Alfred dahin entsendet hatte. Während seines längern Aufenthaltes stellte er die von Engländern in Rom errichtete Schule wieder her und bestätigte gewisse, angeblich schon früher an den Papst entrichtete Abgaben aus England auch für die Zukunft. Bald nach seinem Regierungsantritte bestätigte Benedict die auf einer Synode zu Constantinopel (854) vom Patriarchen Ignatius verfügte Absetzung des unwürdigen Bischofes Gregorius Asbesta von Syracus; dieser erwirkte dann die Vertreibung des Ignatius, weihte an dessen Stelle den Photius zum Patriarchen und gab so zum griechischen Schisma Veranlassung. Wir haben vier Schreiben Benedicts III. (Mansi XV, 110 bis 120). Das erste ist an Hinkmar von Rheims gerichtet; es wird darin, jedoch unter der Voraussetzung wahrhafter Relation, die von Leo IV. verweigerte Bestätigung der Synode von Soissons (853) ertheilt, auf welcher Hinkmar die Bestrafung mehrerer von dem abgesetzten Erzbischofe Ebbo geweihter Cleriker mit vieler Härte durchgesetzt hatte. Im zweiten, welches an die Bischöfe im Reiche Karls des Kahlen gerichtet ist, citirt Benedict den sittenlosen und kirchenräuberischen Subdiacon Hubert, einen Sohn des Grafen Boso, nach Rom. Das dritte und vierte Schreiben bestätigen die Privilegien der Abteien Corbie und St. Denis. Benedict III. starb am. 7. April 858 und hatte Nicolaus I. zum Nachfolger. Zwischen Leo IV. und Benedict III. setzt die Fabel die Päpstin Johanna (s. d. Art.), deren Existenz und Regierung von katholischer und protestantischer Kritik längst verurtheilt wurde und, wie

Döllinger treffend bemerkt, nur noch als „Paradoxie" in Schutz genommen werden kann.

Benedict IV., ein Römer, wegen seiner Liebe zu den Armen gerühmt und einer der bessern Päpste im traurigen zehnten Jahrhundert, folgte auf Johannes IX. (gest. zw. 6. u. 26. Juli 900) nach wenigen Tagen. Gleich beim Antritt seines Pontificates hielt er in Rom eine Synode (901) und erließ zwei Schreiben: das erste an die Bischöfe und Fürsten in Gallien, das zweite an den Clerus und das Volk von Langres (Mansi XVIII, 233—236) zur Wiedereinsetzung des vertriebenen Bischofs Agrinus von Langres. Unterdessen kam Ludwig, König der Provence, mit Berengar um die Kaiserkrone kämpfend, siegreich nach Rom, und wurde von Benedict IV. am Anfange des Jahres 901 als Ludwig III. zum Kaiser gekrönt, bald aber von seinem Gegner geblendet. In die Zeit Benedicts IV. fallen zum Theil auch die glücklichen Feldzüge Alfons' III. von Leon gegen die Mauren, mit welchen die allmälige Befreiung Spaniens von der Herrschaft der Saracenen beginnt. Benedict starb im August 903 und hatte Leo V. zum Nachfolger.

Benedict V., ein Römer und Cardinaldiacon, mit dem Beinamen Grammaticus, folgte dem lasterhaften Johannes XII. (gest. 14. Mai 964) durch einmüthige Wahl der Römer im Mai 964, aber gegen den Willen Kaiser Otto's I., der schon den 4. December 963 Johannes XII. hatte absetzen und Leo VIII., einen Laien, an demselben Tage zum Papste wählen lassen, auch den Römern das Versprechen abgenommen hatte, daß sie ohne seine und seines Sohnes Zustimmung keinen Papst wählen sollten. Aber sowohl die Absetzung Johannes' XII., als die Wahl Leo's VIII. war uncanonisch, und Johannes blieb nach Vertreibung seines Gegners bis zu seinem Tode wieder im rechtmäßigen Besitze des Pontificates. Die Römer hatten dem zu Rieti verweilenden Kaiser den Tod des Johannes und den Termin der Wahl angezeigt, aber seine Einwilligung nicht erhalten. Als sie dennoch Benedict V. wählten und weihten, schloß der Kaiser die Stadt Rom ein und bezwang sie, theils durch Aushungerung, theils mit der Gewalt der Waffen. Vergeblich drohte Benedict dem Kaiser mit dem Banne; die Römer lieferten ihn aus und gelobten Leo Gehorsam (23. Juni 964). Auf einer darauf von Leo gehaltenen Synode wurde Benedict, der nach Luitprands Fortsetzer (Luitprand. l. 6, c. 11) schwach genug war, in seine Absetzung einzuwilligen, bis zum Diacon degradirt und dem Kaiser übergeben. Dieser führte ihn mit sich nach Deutschland und ließ ihn dort bei dem Bischofe Adalgag von Hamburg in Verwahrung. Eine furchtbare Sterblichkeit im kaiserlichen Heere schon bei dem Abzuge von Rom schien es rächen zu wollen, daß der Kaiser an Gottes Gesalbtem sich vergriffen hatte. Adalgag aber hielt Benedict V. in hohen Ehren, bis dieser zu Hamburg den 4. Juli 965 starb. Mittlerweile war auch Leo VIII. gestorben (zw. 20. Febr. u. 13. April 965), und eine Botschaft aus Rom verlangte vom Kaiser Benedict V. zum Papste, da er schon im Grabe lag. Es wurde nun Johannes XIII. gewählt; Kaiser Otto III. ließ (999) Benedicts Asche von Hamburg nach Rom bringen.

Benedict VI., ein Römer, wurde nach dem Tode Johannes' XIII. (gest. 6. September 972) in Gegenwart der kaiserlichen Gesandten im September (December) 972 zum Papste gewählt und am 19. Januar 973 inthronisirt; er bestätigte sofort gewisse Rechte der Metropolitankirchen von Salzburg und Trier (Mansi XIX, 38 et 45). Als Kaiser Otto I. am 7. Mai 973 gestorben und sein Sohn Otto II. zu sehr in Deutschland beschäftigt war, strebten die Italiener und besonders die Römer nach der Unabhängigkeit vom Kaiser. In Rom bemächtigte sich der Consul Crescentius, ein Sohn der berüchtigten Theodora, im Einverständnisse mit dem ehrgeizigen Cardinal Franco, einem Sohne des Römers Ferrucci, des Papstes und warf ihn in der heutigen Engelsburg in den Kerker. Dort starb er entweder Hungers oder ward von Franco erdrosselt (im Juli 974). Nun drängte sich Franco unter dem Namen Bonifatius VII. auf den päpstlichen Stuhl, flüchtete aber nach einem Monate aus Furcht vor den Grafen von Tusculum mit den der Basilica im Vatican geraubten Schätzen nach Constantinopel.

Benedict VII., aus der Familie der Grafen von Tusculum, vorher Bischof von Sutri, wurde im Beisein der kaiserlichen Gesandten auf den päpstlichen Thron erhoben und zw. 2. u. 28. October 974 geweiht, nachdem der Abt Majolus von Clugny die von Kaiser Otto II. ihm angetragene päpstliche Würde ausgeschlagen hatte. Gleich im Anfange seines Pontificates hielt er eine Synode zu Rom, auf welcher der Cardinal Franco (Bonifatius VII.) excommunicirt wurde. Gegen die Klöster zeigte sich Benedict VII. sehr willig. Er stellte selbst einige wieder her, z. B. das heilige Kreuzkloster sammt Kirche in Rom, wo er auch seine Grabstätte fand; andern bestätigte er ihre Rechte und Privilegien (Mansi XIX, 55. 71). Ebenso besorgt war er für die Rechte der Bischöfe und ihrer Kirchen. Schon 975 bestätigte er dem letzten Bischof von Lorch und ersten Bischof von Passau, Piligrim, gewisse Vorrechte, welche diesem durch den Erzbischof von Salzburg beeinträchtigt schienen, und begründete so die ehemaligen Diöcesanrechte von Passau über das heutige Ober- und Nieder-Oesterreich (Lambecii Biblioth. caes. 2, 641 sqq.). Durch eine eigene Bulle (Mansi XIX, 57) bestätigte er die Rechte der Erzbischöfe von Trier, und auf einer zu diesem Zwecke abgehaltenen Synode (im J. 981) versetzte er den würdigen Bischof Giseler von Merseburg auf den erzbischöflichen Stuhl von Magdeburg (Mansi XIX, 77). Ebenso eiferte er für die Kirchenzucht, indem er 983 (?) eine Synode gegen die Simonie hielt (Mansi XIX, 77). Während Benedicts Pontificat hatte Kaiser Otto II. den unglücklichen Feldzug gegen die Griechen und Saracenen unternommen und nach

der unglücklichen Schlacht in Calabrien sich furchtbar an den Beneventanern und Römern gerächt, weil sie ihn im Treffen verlassen hatten. Von Benevent brachte er die Reliquien des heiligen Apostels Bartholomäus nach Rom und ließ sie auf der Tiberinsel beisetzen. Von düsterer Schwermuth ergriffen, starb er aber bald darauf (983). Unter den Zeitgenossen Benedicts sind zu erwähnen Roswitha von Gandersheim und Bischof Ulrich von Augsburg. Einen erfreulichen Gegensatz zu den Händeln in Italien bilden um diese Zeit die Bemühungen englischer Könige, wie Edgar und Eduard, gegen die Zuchtlosigkeit des Clerus (**Mansi** XIX, 61 sqq.; die Quellen und die Urkunden B.'s VII aufgeführt bei Giesebrecht, Jahrb. des deutschen Reichs unter Otto II., Excurs 8, 142 ff.). Benedict VII. starb nach rühmlicher fast neunjähriger Regierung im October 983 und hatte Johannes XIV. zum Nachfolger.

Benedict VIII., früher Johannes, Cardinalbischof von Porto, wie Benedict VII. aus der Familie der Grafen von Tusculum, folgte auf Sergius IV. im Jahre 1012 (gekrönt am 22. Juni). Er war ein guter Papst, der sein Amt mit Kraft und Selbständigkeit verwaltete. Ein gewisser Gregorius, der ihm die Wahl streitig gemacht hatte, vertrieb ihn mit Hülfe einer mächtigen Partei noch im J. 1012 aus Rom. Benedict floh zum deutschen König Heinrich II. nach Sachsen und rief seinen Beistand an. Der König, damals gerade gegen Polen im Kriege, trat den Zug nach Italien erst im September 1013 an und kam im Februar 1014 vor Rom. Bei der Annäherung des Königs flüchtete sich der schismatische Papst Gregor aus der Stadt, und Benedict hatte seinen Sitz schon wieder inne, als der König anlangte. Gleichzeitigen Nachrichten zufolge ging der Papst dem Könige vor die Stadt entgegen und übergab ihm einen goldenen, mit zwei Edelsteinreifen und einem Kreuze gezierten Apfel zum Geschenke, den Heinrich nach der Krönung dem Kloster Clugny sendete. Einen solchen Apfel hatte schon Kaiser Otto I. im Wappen geführt, und wenn man aus diesem Geschenke Benedicts auch nicht den Ursprung des späteren Reichsapfels herleiten mag, so kann man doch nicht die symbolische Bedeutung des Geschenkes verkennen. Am 14. Februar erfolgte die kaiserliche Krönung Heinrichs und seiner Gemahlin Kunigunde im Vatican, nachdem Heinrich vorher gelobt hatte, ein wahrer Vertheidiger der Kirche zu sein und dem Papste und seinen Nachfolgern in Allem treu zu bleiben. Nach der gewöhnlichen Annahme bestätigte der nunmehrige Kaiser Heinrich II. gleich nach der Krönung die Privilegien und Schenkungen seiner Vorfahren an den heiligen Stuhl und erweiterte selbe durch Zugabe mehrerer Kirchen und Klöster in Deutschland. Auch soll er damals schon die Wahl des römischen Papstes unter dem Vorbehalte freigegeben haben, daß die Consecration desselben in Anwesenheit kaiserlicher Gesandten geschehe. Das hierauf bezügliche Diplom bei **Mansi** XIX, 331 scheint aber erst zu Bamberg, wahrscheinlich während der zweiten Anwesenheit des Papstes in Deutschland um 1020, abgefaßt worden zu sein. Nachdem der Kaiser nach Deutschland zurückgekehrt war, kamen die Saracenen aus Sardinien nach Toscana herüber und bedrohten die Grenzen des Kirchenstaates. Papst Benedict vertrieb sie nach einer dreitägigen und blutigen, aber sieg- und beutereichen Schlacht (1016), und die Pisaner verjagten sie vollends aus Sardinien, weßhalb sie vom Papste mit dieser Insel belehnt wurden. Unter diesen äußeren Kämpfen war Benedict auch fortwährend für das Wohl der Kirche bedacht. In Ravenna hatte er schon früher die Rechte des Erzbischofs Arnold, des Bruders des Kaisers, gegen den Eindringling Adalbert gehandhabt und zugleich die schon von seinen Vorgängern an die Kirche von Ravenna gemachte Schenkung der Städte Ravenna, Bologna, Imola, Faenza, Forli und Cervia erneuert. Im J. 1018 erließ er eine Excommunicationsbulle zu Gunsten seines Freundes, des heiligen Abtes Odilo und der Mönche von Clugny gegen die Bedränger dieser Abtei (**Mansi** XIX, 324). Ferner hielt Benedict wenigstens zwei Synoden. Die erste war zu Rom im J. 1014; von den Acten derselben ist aber nur das Privilegium eines Klosters auf uns gekommen (**Mansi** XIX, 361). Die zweite hielt er in Pavia bezüglich der Enthaltsamkeit der Cleriker und der Söhne unenthaltsamer Cleriker (**Mansi** XIX, 343—356). Die sieben Decrete dieser Synode erhielten auch die Bestätigung des anwesenden Kaisers. Mittlerweile hatten die Griechen Apulien verwüstet, und theils der Fortschritt ihrer Waffen, theils die Einladung des Kaisers zur Consecration der Kathedrale des neuerrichteten Bisthums Bamberg (s. d. Art.) hatten den Papst bewogen, zum zweiten Male (1020) nach Deutschland zu gehen; der Kaiser empfing ihn mit hohen Ehren und machte ihm die Stadt Bamberg zum Geschenke (die unter Leo IX. gegen Benevent vertauscht wurde). Auch für die Feier des Gottesdienstes und für die Ausschmückung der Gotteshäuser sorgte Benedict VIII. Auf die Vorstellung des frommen Kaisers Heinrich II. hatte er den Gebrauch, bei der Messe das nicänische Symbolum abzusingen, in Rom eingeführt; das Kloster von Monte-Cassino bedachte er mit vielen heiligen Reliquien, und zur Förderung des kirchlichen Gesanges berief er den Benedictinermönch Guido von Arezzo nach Rom, damit er die Cleriker die von ihm erfundene Gesangsmethode lehren sollte. So wie während seiner Regierung Cleriker, welche manichäischen Grundsätzen huldigten, auf einer Synode in Orleans (1022) zum Feuertode verdammt wurden (**Mansi** XIX, 373), so erlitten auch (1022) frevelnde Juden in Rom eine harte Bestrafung. Unter Benedict VIII. kam auch der Camaldulenserorden, gestiftet vom hl. Romuald, in Aufnahme. Benedict VIII. endigte sein thätiges Leben am 7. April 1024 und hatte seinen

leiblichen Bruder, unter dem Namen Johannes XIX. (XX.), zum Nachfolger. Nach einer bei Petrus Damiani (in vita s. Odilonis und in Epist. ad Nicolaum II.) erzählten Vision mußte Benedict VIII. im Fegfeuer büßen, bis er durch das Gebet des hl. Odilo und seiner Mönche, sowie durch das Almosen seines Bruders und Nachfolgers befreit wurde.

Benedict IX., früher Theophylactus, ein Sohn Alberichs, des Grafen von Tusculum, und Neffe Benedicts VIII. und Johannes' XIX., folgte dem letztern im Januar 1033 als Jüngling von 18 Jahren und als der siebente Papst aus der tusculanischen Familie. Obwohl er durch Simonie auf den päpstlichen Stuhl gelangt war, indem ihn sein Vater durch reichliche Geldspenden auf denselben zu erheben wußte, und obwohl er sein Amt durch den lasterhaftesten Lebenswandel beschimpfte, so wurde er doch bis zu seiner Abdankung für das rechtmäßige Oberhaupt der Kirche gehalten. Er hielt als solches 1036 eine Synode zu Rom, auf welcher Bischof Andreas von Perugia drei Klöster an ihn abtrat, ertheilte drei Erzbischöfen das Pallium, intervenirte in den Streitigkeiten wegen der Patriarchate Grado und Aquileja (Mansi XIX, 605), dispensirte angeblich den polnischen Königssohn Casimir von den Ordensgelübden und canonisirte den Mönch Simeon von Syracus, welcher 1035 sein Leben zu Trier in heiliger Strenge geendet hatte. Auch Kaiser Konrad II. erkannte ihn für den rechtmäßigen Papst, indem er ihn 1037 bei einer Zusammenkunft in Cremona mit vielen Ehren empfing und, als ihn 1038 die Römer vertrieben hatten, auf seinen Stuhl zurückführte. Allen Lastern fortwährend hingegeben, mußte Benedict zum zweiten Male (1044) vor den vom Consul Ptolomäus aufgewiegelten Römern entweichen, die ihm nun, mit Geld bestochen, einen Gegenpapst, Sylvester III., in der Person des Bischofs Johann von Sabina aufstellten (22. Februar 1044). Aber schon nach 49 Tagen vertrieb Benedict seinen Gegner mit Hülfe seiner Verwandten. Weil er aber als Privatmann freier und bequemer zu leben hoffte, und weil er nebenbei den steigenden Haß des Volkes fürchtete, so resignirte er seine Würde zu Gunsten des Erzpriesters Johannes Gratianus, eines frommen, sittlich unbescholtenen und wohlgesinnten Mannes, nachdem dieser ihm theils eine Summe geboten, theils die Einkünfte, welche der päpstliche Stuhl aus England bezog, überlassen und durch Geldgeschenke die Einflußreichsten im Volke für sich gewonnen hatte (1. Mai 1045). Zu solchen Mitteln mußte Johannes, der den Namen Gregor VI. annahm, nach seiner Ueberzeugung greifen, um die Kirche vor noch ärgerer Schmach zu bewahren. Benedict aber bereute seine Resignation in Bälde und trat unter dem Schutze seiner Verwandten neuerdings als Papst auf (seit 8. November 1047). So standen sich also drei Päpste gegenüber; die Kirche sah sich am tiefsten entwürdigt, ihre Güter waren größtentheils in fremden Händen, und Gregor mußte Almosen von fremden Fürsten sammeln, um die Kirche der Apostel ausbessern zu können. Rom und seine Umgebungen waren so voll von Räubern, daß selbst die Oblationen auf dem Altare vor ihnen nicht sicher waren, und Gregor an der Spitze gewaffneter Mannschaft die Sicherheit herstellen mußte. Um das Schisma zu heben, war der deutsche König Heinrich III. (1046) nach Italien gekommen und vermochte auf einer Synode zu Sutri Gregor VI. zur Abdankung (20. December 1046); Sylvester III. aber ließ er an demselben Tage absetzen und in ein Kloster sperren. Sodann bezeichnete er den Bischof Suidger von Bamberg als geeignet für die päpstliche Würde und ließ sich von diesem, als Papst Clemens II. genannt, zum Kaiser krönen (25. December 1046). Aber der ernste und fromme Clemens starb zu bald für das Wohl der Kirche (9. October 1047), und Benedict IX., welcher auf der Synode von Sutri gar nicht mehr berücksichtigt wurde, weil er schon früher resignirt habe, bemächtigte sich zum dritten Male des eben erledigten päpstlichen Stuhles (8. November 1047) und behauptete denselben neuerdings durch acht Monate unter dem Schutze der tusculanischen Partei. Erst an dem Tage, als der am 25. December 1047 gewählte Papst Damasus II. inthronisirt wurde (17. Juli 1048), verließ Benedict die heilige Stadt, zog sich, nach der Meinung Einiger von Reue über seine Unthaten ergriffen und auf den Rath des frommen Abtes Bartholomäus, in das Kloster Grotta Ferrata bei Frascati zurück und starb daselbst im J. 1056. Nach der Erzählung des Petrus Damiani aber (Epist. ad fratres Erem.) scheint er in Unbußfertigkeit gestorben zu sein. Mittlerweile hatten Leo IX. (1048—1054), Victor II. (1054—1057) und Stephan X. (1057—1058) die Kirche mit kräftiger Hand geleitet, als es nach dem Tode Stephans (gest. zu Florenz den 29. März 1058) der tusculanischen Partei noch einmal gelang, mit bewaffneter Hand und durch Bestechung den Cardinalbischof Johannes Mincius von Velletri aus dem gräflichen Hause von Tusculum unter dem Namen

Benedict X. auf den päpstlichen Thron zu setzen (5. April 1058). Dieser mußte sich aber nur beiläufig ein Jahr im Pontificate zu behaupten. Denn die Römer hatten dem Papst Stephan X. kurz vor seinem Tode eidlich versprochen, nicht eher zu der Wahl eines neuen Papstes zu schreiten, bis Hildebrand, der Archidiacon der römischen Kirche (nachmals Papst Gregor VII.), von der ihm aufgetragenen Gesandtschaft aus Deutschland zurückgekehrt wäre. Als nun doch die tusculanische Partei des römischen Adels und der schlechtere Theil des Clerus, leichtsinnige Cardinäle an der Spitze, die Abwesenheit Hildebrands benützten, um Benedict X. der Kirche aufzudringen, so protestirten die ernster gesinnten Cardinäle, und unter diesen vorzüglich Petrus Damiani, der Cardinalbischof von Ostia, gegen die tumultuarische Einsetzung des Tusculaners,

der, wie aus einem Schreiben desselben Petrus hervorzugehen scheint, sich von dem Erzpriester von Ostia hatte ordiniren lassen. Damiani und die gleichgesinnten Cardinäle mußten sich flüchten. Entschlossen, lieber noch einmal vom deutschen Hofe sich einen Papst vorschlagen zu lassen, als sich einem von den nichtswürdigen Adelsfactionen aufgedrungenen zu unterwerfen, ordneten sie noch von Rom aus eine Gesandtschaft an die Kaiserin Agnes, Mutter und Vormünderin Heinrichs IV., ab, mit der Erklärung, sie wollten dem Kaiser Heinrich die Treue, die sie seinem Vater gelobt hätten, halten und seien bereit, den Mann, der ihnen vom deutschen Hofe bezeichnet würde, zum Papst zu wählen. Hildebrand, der eben auf der Rückreise aus Deutschland in Florenz weilte und die Wünsche der Kaiserin kannte, versammelte die vertriebenen Cardinäle und römischen Großen zu Siena (im December 1058) und leitete die Wahl auf Gerard, Bischof von Florenz, der sich Nicolaus II. nannte (gekrönt 24. Januar 1059). Nach vollzogener Wahl wurde eine Gesandtschaft nach Deutschland geschickt, um die Anerkennung derselben zu erwirken. Diese erfolgte, und Herzog Gottfried, der Gemahl der reichen Mathilde, Markgräfin von Toscana, erhielt den Auftrag, den Neugewählten nach Rom zu geleiten, den Eindringling Benedict X. aber zu vertreiben. Auf einer unterwegs in Sutri (im Januar 1059) abgehaltenen Synode wurde die Absetzung und Excommunication Benedicts X. ausgesprochen. Als Nicolaus mit seiner glänzenden Begleitung der Stadt sich näherte, legte Benedict die päpstlichen Insignien ab und zog sich nach Velletri zurück. Einige Tage nach der Inthronisation des neuen Papstes warf sich Benedict diesem zu Füßen und erwirkte sich wohl die Aufhebung der Excommunication, jedoch nur mit Zulassung zu der Laiencommunion. Er starb bald darauf, im April 1059. Petrus Damiani schildert ihn als einen höchst unwissenden und ungebildeten Mann.

Benedict XI., vorher Nicolaus Boccasini, Cardinalbischof von Ostia, folgte Bonifatius VIII. (gest. den 11. October 1303) am 22. October 1303 durch einstimmige Wahl und im ersten Scrutinium. Er war zu Treviso geboren, Sohn eines Notars, trat, 14 Jahre alt, in den Dominicanerorden und stieg bis zur Würde eines Generals in demselben. Wegen seiner Gelehrsamkeit und Frömmigkeit wurde er von seinem Vorgänger im J. 1298 zum Cardinalpriester und 1300 zum Cardinalbischof von Ostia ernannt. Nachdem er zu mehreren wichtigen Gesandtschaften nach Ungarn, Polen und den südslavischen Ländern verwendet worden war, stand er dem unglücklichen Bonifatius VIII. in Anagni treu zur Seite, während die andern Cardinäle sich flüchteten, und als er Papst geworden war, nannte er sich, in dankbarer Erinnerung an den hohen Gefangenen, nach dessen Taufnamen Benedictus. Er wird als solcher der Elfte genannt, obwohl Benedict X. kein rechtmäßiger Papst war. Vier Monate waren seit Benedicts Erhebung verflossen, da sandte König Philipp der Schöne von Frankreich eine Gesandtschaft mit einem Glückwünschungsschreiben an ihn, in welchem er dem Papste viele Hochachtung bezeugt, aber seinen Vorgänger als falschen Hirten erklärt. Die Gesandten hatten die Vollmacht, mit Benedict wegen der mit Bonifaz gehabten Streitigkeiten zu unterhandeln und die Lossprechung von den Kirchenstrafen, in welche der König gefallen sein möchte, zu empfangen. Der Papst nahm die Gesandten und das Schreiben mit der ihm eigenen Freundlichkeit und Milde auf, sprach den König in Gegenwart jener, und ohne darum gebeten zu sein, von allen Censuren los, und zeigte dieses in einem äußerst liebevollen und oberhirtlichen Briefe vom 2. April 1304 dem Könige selbst an. In vier auf einander folgenden Decreten gab er der Universität zu Paris die Promotionsrechte wieder zurück, hob die Suspension apostolischer Gnaden und Indulte, dann das päpstliche Reservationsrecht bei Besetzung erledigter Prälaturen und endlich die Excommunication, welche Bonifatius über geistliche und weltliche Gegner seiner Person und des apostolischen Stuhles in Frankreich verhängt hatte, aus apostolischer Machtvollkommenheit wieder auf, und annullirte so alle Acte seines Vorgängers gegen den König und das Reich, gegen dessen Räthe, Officiale und Dienstleute. Nur der einzige Kanzler Wilhelm von Nogaret und die, welche persönlich Hand an Bonifaz gelegt hatten, wie Sciarra Colonna, waren von diesen Begünstigungen ausgeschlossen oder vielmehr der apostolischen Lossprechung unter der Bedingung vorbehalten, daß sie binnen einer bestimmten Frist vor dem Papste sich stellen sollten. Auf wiederholte Bitten des Königs nahm er selbst die beiden Cardinäle Jacob und Peter Colonna in Gnaden auf, ohne ihnen jedoch ihre Würden oder kirchlichen Güter zurückzugeben. Dieselbe friedfertige Gesinnung, welche Benedict XI. gegen Frankreich so glänzend bethätigt hatte, legte er auch in dem Streben dar, die Streitigkeiten zwischen den Factionen in Florenz und zwischen König Albrecht und dem Erzbischofe von Mainz beizulegen. Auch schien er den Gedanken an die Wiedereroberung des heiligen Landes neuerdings aufzugreifen; aber es war ihm nur eine kurze Regierung beschieden, da er schon am 7. Juli 1304 zu Perugia, wo er mit seinem Hofe verweilte, wahrscheinlich durch Vergiftung starb. Benedict war ein frommer, milder und demüthiger Mann und wurde nach seinem Tode von Gott durch Wunder verherrlicht, weßhalb er seit 1733 in der Zahl der Seligen steht. Seine Demuth zeigte er nach der Erhebung auf den päpstlichen Stuhl in rührender Weise. Als nämlich seine noch lebende Mutter in vornehmem Anzuge zu ihm kommen wollte, um dadurch seine hohe Würde zu ehren, so ließ er sie nicht vor, indem er sagte, seine Mutter sei weder adelig, noch so vornehm gekleidet. Erst als sie in ihrem vorigen standesgemäßen Kleide wieder kam, schloß er sie freudig in seine Arme und erwies ihr große

Ehre. Wir haben von ihm Commentarien über einen Theil der Psalmen und über das Evangelium Matthäi, ein Werklein über die kirchlichen Gebräuche und mehrere Festreden. Im Bullarium Magnum (Lugduni 1692, I, 207. 208) finden sich von ihm zwei Bullen für die Serviten und Cölestinermönche. Unter den von ihm ernannten Cardinälen that sich später zu Gunsten der französischen Partei besonders sein Ordensbruder Nicolaus Martini von Prato, Cardinalbischof von Ostia, hervor, den Benedict auch zur Beilegung der Streitigkeiten in Florenz, jedoch mit minderem Glücke ersehen hatte. Nach einer Sedisvacanz von 11 Monaten folgte auf Benedict XI. Clemens V., welcher die päpstliche Residenz nach Avignon (s. d. Art.) verlegte.

Benedict XII., vorher Jacob de Nouveau, genannt Fournier (du Four, de Furno, Fornerius), geboren zu Saverdun an dem Arriège-Flusse, Sohn eines Müllers. Er trat in das Cistercienserkloster Bolbone, wurde 1311 Abt von Fonfroide, darauf 1317 Bischof von Pamiers und am 26. Januar 1326 von Mirepoix. Am 18. December 1327 ernannte ihn sein Oheim Johann XXII. (gest. 4. December 1334) zum Cardinalpriester, und als solcher hieß er von seinem weißen Ordenshabite allgemein „der weiße Cardinal“. Seine theologische und canonistische Gelehrsamkeit, sowie seine Thätigkeit als Bischof brachten ihn in große Achtung. Er war der dritte Papst, welcher zu Avignon residirte, und wurde am 20. December 1334 einmüthig erwählt, nachdem der Cardinalbischof von Porto, Johann von Cominges, das Pontificat abgelehnt hatte, weil er die Bedingungen der französischen Partei, welche die Rückkehr des Papstes nach Italien zu verhindern suchte, nicht annehmen wollte. Auch Benedict XII. gab kein solches Versprechen und war ein wohlgesinnter und thätiger Papst, der die Gebrechen der Kirche klar einsah und nach Kräften zu bessern suchte. Einer seiner acht Biographen bei Baluze erhebt ihn über alle Vorgänger seines Namens und rühmt seine vorzügliche Frömmigkeit, seinen Pflichteifer und seine Demuth. Am Tage nach seiner Wahl vertheilte er 100 000 Gulden unter die Cardinäle zu ihrer Nothdurft, und am 8. Januar 1335 ließ er sich im Dominicanerkloster zu Avignon krönen. Am darauffolgenden Tage erließ er eine Encyclika an alle Bischöfe und Fürsten und einen Brief an die Aebte des Cistercienserordens. Am 10. Januar wies er die Schaar geistlicher Höflinge, die, nach neuen Beneficien lüstern, den Hof zu Avignon umlagerten, in ihre Kirchen zurück, und zwar sollten sie schon bis Lichtmeß bei ihren Pfründen sein, wenn sie nicht einen gesetzlichen, dem Papste selbst zu eröffnenden Grund hätten, noch länger am Hofe zu verweilen. Vom 24. bis 30. Januar war er mit Prüfung der Bittschriften der Cardinäle beschäftigt, und am 31. Mai widerrief er alle Commenden auf Kathedralen und Abteien, sowie alle Expectativen, welche die letzten Päpste ertheilt hatten; nur die an Cardinäle und Patriarchen verliehenen sollten davon ausgenommen bleiben. Zur Verhütung von Mißbräuchen befahl er ferner die Einregistrirung der von ihm signirten Gesuche, und durch eine eigene Constitution vom 18. December 1335 (Mansi XXV, 987) beschränkte er die Gebühren der Visitatoren; endlich durch eine andere vom 19. December 1339 verpönte er den Unfug, die für die Erlangung von Beneficien vorgeschriebene Prüfung durch Andere bestehen zu lassen (Bullar. Magn. I, 274, Lugd. 1692). Gleichzeitig mit diesen ebenso nöthigen als wichtigen Reformen beschäftigte ihn auch die durch Johann XXII. angeregte Frage über den Zustand der Seligen im Himmel und der Verdammten in der Hölle vor der Auferstehung des Fleisches. Schon am 2. Februar 1335 hatte er in öffentlicher Predigt den Seligen im Himmel für die Zeit vor dem jüngsten Gerichte die klare Anschauung Gottes vindicirt, und am 4. Februar berief er alle Anhänger der Meinung seines Vorgängers, um ihre Gründe zu hören. Am 6. Juli ließ er seine eigene Schrift (er schrieb 2 Tomos de statu animarum ante generale judicium und zwölf Quaestiones desselben Inhaltes) in einer Versammlung von Theologen und Cardinälen vorlesen und prüfen; endlich am 29. Januar 1336 erließ er die Constitution Benedictus Deus (Mansi XXV, 985), welche diesen später auch auf dem Concil zu Florenz (Sess. ultim.) berührten Gegenstand ausführlich entscheidet (s. d. Art. Anschauung Gottes). — Noch im ersten Pontificatsjahre, in welches die vorberührten Acte größtentheils fallen, nämlich am 6. Juli 1335, erschienen Gesandte aus Rom vor Benedict, welchen dieser nach Italien zurückzukehren versprach, ohne jedoch die Zeit seiner Rückkehr zu bestimmen. Auch sprach er in einem eigenen öffentlichen Consistorium den Entschluß aus, seine Residenz nach Bologna zu verlegen, wofern die Bürger dieser Stadt dazu willig wären, ihm Gehorsam und Treue zu halten. Aber die zur Erforschung der Gesinnung der Bologneser abgesendeten Boten konnten über Bologna's und des Kirchenstaates rebellischen Zustand keinen günstigen Bericht abstatten. Ja die Widerspenstigkeit der Bologneser dauerte fort bis zum Jahre 1340. Benedict baute daher für sich und seinen Hof einen neuen Palast in Avignon an der Stelle des bischöflichen mit großem Aufwande. Raynald und die meisten Kirchenhistoriker nehmen an, daß vorzüglich König Philipp VI. von Frankreich und die französischen Cardinäle die Rückkehr des Papstes nach Italien zu hintertreiben gewußt hätten, sowie sie auch die Vereitelung einer Aussöhnung des Papstes mit dem von Johann XXII. excommunicirten Kaiser Ludwig dem Bayer eben jenem Könige und den ihm ergebenen Cardinälen zuzuschreiben pflegen. Wohl mag die Wankelmüthigkeit Ludwigs ebenso große Schuld tragen; aber so viel bleibt gewiß, daß der Papst sich zu dieser Versöhnung sehr geneigt zeigte und bald nach dem Antritte

des Pontificates Gesandte an den Kaiser abordnete, welche ihm günstige Vorschläge machen sollten; auch hat er die gegen Ludwig geschleuderten Anatheme niemals erneuert. Ebenso gewiß ist es, daß Ludwig von 1335 an zu wiederholten Malen sich zu allem erbot, was nur billigerweise von ihm gefordert werden konnte, und daß eine eigene Gesandtschaft deutscher Bischöfe im Jahre 1338 den Papst um die Lossprechung des bußfertigen Kaisers ersuchte, ohne daß diese erlangt werden konnte. So wurde die Verwirrung in Deutschland nur um so größer, indem ein großer Theil von Mönchen und Geistlichen das Interdict fortwährend für verbindlich erachtete, während die Fürsten auf dem Reichstage zu Frankfurt (1338) Ludwig von aller Schuld am Interdicte freisprachen und diejenigen Geistlichen, die es noch für bindend halten wollten, als Ruhestörer erklärten. Nachdem dann am 16. Juli desselben Jahres die Kurfürsten zu Rhense ihre Wahlrechte auf eine Weise erklärt hatten, die den Rechten des Papstes Eintrag machen mußte, erneuerte sich auch der leidenschaftliche Schriftwechsel für und gegen Papst und Kaiser, wie er bereits unter Johann XXII. begonnen hatte; besonders brachte Wilhelm von Occam das Ansehen des Papstes vollends herab. Kurz vor dem Tode Benedicts verwendete sich selbst der Erzfeind des Kaisers, König Philipp VI., für denselben, weil er wichtige Zugeständnisse von ihm erhalten hatte. Aber der Papst widerstand dem Ansinnen des Königs, weil er wohl einsehen mochte, daß die Verwendung nur zum Schein geschehe. Sehr gut sorgte Benedict für die politischen Verhältnisse Italiens, indem er zur Abwehr größerer Verwirrung den Häuptern der mächtigsten Familien in verschiedenen oberitalienischen Städten eine Art Reichsvicariat übertrug. Obwohl man Benedict XII. gegenüber dem Könige von Frankreich, vornehmlich in der Angelegenheit des Kaisers, hier und da Schwäche vorwerfen möchte, so verdient doch folgender Zug apostolischen Freimuthes rühmende Erwähnung. König Philipp VI. hatte unter Vorspiegelung eines Kreuzzuges in das gelobte Land von Johann XXII. den Genuß der Zehnten in seinem Königreiche überlassen erhalten; Benedict aber widerrief diesen Gnadenact, als er sah, daß der König mit dem Kreuzzuge nicht Ernst mache. Als nun Philipp im März 1336 persönlich nach Avignon kam, um den Papst zur Zurücknahme seines Widerrufs zu bewegen, verwahrte sich dieser gegen die Zumuthung des Königs mit den Worten: „Wenn ich zwei Seelen hätte, so wollte ich gerne eine aufopfern, um in Euer Begehren einzuwilligen; da ich aber nur Eine habe und diese zu retten wünsche, so möget Ihr Eure Bitten so beschränken, daß nichts in denselben vorkomme, was Gott beleidigt und meine Seele gefährdet." Ebenso rühmliche Erwähnung verdient seine Abneigung vor allem Nepotismus. Er konnte nur mit Mühe bewogen werden, einen seiner Neffen, einen überaus würdigen Mann, zum Erzbischof von Arles zu ernennen, weigerte sich aber standhaft, denselben zur Cardinalswürde zu erheben. Seine Nichte, um deren Hand bedeutende Große angesucht hatten, gab er einem wenig bemittelten Kaufmanne in Toulouse zur Ehe; auch pflegte er zu sagen, daß der Priester nach der Ordnung Melchisedechs ohne Vater, ohne Mutter und ohne Stammbaum sein müsse. In der Besetzung erledigter und ihm reservirter Beneficien ging er so vorsichtig und bedacht zu Werke, daß viele lange Zeit leer stehen blieben. Ein Hauptaugenmerk richtete er auf die Reformation der religiösen Orden, sowohl der Benedictiner, Cistercienser und regulirten Chorherren des hl. Augustinus, als der Bettelorden. Die hierauf bezüglichen Constitutionen für die Cistercienser vom 12. Juli 1335, für die Benedictiner vom 20. Juni 1336, für die regulirten Chorherren des hl. Augustinus vom 15. Mai 1339 finden sich im Bullarium Magnum I, 233 sqq. Eine Constitution vom 28. November 1336 zur Reformation der Minoriten und Clarissen erwähnt Pagi (Breviarium IV, 93). Die Fortschritte der Türken schreckten den griechischen Kaiser Andronikus; er schickte daher Abgeordnete an den päpstlichen Hof nach Avignon und drang auf ein allgemeines Concilium zur Vereinigung der Griechen mit den Lateinern; allein die Unterhandlung blieb ebenso ohne Erfolg, wie die unter Johann XXII. Ein merkwürdiges Actenstück bildet der Brief, welchen ein mongolischer Chan durch Andreas Frank im J. 1338 an Benedict XII. sandte (Joannis Palatii gesta Pontif., Venet. 1688, III, 262). Im J. 1341 suchte Benedict durch ein Schreiben an den König und den Patriarchen der unirten Armenier mehrere Irrthümer zu berichtigen, welche sich in ihren Schriften vorfanden. — Unter den Schriften, welche Benedict XII. hinterließ, sind vorzüglich zu nennen die obenerwähnten De statu animarum ante generale judicium; Reden auf die Feste des Jahres; dann mehrere kirchenrechtliche Schriften, die Reformation religiöser Orden betreffend, darunter besonders seine Commentaria adversus Fraticellos, deren Grundsätze er bald nach Antritt des Pontificats verdammte; Psalmenerklärungen und einige Gedichte. Zahlreiche Briefe und Constitutionen finden sich bei Wadding (Annal. Minor. III, 424 bis 477; Regesta 241—262). Er starb am 25. April 1342 und hatte Clemens VI. zum Nachfolger. Die Erzählung des Squarciaficus und Mornäus von einem Liebesantrage, welchen Benedict XII. der schönen Schwester des (1338) in Rom gekrönten Dichters Petrarca gemacht haben soll, wird schon durch das Stillschweigen des Letztern, der dem Hofe zu Avignon gar nicht gewogen war, hinlänglich widerlegt.

Benedict XIII., Petrus Franciscus aus dem herzoglichen Hause Orsini-Gravina, geboren zu Gravina im Königreich Neapel am 2. Februar 1649, trat gegen den Willen seiner Eltern und Verwandten am 12. August 1667 in den

Dominicanerorden und erhielt in demselben den Namen Vincenz Maria. Papst Clemens IX. prüfte selbst seinen Beruf zum Ordensstande und beschwichtigte sofort seine Angehörigen. Bruder Vincenz Maria verlegte sich nun mit größtem Eifer auf die Wissenschaften; von dem mit seinem Hause verschwägerten Papst Clemens X. wurde er 22. Februar 1672 mit dem Cardinalshute beehrt, den der demüthige Ordensmann erst nach langem Weigern annahm. Etwas später erhielt er das Erzbisthum Manfredonia (1675). Nach dem Tode Clemens' X. (gest. 1676) stand er auf der Seite derjenigen Cardinäle, welche man Zelanten nannte, weil sie sich verbunden hatten, keinen Cardinal zum Papste zu erwählen, den nicht das ganze heilige Collegium ohne alle Rücksicht auf weltliche oder irdische Interessen für den Würdigsten halte. Papst Innocenz XI. verlieh ihm 1680 das Bisthum Cesena in der Romagna und 1686 das Erzbisthum Benevent; hier hielt er sich bis zu seiner Erwählung als Papst fast beständig auf und lehrte, lebte und wirkte als ächter Bischof. Zeugniß davon geben die zwei Provinzialconcilien, welche er 1693 und 1698 hielt, sein Eifer im Predigen, seine Sorge für die Rechte seines Erzbisthums und besonders seine Wohlthätigkeit gegen die Armen, die sich bei dem Erdbeben im J. 1688 auf das Glänzendste bethätigte. Obwohl Cardinal und Erzbischof, lebte er doch stets als einfacher Ordensmann, die freie Zeit mit gottseligen Uebungen und mit der Abfassung von Schriften theologisch-praktischen Inhaltes redlich ausfüllend (Opp. theol., Rom. 1728, 3 tom.). Mittlerweile war der päpstliche Stuhl noch viermal erledigt worden, und Cardinal Orsini wirkte bei den vorkommenden Papstwahlen stets im Sinne und Geiste der Zelanten. Als aber Innocenz XIII. am 7. März 1724 gestorben war, fiel nach längern Verhandlungen der Cardinäle unter einander am 29. Mai desselben Jahres die Wahl auf Orsini. Dieser nahm jedoch die päpstliche Würde erst unter vielen Thränen und auf den Obedienzbefehl des Dominicaner-Ordensgenerals Pater Pipin an. Er wählte anfänglich den Namen Benedict XIV.; da er sich aber besann, daß Peter de Luna (s. d. Art.) unter dem Namen Benedict XIII. nur ein schismatischer Papst gewesen, so ließ er sich Benedict XIII. nennen. Seine Wahl zum Papste hatte große Freude erregt, denn er genoß wegen seiner ungeheuchelten Demuth, wegen seiner Strenge in Erfüllung der Ordenspflichten und wegen seines Eifers im bischöflichen Hirtenamte eine hohe Verehrung. Seine ersten Bemühungen als Oberhaupt der Kirche galten der Aufrechthaltung der kirchlichen Disciplin. Er erließ deßhalb mehrere Vorschriften gegen den Prunk der Cardinäle und rücksichtlich der Kleidung der Geistlichen. (Seine Constitutionen, 80 an der Zahl, finden sich in der Continuatio magni Bullarii Romani, edit. Luxemburg., II [1727], 472—507. IV [1730], 226—412.) Bei dem auf 1725 ausgeschriebenen Jubiläum verwaltete er in eigener Person das Amt eines Großpönitentiarius. Auch dachte er ernstlich daran, die öffentliche Bußdisciplin wieder einzuführen. Zur Förderung der bischöflichen Seminarien errichtete er eine eigene Congregatio Seminariorum. Auf der 1725 im Lateran versammelten Synode drang er mit aller Kraft auf die Anerkennung der Constitution Unigenitus (s. d. Art.) und wußte zu deren Annahme (1728) endlich auch den Cardinal-Erzbischof von Paris, L. A. Noailles, zu bewegen. Auf den Vorschlag des Cardinals Prosper Lambertini setzte er in der Allerheiligen-Litanei nach Johannes dem Täufer den Namen des hl. Joseph, und die andächtige Abbetung des englischen Grußes (s. d. Art. Ave Maria) bei dem dreimaligen Glockenzeichen beschenkte er mit verschiedenen Ablässen. Unter den von ihm canonisirten Heiligen sind die bekannteren: Peregrinus Latiosus, Johannes vom Kreuze, Aloysius Gonzaga, Stanislaus Kostka und Johannes von Nepomuk. Das ihm theuer gewordene Erzbisthum Benevent behielt er auch als Papst noch bei und ließ es durch einen Vicarius verwalten; ja er besuchte dasselbe während seines Pontificats noch zweimal, im Frühlinge 1727 und 1729. Die unter seinen Vorgängern restaurirte Kirche St. Johann im Lateran weihte er 1726 feierlichst ein; auch ließ er einen Dichter, Perfetti aus Siena, mit dem Lorbeerkranze krönen, was man seit Petrarca in Rom nicht mehr gesehen hatte. In seiner großen Liebe zum Frieden ordnete er die seit Clemens XI. schwebende Angelegenheit wegen der Privilegien der sicilischen Monarchie, indem er die Constitution Clemens' XI. aufhob und dem Kaiser Karl VI., als König von Neapel und Sicilien, sowie dessen Nachfolgern die Einsetzung eines geistlichen Richters in dritter Instanz bewilligte, jedoch unter Vorbehalt der wichtigern Angelegenheiten für den heiligen Stuhl (1728). Von eben diesem Kaiser erwirkte er die Zurückgabe von Comacchio, das die Kaiserlichen seit 1708 besetzt gehalten hatten. Die mit Victor Amadeus von Savoyen und Sardinien entstandenen Streitigkeiten legte er dadurch bei, daß er dem Könige das Patronat über alle Kirchen und Klöster seiner Länder, nicht aber über die Einkünfte der erledigten Stellen einräumte, und dem von Turin zurückkehrenden päpstlichen Nuntius die Cardinalswürde ertheilte. Minder glücklich war er gegenüber dem Könige von Portugal, Johann V., der nach dem Vorrechte anderer katholischer Mächte, sogenannte Kroncardinäle vorzuschlagen, strebte und mit Ungestüm für den wegen zweideutiger Haltung von Lissabon abberufenen Nuntius Vincenz Biechi den rothen Hut verlangt hatte. Als der Papst, zufolge einer Protestation des Cardinalcollegiums, in dieses Begehren sich nicht fügte, rief Johann alle Portugiesen von Rom ab, verbot alle Gemeinschaft mit dem römischen Hofe und suchte die Absendung der gewöhnlichen Almosen aus den portugiesischen Klöstern, sowie der Dispensgesuche in gewissen

Ehehindernissen nach Rom zu verhindern. Nicht minder bereitete ihm das Officium Gregors VII. (canonisirt 1728), dessen Name längst im römischen Martyrologium stand, an mehreren Höfen Verdrießlichkeiten, weil in der Lection die Excommunication und Absetzung Heinrichs IV. vorkam. Benedict XIII. regierte nur fünf Jahre, acht Monate und drei Tage und starb am 21. Februar 1730. Er hatte während seines Pontificats 29 Cardinäle ernannt. Obwohl man seinen persönlichen Tugenden und seinen väterlichen Gesinnungen volle Gerechtigkeit widerfahren lassen muß, so hatte seine kurze Regierung dennoch mehrere Schattenseiten, und die Trauer bei seinem Hinscheiden war keineswegs so groß, als die Freude bei seiner Erwählung zum Papste. Denn er hatte sein ganzes Vertrauen dem scheinheiligen und habsüchtigen Nicolaus Coscia geschenkt, den er schon in Benevent beständig um sich hatte, und den er sogar zum Cardinal und Coadjutor von Benevent ernannt hatte. Die Habsucht dieses nichtswürdigen Günstlings hatte der apostolischen Kammer den größten Schaden zugefügt und den heiligen Stuhl mannigfach um sein Ansehen gebracht, indem man einzelne Vergünstigungen desselben bei Coscia erkaufen konnte und bisweilen auch mußte. Auf Benedict XIII. folgte Clemens XII.

Benedict XIV., vorher Prosper Lorenz Lambertini, geboren zu Bologna am 31. März 1675, aus einem alten Geschlechte. In einem Alter von 13 Jahren kam er nach Rom in das Collegium Clementinum, wo er den schon zu Bologna bewiesenen Eifer in Erlernung der Wissenschaften fortsetzte und sich besonders in der Theologie und in dem canonischen Rechte auszeichnete. Mit dieser fleißigen Ausbildung seiner glücklichen Anlagen verband er fortwährend ein mildes und heiteres Benehmen, unbescholtene Sitten und kindliche Frömmigkeit. Nach beendeten Studien wurde er nacheinander Consistorialadvokat, Promotor Fidei, Canonicus Theologus bei St. Peter im Vatican, päpstlicher Hausprälat, Consultor des heiligen Officiums und Beisitzer in den Congregationen der Kirchengebräuche, der Immunitäten, der Residenz der Bischöfe und bei der Signatura gratiae. Später ernannte ihn Clemens XI. zum Secretär der Congregatio Concilii; auch stand er der römischen Universität als Rector vor. Trotz der Ermüdung bei so vielen Geschäften widmete er doch alle freie Zeit theologischen und kirchenrechtlichen Studien und dem Umgange mit Gelehrten, stets seine unschuldige Heiterkeit und herzliche Frömmigkeit bewahrend. Innocenz XIII. ernannte ihn 1722 zum Canonisten der Pönitentiarie, und Benedict XIII., der ihn wegen seiner Geschäftserfahrung und Gelehrsamkeit in hohen Ehren hielt, zog ihn bei verschiedenen außerordentlichen Congregationen, namentlich in der Quesnell'schen Angelegenheit, hinzu, ernannte ihn nach einander zum Erzbischof von Theodosia in partibus, dann von Ancona (1727) und endlich zum Cardinalpriester, als welcher er am 30. April 1728 promulgirt wurde. Bald hierauf begab sich Lambertini in seine neue Diöcese. Von Benedicts Nachfolger, Clemens XII., wurde er am 30. April 1731 auf den erzbischöflichen Stuhl seiner Vaterstadt Bologna versetzt und lebte fortan bis zum Tode des Papstes dem Wohle seiner Diöcese und den Wissenschaften. Zeuge davon sind seine Institutiones ecclesiasticae, d. i. eine Sammlung von Hirtenbriefen und anderen erzbischöflichen Erlassen, welche wegen ihres höchst instructiven Gehaltes häufig aufgelegt und in andern Diöcesen verbreitet wurden; dann sein classisches Werk De Servorum Dei beatificatione et canonizatione in vier Bänden, das er nach einem schon früher angelegten Plane bearbeitete; ferner seine Quaestiones canonicae, sein Werk De sacrificio missae und das De Festis D. N. J. Ch. et B. M. V., sowie einiger Heiligen, die in Bologna gefeiert werden. Schon damals beschäftigte er sich auch mit dem berühmten Werke De Synodo dioecesana, das er als Papst herausgab. Dabei erwarb er sich durch eifrige Beförderung der kirchlichen Disciplin, durch Verschönerung mehrerer Kirchen, durch seine Freundlichkeit, Güte und Uneigennützigkeit während der zehn Jahre seines erzbischöflichen Amtes in seiner Vaterstadt die allgemeine Hochachtung. Gegen Papst Clemens XII. benahm er sich mit ebenso seltener als edler Freimüthigkeit, ohne deßhalb seine Gunst zu verlieren. Als dieser am 6. Februar 1740 gestorben war, trat Cardinal Lambertini am 5. März in das Conclave. Die bourbonisch gesinnten Cardinäle waren für Aldobrandini, konnten aber die absolute Stimmenmehrheit für denselben nicht erwirken. Da schlug Albani den Cardinal Lambertini vor; dieser wurde wider sein Erwarten am 16. August 1740 gewählt und nahm, wahrscheinlich aus Dankbarkeit gegen Benedict XIII., der ihm den Cardinalshut verliehen hatte, den Namen Benedict XIV. an. Man erzählt, daß er eines Tages im Conclave zu den Cardinälen, die sich nicht einigen konnten, in gutmüthigem Scherze gesagt habe: „Wozu das viele Untersuchen? Wollt ihr einen Heiligen, so nehmt Gotti; wollt ihr einen Politiker, so nehmt Aldobrandini; wollt ihr einen gutmüthigen Alten, so nehmt mich.“ Das war aber nur ein Scherz, wie ihn Benedict XIV. liebte; er selbst machte sich keine Hoffnung, Papst zu werden, und gehörte zu keiner Partei im Conclave, was wohl schon daraus hervorgeht, daß sein Name durch sechs Monate nie genannt wurde, bis Albani ihn nannte. Benedict rechtfertigte seine Wahl auf glänzende Weise. Er war als Papst ebenso gewissenhaft fromm, als duldsam, aufgeklärt und frei von aller Schwärmerei, aufrichtig, heiter, wohlwollend, edel und einfach im Umgange, besorgt für das Wohl seiner Unterthanen und klug in der Wahl der Staatsdiener und seiner Freunde. Nach Außen wußte er die Würde des apostolischen Stuhles durch verständige Nachgiebigkeit und weise Mäßigung so zu

wahren, daß ihm alle katholischen und protestantischen Fürsten Achtung zollten. Sein natürlicher Hang zu den Wissenschaften machte ihn aber den öffentlichen Geschäften abgeneigt, und am glücklichsten fühlte er sich in seiner Privatbibliothek, wo er zu studiren pflegte. Seine gelehrten Arbeiten fanden allgemeine Anerkennung bei Katholiken und Protestanten, und man zählt ihn zu den gelehrtesten Päpsten, welche je auf St. Peters Stuhl gesessen. Auch als Papst setzte er den Briefwechsel fort, den er mit den bedeutendsten Gelehrten seiner Zeit angeknüpft hatte. Während seiner achtzehnjährigen Regierung leistete er sehr Vieles für den Aufschwung des Gottesdienstes, indem er mehrere Kirchen Roms theils neu herstellen, wie die Marcelluskirche, theils mit großen Kosten restauriren und mit den schönsten Mosaiken ausschmücken ließ, wie die Basilika Liberiana u. a. m., indem er die Festtage Mariens und der heiligen Apostelfürsten mit würdiger Feier umgab, die Basilika des Vaticans zu den Beatifications- und Canonisationsacten bestimmte (unter den fünf von ihm canonisirten Heiligen ist auch Fidelis von Sigmaringen), und verschiedene altehrwürdige Gotteshäuser, wie die Grabeskirche des hl. Franciscus zu Assisi, mit Vorzügen und Ehren ausstattete. Dagegen verminderte er auf Ansuchen der betreffenden Fürsten die allerdings zu große Zahl der Festtage, zunächst für Spanien im J. 1742 und 1748 für Sicilien und Toscana, später für Sardinien und Oesterreich und dann auch für den Kirchenstaat selbst. Für die bessere Ausstattung der liturgischen Bücher trug er eine vorzügliche Sorgfalt; er besorgte eine correctere Ausgabe des römischen Rituals, Cerimonials und Pontificals und besonders des römischen Martyrologiums; letzteres ließ König Johann V. von Portugal auf eigene Kosten auflegen. Im J. 1750 wurde das allgemeine Jubiläum in Rom gefeiert, auf welches sich Benedict selbst mit rührender Andacht vorbereitet hatte. Des Papstes Vorsorge für die vielen zu diesem Bußfeste in Rom eintreffenden Fremden war musterhaft. Mit vielem Ernste drang er auf die gewissenhafte Erfüllung des Fastengebotes, eiferte gegen das Duell und die laxern Meinungen in der Moral und erneuerte das Verbot der Freimaurergesellschaften durch ein eigenes Verdammungsbreve vom 18. März 1751. Von den Pfarrern und ihren Stellvertretern verlangte er die Application der heiligen Messe an Sonn- und Festtagen für die Gemeinde, und über die Verwaltung des heiligen Bußsacramentes erließ er mehrere wichtige Anordnungen. Ueber die gemischten Ehen äußerte er sich auf die ernsteste Weise. Zu dem Baue der katholischen Hedwigskirche in Berlin trug er mit seinen Cardinälen im J. 1747 eine große Summe bei, und die Gesellschaft der Adeligen, die sich in Ungarn zur Verbreitung und Vertheidigung des katholischen Glaubens gebildet hatte, begünstigte er in besonderer Weise. Damit die Kirche immer würdige Vorsteher habe, ordnete er eine Congregation von sechs Cardinälen an, die sich mit der Prüfung des Lebenswandels der Bisthums-Candidaten beschäftigen sollte. Er promovirte 64 Cardinäle und errichtete mehrere neue Bisthümer in Amerika und Europa; darunter gehört auch die frühere Abtei Fulda. Den Bischof von Würzburg entschädigte er für die hierdurch verlorenen Rechte auf einen Theil dieser neuerrichteten Diöcese mit dem Pallium. Das Erzbisthum Bologna behielt er als Papst noch so lange bei, bis das Seminarium ausgebaut und die Restauration der Metropolitankirche vollendet war. Bei den Streitigkeiten, welche sich in den chinesischen und malabarischen Missionen über die Beobachtung der religiös-politischen Gebräuche des Landes von Seite der Eingeborenen erhoben hatten, hielt er die strengere Ansicht fest und verbot 1742 durch die Bulle Ex quo singularis die Beobachtung der chinesischen und 1744 durch die Bulle Omnium sollicitudinum die der malabarischen Cerimonien, insoweit sie ihm superstitiös und mißbräuchlich erschienen. Aber dieses Verbot zog in China eine Christenverfolgung nach sich, in welcher 78 Missionare und viele Christen das Leben verloren, bis es 1753 dem Könige von Portugal gelang, den Kaiser von China gegen die Christen milder zu stimmen. Während Benedict so für das Wohl der Kirche sorgte, kam er den Wünschen der katholischen Fürsten mit Milde und Mäßigung entgegen. Auf Verlangen der Regierung von Portugal untersagte er den Jesuiten, die er persönlich nicht liebte, die Handelschaft, und sterbend legte er das Recht, dieselben zu reformiren, in die Hände des Patriarchen von Lissabon (1. April 1758), ein Recht, das sein Nachfolger wieder zurücknahm. Schon 1740 hatte er dem Könige dieses Landes das Ernennungsrecht zu allen Bisthümern und Abteien seines Königreiches eingeräumt und 1748 den Titel Rex fidelissimus (s. d. Art. Allergläubigster König) ertheilt. Mit dem Könige von Neapel schloß er 1741 eine Convention, in welcher unter Anderem die Real-, Personal- und Local-Immunität genauer bestimmt, und ein Gerichtshof errichtet wurde, an dem, unter dem Vorsitze eines Geistlichen, vier Assessoren, zwei Geistliche nach der Wahl des Papstes, und zwei Laien nach der Wahl des Königs, die Aufrechthaltung der Convention besorgten. Auch wurde dem Könige beider Sicilien zu 26 Bisthümern das Ernennungsrecht zuerkannt. Um die unter seinem Vorgänger mit dem Könige von Sardinien entstandenen Streitigkeiten beizulegen, gab er diesem 1741 das Ernennungsrecht zu allen Beneficien und überließ ihm unter dem Titel eines Vicars des heiligen Stuhles alle päpstlichen Lehen in seinen Staaten gegen die jährliche Abgabe eines goldenen Kelches von 1000 Ducaten im Werthe an die apostolische Kammer. Aber die Bezeichnung eines sog. Kroncardinals bewilligte er dem Könige nicht. Der spanischen Krone überließ er im J. 1753 das Ernennungsrecht zu allen Bisthümern und Pfründen und behielt dem aposto-

lischen Stuhle im Ganzen nur 52 Stifte und Pfründen vor. Die zwischen den Malteserrittern und dem Könige von Neapel wegen des Rechtes, die Kirchen von Malta zu visitiren, entstandenen Mißhelligkeiten legte er 1754 durch ein höchst väterliches Schreiben an den König glücklich bei, und auch die Streitigkeiten zwischen Venedig und Oesterreich rücksichtlich des Patriarchats von Aquileja suchte er dadurch zu beschwichtigen, daß er das Patriarchat aufhob und für den österreichischen Antheil desselben das Erzbisthum Görz, für den venetianischen aber das Erzbisthum Udine errichtete (1751). Aber die stolze Republik schien damit nicht zufrieden, führte 1754 dem Papste gleichsam zum Trotze das Placetum regium ein und verbot die fernere Einholung von Ablässen, Privilegien und Dispensationen aus Rom mit wenigen Ausnahmen. Der Papst konnte die Venetianer nicht zum Widerruf dieser Anordnungen bereden und mußte sich damit begnügen, die Handelsverbindungen seiner Staaten mit Venedig abzubrechen und einen höheren Zoll auf venetianische Waaren zu legen. Der Pariser Erzbischof, Christoph von Beaumont, hatte die heiligen Sacramente nur solchen Sterbenden zu spenden erlaubt, welche sich durch ein schriftliches Zeugniß ausweisen konnten, daß sie die Bulle Unigenitus angenommen hätten. Es kam deßhalb zu großen Zwistigkeiten, und der Erzbischof wurde aus Paris verbannt. Benedict aber schlichtete diese Angelegenheit durch die Encyclika an die französischen Bischöfe Ex omnibus christiani orbis regionibus, d. d. 16. October 1756, worin er die heiligen Sacramente nur öffentlichen und notorischen Gegnern der Bulle Unigenitus zu verweigern, die einfach Verdächtigen hingegen bloß zu ermahnen befahl und die Abforderung schriftlicher Zeugnisse ganz untersagte. An die Schismatiker von Utrecht schickte er einen eigenen Abgeordneten; da sie aber die Annahme der Bulle Unigenitus beharrlich verweigerten, so zerschlugen sich die Unterhandlungen. Für das Wohl der Unterthanen des Kirchenstaates sorgte er durch strenge Wuchergesetze, durch Verminderung der Abgaben, durch Abschaffung mehrerer Monopole und durch Begünstigung der Handelsfreiheit. Den Wissenschaften half er auf durch Errichtung gelehrter Gesellschaften für römische und christliche Alterthümer, für Kirchen- und Conciliengeschichte und für Liturgik, durch Bereicherung der Vaticanischen Bibliothek, deren Handschriftenverzeichniß er drucken ließ, durch Veranstaltung von Uebersetzungen guter französischer und englischer Werke. Im J. 1748 ließ er einen Grad des Meridians messen und den berühmten Obelisken der Zeitmessung ausgraben und aufrichten. Die Akademie seiner Vaterstadt bereicherte er durch Gemälde, Gypsabdrücke und Bücher. Er sah jeden Abend Gelehrte um sich und hielt jeden Montag eine akademische Zusammenkunft, in welcher kirchengeschichtliche, kirchenrechtliche und liturgische Fragen behandelt wurden. Seine Werke gab auf seinen Befehl der gelehrte Jesuit Emmanuel de Azevedo zu Rom (1747—1751) in 12 Quartbänden heraus. Vollständigere Ausgaben erschienen zu Venedig 1767 in 15 Foliobänden und zu Prato 1839—1846 in 17 Quartbänden. Seine Bullen und Constitutionen erschienen zuerst gesammelt in der Continuatio Bullarii Magni, Luxemburgi, XVI—XIX (1752—1758). Benedict XIV. starb am 3. Mai 1758 und hatte Clemens XIII. zum Nachfolger. (Literatur zu den genannten Päpsten bei Hergenröther, K.-G. III, 145. 188. 211. 214 bis 218. 338. 344. 506. 507.) [Häusle.]

Benedict, der hl., Patriarch der abendländischen Mönche und Abt von Monte-Cassino. Dieser große Heilige war in Nursia (jetzt Norcia) in Umbrien im J. 480 von vornehmen Eltern (aus der Gens Anicia?) geboren, der Tradition zufolge als Zwillingsbruder der hl. Scholastica. Die vorzüglichste Quelle über sein wunderbares Leben und Wirken bildet das zweite Buch der Dialogen des hl. Gregor d. Gr. (Opp. II, 207 sq.; bei Migne, PP. lat. LXVI, 126 sq.); das Uebrige, was man von ihm erzählt, mag wohl auf Wahrheit beruhen, läßt sich aber nicht mit vollkommener Sicherheit nachweisen. Wer diese übrigen Lebensumstände kennen zu lernen wünscht, findet sie bei Ign. Clavenau (Ascesis posthuma I, Salisb. 1720) und bei Thomas Aq. Erhard (Gloria sanctissimi Protoparentis, Aug. V. 1722). — Nach den ersten Kinderjahren wurde Benedict von seinen Eltern nach Rom geschickt, um dort die öffentlichen Schulen zu besuchen und sich eine standesgemäße Bildung zu erwerben; allein die Sünden und Laster seiner Mitschüler erregten in seiner unschuldigen Seele einen solchen Abscheu vor dem weltlichen Treiben, daß er den Entschluß faßte, Rom zu verlassen, dem Leben in der Welt ganz zu entsagen, einzig Gott zu dienen und für das Heil seiner Seele zu sorgen. Er entfloh und gelangte in die wilde Einsamkeit von Subiaco (Sublacus), östlich von Rom, nördlich von Anagni am Teverone gelegen. Ein heiliger Mönch, Romanus, später Abt von Fontrouge bei Auxerre in Frankreich, begegnete ihm und ertheilte ihm auf seine Bitten das Ordenskleid; dann wies er ihm eine fast unzugängliche Höhle im Gebirge zur Wohnung an und brachte ihm dorthin drei Jahre lang das Brod, welches er sich selbst am Munde absparte. Während dieser Zeit, die Benedict ganz der strengsten Ascese nach Weise der ägyptischen Einsiedler widmete, bereitete Gott den Heiligen auf seinen großen Beruf vor. Auch die Mächte der Finsterniß begannen schon damals ihren versteckten und offenen Kampf gegen ihn, um während seines Lebens nicht mehr davon abzulassen. Benedict ging jedoch siegreich aus allen Anfechtungen hervor. Als er sich, um eine Versuchung des Fleisches zu überwinden, in Dornen gewälzt hatte, empfing er von Gott zur Belohnung eine vollkommene Ruhe vor allen derartigen Versuchungen. Nach drei Jahren etwa wurde er von Hirten entdeckt;

Anfangs hielten ihn diese für ein wildes Thier, lernten aber bald einen Heiligen in ihm kennen. Sie brachten ihm Lebensmittel, und er belehrte sie dafür über den Weg des Heiles. Viele gingen in sich und verbreiteten den Ruf seiner Tugend und Heiligkeit. Dieß veranlaßte die Mönche des Klosters Vicovaro (Vicus Varronis), dessen Abt gestorben war, ihn zu ihrem Obern zu wählen. Der Heilige kam erst nach langem Sträuben ihrem Verlangen nach, bemerkte ihnen aber, daß ihre Sitten nicht zusammenpaßten, und daß die Mönche ihre Wahl bald bereuen würden. Die Folge lehrte, daß er sie nur zu richtig beurtheilt hatte. Da er strenge auf Zucht und Ordnung hielt, suchten die Unverbesserlichen sich seiner durch Gift zu entledigen. Gott rettete aber seinen Diener, indem er das Gefäß mit dem vergifteten Wein zerspringen ließ, als der Heilige seiner Gewohnheit gemäß das Kreuzzeichen über den Trank machte. Benedict verließ hierauf das Kloster Vicovaro und zog sich wieder in die früher von ihm bewohnte Höhle von Subiaco zurück. Daselbst schlossen sich ihm nun viele an, die unter seiner Leitung nach der christlichen Vollkommenheit streben wollten, so daß er innerhalb weniger Jahre zwölf Klöster gründen konnte. Diesen gab er eigene Vorsteher, welche sie unter seiner Oberleitung regierten. Sein Ruf und sein Einfluß erregten indeß den Neid und die Eifersucht eines Priesters in der Nachbarschaft. Als diesem die Verleumdung des Heiligen und ein Vergiftungsversuch nicht gelang, wollte er ihm wenigstens durch Verführung seiner Jünger schaden. Benedict verließ deßhalb diese Gegend, um sich nach Monte-Cassino zu begeben (529). Noch auf dem Weg erhielt er die Nachricht, daß sein Feind unter den Trümmern seines eingestürzten Hauses begraben worden sei. Trotzdem kehrte der Heilige nicht zurück, sondern setzte seine Reise fort, um den Bewohnern des mons Cassinus und der Umgegend, welche daselbst noch Apollo und Venus verehrten, das Evangelium zu verkünden (Marcus monachus; S. Zacharius und Alexander II., S. Petrus Dam., Leo Ostiensis). Er rottete das Heidenthum in dieser Gegend gänzlich aus und baute auf dem genannten Berg das allbekannte Kloster, welches die Metropole des nach unserem Heiligen benannten Ordens geworden ist. Später gründete er von da aus noch andere Klöster. Seine Tugend und Heiligkeit leuchtete weithin durch Werke der geistlichen und leiblichen Barmherzigkeit und durch Wunder aller Art, die seinen Namen in der ganzen Kirche Gottes berühmt machten. Da sein Auge auch die Herzen durchschaute, die geheimsten Gedanken erkannte und auch in die Ferne drang, so ist es leicht begreiflich, wie groß sein Ansehen, namentlich bei seinen Jüngern, war. Von diesen erlitt, noch während Benedicts Leben, der hl. Placidus mit mehreren Gefährten den Martertod; seinen Lieblingsjünger, den hl. Maurus, schickte er nach Gallien zur Gründung des Klosters Glanfeuil (später Saint-Maur-sur-Loire), und seine heilige Schwester Scholastica bestattete er in dem für ihn selbst bestimmten Grabe. Am 15. März 543 befiel ihn ein bösartiges Fieber, das mit jedem Tag zunahm. Nach sechs Tagen ließ er sich zum Empfang der heiligen Sterbsacramente in die Kirche tragen und gab, nachdem er sie empfangen, stehend und betend seinen Geist auf. Die Ueberreste des Heiligen ruhten in Monte-Cassino bis 653. In diesem Jahre wurden die Gebeine beider heiligen Geschwister vom hl. Aigulph, einem Mönch des Klosters Fleury in Frankreich, dahin übertragen; daher nahm das genannte Kloster den Namen Saint-Benoît-sur-Loire an. Von dort wurden diese heiligen Reliquien öfters nach Orleans geflüchtet, aber doch immer wieder dahin zurückgebracht und befinden sich auch jetzt noch zum größten Theil daselbst (D. Fr. Chamard, Les Reliques de S. Benoît). Größere Reliquien befinden sich in Solesme, Einsiedeln, Montpellier, Benedictbeuern und Metten.

Gott hatte Benedict seiner heiligen Kirche gegeben als ein Werkzeug, die christliche Welt auf den Trümmern des zerfallenen Römerreiches aufzurichten und die neuen Völker für Christus und die christliche Civilisation zu erziehen. Den Namen eines Patriarchen der Mönche des Abendlandes erwarb er sich durch die Abfassung einer Klosterregel, welche allgemein als vom heiligen Geiste eingegeben oder als doch unter seiner ganz besonderen Beihülfe abgefaßt gilt. Vom 8. bis zum Anfang des 13. Jahrhunderts ist sie fast ausschließlich im Abendland beobachtet worden, hat unzähligen Heiligen als Richtschnur des Lebens gedient und hat der heiligen Kirche wie den Staaten große Männer zur Ausführung der Werke Gottes gegeben. Wie die ältesten Handschriften dieser heiligen Regel (zu Oxford saec. VII, zu München und St. Gallen saec. VIII, zu Augsburg, Fulda, Verona, Wien und Paris saec. IX) zeigen, ist dieselbe so gut wie unverändert auf uns gekommen. Unter den vielen gedruckten Ausgaben ist die von Monte-Cassino am meisten verbreitet. Schon von den ersten Zeiten an ist die Regel von vielen ausgezeichneten und gelehrten Männern commentirt worden; ein ausführliches, wenn auch nicht ganz vollständiges Verzeichniß dieser Commentare findet man in der Erklärung Calmets (Comm. littéral, hist. et moral sur la règle de S. Benoît, Paris 1734) und bei Ziegelbauer (Hist. rei lit. O. S. B. III, 12—31). Die berühmtesten Erklärer derselben sind: der hl. Benedict von Aniane, der eine Concordia Regularum schrieb, um die Uebereinstimmung der Lehre des hl. Benedict mit denen der früheren Ordensstifter zu zeigen; der hl. Smaragd, Abt von St. Michael zu Verdun (Int. opp. S. Rabani Mauri); Hildemar, ein französischer Mönch, Reformator des Klosters der hh. Faustin und Jovita zu Brescia (zum ersten Male edirt Regensb. 1880); Rupert, Abt von Deutz; Peter der Diacon, Mönch und Bibliothekar in Monte-Cassino; die hl. Hildegard, Pe-

trus Boëri, Johannes von Trittenheim, Cardinal Johannes von Turrecremata, Anton Perez, Erzbischof von Tarragona; Hugo Menard, der die Concordia des hl. Benedict von Aniane herausgab; Benedict Haeften (Disquisitionum monasticarum libri XV, Antw. 1644), Anton Joseph Mège, Edmund Martène, Aug. Calmet, Ignaz Clavenau, Karl Brandes (Einsiedeln 1858). Aus der folgenden kurzen Inhaltsangabe der Benedictinerregel wird hervorgehen, daß in derselben nichts zu einer Klosterregel wesentlich Gehörendes unberücksichtigt geblieben ist, und daß dieselbe ein wohlgeordnetes Ganze bildet. Die Vorrede enthält eine Aufforderung, der Stimme Gottes zu folgen und willig das Joch des Gehorsams zu tragen. In Kap. 1 drückt der heilige Verfasser seine Absicht aus, eine Regel für Cönobiten zu schreiben. Die Kap. 2—4 handeln von der rechten Weise, das Kloster zu regieren; man könnte ihnen füglich als Aufschrift geben „spiritus patrisfamilias". Die Kap. 5 bis 20 regeln das gesammte geistliche Leben, und zwar enthalten die drei ersten ascetische Vorschriften, die folgenden ordnen das Officium divinum, so wie es heute noch mit sehr geringen Veränderungen von den Benedictinern gebetet wird. Die Kap. 21—52 regeln die ganze Hausordnung mit folgenden Unterabtheilungen: a) von den niederen Vorgesetzten; b) von der Nachtzeit; c) codex poenalis; d) von der Verwaltung des Vermögens; e) vom Tisch; f) codex poenitentialis; g) die Tagesordnung. Die Kap. 53—57 handeln von der Gastfreundschaft und den Beziehungen des Klosters und der einzelnen Mönche zur Außenwelt. Hieran schließen sich die Bestimmungen über die Constitution des Klosters (Kap. 58—71) mit folgenden Unterabtheilungen: a) von den Novizen und ihrer Aufnahme; b) von der Rangordnung der Mönche untereinander; c) von der Wahl und Einsetzung der Vorgesetzten; d) von den besonderen Beziehungen aller Glieder des Klosters unter einander. Dem Kap. 72 könnte man als Aufschrift geben: „Spiritus filiorumfamilias", dem 73. und letzten „Scopus discipulorum" („hanc minimam inchoationis regulam, descriptam adjuvante Christo, perfice, et tunc demum ad maiora... pervenies"), wie man dem ersten „Scopus magistri" als Titel geben könnte. — Untergeordnete Punkte, z. B. Berathungen, Behandlung der Kranken, Reisen, Kleidung, sind an geeigneten Stellen berührt. Den allgemeinen Charakter dieser Regel könnte man nicht besser ausdrücken als mit den Worten des hl. Gregor (l. c. c. 36): Scripsit monachorum regulam discretione praecipuam, sermone luculentam.

[Edm. Schmidt, O. S. B.]

Benedict von Aniane, der hl., stammte aus einer gräflichen Familie im narbonnesischen Gallien und trat, nachdem er eine Zeitlang im Dienste Pippins des Kleinen gestanden, in das Kloster des hl. Sequanus zu Burgund. Bald jedoch veranlaßten ihn die in diesem Kloster herrschenden Mißbräuche, dasselbe wieder zu verlassen. Er begab sich in sein Vaterland zurück und gründete auf seinem eigenen Gebiete das Kloster von Aniane. Wegen des Rufes, den er sich erworben, wurde ihm die Reform vieler Klöster in Gallien und Aquitanien übergeben. Er versuchte es, die Klöster von Gallien und Deutschland zu einer gleichen Lebensweise unter der Regel des hl. Benedict zu vereinigen. König Ludwig d. Fr. berief ihn (817) zu der berühmten Synode nach Aachen, wo sich die Aebte von ganz Deutschland und Frankreich versammelt hatten. In der Nähe von Aachen gründete Ludwig das Kloster Cornelimünster oder Corneliusmünster und setzte ihm Benedict als Abt vor, um sich seines Rathes in der Nähe zu bedienen. Unter dem Schutze und mit Unterstützung seines Königs gründete dann Benedict zwölf Klöster, welche den übrigen als Muster vorleuchten sollten. Er hatte vorher alle Klöster besucht und deren Regeln und Gesetze erforscht; aus allen zusammen bildete er eine Regel, welche alle diese Gesetze umfassen sollte, und schrieb sie den von ihm gegründeten Klöstern vor. So wurden mit der ursprünglichen Regel Benedicts alle älteren Regeln verbunden, so weit dieselben tauglich waren, und die „Concordantia regularum" unseres Benedict wurde nachher nicht minder berühmt, als die ursprüngliche Regel des hl. Benedict. Er starb im J. 821. (Nicolai, Der hl. Benedict, Gründer von Aniane und Cornelimünster, Köln 1865.) [Gams, O. S. B.]

Benedict Joseph Labre, der hl., wurde am 26. März 1748 von braven und begüterten Eltern zu Amettes im jetzigen Bisthum Arras als das erste von 15 Kindern geboren. Von früher Jugend an zeichnete er sich durch tiefe Frömmigkeit, Fleiß und gute Fortschritte in den Wissenschaften aus. Im Alter von 16 Jahren indeß ging, zum großen Schmerz eines geistlichen Oheims, der ihn unterrichtete und für den Clerikalstand vorzubereiten wünschte, eine auffallende Veränderung in ihm vor. Der Schüler verlor alle und jede Neigung zu weiterer Ausbildung im Latein und der Mathematik. Eine eben so große Unfähigkeit legte der 18jährige Jüngling in den verschiedenen geistlichen Orden an den Tag, in welchen er nach einander um Aufnahme bat. Als er in La Trappe sich einstellte, wurde er wegen seiner schwächlichen Gesundheit abgewiesen. Sein Gesuch um Aufnahme bei den Karthäusern hatte ebenso wenig Erfolg; „er solle vorab ein wenig Logik studiren", lautete die Antwort. Labre erfüllte den Auftrag, wurde dann probeweise angenommen, mußte aber, weil geistige Qual und Verwirrung ihn übermannten, nach Ablauf von fünf Monaten entlassen werden. Ebenso unglücklich endete ein dritter Versuch, welchen er bei den Cisterciensern in Sept-Fontaines anstellte. Die Qualen seiner Seele erreichten hier einen solchen Grad, daß seine Gesundheit beinahe vollständig erschüttert wurde. Als er Sept-Fontaines mit dem Worte

„fiat voluntas tua" verließ, erhielt der geängstigte Jüngling, den die Ungewißheit über seinen Beruf mit steigender Unruhe erfüllte, den inneren Befehl, das Leben des hl. Alexius nachzuahmen, Heimat und Eltern zu verlassen, von Almosen zu leben und als Pilger die größeren Gnadenorte zu besuchen. Von diesem Augenblick an war Labre wie umgewandelt; tiefer Friede erfüllte seine Seele, sein Antlitz leuchtete vor Freude, denn sein Beruf war von Oben entschieden. In der Ausführung desselben erfuhr er großen Widerstand von seinen Beichtvätern, die ihn aufforderten, dem Bettel zu entsagen und zu arbeiten. Je öfter indeß Labre's Versuche, Arbeit zu erhalten, fehlschlugen, um so klarer wurde in ihm das Bewußtsein seines Berufes, und diesem blieb er unentwegt treu. Alsbald zog er nach Italien und kam über Loreto und Assisi nach Rom, von wo er nach Bari (St. Nicolaus), Fabriano (St. Romuald), Alvernia (St. Franciscus), Loreto (elfmal in zwölf Jahren), Einsiedeln (zweimal) u. s. w. pilgerte. Sämmtliche Reisen legte er zu Fuß zurück; sein erster Besuch galt der Kirche, auf deren Stufen er einsam und unter freiem Himmel die Nächte zubrachte. Labre's Nahrung war kaum menschenwürdig; Speiseabfälle, die er auf der Straße fand, genügten ihm. Almosen nahm er nur widerstrebend und zu dem Zwecke an, sie anderen Armen auszutheilen. Seine Kleidung bildeten buchstäblich schmutzige Lumpen. Aber dieses anscheinend verkommene Aeußere war von Gott gewollt und für Labre als Mittel zur Losschälung vom Irdischen und innigerer Vereinigung mit dem Himmel bestimmt. Labre war arm und schmutzig mit berechneter Absicht und auf Gottes Geheiß, denn körperliche Reinheit wie Schmutz sind an sich indifferente Dinge, welche ihre Bedeutung durch vernünftigen und vernunftwidrigen Gebrauch seitens der Menschen erhalten. Die Lumpen dieses Bettlers aber umgaben ein Herz, welches von Gottes- und Nächstenliebe glühte und jeden tiefer Blickenden alsbald mit Bewunderung erfüllte. Außerordentlich war Labre's Andacht zum Geheimniß der Menschwerdung und seine Verehrung der Mutter Gottes; er besaß eine geradezu wunderbare Kraft, Andere im Leiden zu trösten. Das Abstoßende seiner äußeren Erscheinung für Andere empfand Labre selbst am meisten, und gerade dieses Bewußtsein bildete eines der heftigsten Leiden, die Gott ihm auferlegte. Der „Bettel" war Labre's Beruf. Am 16. April 1783 erkrankte der von Gebet, Nachtwachen und Fasten erschöpfte Heilige in Rom; ein Wohlthäter nahm ihn in sein Haus auf, wo er Abends gottselig entschlief. Gleich nach seinem Hinscheiden wurde er in Frankreich und Italien als Heiliger verehrt. Pius IX. sprach ihn selig am 20. Mai 1860; Leo XIII. versetzte ihn am 8. December 1881 in die Zahl der Heiligen. Einem in irdisches Streben versunkenen Geschlecht haben die Päpste, die Wächter des christlichen Sittengesetzes, den heiligen Bettler Labre als Spiegel vorgehalten. (Aubineau, Das wunderbare Leben des seligen Bettlers und Pilgers Bened. Jos. Labre. Aus d. Franz., Mainz 1879.) [Bellesheim.]

Benedict Levita (Diacon) nennt sich der Verfasser einer gefälschten Capitulariensammlung aus der Mitte des neunten Jahrhunderts. Ueber die näheren Lebensumstände desselben ist nichts bekannt; es steht dahin, ob demjenigen, was er von sich selbst erzählt, Glauben beizumessen ist. Hiernach war er Diacon der Mainzer Kirche und verfaßte auf Befehl Autgars von Mainz (825—847) eine ergänzende Fortsetzung der vierbändigen Capitulariensammlung des Abtes Ansegis von Fontanelle (827, gest. 833). Benedict versichert, er habe an den einzelnen Schlüssen nichts geändert, sondern gebe sie, wie er sie an verschiedenen Orten und in mannigfach zerstreuten Aufzeichnungen (in diversis schedulis) gefunden. Besonders ergiebig sei dießbezüglich ein Fund gewesen, welchen Autgar selbst im Archive seiner Kirche gemacht, wohin Erzbischof Riculf (gest. 813) viele solcher Capitularien hinterlegt habe. Die Sammlung hat drei Bücher, deren einzelne Kapitel beinahe durchweg ohne Inscription sind. Gerade so war Ansegis' Methode. Nur selten sind die einzelnen Kapitel als formelle Capitularien oder als Synodalcanones oder Papstbriefe oder Constitutionen der alten Kaiser gegeben. Aus der Vorrede, sowie dem Eingang und Schluß der drei Bücher geht der Plan des Verfassers hervor, Satzungen zu geben, welche vollen Anspruch auf Geltung erheben können, weil sie durch das Zusammenwirken weltlicher und päpstlicher Macht entstanden seien. Die Gegenstände, welche in buntem Durcheinander behandelt werden, umfassen beinahe die gesammte kirchliche Disciplin. Von den meisten Dingen ist wiederholt die Rede, insbesondere von den Rechten der römischen Kirche, den Primaten, den Synoden und Metropoliten, von den Gerechtsamen und Pflichten der Bischöfe, den Chorbischöfen, den ständigen Priestern und den Schloßkaplänen, vom Kirchengut und dessen Schutz gegen Räubereien, von der Ordnung im Accusationsverfahren, von den Pflichten der Laien, dem Ordensleben, von der Kirchenzucht, dem Eherechte, aber auch von den Rechten der Könige, dem Berufe der Missi und Grafen, dem Heerbann, den Steuern u. A. — Die Sammlung ist die Arbeit eines Fälschers; sie galt zwar nie als officiell, aber doch Jahrhunderte als ächt. Kaum ein Viertheil aller Kapitel sind wirklich Capitularien, die meisten sind herausgerissene Stellen aus folgenden Quellen: der Bibel, den Schriften der Väter und Späterer, wie aus den Abhandlungen Jonas' von Orleans (gest. 844), De laicali und De regia institutione, Beichtbüchern, Canonsammlungen, der Lex Visigothorum und Bajuvariorum, endlich den damals geläufigen Quellen des römischen Rechtes. Neben der Unterdrückung der wahren Quellenangabe besteht die Fälschung auch

in der Erdichtung völlig neuer Kapitel. Dahin gehören insbesondere die gegen die Chorbischöfe gerichteten Bestimmungen. Gerade aus dem Vorhandensein dieser letzteren wird nicht mit Unrecht geschlossen, daß die Sammlung nicht in Mainz, sondern im Westfrankenreich, vielleicht in der Rheimser Kirchenprovinz abgeschlossen wurde. Sie wurde erst nach Autgars Tode (21. April 847) beendigt, und die Spuren ihrer ersten Benutzung finden sich im Anhange zu den Schlüssen des Reichstages von Chiersy (14. Febr. 847). — Ob die Absicht der Fälschung mit persönlichen Interessen zusammenhängt, läßt sich schwer entscheiden; das Richtigere dürfte sein, wenigstens als Hauptzweck der Fälschung die Sicherstellung des Rechtes der Kirche gegen Einwendungen und Gewaltacte der Weltlichen oder der unter weltlichen Schutz flüchtenden Cleriker anzusehen. Wohl schon ursprünglich hatte die Sammlung zwei Anhänge, die 80 Kapitel von Aachen über das Mönchswesen (817) und die Wünsche der Reformsynode von Worms (829) enthaltend. Zweifelhaft ist, ob zwei weitere Anhänge von Benedict selbst angefügt wurden. Nur in der Additio IV finden sich Apocryphen, welche entschieden pseudo-isidorianisches Gepräge an sich tragen, ausdrücklich genannt und citirt. Die Art und Weise, wie dieß geschieht, spricht mehr dafür, daß hierbei die fertige Pseudo-Isidoriana noch nicht vorlag. Die Frage, ob die sog. Capitula Angilramni dem Benedict oder auch nur dem Verfasser des letzten Anhanges Quelle gewesen, scheint meines Erachtens verneint werden zu sollen. — Die Sammlung mit allen Anhängen und einem Auszuge in elf Titeln des Isaak von Langres (859) ist herausgegeben von Baluze (Capitularia Regum Francorum, Paris. 1677, I), ohne jenen Auszug steht sie in Pertz, M. G. Leges II, 2, 39 sq. (vgl. M. G. l. c. 19—39 u. Hinschius' Praefatio seiner Ausgabe der Pseudo-Isidoriana, 1863, 143—163. 183—186). [R. v. Scherer.]

Benedictbeuern (Burin, Puron, Bura), ehemalige Benedictinerabtei am Fuße der nördlichen Alpen zwischen Isar und Loisach in Oberbayern. Die Gründungsgeschichte dieses Klosters, erst im elften Jahrhundert meist nur auf Grund der Tradition abgefaßt, ist sehr verwirrt (M. G. SS. IX, 212 sqq.). So viel dürfte sicher sein: der hl. Bonifaz munterte auf seinen Reisen nach und von Rom, besonders 739, die frommen und reichen Geschwister Lantfrid, Waldram, Eliland und Gailswind zum Bau von Klöstern auf; sie errichteten Burin, Schlehdorf, Wessobrunn und Sandau für Mönche, Kochl, Staffelsee und Polling für Nonnen, einige davon wohl nur erneuernd. An einem 22. October (etwa 747; vgl. Historisch-polit. Blätter LXXXVIII, 824) weihte dann der hl. Bonifaz Burin zu Ehren des hl. Benedict und setzte Lantfrid als ersten Abt ein. Dieser wohnte 773 der Dingolfinger Synode bei und lebte noch 776 (vgl. Graf Hundt, Agil. Urk. in Abh. d. b. Akad. XII, 206 ff.). Von Karl d. Gr. soll das Kloster werthvolle Geschenke an Büchern und Reliquien (besonders einen Arm des hl. Benedict) erhalten haben; auch eine fränkische Prinzeß Gisila brachte kostbare Kirchengeräthe und Bücher mit nach Kochl; letztere kamen später nach Benedictbeuern und sind theilweise noch in der königlichen Staatsbibliothek München vorhanden. Unter Ludwig dem Frommen gehörte Burin zu den Klöstern zweiter Klasse, welche das Reichsheer mit Geld und Naturalien zu unterstützen hatten. Die Ungarn ermordeten die Mönche bis auf zwei, plünderten das Kloster und brannten es nieder. Damals wurde auch sein Besitz sehr geschmälert, und der Rest ward als Commende an Weltpriester vergeben. Von diesen waren einige für Erhaltung und Vermehrung des Gutes eifrig besorgt; Wolfold stellte auch die Kirche wieder her und ließ sie durch den hl. Ulrich von Augsburg einweihen. Auf Betrieb des Bischofs Eberhart von Augsburg und des letzten weltlichen Propstes Reinbert gab Kaiser Konrad II. 1031 das Stift dem Abte Ellinger von Tegernsee, um die Mönchsregel wieder einzuführen; dieser brachte zwölf Mönche und manches Nöthige aus seinem Kloster mit, ließ aber schon 1032 den tüchtigen Mönch Gothelm (gest. 1062) zum selbständigen Abt wählen. Unter vieler Bedrängniß setzte Gothelm Alles in guten Stand, ließ die neugebaute Kirche mit ausreichendem Geräth versehen und mit schönen Bildern schmücken, förderte die Studien, sammelte Bücher, besonders durch die Mönche Gottschalk und Adalbert, und sorgte auf jede Weise. Es wurden zwar neue Versuche gemacht, das Stift wieder in eine Commende zu verwandeln, und die Regularäbte hatten lange zu kämpfen; doch schon Abt Konrad (1090—1122) erhielt von Papst und Kaiser entsprechende Freiheitsbriefe, erneuerte das Kloster durch Mönche aus Schaffhausen und vermehrte den Besitz. Aber erst dem Abte Walter (1139—1168) gelang es mit Hülfe seines Vogtes, des Grafen Berchtold von Andechs, die Freiheit des Klosters dauernd zu befestigen und die Störungen im Ordensleben und in den Studien zu beseitigen; um die Einkünfte zu sichern, legte er den Cod. trad. an. Unter ihm wurde 1159 die salzhaltige Quelle Heilbrunn wieder gefunden und seitdem von Vielen mit Erfolg gebraucht (vgl. Pez, Anecd. III, III, 647 sqq.; Malach. Geiger, Fontigraph.; P. B. Graf, Mineralw. I, 3 ff.). An mancherlei Unglück fehlte es auch später nicht; unter Abt Heinrich II. brannte durch die Unvorsichtigkeit der Schüler Kirche und Kloster 1248 ab, wobei Vieles, besonders an Büchern, zu Grunde ging; trotzdem zählte um 1250 die Bibliothek 247 Bücher verschiedenen Inhalts. Noch ärger wüthete der Brand 1490; aber der vortreffliche Abt Narciß Pauman (aus Augsburg, 1483—1504) brachte das Gotteshaus unter viel Sorgen rasch in die Höhe, so daß es 1494 mit 19 Altären geweiht werden konnte. Unter ihm lebten die Schriftsteller und Geschicht-

schreiber P. Joh. Schelz und P. Ant. Funda. Nach diesen gehört zu den namhaftesten Mönchen P. Florian Treffler (geb. 1483, gest. 1565), fromm, gelehrt, trefflicher Lehrer und Prediger, eifriger Vertheidiger der Religion; seine Predigten erschienen bis 1550 in drei Auflagen; er betrieb den Bau einer neuen Bibliothek und den Ankauf vieler guter Bücher, schrieb auch eine Anleitung, wie man eine Bibliothek anlegen und benützen solle. In jenen wirren Zeiten hielt Benedictbeuern an den alten Ueberlieferungen fest, so daß unter Abt Joh. Benedict März (aus Weilheim, 1570—1604) der apostolische Visitator, Abt Peter Paul de Benallis, das Zeugniß ausstellte, er habe hier Alles in guter Ordnung gefunden, und daß Abt Joh. Benedict selbst zum apostolischen Visitator für Bayern gewählt wurde. Im 30jährigen Kriege litt das Kloster von Freunden und Feinden unsäglich; die Schweden plünderten 1632, was sie noch fanden, und brieten den ehrwürdigen P. Simon Speer, der den Aufenthalt seiner Mitbrüder nicht verrathen konnte und wollte, langsam zu Tode. Inzwischen hatten die Aebte fleißig zur Gründung der Universitäten Ingolstadt und Salzburg beigetragen, und Abt Placidus (1672—1690) half die bayrische Benedictinercongregation in's Leben rufen, stellte hier das Knabenseminar wieder her und baute (1682—1684) die noch jetzt stehende Kirche, wozu auch neu entdeckte Marmorbrüche benutzt wurden. Abt Eliland II. (1690—1707) stellte für das gemeinsame theologische und canonische Studium der bayrischen Congregation ein entsprechendes Gebäude her und leitete die Congregation selbst sieben Jahre lang. Um jene Zeit gehörten zum Kloster P. Gregor Zödl, ein damals beliebter Bühnendichter und Lehrer der Humaniora, erst in Freising, dann an der Universität Salzburg, wo er 1721 starb; P. Karl Meichelbeck (s. d. Art.), etwas später P. Landfrid Heinrich aus Abensberg (gest. 1773), gewandter Lehrer und Schriftsteller über Physik und Philosophie. Doch nicht bloß im Lehrfache mühten sich die Mönche von Benedictbeuern ab, sie übten auch die Seelsorge in der Ortspfarrei selber aus, sowie in Heilbrunn und Kochl, in Jachenau, Walchensee und Großweil, zu Ehing, Sechring, Uffing und Sandau, und seit 1736 nahmen sie Theil an der Mission im Salzburgischen. Es macht einen guten Eindruck, wie noch 1785 Fr. P. v. Schrank (Bayr. Reise 104 ff.) dieß Kloster schildert. Die letzten Aebte, Amand II. Fritz (1784—1796) und Karl Klocker, machten sich besonders um Hebung des Schulwesens verdient und sorgten nicht allein für tüchtige Bodencultur, sondern noch mehr für einen guten Nachwuchs im Convente. Daher fanden sich bei der gewaltsamen Aufhebung (1803) die Gebäude im besten Stande, die ökonomischen Verhältnisse wohlgeordnet, neben vielerlei Sammlungen eine auserlesene Bibliothek mit sehr geschätzten althochdeutschen Sprachdenkmälern (vgl. R. v. Raumer, Einw. d. Christenth. auf d. althochd. Spr.), und unter den 30 Conventualen theils fromme, theils tüchtige und gelehrte Männer, wie Aeg. Jais (s. d. Art.), Seb. Mall, hernach Professor der Exegese an der Universität Landshut, Flor. Meilinger, bald Professor der Philosophie am Lyceum in München, Corb. Riedhofer, hernach Pfarrer in Uttigkofen und als Predigtschriftsteller wohl bekannt, u. A. Ein Stück Klostergut erwarb Utzschneider und errichtete dort mit Beihülfe ehemaliger Conventualen jene Fabrik für optische Gläser, welche durch ihn und seine Nachfolger, Fraunhofer und Merz in München, auf der ganzen Erde bekannt sind. Die großen Weideplätze und die weitläufigen Oekonomiegebäude werden als königlicher Militärfohlenhof benutzt. (Vgl. Meichelbeck, Chron. Benedictobur.; Mon. Boica VII; Hefner im Oberb. Archiv III, 337 ff.; Aretin, Beiträge I [5], 70 ff. u. 80 ff.; Hist.-pol. Bl. XIII, 444 ff.; Lindner, Schriftst. d. Benedictinerord. in Bayern, Rgsb. 1880, I, 134.) [Braunmüller, O. S. B.]

Benedictinerorden, Gesammtheit der Ordensleute, welche nach der Regel des hl. Benedict leben. Dieser Begriff war zu verschiedenen Zeiten verschieden. Im Benedictinerorden sind nun wesentlich drei Perioden zu unterscheiden: in der ersten (vom sechsten bis Mitte des achten Jahrhunderts) galt die Regel des hl. Benedict nur in einzelnen Klöstern als Lebensnorm; in der zweiten (vom neunten bis in's zwölfte Jahrhundert) war diese Regel so ziemlich allen lateinischen Mönchen vorgeschrieben; in der dritten (bis jetzt) blieb sie geltend neben anderen neueren, wurde selbst die Grundlage neuer Denominationen, und die Benedictiner insbesondere bilden nur einen Theil jener Ordensleute, welche sich zur Regel des hl. Benedict bekennen. Lange vor dem hl. Benedict war das Mönchthum auch über das Abendland verbreitet, bis auf die britischen Inseln und nach Deutschland. Die westlichen Kelten folgten hierbei mehr ägyptischen Mustern, die östlichen Romanen neigten eher zu Basilius hin, dessen Regel durch Rufins Uebersetzung den Lateinern bekannter geworden. Doch fing man frühzeitig an, mehr oder minder von der überlieferten Norm abzuweichen und nach eigenem Gutdünken zu leben, so daß Cassian (Inst. 2, 2) klagen konnte: tot propemodum typi ac regulae, quot cellae ac monasteria. Geist und Aufgabe blieb allerdings für den ganzen Mönchstand gleich: wahrhaft christliches Leben in Gehorsam, Entsagung, Gebet und Arbeit für sich, das Kloster oder die Gesammtkirche. Allein die Erfassung dieser Aufgabe und ihre praktische Durchführung hing von den Vorstehern der Klöster, oft von den Mönchen selbst und häufig sogar von außerklösterlichen Personen ab, und so mußte die eingerissene Willkür das Wesen des Standes sowohl als das Heil des einzelnen Gliedes in Gefahr bringen, wie bei den Gyrovagen und Sarabaiten. Diesem Uebel gegenüber schrieb der hl. Benedict, sicher nicht ohne göttlichen Einfluß, seinen Schülern eine Regel

vor, welche, sogar nach dem Zeugnisse der Gegner, vom Geiste Jesu Christi durchweht ist, die Grundsätze des Evangeliums zu einer klaren und festen Norm für das Mönchsleben kurz zusammenfaßt und, gleich fern von abschreckender Strenge, wie von unziemlicher Weichlichkeit, durch das Gelöbniß der Ortsbeständigkeit und Sittenbekehrung die bezeichnete Gefahr zu beseitigen sucht.

Daß diese Regel nicht für das Stammkloster allein bestimmt sei, beweist sie selbst (c. 40. 48. 55); sie hat auch wegen ihrer Weisheit und Allgemeinheit noch bei Lebzeiten des hl. Ordensstifters theils durch seine Schüler Placidus und Maurus in Sicilien und Frankreich, theils durch andere eifrige Mönche von Monte-Cassino aus in mehreren Klöstern Italiens und selbst in Rom Aufnahme gefunden. Als 580 Cassino von den Langobarden zerstört wurde, und die dortigen Mönche mit der heiligen Regel neben dem Lateran unter der besonderen Obhut der Päpste sich niederließen; als einer der geistvollsten Freunde und ergebensten Bekenner dieser Regel, Gregor d. Gr., 590 sogar den päpstlichen Stuhl bestieg und mit beredten Worten (Dial. II) ihr Lob wie das ihres Verfassers verkündete: da mußte sie von diesem Centrum aus gleichsam von selbst in die bestehenden Klöster dringen. Gregor wirkte auch positiv für ihre Verbreitung; er gründete selbst mehrere Klöster, besonders in Classe bei Ravenna; er sendete 597 die apostolischen Männer Augustin und seine Gefährten, sämmtlich Mönche, zu den Angelsachsen, dort mit dem Evangelium zugleich das Ordensleben nach St. Benedicts Regel zu begründen. So entstanden von Canterbury bis York (627) hinauf so viele Klöster, als Bischofssitze, da der Kathedralclerus bis in's zehnte und elfte Jahrhundert im Mönchstande blieb, außerdem viele bedeutende Burgen des Christenthums, das berühmte Westminster (610), Winchester, die northumbrischen Klöster Ripon (660), Peterborough (664 geweiht), Herham, in denen der hl. Wilfrid 665 die Regel des hl. Benedict einführte, Wearmouth (674), Yarrow (662), beide gegründet vom hl. Benedict Biscop, der seit 669 Abt zu St. Peter in Canterbury gewesen u. s. f. Allerdings waren über die britischen Inseln hin gar viele und einflußreiche keltische Klöster verbreitet, welche, den römischen Gebräuchen abhold, auch der aus Rom herkommenden Regel zähe widerstanden. Aber die bereits genannten Männer, dann Ceolfrid, Cuthbert, Aldhelm, zweiter Abt von Malmesbury, Johannes Beverley u. A. strebten ernstlichst die Aussöhnung an, und diese kam bald nach 700 fast in ganz England zu Stande. Damit zog auch die Regel des hl. Benedict bei den Kelten ein und hieß dann (z. B. auf der Synode von Cloveshoe, 747) mit Vorzug „die Regel". Schon wuchs aber auch seit c. 690 in den Klöstern Exeter und Nutscelle Wynfrith (St. Bonifaz) heran, der nebst St. Pirmin vorzüglich unter den rein deutschen Völkern der heiligen Regel ein neues Feld bereiten sollte, während sie in Frankreich und Burgund schon früher allgemein angenommen war. Die Synode von Tours (567) erwähnt sie zwar in ihren Statuten noch nicht; aber bereits Bischof Ferreol von Uzès (gest. 581) scheint sie benutzt zu haben, jedenfalls die Aebte Junian von Mairé in Poitou (gest. 587) und Martin von Vertou bei Nantes (590). Hatte auch zu gleicher Zeit die etwas strengere irische Regel von Bangor, besonders durch den hl. Columban (gest. 615) von Luxeuil aus fast in allen großen Neustiftungen, von Dissentis und St. Gallen an, in Romain-Moutier, Beza, Jumièges, Jouarre, Rebais, St. Omer, Centula bis Sithiu und Romarichsberg (620) herauf sich Eingang verschafft, so kamen doch beide Regeln bald in freundliche Berührung. Schon Bischof Donat von Besançon (gest. 660), das Pathenkind Columbans, verband beide für seine Stiftungen (seit 624), zum Theil sogar auf ausdrückliche Bitten von Klosterfrauen; so auch der hl. Eligius 631 für Solignac u. s. f. (vgl. Montalembert-Brandes, Mönche des Abendl. II, 603 f.). Ja, die große Synode von Autun, unter dem hl. Leodegar um 670 gefeiert, spricht nur mehr von der Regel des hl. Benedict, welche damals selbst in Luxeuil angenommen war und allenthalben die übrigen verdrängte. — In Spanien konnte bei der lebhaften Verbindung der dortigen Bischöfe mit Gregor d. Gr. der hl. Benedict nicht unbekannt bleiben. Gleichwohl finden wir deutliche Spuren von seiner heiligen Regel erst etwas vor 650 in den Statuten, welche der hl. Fructuosus für Compludo und seine anderen Stiftungen gab. — In den rein deutschen Gauen fehlte es zwar auch früher nicht ganz an Klöstern, besonders bei den Alamannen und Bajuvaren; doch war darin die Regel des hl. Benedict kaum im Gebrauch, bis der hl. Pirmin um 724 sie in Reichenau einführte und theils in restaurirte Klöster, wie Schuttern und Gengenbach, theils in neue, wie Schwarzach, Murbach, Maurusmünster, Neuweiler, Weißenburg, Pfeffers, Hornbach, (Nieder-) Altach, verpflanzte. Weiter nördlich brachte sie der hl. Bonifaz schon 722 in das Klösterlein Amöneburg, dann 732 nach Fritzlar, 743 nach Hersfeld, 744 nach Fulda u. s. f. Auf der ersten deutschen Synode konnte er 743 im siebenten Canon verordnen: „Die Mönche und Nonnen sollen die Regel des hl. Benedict einführen und beobachten." Dieß bestätigte er auf der großen Synode zu Lestines (745) und sandte den Abt Sturm nach Italien, um in den berühmtesten Klöstern die rechte Observanz dieser Regel kennen zu lernen. Ein Jahr weilte Sturm auch zu Monte-Cassino, das 718 unter Abt Petronax durch die Päpste wieder in den besten Stand gesetzt worden war (vgl. Migne, Patr. lat. LXXXIX, 1262 sq.). — So war 200 Jahre nach dem Tode des hl. Benedict seine Institution in den maßgebenden Ländern des Occidents zur vollen Anerkennung gelangt und hieß kurzweg „die Mönchsregel" oder „die heilige Regel"; ihre Geschichte bildet für

einige Jahrhunderte die Geschichte des lateinischen Mönchthums.

Auf der Grenzscheide der ersten Periode stehen zwei scharf ausgeprägte Typen dieses Standes: der heilige Blutzeuge Bonifaz, der Apostel unseres Landes (gest. 755), und Beda der Ehrwürdige (gest. 735), der eine mehr die innere Aufgabe, der andere die äußere Kraft dieser Lebensnorm symbolisirend. Voll lebendigen Glaubens, in Liebe thätig, festhaltend am apostolischen Stuhle als am Felsen der Einheit, glühten sie vom Verlangen, den wahren Glauben in sich und Anderen zu erhalten und zu fördern, sei es durch die Klosterschule, sei es durch die öffentliche Predigt. Die Reste der alten Bildung sammeln, welche die Faust der Barbaren noch übrig gelassen, und sie der Nachwelt überliefern in den Schätzen der Bibliotheken oder im lebendigen Lehrwort, Künste und Gewerbe üben und pflegen um Gottes willen und den Boden bebauen in Buße und Demuth, das hielten die Mönche, diese Träger der alten und Vermittler der neuen Civilisation, für ihren Beruf. Sie brachten mehr durch ihre hingebende Sorgfalt und die wirksame Milde ihres Beispiels, als durch ihre Rede, christliche Humanität in die rohen Gemüther. Darum förderten nicht nur die Päpste, deren viele ja selbst unter Benedicts Regel herangebildet worden, sondern auch einsichtsvolle Fürsten eine Lebensform, die zur Verbreitung der Geistes- und Bodencultur sich so ungemein geeignet erwies. Durch Abt Alcuin von Tours und seine Mönche verbesserte Karl d. Gr. die Schule und den Unterricht und drang wiederholt auf Errichtung von Klosterschulen (Mon. Germ. LL. I, 53. 65); durch Bischof Liutger und seine Mönche führte er die Friesen und Sachsen dem christlichen Glauben zu; und wo er neue Bischofssitze errichtete, da hatte er zuvor oder gleichzeitig neue Klöster gegründet. Sein Sohn Ludwig ging auf gleichem Wege, ließ 822 von (Alt-) Corbie aus durch Ansgar (Neu-) Corvey gründen, dann Herford u. a., und sorgte für die Bekehrung der Dänen und Slaven durch die Mönche. Wie der Orden sich damals ausbreitete, wie vielseitig und wohlthätig sein Einfluß auf Volk und Land, Staat und Kirche, Literatur und Wissenschaft allenthalben war, mag des Nähern aus Montalembert (l. c. V u. VI), Ziegelbauer (Hist. lit. I), Hurter (Innoc. III., IV) ersehen werden. — Gleichwohl waren die edlen Früchte nicht so leicht zu pflücken, und der geheiligte Weinberg blieb nicht ohne Unkraut: menschliche Gebrechlichkeit wohnt ja überall. Die Stifterfamilien und Landesfürsten glaubten oft ein Recht zur Verfügung über die Klostergüter und die Abtswürde zu haben, und übten dieß schon seit Karl Martell nicht selten zu Gunsten weltlicher Großen, die sie belohnen wollten. Solche Laien aber behandelten die Commende wie ihr Eigenthum. Den Bischöfen waren die meisten Klöster schon wie aus Pflicht commendirt, und auch daraus entstanden nicht wenige Mißhelligkeiten und Unordnungen, indem die Abteien vielfach sich in Tafelgüter verwandelten. Daher das Ringen der Klöster nach Schutz der Päpste und Könige, nach Freiheit der Abtswahl und der Güterverwaltung und nach möglichster Selbständigkeit. Anderseits blieb mehrmals auch die natürliche Schwäche hinter dem anzustrebenden Ideale zurück, und so mußte von Zeit zu Zeit ein neuer Anstoß zum Bessern drängen. Daher eiferte schon auf der großen Synode zu Frankfurt (794) Abt Benedict von Aniane für bessere Beobachtung der heiligen Regel in den Klöstern; Gleiches geschah auf der Reichssynode zu Aachen 802, zu Mainz 813 und umfangreicher auf dem Convente der Aebte zu Aachen 817 (Mon. Germ. LL. I, 200 sqq.), wo auch die Leistungen für die 84 Klöster des Frankenreiches bestimmt wurden (ib. 223 sq.). Zugleich wurden Visitatoren aufgestellt, um sich zu überzeugen, ob ein reguläres Leben geführt werde. Die Seele dieser weithin wirkenden Reformbewegung war der genannte hl. Benedict von Aniane (s. d. Art.). Als er 821 starb, wurde er leider nicht genügend ersetzt, und so zeigten sich die alten Uebel da und dort neuerdings. Dazu kam der Mißbrauch, daß Mönche im Genuß der in's Kloster gebrachten Einkünfte blieben, und daß Aebte und Mönche auch nach der Profeß zu testiren sich herausnahmen. Diese Verletzung des Armutgelübdes führte zur Habsucht und zur Verweltlichung; hinwieder nährte die Gewohnheit, Fürsten und Bischöfe zur Strafe und Verbannung in Klöster zu sperren, das Parteiwesen, welches ohnehin aus der politischen Welt nicht selten verderblich in die Klöster eindrang. Bald kamen noch äußere Feinde: die Dänen verwüsteten England mit seinen Klöstern, die Normannen zerstörten die Klöster an der deutschen und gallisch-fränkischen Küste weit in's Land hinein; die Ungarn verbrannten viele geheiligte Stätten in Oberitalien, Bayern, Alamannien, Thüringen und Sachsen; die Mauren und Saracenen hatten schon früher in Spanien nichts geschont und bald da, bald dort Galliens und Italiens Küsten bis Luxeuil und Monte Cassino hinauf heimgesucht. So war denn, besonders am Ende des neunten und im zehnten Jahrhundert, das Mönchthum in großen Verfall gerathen; doch war der Schaden nicht allgemein. In den spanischen Gebirgen blühten immer neue Klöster auf, wie Montserrat (888), und brachten Glaubensprediger und zahlreiche Martyrer hervor. Bei den Hessen ist Raban Maurus, bei den Alamannen zu St. Gallen sind die Ekkehard und Notker, Fulko, Paschasius Radbert und Hinkmar in Gallien, Dunstan in England genügende Zeugen, daß weder die alte Ordnung, noch die alte Kraft völlig geschwunden war. Sobald einige Ruhe eintrat, erhoben sich auch die meisten Klöster wieder aus ihrem Schutte; manche Fürsten, wie Otto d. Gr., halfen treulich mit; Bischöfe, wie die Konstanzer Salomon und St. Konrad, der Regensburger St. Wolfgang, der Magdeburger St. Adalbert u. s. f., förderten

Ordenszucht und Thätigkeit; vortreffliche Aebte, wie der hl. Gerard von Brogné (gest. 959), der die Klöster in Flandern reformirte und leitete, der hl. Godhart, welcher Altach, Kremsmünster, Tegernsee, Hersfeld wieder aufrichtete, Johannes, welcher der Abtei Gorze bei Metz und anderen Klöstern Lothringens zu frischer Blüte verhalf, und viele Andere verbreiteten neues Leben. War auch die professio subjectionis, wodurch sich die Aebte den Bischöfen eidlich zur Unterwürfigkeit verpflichten mußten, damals vielfach eine schneidige Waffe gegen die Klöster und daher die Veranlassung großer Streitigkeiten geworden, so hielt dieser Umstand doch die stetige Entwicklung zum Bessern nicht auf. Denn einerseits nahmen die Päpste aus triftigen Gründen den Aebten der bedeutendsten Klöster diese professio ab und machten sie exemt; anderseits hatte die gewaltig sich ausdehnende Cluniacenser-Congregation (s. d. Art.) dem schädlichen Einflusse einen Damm entgegenzusetzen gewußt.

Zu Clugny war durch die ersten Aebte Berno und Odo (gest. 942) die Regel des hl. Benedict in ihrer Reinheit eingeführt worden. Die Reform wurde bald in viele Klöster, wie Aurillac, Fleury, St. Paul in Rom, St. Augustin zu Pavia, Classe, St. Maur, Marmoutier, St. Denis, Lerins u. s. f., selbst nach England und Polen verpflanzt. Das patriarchalische Ansehen, das der Abt Odilo (gest. 1049) in der ganzen Kirche genoß; der Einfluß, den der hl. Hugo (gest. 1109) auf die Befestigung der kirchlichen Einheit in jenen stürmischen Zeiten ausübte; die opfervolle Thätigkeit, welche Gregor VII., der ehemalige Prior von Clugny, und seine aus dieser Observanz gewählten Gehülfen und Nachfolger, für die Freiheit und Reinheit der Kirche entwickelten — Alles gab jener Congregation einen so mächtigen Aufschwung, daß sie allmälig in Frankreich, Spanien, Italien, England, Deutschland und Polen an die 2000 Klöster umfaßte und mehr oder minder reformirend durchdrang. Sorgfältige Benutzung der Zeit zu Gebet, Arbeit und Studium, genaue Einhaltung des regulären Stillschweigens, treuer Verzicht auf persönliches Eigenthum, dazu der rege Verkehr der Klöster unter einander zum Zweck wissenschaftlicher Thätigkeit und brüderlicher Fürbitte, häufige Visitationen durch die Aebte von Clugny oder bestellte Visitatoren, ferner der Schutz der Päpste für freie Wahl regulärer Aebte und die eifrige Theilnahme an dem Kampfe gegen die herrschenden Laster der Simonie und Unenthaltsamkeit — das alles verlieh diesem Ordenszweige eine ungewöhnliche Kraft und Dauer und einen so vielseitigen Einfluß, daß mit seiner Entwicklung fast die ganze Ordensgeschichte und ein guter Theil der Staats- und Kirchengeschichte verknüpft ist. Durch Abt Odo wurden bereits 936 die römischen Klöster nebst Farfa und selbst Monte Cassino, welche durch weltliche Große und Sarazenen herabgekommen, reformirt. Von Clugny kam Alfieri, der 980 das Kloster Cava (im Neapolitanischen) baute und 70 Jahre lang leitete, der die heiligen Aebte Leo und Desiderius (später Abt von Cassino und Papst) erzog und den Grund zur Congregation von Cava legte. Diese zählte allmälig selbst über 300 Klöster, darunter Monreal in Sicilien, das mit 100 Mönchen anfing und später ein Erzbisthum wurde. Mönch von Clugny war jener Wilhelm, Abt von St. Benigne in Dijon, der 40 Klöster (auch Gorze) reformirte und (1003) Fructuaria in Piemont gründete, von wo aus die Reform durch den heiligen Erzbischof Anno nach Siegburg bei Köln und 1060 nach St. Blasien im Schwarzwald kam. Mönch von Clugny war auch jener hl. Ulrich (aus Regensburg), durch den ein Mönch von St. Emmeram, der selige Abt Wilhelm, die Reform in Hirschau einführte. Dieses Kloster verband sich schon 1082 mit St. Blasien und den übrigen Klöstern auf dem Schwarzwalde und wuchs, mit Clugny affiliirt, zu einer gegen 100 Klöster umfassenden Congregation heran (vgl. P. Giseke, Ausbreitung der Hirschauer Regel, Halle a. d. S. 1877). Bischöfe, besonders der hl. Otto von Bamberg, wie auch weltliche Fürsten und Grafen entwickelten damals einen Eifer in Stiftung von Klöstern, wie er kaum je früher oder später gekannt war. Schaffhausen, Zwiefalten, Mehrerau, Wiblingen, Weingarten, Neresheim, Prüfening, Ensdorf, Biburg, Reichenbach, Scheyern, Oberaltach, Mallersdorf, Formbach, Melk, Göttweig, Seitenstetten, Lambach, Garsten, Admont, Ossiach sind nur einige von den vielen in Süddeutschland. Dazu kamen auch die Niederlassungen schottischer Mönche in Regensburg, Nürnberg, Würzburg, Wien u. s. f., denen eigene Klöster gebaut wurden. Ueber Zwiefalten her war die Cluniacenser Observanz nach Kladrub in Böhmen gebracht worden. Doch hatten bereits 993 der heilige Bischof und Polenapostel Adalbert mit seinem Bruder Radim (Gaudentius, später Bischof von Gnesen) und seinem Freunde Radla (Anastasius, später Erzbischof von Gran und Bischof von Kalocza) im Alexiuskloster zu Rom Profeß abgelegt und die dortige strenge Observanz nach Brevnow, von da nach Martinsberg in Ungarn und Raigern in Mähren verpflanzt, während ein anderer Mönch von St. Alexius, der Polen- und Preußenapostel Bruno (Bonifatius), die Observanz aus St. Romualds Schule unter die nördlichen Slaven brachte. In Spanien stellte zwar noch 1050 die Synode von Coyaca es den Mönchen frei, die Regel Isidors oder Benedicts zu befolgen. Doch schon König Ferdinand I. (1035—1065) hatte mit Clugny innigen Verkehr. Sein Sohn Alfons VI. nannte sich Obedientiarius des Abtes von Clugny und ließ nach der Eroberung von Toledo (1085) den Cluniacensermönch Bernhard, Abt von St. Facund (Sahagun) in Sagunt, zum Primas von Spanien erwählen; ja Gregor VII. konnte schon 1080 von Cluniacensern sprechen, welche über Spanien hin zerstreut waren. — Jener reformatorische und organisirende Geist beseelte auch noch andere Männer dieser Zeit. Abt Richard von

St. Viton in Verdun (gest. 1046) verbesserte und leitete 21 Klöster jener Provinz, Abt Poppo von Stablo (gest. 1048) deren sechs. Graf Robert von Aurillac (gest. 1067), der zu Monte Cassino die strenge Regel geübt hatte, stiftete das Kloster Chaise-Dieu und legte den Grund zu einer Congregation, welche in Frankreich, Spanien und Italien über 290 Klöster hatte. Die Congregation von Clusa in Piemont, der 140 Kirchen, darunter 9 Abteien, unterworfen waren, brachte Abt Benedict II. (gest. 1091) zu herrlicher Blüte; die Congregation von Sasso Vivo bei Foligno, zu welcher 140 Klöster, darunter 20 Abteien gehörten, und worin besonders die Werke der leiblichen und geistlichen Barmherzigkeit ausgeübt wurden, stiftete um 1085 der heilige Abt Menard. Auch die Congregation von Sauve-Majour, welche der hl. Gerhard aus der Picardie (gest. 1098) in Guyenne gegründet hatte, umfaßte 70 Klöster in Frankreich, Spanien und England (vgl. Cirot, Hist. de la Grande-Sauve, 2 voll., Bord. 1844). Kleiner blieb die Congregation der weißen Mönche von Bec in der Normandie, aber um so einflußreicher durch ihre großen Männer Lanfranc und Anselm, von welchen jener die schwarzen Mönche in England reformirte, dieser der theologischen Wissenschaft einen neuen Aufschwung gab. Sicher haben auch sie 1074 auf der normannischen Generalsynode zu Rouen es durchgesetzt, daß im siebenten Canon den Manns- und Frauenklöstern die Beobachtung der Regel des hl. Benedict eingeschärft wurde.

Was die Kleidung betrifft, so war Farbe und Stoff derselben von dem Patriarchen der abendländischen Mönche der freien Wahl oder der Gewohnheit einzelner Länder überlassen worden. Von Aegypten über Lerins und Irland her war mehr die helle, von Griechenland über Monte-Cassino her die dunkle Farbe aus äußeren Gründen in Gebrauch gekommen. Aber im Kampfe gegen die Unenthaltsamkeit des Clerus wurde während des Mittelalters von vielen Mönchsvereinen die weiße Farbe eigens gewählt als Symbol der angelobten Enthaltsamkeit. So that z. B. der hl. Romuald, Mönch und Abt von Classe. Er baute um 990 das Kloster Pereum, bald noch mehrere und legte so den Grund zu jener weitverbreiteten Congregation, welche von Camaldoli den Namen erhielt, sich lange durch strenge Observanz auszeichnete und vortreffliche Männer (bis herab auf Papst Gregor XVI.) aufzuweisen hat (vgl. Bullar. Taur. III, 657 sqq.). Mit ihr verwandt war die Congregation vom heiligen Kreuz zu Fontavellana, deren Urheber 1040 der Bischof Ludolf von Gubbio, deren Hauptförderer der heilige Cardinal Petrus Damiani war. Nach 500 Jahren wurde sie mit der von Camaldoli ganz vereinigt. Aus letzterer ging auch der hl. Johannes Gualbert hervor, welcher 1038 die strenge Reform von Vallumbrosa gründete; diese erhielt als Zeichen großer Einfachheit eisengraue Kleidung, hatte schon 1090 über 15, bald 50 große Klöster und leistete der Kirche im Kampfe gegen die Simonie (besonders durch Cardinal Petrus Aldobrandini, der Feurige genannt) wesentliche Dienste. — Der hl. Stephan, welcher das Kloster Muret bei Limoges baute und 1076 den Orden von Grammont errichtete, hatte zwar nach dem Zeugnisse Papst Gregors VII. das Möncksleben bei Benedictinern gelernt (Holsten., Cod. reg. II, 303) und deren heilige Regel für seine Statuten benutzt; doch wird weder diese Congregation, noch der Orden der Karthäuser, noch der von Fontevrault und Val des Choux, obwohl sie alle auf St. Benedicts Regel fußen, in der kirchlichen Rechtssprache je dem Orden des hl. Benedict beigezählt. Dagegen gehört zu diesem Stamme die herrliche Reform von Cisteaux. Der heilige Abt Robert von Molesme pflanzte 1098 in der Einöde von Cisterz diesen Zweig, der an Größe und Fruchtbarkeit bald mit dem alten Stamme wetteiferte, der dann in dem hl. Bernhard von Clairvaux die schönste Blüte trieb und in seiner charta charitatis sich eine feste und mustergültige Constitution schuf. Da die Cistercienserabteien weit seltener zu Commenden mißbraucht wurden und von dem Eintritte unberufener und weltlich gesinnter Edelleute mehr verschont blieben, so war auch seltener eine Reform nöthig, wie sie gleichwohl im 17. Jahrhundert durch die Fullienser (Feuillants) und italienischen Bernhardiner, im 18. Jahrhundert durch die Trappisten eingeführt wurde und zur großen Erbauung der Kirche heute noch fortbesteht. — Es muß noch einiger kleinerer Congregationen gedacht werden, die das 12. Jahrhundert entstehen sah. Abt Bernhard von St. Cyprian stiftete 1109 das Kloster Tiron mit strenger Observanz, und die darnach benannte Congregation umfaßte schon nach 20 Jahren über 60 Ordenshäuser, selbst in Wales und Schottland. Abt Vitalis von Savigni brachte 1112 eine Congregation von 31 großen Abteien in Frankreich und England zu Stande; doch vereinigte sich diese bald hernach mit Cisteaux, wie es um jene Zeit auch die strengen Gilbertiner in England und die Congregation von Fiore in Italien thaten. Der hl. Wilhelm von Vercelli erbaute 1119 das Kloster Monte Vergine bei Salerno, das Haupt einer bis in's 15. Jahrhundert blühenden Congregation, welche um 1600 reformirt wurde und damals noch 24 Abteien besaß. Der hl. Johann von Matera stiftete um 1120 die Congregation von Pulsano in Apulien.

Alle diese mannigfaltigen Orden, Observanzen und Denominationen, welche Innocenz III. mit „weit umher und hoch emporgeschossenen Ranken eines in die Einöde der Welt gepflanzten Baumes" vergleicht, bildeten immer noch den Einen Orden des hl. Benedict, wiewohl sie, außer der heiligen Regel und dem Gehorsam gegen den Papst, kein gemeinsames Band hatten. Wo also aus irgend einer Ursache ein Abfall von der Regel und der Idee des Mönchthums eintrat, konnte von jetzt an, bei der ungeheuern Ausdehnung und Verzweigung der Orden, die bessernde Hand fast

nur mehr vom Papste oder allgemeinen Concil angelegt werden, wenn nicht etwa ein besonders von Gott begnadigter Mann eine Reform zuwege brachte. In diesem Doppelgeleise bewegt sich die zweite Hälfte der Ordensgeschichte, indem seit 1200 verhältnißmäßig weniger Kraft für Neubildungen, als für Erhaltung oder Wiederbelebung des Alten verwendet wurde. Bevor dieß zur Anschauung kommt, muß auf die große Veränderung hingewiesen werden, die durch das Institut der Laienbrüder in der Ordensfamilie entstand. Auf Grund der Regel blieben bis nach dem Jahre 900 die Mönche durch ihre Profeß und Bestimmung canonisch gleichberechtigt, gleichviel ob sie Laien oder Cleriker, mehr oder minder gelehrt waren. Seit dem 11. Jahrhundert aber — es ist schwer zu sagen, wann und wo thatsächlich zuerst — tritt durchweg ein Unterschied auf zwischen den Mönchen, welche zum Chordienst und Clericat, zu den Studien und höhern Aemtern bestimmt sind (Chorbrüder, monachi literati), und denjenigen Brüdern, welche zum Chordienst nicht verpflichtet, in die Ordnung der Cleriker nicht aufgenommen werden und in mehr körperlichen, äußern Diensten beschäftigt sind (Laienbrüder, fratres conversi, illiterati, barbati). Sie unterschieden sich meist von jenen auch durch die Form und Farbe des Gewandes, hatten, wie kein stallum in choro, so kein votum in capitulo, weder actives noch passives, und machten nur sog. einfache Gelübde; ja, es gab fratres oblati, welche ihrem Obern einfach Gehorsam gelobten und als oblati oder donati bloß eine Art aggregirter Bruderschaft bildeten. Der Stifter der Valumbrosianer übertrug Laienbrüdern alle äußern Geschäfte der Oekonomie und Verwaltung mit der ausgesprochenen Absicht, die eigentlichen Mönche dem Verkehre mit Weltleuten und der Gefahr der Verweltlichung desto leichter zu entziehen. Hat nun auch die allzu einseitige Durchführung dieser Maßnahme wieder andere Uebelstände herbeigeführt, so zeigte sich doch die Einrichtung überhaupt in dem Grade praktisch und nützlich, daß sie von fast allen folgenden Ordensstiftern festgehalten wurde. Diese Institution galt demnach schon wie eine, wenngleich schwache Schutzwehr gegen Verweltlichung, die ja durch die menschliche Schwäche, durch den übel verwendeten Reichthum, durch die Schuld unfähiger und unwürdiger Obern, durch den Einfluß weltlicher Großen, durch die Aufnahme unberufener, genußsüchtiger Mitglieder namentlich aus der vornehmen Gesellschaft, durch den Müßiggang und die Vernachlässigung der Studien und andere Ursachen in den damaligen Ordensstand eingerissen war. Simonie und Eigenbesitz, Unenthaltsamkeit und Verweichlichung, Ungehorsam und Auflösung regulärer Zucht, ja gänzliche Vergessenheit des Berufes machte nicht selten ein Kloster krank bis in das Mark hinein, besonders da, wo das von der Regel bekämpfte Sarabaitenthum durch sog. Obedienzen und Exposituren Einzelner wieder eingeführt wurde. Gegen alle die mannigfachen Schäden richtete sich die Thätigkeit der Päpste und Concilien. Unter Zustimmung von mehr als 400 Aebten verbot Alexander III. auf dem III. Lateranconcil (1179, c. 10) die simonistische Aufnahme der Mönche und Verleihung von Obedienzen, das Einzelnwohnen und den Eigenbesitz der Ordensleute. Innocenz III. wendet sich in seinem generalisirten Decrete für Subiaco (c. 6. Cum ad mon. 3, 25) gegen jede unmönchische Weichlichkeit und Unordnung, namentlich gegen den Krebsschaden des Eigenbesitzes. Aehnlich schreibt er (1214; Bull. Taur. III, 273) an die Cluniacenser und dringt auf die jährlichen Generalcapitel als ein Mittel zur Reform. Schon längst bestand in den Congregationen, wo von einem Stamm- oder Hauptkloster (caput, wie Monte Cassino, Fleury, St. Benigne in Dijon, Lerins, Fulda, St. Claude, Chaise-Dieu, Sauve-Majour, Clugny, Cava, Clusa, Bec u. s. f.) mehrere größere und kleinere Ordenshäuser völlig abhängig waren, die bewährte Einrichtung, daß jährlich alle exponirten Vorsteher im Hauptkloster sich versammelten, Rechnung ablegten, das gemeinsame Beste beriethen und sich im heiligen Vorsatze bestärkten. Wo diese Uebung außer Acht blieb, ging es abwärts, weßhalb sie von den Päpsten immer wieder eingeschärft wurde (z. B. 1219 von Honorius III. für Cassino, 1228 von Gregor IX. für die Kirchenprovinz Narbonne, 1233 für Clugny, 1289 durch Nicolaus IV. Bull. Taur. III, 359. 435. 475; IV, 96). Auch die gemeinsamen Berathungen der Aebte, die gerade nicht in strenger Unterordnung zu einander standen, hatten sich von je als sehr wirksam für Förderung guter Observanz erwiesen, so besonders bei den Cisterciensern. Daher gab Innocenz III. 1215 auf dem IV. Lateranconcil unter dem Beifalle von 800 Aebten und Prioren (c. 12. In singulis regnis) die stricte Verordnung, daß diejenigen Klöster, welche noch keine Generalcapitel hätten, in allen Reichen und Provinzen solche von jetzt an alle drei Jahre halten sollten behufs der Reformation und Visitation der Klöster, und zwar anfänglich unter Leitung zweier Cistercienseräbte. Dieß gab den Anstoß zur Bildung jener weitern Congregationen, welche später entstanden und theilweise noch bestehen. An die Ausführung jenes Beschlusses gingen zuerst die Aebte in England und hielten seit 1216 in den beiden Kirchenprovinzen Canterbury und York lange Zeit regelmäßig jedes dritte Jahr Capitel zu großem Nutzen der Disciplin (vgl. Cl. Reyner, Apostolatus Bened. in Angl., Duaci 1626). Es folgten ihnen die „schwarzen Mönche“ (dieser damals bereits allgemein gebrauchten Bezeichnung bedient sich von jetzt an auch die kirchliche Rechtssprache) in der Kirchenprovinz Narbonne, entwarfen im J. 1226 treffliche Statuten und ließen sie von Gregor IX. approbiren (Bull. Taur. III, 434 sqq.). Dieser Papst erließ 1233 für die Cluniacenser gleichfalls ein ausführliches Reformstatut (ib. 475 sqq.). Hand in Hand mit diesen Bestrebungen gingen viele Landes- und Provin-

zialsynoden, wie die zu Paris, London, Oxford, Tours, Mainz, Köln u. a., nicht ohne Nutzen. Aber in Deutschland verhinderten die großen Zerwürfnisse im Reich und Parteiungen in den Provinzen eine rasche und nachhaltige Ausführung des Laterandecrets. Erst nach mehrfachen Mahnungen und Drohungen wurden zwischen 1240 und 1260 einige Ordenscapitel gehalten, ohne jedoch tiefer auf die vielen Schäden einwirken zu können. Was damals und lange noch gut war, blieb es durch die Vortrefflichkeit und den Einfluß tüchtiger Aebte, die niemals ganz fehlten. Auf der Wiener Synode 1267 schweigt Cardinallegat Guido von den Capiteln ganz und verlangt (c. 13) nur, daß die Bischöfe mit Beiziehung von Cistercienseräbten die Klöster der schwarzen Mönche visitiren und reformiren sollen. Gleichwohl wurden hernach wieder Versuche gemacht, Capitel zu halten und Statuten zu geben; allein theils Mönche und Aebte, theils Bischöfe und Fürsten vereitelten auch jetzt den Erfolg (vgl. P. Schmieder, Benedictiner-Ordensreform des 13. Jahrhunderts, Linz 1867). Clemens V. bemühte sich 1311 ernstlich, den „Acker des Herrn, d. i. den Orden der schwarzen Mönche", von jedem Unkraut zu säubern, verbot manche Mißbräuche und Ausschreitungen, drang auf Studium und Abhaltung der dreijährigen Capitel und wünschte namentlich, daß alle eigentlichen Mönche zu den höhern Weihen befördert würden (Clem. l. III, tit. X). Aber es wurde wenig erreicht, und das Laterandecret selber bot für den Vollzug manche Schwierigkeit. Daher griff Benedict XII. die Reformarbeit mit Aufstellung vollständiger Statuten an. Selbst Cistercienser, gab er für diesen Ordenszweig 1335 die reformirende Constitution „Fulgens sicut stella", und 1336 für die schwarzen Mönche in der Constitution „Summi magistri", gewöhnlich Benedictina genannt, nach dem Rathe von sechs gelehrten Aebten eingehende Vorschriften über die Verfassung und das Leben im Orden, sowie über die Mittel guter Disciplin. Jedes Kloster sollte jährlich Generalcapitel, jede Provinz alle drei Jahre Capitel der Aebte halten, womit Visitationen zu verbinden seien. Die höheren Studien wurden sehr betont, und zum Zwecke der Capitel der ganze Orden, der bis nach Constantinopel und in den Orient reichte, in 36 Provinzen getheilt. Von diesen trafen auf Deutschland vier: Mainz und Bamberg (130 Klöster), Köln und Trier (an 60 Klöster), Bremen und Magdeburg (ca. 15 Klöster) und Salzburg (50 Klöster; Bull. Taurin. IV, 348 sqq.). Die Bulle ward mit Bereitwilligkeit in den Provinzen aufgenommen; man fing allenthalben an, wieder eifriger Capitel zu halten und die Reform durchzuführen. Die innern Schwierigkeiten bei derselben suchte Benedict XII. 1340 durch die Declaration „Dudum pro bono" (ib. 462 sqq.) zu heben. Nicht so leicht war dieß bei den äußern, denn dieser waren gar zu viele. So ließ Kaiser Ludwig der Bayer die Aebte seiner Erbländer nicht einmal zum Capitel nach Salzburg reisen, wo die Bulle promulgirt werden sollte, und verbot ihnen unter Androhung der Confiscation, die Erträgnisse der Güter vor einem Capitel zu fatiren. Anderswo traten andere Besorgnisse der Eifersucht hindernd auf. Dazu kam von Seiten der römischen Curie die Menge von Mandaten, Censuren, Collectionen, Reservaten, Provisionen, welche auch in vielen Klöstern Widerwillen gegen den apostolischen Stuhl erregten. Ferner bürgerte sich mehr und mehr die Ansicht ein, es gehöre das Gut der Klöster der allgemeinen Kirche, eine Rechtsanschauung, aus welcher die vielen Suppressionen, Extinctionen, Translationen, Unionen, nicht ohne manche Willkür und nicht ohne neuen Unwillen hervorzurufen, erfolgten. Die Landesfürsten anderseits behandelten die Klöster nicht selten als Tafelgüter und saugten sie durch Zwangsanleihen und Mißbrauch der Gastfreundschaft elend aus. Daneben herrschte das leidige Commendenwesen. Papst, Landesfürst und Convent, jedes stellte manchmal einen Abt auf; die Prozeßkosten ruinirten dann das Vermögen, der Zwiespalt die Disciplin des Klosters. Oft war das Einkommen zwischen Abt und Convent förmlich getheilt; die Officien hatten sich in feste Pfründen verwandelt, und die auswärtigen Obedienzen wurden ad firmam (für Erlag einer bestimmten Summe jährlich) an Ordensleute verliehen — lauter fressende Uebel, die sich durch die päpstlichen Verordnungen noch immer nicht heilen lassen wollten.

Inmitten der vielen Reformversuche von Außen sproßten im Orden selber stets noch neue Blüten ächten Mönchslebens hervor. Ein Vallumbrosaner, der hl. Silvester Gonzelin, gründete 1231 als Abt zu Fano die Congregation der Silvestriner, welche noch bei Lebzeiten des Stifters (gest. 1267) 25 Klöster zählte, 1247 bestätigt, aber 1662 wieder mit den Vallumbrosanern vereinigt wurde. — Petrus von Murrone (als Papst Cölestin V.) legte 1264 im Kloster Majella den Grund zur Congregation der Cölestiner; sie hatte 1294 bei ihrer Bestätigung 23, bald darauf 36, später mehr als 100 Klöster in Italien; in Frankreich bestand ein besonderer Zweig davon mit 19 wohlgeordneten Klöstern (Holsten, Cod. reg. IV, 488 sqq.). — Der hl. Bernhard Tolomeo nahm in der Einöde von Accona um 1318 die Regel des hl. Benedict an und stiftete die Congregation der Olivetaner, welche noch im vorigen Jahrhundert 80 große Klöster hatte. Mit ihr wurde 1582 die Congregation vom heiligen Frohnleichnam vereinigt, welche, 1328 zur Anbetung des heiligsten Sacramentes gegründet, 15 Klöster zählte. Mönche der Olivetaner Observanz reformirten selbst andere Klöster, besonders (1370) Monte Cassino. Um 1335 führten die schwarzen Mönche in England die Form der strengen Congregation ein. In Italien zog die genaue Beobachtung der Regel zu Subiaco bald Alumnen aus weiter Ferne, namentlich aus Deutschland, herbei. Mit Hülfe von Camaldulensern stellte 1409 Abt Ludwig Barbo zu St. Ju-

stina in Padua die schönste Ordenszucht her. Von diesen Klöstern strömte in Kurzem frische Lebenskraft in größere Kreise. Denn als der Ruf nach Reform an Haupt und Gliedern mit vollem Grunde in der Kirche immer stärker erscholl, drang das Konstanzer Concil, dem viele ausgezeichnete Benedictiner beiwohnten, auf Verbesserung auch dieses Ordens. So wurden einerseits dem Abte von St. Justina seit 1415 stets mehr Klöster übergeben und jene blühende Congregation gegründet, die seit der Vereinigung mit dem Stammhause des Ordens (1503) die Cassinensische heißt, zur Blütezeit mehr als 190 Klöster umfaßte und die Reform auch nach Sicilien (St. Nicolas von Avenes) und Frankreich (Lerins) brachte. Anderseits berief 1416 das Concil aus Deutschland, wo bereits Abt Otto von Kastel (gest. 1399) in einem engern Umkreise von Bayern und Schwaben eine bessere Ordnung angebahnt hatte, ein Capitel der Aebte von 131 Klöstern der Kirchenprovinz Mainz. Unter Leitung eines französischen und eines englischen Abtes ward dasselbe 1417 zu Petershausen gehalten und entwarf zweckmäßige, der Benedictina entsprechende Statuten; diese wurden vom Concil approbirt, und die Capitularen gelobten eidlich die Einführung derselben (Trith. Chron. Hirsaug. II, 347 sqq.; v. d. Hardt, Constant. conc. I, p. XXVI). Mit löblichem Eifer wurden nun alle zwei, seit 1429 alle drei Jahre deutsche Provinzialcapitel gehalten, Visitatoren aufgestellt, manche gute Einrichtungen getroffen; aber mit der vollen Reform ging es langsam. Auf Betrieb des Herzogs Albert V. von Oesterreich sandten 1418 Papst und Concil den Prior Nicolaus von Mazen mit etlichen Mönchen aus Subiaco nach Melk und bestellten ihn zum Abt. Er brachte das Kloster bald zu solcher Blüte, daß von hier aus eine Observanz (die Melker Reform) durch Aebte, Prioren und Visitatoren in viele andere Klöster von Süddeutschland überging; doch bildete man keine eigentliche Congregation, sondern betheiligte sich an den allgemeinen Capiteln (Schramb, Chron. Melic. 309 sqq.). Um die Konstanzer Statuten ernstlich durchzuführen, erhielt Johann Dederoth von Minden durch Verwendung der Herzogin von Braunschweig 1430 die verfallenen Abteien Clus und Bursfeld, während Abt Johann Rhode sein Kloster St. Matthias bei Trier auf's Beste reformirte. Durch sie entstand die Bursfelder Union, im weiteren Sinne Congregation genannt, da die verbündeten Klöster selbständig blieben und keinem Hauptkloster unterworfen waren, aber jährliche Capitel und einen freigewählten Präsidenten hatten. Sie wurden sehr gefördert durch Johann von Hagen, Abt zu Bursfeld (1439—1468), und durch den päpstlichen Legaten Cardinal Nicolaus von Cusa, der als Generalvisitator (1451) um die Reform des Benedictinerordens in ganz Deutschland sich die größten Verdienste erwarb (vgl. Evelt, Die Anfänge der Bursfelder Congr., Münster 1865). Diese Union erhielt sich trotz mannigfacher Erschütterungen fast bis zur Säcularisation. Wiewohl der großartige Plan Pius' II., alle Klöster Deutschlands in Eine Congregation zu vereinen, nicht zur Ausführung kam, so waren die Bursfelder doch für die deutsche Zunge das, was die Cassinenser für die Romanen. Von Cassino aus wurde 1443 Montserrat, das spanische Heiligthum, reformirt. Doch hatten auch Mönche aus Nogal, einer Dependenz des Cluniacenserklosters Sahagun, um 1390 zu St. Benedict in Valladolid eine so schöne und dauernde Ordnung eingeführt, daß seit 1450 immer mehr Ordenshäuser, 1493 selbst Montserrat und später, auf Betrieb Ferdinands des Katholischen, alle spanischen Klöster jene Observanz annahmen und die Congregation von Valladolid bildeten, die nahezu die Form der Cassinensischen hatten. Aus Montserrat entsendete auf Verlangen des Königs Ferdinand der fromme Abt Garcias de Cisneros 1493 den Mönch Bernhard von Buil (Boil) als ersten Glaubensboten und Bischof mit zwölf Gefährten nach Westindien, wo mehrere von ihnen des Martertodes starben. Aus Montserrat wurde 1635 die Observanz selbst nach Böhmen (Emaus) eingeführt. Inzwischen hatten spanische Mönche schon seit 1558 die Klöster in Portugal reformirt und zu einer ansehnlichen Congregation vereinigt; diese verpflanzte 1581 den Orden nach Brasilien und verbreitete ihn von Bahia aus weiter. In den scandinavischen Ländern waren wohl die ohnehin wenigen Benedictinerklöster den Birgittinermönchen von Wadstena eingeräumt worden; aber in dem neubekehrten Litauen erhob sich die Neustiftung Trok, eine Tochter des älteren Tiniecz bei Krakau. In Frankreich gab um 1500 das Kloster Chezal Benoît (Casalis Benedicti) einer gut reformirten Congregation den Namen, und in Italien stiftete um 1520 der Camaldulenser Paul Justiniani die Eremitencongregation Montis Coronae (Grotona) unter der Regel des hl. Benedict. So regte sich vielfach neues Leben, besonders im Westen.

Allein in den östlichen Provinzen der lateinischen Kirche, besonders im alten Illyrien, in Ungarn und bei den Südslaven, hatte der Halbmond die Ordensinstitute schwer geschädigt. Anderwärts trieb der Weltgeist manche Abtei dahin, die nicht mehr gehaltene Regel ganz wegzuwerfen, nach Trithems Axiom: ex malis monachis pessimi canonici. Die Husiten wütheten in Böhmen und dessen Nachbarschaft; in Frankreich und anderwärts brachte das Unwesen der Commenden neuerdings unbeschreiblich viel Schaden. In Deutschland unterlagen die Klöster den ärgsten Wechselfällen, die erst mit dem westfälischen Frieden sich minderten. Während Oesterreichs Herrscher 1523 alle Klöster als „Kaiserlicher Majestät rechte Kammergüter ab immemorabili“ erklärten, aber in praxi milde behandelten, drangsalirten die protestantisch gewordenen Fürsten und Städte „um des lauteren Evangelii willen“ die Mönche, wie sie nur konnten. Die Einen wurden verjagt und ihre Klöster auf-

dem Orden des hl. Benedict ein vorzüglicher Platz, da er seine Pfleglinge vom Meer bis zu den Grenzen der Erde gar wunderbar ausgebreitet hat. Mit welch ausnehmendem Glanze aller christlichen Tugenden seine Mitglieder die gesammte Kirche erleuchtet, und welch herrliche Verdienste sie jederzeit um den katholischen Glauben sowohl, als besonders um diesen heiligen Stuhl sich erworben haben, das bezeugen die glänzenden Lobsprüche und Urkunden unserer Vorgänger, der römischen Päpste" (Bull. Taur. XXII, 231).

Freilich hatte es auch an Leiden nicht gefehlt, besonders durch Kriege und kirchliche Wirren; aber alles bisher Erfahrene wurde überboten durch das Wetter, welches im 18. Jahrhundert über die Klöster sich zusammenballte. Dem Protestantismus folgte ein christusfeindlicher Rationalismus und seichte Aufklärerei, daneben bitterer Jansenismus und deren Frucht, Febronianismus und Josephinismus. Leckte dieses unheilige Feuer, das die Nationen und deren Führer anfraß, auch hier und da in die Klöster hinein, so blieben diese doch meist starke Bollwerke des ächten Glaubens und treue Stützen der Kirche; daher wendete sich die Wuth gegen sie in zahllosen Schriften und mit den Mitteln der Gewalt. In Frankreich begann die Unterdrückung der Benedictiner 1766 und wurde nach ganz neuen Rechtsgrundsätzen 1790 vom Nationalconvent vollständig durchgeführt; sofort dehnte sie sich mit der französischen Uebermacht seit 1792 auf Italien, die Niederlande, Spanien, Polen und das linksrheinische Deutschland aus. Kaiser Joseph II. fing 1781 an, in seinen Erbstaaten 700 Klöster, darunter viele der Benedictiner, dem „Staatswohle" zu opfern, ließ jedoch etliche bestehen, sofern sie dem Staatswohle dienten und sich von ihm reglementiren ließen; mußten doch selbst in den Brevieren jene Stellen verklebt werden, in denen von Freiheit der Kirche die Rede ist! Das Werk der Revolution wurde für Deutschland 1803 durch den Reichsdeputations-Hauptschluß vollendet: zum Zweck von „Entschädigungen" hob man, wie die andern geistlichen Fürstenthümer, auch die Reichsabteien auf und gab die mittelbaren Klöster der Willkür der Landesfürsten anheim. Sofort wurden — am Feste des hl. Benedict! — die Benedictiner in Bayern aus ihren Klöstern verjagt und alles Klostergut confiscirt. Die protestantischen Länder folgten diesem Beispiele, Preußen erst vollständig 1810 und 1813; nur Oesterreich machte jetzt eine rühmliche Ausnahme. Von mehr als 15 000 Klöstern mit mindestens je 6 Mönchen, welche der Orden zur Zeit des Konstanzer Concils zählte, überdauerten kaum 30 (in Ungarn, Oesterreich, Schweiz und englische Congregation) den Sturz Napoleons. Nach der Restauration blühte zwar der Orden in einigen romanischen Ländern, besonders die cassinensische Congregation, rasch wieder auf; aber auch die revolutionären Ideen wucherten fort. Seit 1835 schlug Spanien und Portugal dem Orden neue Wunden, und erst in neuester Zeit (1877) durfte Montserrat (mit 21 Mönchen) wieder Leben gewinnen, und in Portugal eine Colonie brasilianischer Mönche (zu St. Martin in Cucujaes) sich festsetzen. In Brasilien selbst sind die 7 Abteien und 4 Priorate der erst 1827 errichteten Congregation durch die kirchenfeindliche Regierung zum Aussterben verurtheilt und haben jetzt nur noch 35 Mönche. Rußland hob 1850 das letzte polnische Benedictinerkloster Stonim auf (vgl. Exposit. docum. munit., Rom. 1870, 29. 184). In Italien herrscht das gleiche System; doch kann die Cassinensische Congregation sich noch in 20 zum Theil ansehnlichen, zum Theil nur Titel-Klöstern fristen und zählt über 200 Mönche und Conversen. In Subiaco hat ihren Hauptsitz auch die 1872 von der cassinensischen getrennte Congregation „von der ursprünglichen Observanz", welche in Italien (und Afrika), Frankreich (bes. Pierre-qui-vire), England und Belgien (Affligem und Termonde) 21 Klöster (nebst Montserrat) in sich begreift, 200 Mönche und 72 Conversen hat und bereits in Indien und Nordamerika Wurzel faßte. Die Schweiz trieb bis 1874 die Unterdrückung und Vertreibung gleichfalls mit Eifer; es bestehen nur noch Einsiedeln, Engelberg und Dissentis mit ca. 160 Religiosen; Rheinau, zum Aussterben bestimmt, hat noch 3, Muri, nach Gries in Tirol ausgewandert, 55, Mariastein, zu Delle bei Belfort angesiedelt, 24 Ordensleute. In Ungarn erhielt der Orden schon 1802 wieder Dasein und Mittel; zu der Erzabtei (nullius) St. Martinsberg und den davon abhängigen Abteien Bakonybél, Dömölk und Tihany gehören ca. 180 Priester und Cleriker; außerdem ist seit 1873 auch Zalavar mit 12 Mönchen wieder selbständig. Die schwäbischen Convente St. Blasien und Wiblingen verpflanzte Kaiser Franz 1806 in die neuerdings errichteten Klöster St. Paul in Kärnten und Tiniecz; letzteres wurde unter russischem Einflusse leider bald wieder aufgelöst. — In Bayern verhalf König Ludwig I. dem Orden 1830 zu frischer Existenz; die bayrische Benedictiner-Congregation wurde dann 1858 canonisch restituirt und zählt jetzt (1880) in 3 Abteien (Metten, St. Bonifaz in München mit Andechs, Scheyern) und 2 Prioraten 100 Priester und Cleriker nebst 74 Conversen. Auf schwäbischem Gebiete errichtete König Ludwig 1835 die Abtei St. Stephan in Augsburg mit Ottobeuern, wo ca. 30 Priester und 18 Conversen thätig sind. — In Frankreich begann 1833 zu Solesmes der Orden wieder aufzublühen, und Prosper Guéranger (gest. 1875), der Erneuerer der römischen Liturgie in jenem Lande, wurde 1837 der erste Generalabt der französischen Benedictiner-Congregation, welche in Solesmes, Ligugé und St. Madeleine in Marseille 86 Priester und Cleriker nebst 20 Conversen zählt. Doch wurden aus diesen und 9 andern französischen Klöstern (mit Ausnahme von Delle und Douai) am 6. November 1880 durch

die Gewalthaber alle Benedictiner widerrechtlich vertrieben. — Mit Beihülfe des Königs Ludwig I. von Bayern ging P. Bonifaz Wimmer von Metten daran, den Orden 1846 nach Nord-Amerika zu verpflanzen; nach einem äußerst ärmlichen und mühseligen Anfange zu St. Vincenz umfaßt diese amerikanisch-cassinensische Congregation (1855 canonisch errichtet) in 3 Abteien, einem selbständigen und 11 abhängigen Prioraten bereits ca. 200 Priester und Cleriker nebst 170 Conversen und entwickelt eine große Thätigkeit auf dem Gebiete der Seelsorge und des Unterrichts. — Von Einsiedeln ging 1854 eine Colonie nach Indiana und gründete die Abtei St. Meinrad mit einem Priorate; 1872 schickte Engelberg eine andere Colonie ab, welche das Kloster Immaculatae Conceptionis oder Neu-Engelberg (1880 zur Abtei erhoben) errichtete; beide wurden 1870 zur schweizer-amerikanischen Congregation vereinigt, welche schon über 50 Priester und Cleriker und an 40 Conversen zählt und besonders bei den Indianern thätig ist. — Spanische Benedictiner, voran Benedict Serra und Rudesind Salvado, fingen 1846 an, dem Orden in Australien eine Stätte zu bereiten. Nach unglaublichen Mühsalen konnte am Schwanenfluß in Neuholland das Kloster Neu-Nursia errichtet und zur Grundlage einer Mission für die Eingeborenen gemacht werden; 1866 erhielt sie den Rang einer apostolischen Präfectur, hat jetzt 8 Mönche und über 50 Conversen, besorgt das Priorat Morah und die Expositur New-Castle, leitet eine Schule mit fast 80 einheimischen Kindern und eine Colonie von 20 farbigen Familien. — Aus St. Paul bei Rom verpflanzten die Brüder Maurus und Placidus Wolter den Orden in das westliche Deutschland, zuerst nach St. Benedict zu Materborn, dann 1863 nach Beuron; sie hatten bereits einen vielversprechenden, in Liturgie und Kunst wohlgeschulten Nachwuchs erzogen, als sie 1875 dem Drucke der kirchenfeindlichen Maigesetze weichen, erst nach Volders (Tirol), dann (1880) nach Emaus bei Prag auswandern mußten; ein Theil bezog 1876 die neugegründete Abtei St. Benedict zu Maredsous in Belgien, und ein Ableger wurde zu Erdington bei Birmingham eingesenkt. Die Congregation zählt trotz der Verbannung 60 Priester und Cleriker nebst 26 Conversen. — Die englische Congregation entwickelte sich rasch, als die grausamen Kirchengesetze Englands einer mildern Praxis wichen. Außer Douai verlor sie zwar auf dem Festlande manches Haus, gewann aber in der Heimat bald festen Boden und zählt in 5 Klöstern (Douai, St. Michael bei Hereford, Downside, Ampleforth, Belmont) über 200 Prälaten, Priester und Cleriker mit einer ausgedehnten Thätigkeit in Schule, Erziehung und Seelsorge. Jüngst wurde auch das schottische Fort August von der Congregation in ein Kloster und Collegium umgewandelt und 1880 feierlich eröffnet. — Verhältnißmäßig ruhiger konnten sich die 19 Klöster, welche nach Joseph II. den deutschen Kronländern Oesterreichs verblieben oder zufielen, entwickeln: Altenburg, Göttweig, Kremsmünster, Lambach, Melk, Schotten in Wien (mit Telky in Ungarn) und Seitenstetten im Erzherzogthum; Braunau (mit Brevnow) und Emaus in Böhmen, Raigern in Mähren, Admont und St. Lambrecht (mit Maria-Zell) in Steiermark; in Kärnthen St. Paul, im Salzburgischen St. Peter und Michelbeuern (mit Mülln), in Tirol Fiecht (mit Georgenberg) und Marienberg, in Istrien Daila. An Zahl der Professen (ca. 800, Kremsmünster allein fast 100, Melk und Admont je 80 u. s. f.) und Größe der Hülfsmittel übertreffen sie gegenwärtig alle übrigen Benedictinerklöster und entfalten auf dem Gebiete der wissenschaftlichen Forschung, des Unterrichts und der Seelsorge (in fast 200 Pfarreien, Admont allein 31, Göttweig 28, Melk 26 u. s. f.) eine großartige Thätigkeit. — In Wien hat auch die Mechitaristen-Congregation ihren Hauptsitz; ihre zweite Provinz ist nach St. Lazarus in Venedig genannt; in 6 Klöstern zählt sie über 100 Mönche, welche theils der Seelsorge und dem Unterrichte, theils der Herausgabe von Büchern sich widmen. — Abgesehen von den noch blühenden Ordenszweigen weißer Mönche (Camaldulenser, Cistercienser, Trappisten, Olivetaner) zählen die Benedictiner (nach dem Album Benedictinum, ausgegeben von St. Vincenz in Nordamerika 1880): 1 Cardinal (Dom Pitra), 5 Erzbischöfe, 18 Bischöfe, 2 apostolische Präfecten, 68 wirkliche und 19 Titular-Aebte, 9 selbständige Prioren, 1846 Priester, 210 Cleriker, ca. 570 Conversen in 10 Congregationen (ohne Mechitaristen) mit 81 Klöstern und in 26 nicht congregirten Ordenshäusern; in ca. 480 Pfarreien werden 760 000 Seelen pastorirt, in 12 theologischen Seminarien und 44 Gymnasien wenigstens 6000 Knaben und Jünglinge unterrichtet und erzogen. Ist dieser status auch nur ein Schatten gegen den Bestand des Ordens in der Vergangenheit, so gewährt er doch die Hoffnung, daß der Benedictiner auch jetzt noch seiner Aufgabe nach Außen möglichst gerecht werden könne, falls er nach Innen treu der Weisung seines Stifters folgt in Demuth, Arbeit und Gebet und von der Welt genießen darf, was ihm zu freier Lebensentfaltung nöthig ist an Boden, Licht und Luft. (Vgl. Krätzinger, Der Benedictinerorden und die Kultur, Heidelberg 1876.)

Wie groß die Liebe des Volkes zu den Söhnen des hl. Benedict, wie frisch ihr Eifer, wie innig die Hingabe an ihren heiligen Beruf sei, davon gab die erhebende Feier und Theilnahme Zeugniß, als sie 1880 allenthalben in ihren Klöstern und besonders zu Monte Cassino den 1400. Geburtstag ihres heiligen Ordensvaters festlich begingen. Die Erinnerung daran bauernd zu machen, den guten Geist zu nähren und zu befestigen und zugleich ein äußeres Band größerer Einheit zu gewinnen, wurde die Quartalschrift „Wissenschaftliche Studien und Mittheilungen aus dem Benedictinerorden" (1. Jahrg. 1880) unter allseitiger Betheiligung gegründet.

Aus den ungemein zahlreichen Quellen und Bearbeitungen der Geschichte des Benedictinerordens seien hervorgehoben: Mabillon, Annales O. S. B. (bis 1157 reichend), 6 tomi; Ders., Acta SS. O. S. B., 9 tomi (die Praefationes et Dissert. dazu gab Bastide [Venet. 1740] eigens heraus); Ziegelbauer, Hist. rei liter. O. S. B., 4 tomi (bis 1750); als Fortsetzung erschienen: A. Lindner, Die Schriftsteller d. B.-O. in Bayern, Regensb. 1880; Scriptt. O. S. B. Imperii Austr.-Hung., Vindob. 1880; Bibliothèque des écrivains de la Congr. de St. Maur, Le Mans 1881, u. s. f.; (François) Biblioth. générale des écrivains de l'ordre de S. B., 4 voll., Bouillon 1777; Helyot, Hist. des ordres monast. V et VI, deutsch Leipzig 1753; Yepez, Cronica general etc., Salmat. 1607—1621; ein Compendium daraus sind: Bucelini Annal. Bened., 1656; Wion, Lignum vitae, Venet. 1595, und Martyrolog. Benedict., Paris. 1629; Bulteau, Abrégé de l'hist. de l'ordre de S. Benoît, Paris 1684, 2 vol. Nach Henrion bearbeitete J. Fehr die Allgem. Gesch. der Mönchsorden, Tübingen 1845, 2 Bde. Crome, Pragm. Gesch. der vornehmsten Mönchsorden, Leipzig 1774, 10 Bde., und F. v. Biedenfeld, Ursprung ... sämmtlicher Mönchsorden, Weimar 1837, 2 Bde., können ihren protestantischen Standpunkt nicht ganz überwinden; Graf Montalembert's Mönche des Abendlandes, 1.—5. Bd. übersetzt von K. Brandes, 6. u. 7. Bd. von J. Müller, Regensb. 1860—1878. Von kürzeren Arbeiten seien genannt: Histoire de S. Ben. et de l'ordre monastique par un relig. de Solesmes; Gr. Fuchs, Gesch. des B.-O., 1856; Der hl. Benedict u. seine Orden, Einsiedeln 1875. Für die Ordensgeschichte einzelner Länder und Congregationen sind besonders zu beachten: Tamburini, De jure abbatum; Ferraris, Prompta bibl. (relig. regul. art. IV); Herrgott, Vet. discipl. monastica; Marrier, Biblioth. Cluniacensis; A. Tornamira, Orig. e prog. della congr. Cassin., 2 vol., Panormi 1675; Tosti, Storia della badia di Monte-Cassino, 3 vol., Napoli 1841—1843; Pr. Sandoval, Monasterios de S. Benito en España, Madr. 1601; Fr. Leão a S. Thoma, Benedictina Lusitana, 2 vol., Conimbr. 1644; Cl. Reyner, Apost. Bened. in Anglia, Duaci 1626; R. Dodsworth, Monasticon Angl., Lond. 1655; Fuxhoffer, Pannon. monasteriologia, ed. M. Czinár, Pest. 1858, 2 tomi; Mulinen, Helvetia sacra, Bern. 1858—1861, 2 tomi; A. Dentier, Les Monastères d'Italie, Par. 1866, 2 tomi. (Vgl. die hierher gehörigen Artt.)

Benedictinerinnen. Gleich den früheren Gesetzgebern für das klösterliche Leben leitete auch der hl. Benedict von Monte-Cassino aus ein Frauenklösterlein zu Piombariola, dem seine Schwester, die hl. Scholastica, vorstand. Gleichwohl gab er den Nonnen keine besondere Regel, indem seine Mönchsregel für sie nur in wenigen Stücken modificirt zu werden brauchte. Sie muß in Kurzem in größeren Kreisen bekannt geworden sein, da schon der hl. Donat, seit 624 Bischof von Besançon, die Ordnung für das Kloster, worin seine Mutter und Schwester lebten, ihren Bitten gemäß hauptsächlich der Regel des hl. Benedict entnahm (Holsten, Cod. reg. I, 377 sqq.). Auch der hl. Amand (gest. 661) richtete die von ihm gestifteten Nonnenklöster Nivelles (St. Gertrud), Maubeuge, Marchiennes u. a. nach dieser Regel ein, und sie ward ohne Zweifel in den herrlichen Frauenklöstern Englands, z. B. in Whitby unter Hilda, gleichfalls beobachtet. Von dem frommen Geiste und der großen Gelehrsamkeit, die dort herrschten, gibt der Briefwechsel des hl. Bonifaz Zeugniß. Dieser apostolische Mann berief von dort die hl. Lioba, seine Verwandte, Thekla, Walburg u. A. als Gehilfinnen seiner Mission und gründete durch sie für die Erziehung der weiblichen Jugend Klöster zu Bischofsheim, Kitzingen u. s. f. Die erste deutsche Synode unter Bonifaz (742, c. 7) schrieb für Mönche und Nonnen ausschließlich die Regel des hl. Benedict vor; bald wurde diese Vorschrift auf das ganze fränkische Reich ausgedehnt und öfter wiederholt. Gleichwohl nahmen die Frauenklöster jene Regel niemals so allgemein an, wie die damaligen Mönche. Schon das Concil von Chalons (813, c. 53) kennt sanctimoniales, quae se canonicas vocant. Ja, bereits die hl. Attala (gest. 741), erste Abtissin von St. Stephan in Straßburg und Nichte der hl. Ottilia, soll die Milderung eingeführt haben, „weil die canonische Regel für Frauen leichter zu beobachten sei, als die des hl. Benedict" (Grandidier, Hist. de Strasb. part. justif. 29). So hatten die natürliche Schwäche einerseits, andererseits die häufigen Kriege und Einfälle der Normannen, Ungarn und Saracenen im neunten und zehnten Jahrhundert nach und nach einen großen Verfall der klösterlichen Ordnung bei den Nonnen herbeigeführt, so daß vielfach laute und schwere Klagen sich erhoben über Mangel an Clausur und jeglichem Grad von Armut, über Putzsucht und Kleiderpracht und noch Schlimmeres. Gar manche Schutzfesten der Jungfräulichkeit, was doch die Frauenklöster in erster Linie für die Kirche sein sollten, waren Wohnungen höchst zweifelhaften Charakters geworden; die Pflanzstätten feiner Bildung und religiöser Erziehung für die weibliche Jugend, denen eine Roswitha und Nonnen ähnlicher Richtung einen so edlen Glanz verliehen, verloren nicht selten auch dieses Ziel aus dem Auge und führten statt der heiligenden Arbeit Vergnügen und Tanz ein. Oder es ging das Kloster doch wenigstens in eine ehrbare Versorgungsanstalt (Damenstift) für adelige Fräulein über, welche schließlich nicht einmal mehr Gelübde ablegten. Diesen mehrfachen Uebeln suchten eifrige Bischöfe, welche mehrentheils die Jurisdiction über die Frauenklöster besaßen, oft auch edle Fürstinnen, wie die Kaiserinnen Kunigund, Mathilde und Agnes, und gottbegeisterte Nonnen, wie die hh. Hildegard

(zu Rupertsberg) und Gertrud (zu Rodersdorf), nach Möglichkeit abzuhelfen, theils durch Stiftung neuer wohldisciplinirter Klöster, theils dadurch, daß sie die laxe Ordnung durch eine bessere ersetzten. — Eine häufig vorkommende Einrichtung waren die sog. Doppelklöster, indem neben dem Mönchskloster in entsprechender Entfernung ein Nonnenkloster mit eigener Oberin bestand, jedoch so, daß die eigentliche Jurisdiction, Direction und Verwaltung dem Abte allein zustand. So findet es sich nach älteren Mustern schon in den ersten Zeiten des Ordens zu Poitiers, zu Remiremont, besonders häufig bei den Angelsachsen, später zu Desibodenberg, St. Blasien, Admont, Engelberg, St. Peter in Salzburg u. s. f. Solches war für Erhaltung guter Disciplin lange sehr nützlich und wurde auch in anderen Ordensfamilien, wie bei den Regularcanonikern und Prämonstratensern, nachgeahmt. Doch bei zunehmendem Verfalle mußte das Institut beschränkt werden und hörte im 14. und 15. Jahrhundert ganz auf. Aber in allen Zweigen des Benedictinerordens, die seit dem elften Jahrhundert entstanden, bildete sich auch, den besonderen Statuten folgend, ein Nonnenorden aus, der unter der Jurisdiction des Ordensgenerals oder Generalabtes blieb und dessen Klöster von den Provinzialen visitirt wurden, wenn sie auch sonst selbständig waren. So bei den Camaldulensern seit 1086 (Helyot V, 262), den Cisterciensern seit 1120 (ib. 375), den Vallumbrosanern (durch die hl. Humilitas) seit 1272 (Holsten IV, 366). Eine eigene Erscheinung ist der um 1100 durch den hl. Robert von Arbrissel gestiftete Orden von Fontevraud (fons Eberaldi). Hatte schon früher in manchem Doppelkloster, wie zu Nivelles, Whitby, St. Sulpice, die Abtissin die oberste Jurisdiction und Verwaltung in Händen gehabt, wenn auch nur für beschränktere Kreise, so wurde die Abtissin von Fontevraud die Generaloberin für den ganzen genannten Orden, der in Frankreich, Spanien und England an 30 große Klöster hatte und im Mutterkloster allein gewöhnlich 300—500 Nonnen und an 200 Mönche zählte. Aber auch hier sank der Eifer, und schon wollten die Nonnen nur Canonissen, die Mönche Canoniker sein; da wurde 1474 die Regel des hl. Benedict in ihrer Strenge wieder eingeführt (Helyot VI, 94 sqq.). — Der Ordenszweig der Humiliatennonnen, der um 1134 zu Mailand entstand, erhielt sich lange Zeit in löblicher Beobachtung der heiligen Regel und blieb auch bestehen, als 1571 der Mönchsorden, unter dem er gestanden, kirchlich aufgehoben wurde. — Eine Schule hoher Frömmigkeit war das Institut der Oblaten, welches 1433 der hl. Francisca Romana seine Entstehung verdankte und dem Olivetanerorden unterstellt wurde; man legte darin zwar keine feierlichen Gelübde ab, kam aber um so ernster den Uebungen der Regel und jeder christlichen Tugend nach. Ueberhaupt machte sich bei den schwarzen Nonnen (Benedictinerinnen) im 15. Jahrhundert ein Aufschwung zum Bessern bemerklich. In Italien nahmen nicht wenige ihrer Klöster die Observanz der Clarissen, in Deutschland die der Cistercienser an, ohne gerade diesen Orden sich zu unterwerfen. Selbst Canonissen kehrten wieder zur Einfachheit und Entsagung zurück, besonders unter dem Einflusse des Generalvisitators Cardinal Nicolaus von Cusa, sowie einiger ihm geistesverwandten Bischöfe und Mönche der Melker und Bursfelder Reform. Auch neue Klöster entstanden, namentlich in Italien und Sicilien, und gar manche Stadt wies zwei und mehrere Ordenshäuser für schwarze Nonnen auf, eines für solche aus dem Adel, ein anderes für die aus dem Bürgerstande. In Polen sogar gewann der Orden neuen Boden, besonders zu Kulm, Zarnowiecz und Rieswiecz. Wiewohl nun zwar wenige Klöster die Disciplin stets so fest und treu bewahrt haben, wie Notre-Dame de Ronceray zu Angers und Nonnberg zu Salzburg, hielten doch die Benedictinerinnen zur Zeit des religiösen Umsturzes in den betroffenen Ländern trotz aller Verlockungen ungemein zähe und mit den größten Opfern am Glauben und am Orden fest. Wenige fielen freiwillig ab, und selbst da, wo man mit List und Gewalt den Irrglauben einführte, blieb auch im Protestantismus die Klosterform noch lange bestehen. Das Tridentinum, der Eifer einzelner Kirchenfürsten und der von Gott begeisterte Wille mancher Oberin brachte damals herrliche Reformen zu Stande. So umfaßte die Reform von Chézal-Benoît auch fünf Frauenklöster. Um 1600 verbesserte die Abtissin Maria von Beauvilliers ihr Kloster Montmartre bei Paris, Magdalena von Escoubleau ihr Kloster U. L. Frau von St. Paul bei Beauvais, Margareth von Arbouze 1623 das Kloster Val-de-Grace zu Paris, Florencia von Verguigneul das Kloster U. L. Frau vom Frieden zu Douai, von wo aus wieder neun Klöster gestiftet oder reformirt wurden u. s. f. Die strengste war wohl die Reform der Congregation U. L. Frau von Calvaria, angebahnt 1617 durch die heiligmäßige Abtissin Antoinette von Orleans in ihrem Kloster zu Poitiers; sie wurde 1621 bestätigt, hatte eine Generaloberin zu Paris, alle drei Jahre Generalcapitel und zählte 20 Häuser (Helyot VI, 355 sqq.). — Noch mehr verbreitet war der Orden von der beständigen Anbetung des allerheiligsten Sacramentes (s. d. Art. Anbetung, ewige). Die sel. Mechtild vom heiligen Sacramente, in Lothringen geboren, gab ihm 1652 zu Paris in einem winzigen, aber streng geordneten Kloster das Entstehen, indem sie ihre Nonnen verpflichtete, abwechselnd Tag und Nacht das allerheiligste Sacrament zur Sühne der ihm angethanen Unbilden anzubeten. Papst Innocenz XI. bestätigte 1676 die neue Congregation, welche in Frankreich, Deutschland und Italien, in der Schweiz und in Polen (Warschau) bald 30 Klöster umfaßte (Helyot VI, 370 sqq.). Auch diese wurden großentheils, wie die allermeisten übrigen Frauenklöster — es soll derer

an 15 000 gegeben haben, wo die Regel des hl. Benedict wenigstens zeitweilig befolgt wurde — am Ende des vorigen und Anfangs dieses Jahrhunderts von der Revolution und Säcularisation verschlungen. Aus dem Samen, der sich in die neueste Zeit herübergerettet, erwuchsen jedoch bald wieder neue Häuser. Von Paris ging der Orden U. L. Frau von Calvaria mit der alten Strenge in mehrere andere Städte über; von Arras aus wurde die Congregation der beständigen Anbetung neuerdings in mehrere Klöster und Länder eingeführt, auch nach Deutschland (Osnabrück, Bonn, Trier), wo freilich 1874 die Nonnen wieder vom Tabernakel weggetrieben wurden. Außerdem blieben die Benedictinerinnen in Oesterreich (17 Klöster mit circa 230 Chorfrauen und 75 Laienschwestern, Nonnberg bei Salzburg allein 35 und 28), Bayern (2 Klöster, Chiemsee und St. Walburg bei Eichstätt), Belgien (7 Klöster, darunter die Abtei Liège mit 28 Chorfrauen, 15 Conversen und 400 Schülerinnen), in der Schweiz (8 Klöster, z. B. Au bei Einsiedeln mit 40 Nonnen u. s. f.), in England (8 Klöster, von denen die Abtei U. L. Frau vom Trost bei Stanbroock an 40 Nonnen zählt). Italien hat mindestens noch 134, mitunter ziemlich ansehnliche Klöster, in welchen an die 2700 Nonnen und Conversen beten, arbeiten und Unterricht geben. Frankreich, welches die Ausführung des Märzdecretes von 1880 für die weiblichen Orden noch aufgeschoben hat, weist 21 Frauenklöster auf, die wohl alle zur französischen Benedictiner-Congregation gehören; außerdem 13 Klöster von der ewigen Anbetung, 6 Klöster der Congregation U. L. Frau von Calvaria, 3 Klöster der Congregation des heiligsten Herzens Mariä (darunter das alte Jouarre) und 1 Kloster von der „unbefleckten Empfängniß“ zu Igoville, das erst 18. März 1879 durch Breve von Papst Leo XIII. errichtet wurde. Aus Spanien, Portugal und Südamerika fehlen zur Zeit die Nachweise über den Erfolg der Gewaltacte, welche die Regierungen auch gegen die Nonnen vornahmen. In Rußland ließ der Ukas von 1864 einigen Frauenklöstern, wie in Lomzy, Sandomir, Nieswiecz, noch einiges Lebenslicht; aber ein anderer von 1877 führte weitere Unterdrückungen und Verbannungen herbei. Dagegen gewinnt der Frauenorden in Australien und Nordamerika neuen Boden. Außer dem Priorate U. L. Frau bei Paramatta besteht in der Erzdiöcese Sydney die Congregation vom barmherzigen Samaritan, welche bereits 6 Häuser zählt. Nach Nordamerika wurde der Orden aus Bayern erst 1852 verpflanzt und weist bereits in 15 größeren Klöstern und 33 kleineren Niederlassungen an 500 Nonnen und Conversen auf. In der Schweiz besteht zu Rickenbach auch ein Kloster mit Schwestern vom dritten Orden des hl. Benedict; diese haben gleichfalls schon seit 1875 zwei Convente im Staat Missouri und seit 1881 eine Niederlassung bei den Indianern. Ueberall ist Enthaltsamkeit, Gebet, Unterricht und Erziehung der weiblichen Jugend, in Rickenbach auch ewige Anbetung, Zweck und Aufgabe. (Vgl. Album Benedictinum, a. d. 1880 zu St. Vincenz herausgeg., im Appendix; Catal. of the nuns and convents of th. hol. ord. of S. Bened. in the Unit. States [1879]. Die Liter. ist übrigens so ziemlich dieselbe wie oben beim Benedictinerorden.) [Braunmüller, O. S. B.]

Benedictio, s. Segen, Sacramentalien, Aussegnung der Wöchnerin, Einsegnung der Ehe.

Beneficium competentiae, s. Privilegium competentiae.

Beneficium ecclesiasticum (Pfründe) heißt die mit einem Kirchenamte (officium ecclesiasticum) ständig verbundene Dotation, im weiteren Sinne auch das dotirte Kirchenamt selbst. Es ist ein schon vom Evangelium (1 Cor. 9, 14. Luc. 10, 7) verkündeter und zugleich ein die Unabhängigkeit und ergiebige Wirksamkeit des geistlichen Standes sichernder Grundsatz, daß jedes Kirchenamt mit Gütern bewidmet sein müsse, deren Ertrag dem Geistlichen einen anständigen Lebensunterhalt gewähren kann. Wie nun in der Particularkirche ursprünglich die kirchliche Verwaltung in dem bischöflichen Amt centralisirt war, so war es auch die Verwaltung und der Bezug des kirchlichen Vermögens. Das in den ersten Jahrhunderten aus den Opfergaben von Brod, Wein, Weihrauch und Oel, aus Geldspenden und den Erstlingen der Feldfrüchte bestehende Einkommen der bischöflichen Kirche wurde zum Unterhalt des Gottesdienstes, des Bischofs und seiner Geistlichkeit, zur Unterstützung der Armen, Wittwen und Waisen verwendet, theils in monatlichen, theils in gelegentlichen Spenden. Als sich im Verlauf der Zeit das Vermögen der Kirche durch Erwerbung von Grundbesitz bedeutend gemehrt hatte, wurde die althergebrachte Verwendung der kirchlichen Einkünfte nach vier Theilen rechtlich geordnet, indem der Bischof den einen Theil für seinen eigenen Unterhalt behielt, den anderen Theil an die Geistlichen, den dritten an die Armen und den vierten zum Unterhalt des Gottesdienstes und der Kirchengebäude abgab (c. 23. 25—30, C. XII, q. 2). Bestand der Grundsatz, daß das kirchliche Vermögen eines Bisthums eine einzige Masse bilde, auch noch fort, so entstanden dennoch, wenn auch selten, Ausnahmen davon (Concil. Agath. can. 7. 22; Aurelian. I. can. 23; Symmachus P. Epist. 5 ad Caesar. Arelaten. c. 1), in welchen sich der Trieb zur Sonderung des kirchlichen Vermögens nach den einzelnen Kirchen, zumal den Pfarreien, immer entschiedener regte. Diese Aenderung wirkte selbst auf die Art des Bezugs von kirchlichem Einkommen. Wenn auch das Pachtgeld von den verpachteten Grundstücken an den Bischof abgeliefert wurde (c. 23. 25, C. XII, q. 2), so flossen doch die auswärtigen Oblationen nicht mehr in das bischöfliche Kirchenvermögen, sondern sie verblieben dem Geistlichen der Kirche, in welcher sie gegeben wurden, und nur in der Ablieferung des für den

Unterhalt der Kirche bestimmten Theils an den Bischof, welche sich noch eine Zeitlang erhielt, blieb eine Erinnerung an den früheren Zustand (c. 7. 10, C. X, q. 1; c. 1—3, C. X, q. 3; Capit. Aquisgran. a. 816, c. 4). Bald wurden den Kirchen auf dem Lande auch gewisse Einkünfte aus den Grundstücken zugewiesen (Concil. Aurelian. III. c. 5). Immer schärfer trat mit der Gründung der Pfarreien eine Specification des kirchlichen Vermögens ein, und es siegte schließlich der Grundsatz, jede Kirche für sich auszustatten. In dieser Richtung wurde gegen das frühere Verbot, den auswärtigen Geistlichen statt des Bezugs eines bei dem Bischof zu erhebenden Antheils an den jährlichen Einkünften der bischöflichen Kirche den Ertrag eines bestimmten Kirchenguts zuzuwenden (c. 23, C. XII, q. 2), für einzelne Fälle dieses gestattet (c. 61, C. XVI, q. 1; c. 32. 35. 36, C. XII, q. 2; c. 12, C. XVI, q. 3). Diese im sechsten Jahrhundert sich mehrenden Verleihungen der Verwaltung und der Benutzung der auswärtigen Kirchengüter an die Landgeistlichen hingen aber stets noch von dem Willen des Bischofs ab und hießen deßwegen Precarien (c. 11, C. XVI, q. 3; c. 72, C. XII, q. 2). Gegen das neunte Jahrhundert hatte sich die Regel als eine allgemeine befestigt, daß jedes bleibende Kirchenamt auf einer aus Grundstücken und Grundgefällen bestehenden Dotation ruhen sollte. So hatten das Capit. Ludov. a. 816, c. 10 und das Capit. Wormat. a. 829, c. 4 bestimmt, daß jede Kirche einen vollen, von öffentlichen Lasten völlig freien Mansus besitzen sollte. Vom neunten Jahrhundert an hatte jede Landkirche ihre eigenen Zehnten und Grundstücke. Auch die städtischen Pfarreien befolgten diese Ordnung, und nach eingeführter Theilung des Vermögens wurden auch hier den Geistlichen Güter gegeben, welche sie selbst verwalteten, und aus denen sie ihren Lebensunterhalt bezogen.

Das Recht, kirchliche Einkünfte zu beziehen, war früher mit der Ordination verbunden gewesen, weil durch dieselbe jeder Geweihte schon einer bestimmten Kirche zugeschrieben wurde. Später ward es mit dem Kirchenamt vereinigt. Die alte Vertheilung des Ertrags des kirchlichen Vermögens stellte sich nun noch mit der Aenderung dar, daß außer dem Theil, der in festen Dotationen dem bischöflichen Amt und den anderen bleibenden Kirchenämtern zugewandt war, ein Theil den Kirchenfabriken und der andere Armenanstalten und Klöstern zugeschieden wurde. Seitdem heißt der Inbegriff der mit einem Kirchenamt verbundenen Einkünfte Beneficium und der in dem Genuß derselben stehende Geistliche Beneficiat. Dieser Name hat nach Thomassin (Vetus et nova Ecclesiae Discipl. de Beneficiis II, 3, 12, n. 10) folgenden Ursprung. In dem Sinn, in welchem die Scriptores Historiae Augustae das Wort gebrauchten, waren die Beneficien Güter, welche die Kaiser Heerführern und Kriegern unter dem Geding schenkten, daß sie daraus die Kosten der ihnen obliegenden Feldzüge bestritten. Als nun Laien der Kirche Güter entzogen, und König und Kirche deren Benutzung ihnen unter der Verbindlichkeit gestatteten, zum Schutze des Reichs und der Kirche Kriegsdienste zu leisten, erhielten diese Güter auch den Namen Beneficien. Als endlich Kaiser und Könige diese Güter den Laien wieder entzogen und der Welt- und Klostergeistlichkeit zurückgaben, verblieb ihnen der Name Beneficien und gewann sogar eine weitere Bedeutung, indem sämmtliche Kirchenämter Beneficien genannt wurden (Du Cange, Glossar. s. v. Beneficium; Baronius ad an. 502, IX, § 23, p. 20, ed. Lucae). So muß Beneficium von Praebenda doppelt unterschieden werden: einmal, weil Praebenda nur die mit einem Kirchenamt verbundenen Einkünfte bedeutet, während Beneficium das kirchliche Amt und dessen Einkommen zugleich bezeichnet; sodann aber lassen sich beide selbst auch in der Bedeutung des kirchlichen Amtseinkommens noch so unterscheiden, daß die Präbenden in monatlichen oder jährlichen Darreichungen, die Beneficien aber in Grundstücken bestehen, obwohl die Präbende als das Recht auf einen gewissen Theil der kirchlichen Einkünfte und das Beneficium als das Recht auf gewisse Güter und ihren Ertrag rechtlich gleichgestellt sind (can. 2. 9, § 3, I, q. 3; cap. 17. 27 de Praebend.; cap. 32 de v. s.). Sonach ist Beneficium das durch die Kirchengewalt errichtete und einem Geistlichen auf dessen Lebzeit für die Verwaltung eines ständigen Kirchenamtes zustehende beständige Recht auf den Bezug des Ertrags, welchen die mit einem Kirchenamt verbundenen Kirchengüter abwerfen. Das Amt und die Pfründe gehören unzertrennlich zusammen; jedoch ist das Amt die Hauptsache (beneficium datur propter officium. C. ult. de rescript. in VI. 1, 3). Fehlt das Kirchenamt, so fehlt auch das Beneficium; denn ein Einkommen, das ein Geistlicher aus welchem Grund immer, nur nicht wegen Verwaltung eines Kirchenamtes, bezieht, ist ebenso wenig ein Beneficium, als ein Einkommen, welches ein Laie auf Grund der Verwaltung eines Kirchendienstes bezieht. Nach dieser Regel müssen einige den Beneficien anscheinend ähnliche, aber nur uneigentlich als solche geltende Verhältnisse beurtheilt werden. So ist eine nicht zum Zweck der Verwaltung des Amts, sondern bloß des Bezugs der Einkünfte außerordentlicher Weise übertragene Verwaltung eines erledigten Amts, z. B. eines Bisthums oder einer Abtei (commenda, custodia, guardia), kein Beneficium, ebenso wenig der einem Laien verliehene Genuß einer Kirche oder eines Klosters (gleichfalls Commende, Beneficium oder Lehen genannt). Ferner ist ein Einkommen, das, wenn auch aus einem kirchlichen Dienst, doch nicht aus einer beständigen Dotation stammt, kein Beneficium; so nicht das Einkommen, welches ein Geistlicher wegen eines unständigen Kirchenamts und als zeitweiser Verweser bezieht. Es heißt

zwar das Amt, das ein Vicarius temporarius entweder einer incorporirten oder einer Filialkirche verwaltet, ein beneficium manuale, aber da ihm das Merkmal der Ständigkeit fehlt, so wird es nur uneigentlich ein Beneficium genannt; dieses hat aber ein vicarius perpetuus (c. 27 de rescript.; c. 3 de Offic. vicar.; c. un. eod. in Clem.). Ebenso wenig bildet der Lebensunterhalt, den die Ordensleute aus dem Vermögen ihres Klosters beziehen, ein Beneficium.

Weil nun Beneficium im weitern Sinne das Kirchenamt und dessen Einkommen bedeutet, so umfaßt sein Inhalt einmal Amtsrechte und Amtspflichten (spiritualia), sodann Rechte auf das Einkommen (temporalia). Die ersteren Rechte sind das Bestimmende; daraus ergeben sich als Consequenzen die folgenden Sätze. Es besteht kein Beneficium ohne ein Kirchenamt (das freilich ausnahmsweise beim beneficium simplex auf die bloße Verpflichtung zum Breviergebet reducirt ist); wohl aber kann letzteres ohne das erstere bestehen, obwohl die Regel gilt, daß der Bischof kein neues Amt errichten solle, wenn nicht eine feste, genügende Dotation für dasselbe ermittelt ist. Eine Folge dieses Grundsatzes ist, daß die Pfründe, wie das Amt, nur lebenslang verliehen werden kann. Weil das Kirchenamt das bestimmende und hauptsächlichste Moment, das Beneficium aber das beiläufige und folgeweise ist, so wird das Wesen eines Beneficiums vom Amt, nicht vom Einkommen bestimmt; daher gehen auch die rechtlichen Eintheilungen der Beneficien in beneficia majora und minora, in duplicia und simplicia, in residentiaria und non residentiaria, compatibilia und incompatibilia u. s. w. eigentlich auf die Aemter und nicht auf die Pfründen. Daraus folgt endlich, daß derjenige, welcher das Amt und die damit verbundenen Rechte verleiht, nicht aber der, welcher die Einkünfte gibt, der Verleiher des Beneficiums ist. (Es handelt sich hier nur um das Beneficium im engern Sinne, da die Bestimmungen, welche den weitern Begriff betreffen, unter den Art. Kirchenamt fallen.) Die Errichtung eines Beneficiums (fundatio beneficii) im engern Sinne ist diejenige Rechtshandlung, durch welche mit einem neuerrichteten Kirchenamt ein dauerndes und hinreichendes Einkommen als feste Dotation von der zuständigen Kirchengewalt verbunden wird. Die Dotation kann die Kirche selbst, oder ein Privater, oder die Staatsregierung freiwillig oder in Folge einer besondern rechtlichen Verbindlichkeit oder zuletzt in Gemäßheit ihrer allgemeinen Pflicht zum Schutze und zur Förderung der Religion liefern. Einer freiwilligen Fundation darf der Stifter alle Bedingungen beifügen, welche nicht den Kirchengesetzen oder der Natur des Beneficiums widerstreiten. Die Erwerbung einer Pfründe fällt mit der Erwerbung des Kirchenamts zusammen. Der Pfründner hat seit dem Zeitpunkt, an welchem er die Verleihung des Amtes angenommen, das Recht auf den vollen Genuß der mit jenem verbundenen Einkünfte. Das Wesen dieses Genusses wurde, da die Dotation meist in liegenden Gründen besteht, in der Lehre bald nach der Analogie des Lehens, bald nach der des Nießbrauchs, bald nach der der Emphyteuse aufgefaßt. Richtiger ist es, dieses Recht nach der Art der verschiedenen Einkünfte, welche die Dotation bilden, zu specificiren und die einzelnen Rechte nach ihrem besondern Wesen aufzufassen. Sie sind bald dingliche Rechte, bald Forderungsrechte. An den Grundstücken besteht ein sehr ausgedehntes Benutzungsrecht, das zwischen dem Nießbrauch des römischen Rechtes und dem Recht des Vasallen am Lehengut steht. Der Pfründner kann daher die Güter selbst bestellen oder sie an Andere verleihen oder verpachten, ebenso die Pfründegebäude vermiethen. Allein da der Pfründegenuß auf die Zeit der Verwaltung des Kirchenamtes beschränkt ist, so darf ein solcher Pacht- oder Miethvertrag nie über die Dauer des Amtes, also nie zum Nachtheil des Nachfolgers geschlossen werden. Dieser ist daher den Vertrag aufzuheben befugt, selbst wenn derselbe auf bestimmte Jahre und sogar mit Vorausbezahlung des Pachtzinses geschlossen worden war; der Pächter kann sich wegen seiner Rechte aus dem Vertrage bloß an den Verpächter und dessen Erben halten (Conc. Trid. Sess. XXV, c. 11 de ref.). Soll ein solcher Vertrag den Nachfolger binden, so muß er von der höhern Kirchenbehörde genehmigt sein. Aenderungen an der Oberfläche der Grundstücke darf der Pfründner vornehmen, wenn sie das Gut nicht verschlechtern (c. 5 X. de pecul. cler. 3, 25). Er muß die Güter in ordentlichem Anbau und die Gebäude im baulichen Stand erhalten, daher die laufenden Unterhaltskosten tragen, und er oder sein Erbe kann deßwegen auf Entschädigung belangt werden. Ueber die Verbesserungen bestimmt das canonische Recht nichts; daher entscheidet hierüber das Recht der einzelnen Staaten, und hülfsweise gelten die Bestimmungen des römischen Rechtes über die impensae. Größere und außerordentliche Reparaturen, die über die Zeit des Pfründegenusses hinaus wirken, braucht der Pfründner nicht zu tragen. Da aber ihm nur das Recht des Nießbrauchs zusteht, so darf er von der Hauptsache nichts veräußern (c. 18. 21, C. XII, q. 2). Die vielen einzelnen hierbei sich darstellenden Rechtsverhältnisse werden meist noch durch besondere Gesetze der einzelnen Staaten näher bestimmt. Rücksichtlich der Zehnten hat der Pfründner überhaupt die Berechtigung, welche gegenüber den deutschen Reallasten besteht (s. d. Art. Zehnten). In Beziehung auf die Oblationen und Stolgebühren hat der Pfarrer ein Forderungsrecht (s. d. Art. Oblationen und Stolgebühren). Im Verbrauch der Einkünfte ist der Pfründner rechtlich frei; nur soll die Verwendung eine nothwendige sein, und die Ueberschüsse des Pfründe-Einkommens sollen nach der allgemeinen Bestimmung des Kirchengutes zu guten Werken verwendet werden (Matth. 10, 8;

c. 22. 28, C. XII, q. 1; Conc. Trid. Sess. XXV, c. 1 de ref.; Bened. XIV, De synodo dioeces. 7, 2). Ist eine Pfründe verfassungsmäßig errichtet, so soll sie in ihrem Vollbestand erhalten werden.

Amt und Einkommen können Veränderungen erleiden. Die Veränderungen des Amtes s. i. Art. Kirchenamt. Hier handelt es sich um die Veränderungen an der Pfründe. Dahin gehört zunächst die Diminution einer Pfründe, wodurch ihr Ertrag geschmälert wird. Dieß geschieht durch 1. die Dismembration, wenn ein Theil der bisherigen Einkünfte von der Dotation des Amtes abgetrennt und einem andern Kirchenamt oder einer frommen Stiftung zugewiesen wird. Unter den Gesichtspunkt einer Dismembration gehört auch die bloß die Temporalien ergreifende Incorporation. Hierbei muß aber stets dem Pfründner die sog. Congrua verbleiben; ferner gehört dazu, wenn es eine Patronatspfründe ist, die Zustimmung des Laienpatrons (c. 9 X. de his quae fiunt a praelat. 3, 10) und bei Pfründen jeder Art jetzt vielfach auch die Genehmigung der Staatsregierung. — 2. Die Auferlegung der ständig wiederkehrenden Zahlung eines Zins- oder Bekenngeldes (Census; c. 7, 13 X. de censib. 3, 39). Ein solches wurde nach germanischem Recht meistens zur Anerkennung der Unterwürfigkeit oder eines erworbenen Vorrechtes, z. B. der Exemtion, entrichtet (c. 6 X. de relig. dom. 3, 36; c. 8 X. de privileg. 5, 33). Die Pflicht zur Zahlung fundationsmäßiger Zinse oder solcher Bekenntnißgelder ist durch ein wohlerworbenes Recht begründet. Sie würden nur dann eine Schmälerung der Pfründe sein, wenn sie erhöht werden dürften; dieß aber ist verboten (c. 23 X. de jus patr. 3, 38; c. 7 X. de censib. 3, 39). Neu dürfen Zinse nicht auferlegt werden, außer für eine neue Wohlthat, so daß auch dann keine Schmälerung der Pfründe eintritt (c. 4, 7. 8. 13. 21 X. de censib. 3, 39). — 3. Die Auflegung einer Pension, d. h. eines an einen Dritten auf dessen Lebenszeit zu zahlenden Jahrgeldes, jetzt noch nach Beseitigung mancher mißbräuchlicher Belastungen früherer Zeit in der Art, daß einem zur Amtsführung unfähig gewordenen und deßhalb resignirenden Geistlichen ein Theil seines seither bezogenen Amtseinkommens als Ruhegehalt belassen wird (Conc. Trid. Sess. XXV, c. 13 de ref.). — 4. Die Auflegung einer einmal oder einige Male zu entrichtenden Abgabe (exactio). Sie ist jetzt überall erloschen. — Soll aber eine Aenderung der Pfründe gesetzlich eintreten, so setzt sie dieselben Erfordernisse, wie die Errichtung einer Pfründe voraus. 1. Es muß eine gerechte und dringende Ursache vorliegen, die zugleich zeigt, daß das Wohl der Kirche die Aenderung der Pfründe erfordere; 2. die zuständige Kirchenbehörde muß die Verhältnisse untersuchen und die Aenderung beschließen; 3. alle dabei Betheiligten müssen vorher gehört werden; 4. in vielen Ländern muß auch die Staatsgewalt die Aenderung genehmigen. Daher ist die sog. Säcularisation (s. d. Art.), durch welche die Dotationen von Kirchenämtern bloß auf Befehl der Staatsregierung zum Staatsschatz eingezogen werden, keine rechtliche Art der Aenderung der Pfründen, sondern ein Gewaltstreich. — Aufgehoben wird ein Beneficium durch die gänzliche Aufhebung des Kirchenamtes (suppressio, extinctio), da, wie gezeigt, das Einkommen des Amtes durch das kirchliche Amt so wesentlich bestimmt ist, daß mit dem Wegfallen des Amtes auch die Pfründe als dessen Bewidmung wegfällt. [Buß.]

Beneficium fori, s. Privilegien des Clerus.

Benencasa, Canonist des ausgehenden zwölften Jahrhunderts. Ziemlich gewiß ist, daß er in Siena geboren wurde; er lehrte das geistliche Recht zu Bologna, starb aber außerhalb dieser Stadt 1206. Benencasa schrieb Casus decretorum, um so die Erklärung der einzelnen Canones des Decretes an Anschaulichkeit gewinnen zu lassen. Dieselben gingen in der [illegible] welche sie von Bartholomäus von Brescia [illegible] Art.) erfuhren, in die gedruckten Ausgaben [illegible] glossirten Decretes über. [R. v. Sch[illegible]

Benennom ([illegible]) ist 2 Par. 28 [illegible] nach dem Vorgang der LXX ([illegible] Benenna [illegible] Bezeichnung des Thals beibehalten, welches [illegible] Gehenna heißt. [Kaulen.]

Beneplacitum apostolicum ist die [illegible] ten Concil von Lyon c. 22 (c. 2 de rebus ec. non alien. VI. 3, 9) und abermals [illegible] Constitution Pauls II. Ambitiosae [illegible] trav. com. 3, 4) geforderte päpstliche [illegible] niß, welche einer Veräußerung von [illegible] voraufgehen muß. Die einmal [illegible] geweihten, in das Eigenthum [illegible] gegangenen Güter haben [illegible] digung der Cultusbedürfnisse [illegible] der Kirchendiener an einem [illegible] die Dauer zu ermöglichen [illegible] auch der Kirche [illegible] halb hat das Recht [illegible] mit verschiedenen [illegible] (solemnitates) [illegible] Consens des Cap[illegible] ständigen Bischofs [illegible] des Papstes [illegible] zu dessen [illegible] migung [illegible] Gebäude [illegible] sondern [illegible] Pfründen [illegible] dieselben [illegible] wurde [illegible]

lichen Immobilien in Erbpacht oder als Lehen handelt. Deßgleichen ist sie nicht erforderlich 4. in Nothfällen, also vor Allem a) bei Gütern, deren nicht rechtzeitige Veräußerung den Vermögensstand der Kirche nicht nur nicht in statu quo erhalten, sondern sogar schädigen würde; b) in allen Fällen, in welchen die höchste Noth der Kirche oder der Gläubigen (Auslösung der Gefangenen und Speisung der hungernden Armen rc.) eine sofortige Veräußerung erheischte, und die sofortige Genehmigung (sei es wegen zu weiter Entfernung oder wegen Erschwerung des Verkehrs) des Papstes nicht zu erwarten stände. Außerdem sind 5. diejenigen Orden, welche auch als Corporation kirchenrechtlich kein Eigenthum erwerben können (die Franciscaner-Observanten, Reformaten, Kapuziner, sowie die Theatiner und Profeßhäuser der Jesuiten), von der Einhaltung der vorgeschriebenen Rechtsförmlichkeiten, also auch von der Einholung der päpstlichen Erlaubniß bei Veräußerungen befreit, aus dem einfachen Grunde, weil sie ja gar kein Eigenthum an den ihnen etwa geschenkten oder legirten Immobilien oder Mobilien erwerben und folglich auch keines übertragen können. Alle übrigen Acte, seien es nun Schenkungen oder Verträge, durch welche das bereits erworbene Eigenthum an Kirchengütern oder kirchlichen Rechten auf andere, selbst kirchliche Rechtssubjecte entweder wirklich übertragen (Schenkung, Verkauf, Cession), oder wodurch dessen Uebertragung zum Schaden der Kirche wenigstens angebahnt wird (Hypothek, Vermiethung und Verpachtung ultra triennium resp. novennium nach der sent. communior DD., infeudatio et contractus emphyteuticus), bedürfen, um rechtskräftig zu werden (const. Ambitiosae cit. . . . alienatio, hypotheca etc., nullius omnino sint roboris vel momenti), der päpstlichen Erlaubniß. Außer dieser Rechtsungültigkeit des Actes trifft den Veräußerer sowohl wie den Empfänger derartiger Kirchengüter auch jetzt noch die Niemandem reservirte excommunicatio latae sententiae, da die Bulle Apost. Sedis moderationi (s. d. Art. A, IV, 3) dieselbe mit Berufung auf die Const. Ambitiosae ausdrücklich aufrecht erhält. Dem in derselben Const. Ambitiosae über die zuwiderhandelnden Bischöfe oder Aebte verhängten Interdictum ab ingressu ecclesiae, sowie der im Falle der Unverbesserlichkeit nach sechs Monaten ipso facto eintretenden Amtssuspension, ist durch die Bulle Apost. Sedis moderationi derogiert, während die dortselbst gegen die inferiores praelati und sonstigen Kirchenvorstände ausgesprochene ipso facto eintretende Amtsentsetzung, da dieselbe keine Censur ist, bestehen bleibt. Auf diesen Bestimmungen beruht auch zur Zeit noch die vigens ecclesiae disciplina. Das österreichische Concordat schärft in Art. 30 den Kirchenvorstehern die Einholung der päpstlichen Erlaubniß ebenso ein, wie die der kaiserlichen (. . . eadem bona vendi vel notabili onere gravari non poterunt, nisi tum S. Sedes, tum Majestas Sua Caesarea, aut ii, quibus hoc munus demandandum duxerint, consensum tribuerint). Um aber den Umtausch von Kirchengütern durch die Forderung der päpstlichen Erlaubniß in jedem einzelnen Falle nicht unnöthig zu erschweren, wurden in neuester Zeit viele Bischöfe auf Ansuchen in beschränkter Weise bevollmächtigt, die Zustimmung zugleich im Namen des Papstes zu ertheilen. Diese Vollmacht erhielten die österreichischen Bischöfe durch Breve Pius' IX. vom 3. April 1860 ad decennium und durch neues Decret vom 16. Mai 1870 auf ein weiteres Decennium; deßgleichen hinsichtlich der Klostergüter durch Breve vom 16. April 1861 und 23. September 1871 auf je zehn Jahre. Ueber den Inhalt dieser Vollmachten vgl. Phillips (Compendium Juris eccl. ed. 3, § 223 in fin. 462 sq.; auch Archiv VI, 146 ff. VII, 143 ff.). Der Fälle, in welchen zur Veräußerung die päpstliche Genehmigung nach Ansicht der Canonisten erforderlich ist, zählt Ferraris (Prompta bibliotheca v. Alienatio art. 4) neunzehn im Einzelnen auf; dieselben können sämmtlich auf das oben aufgestellte Princip zurückgeführt werden. (Vgl. Moroni V, 93 sq.) [Diendorfer.]

Benettis, Jeremias a, Kapuziner, veröffentlichte eines der größten und bedeutendsten Werke über den päpstlichen Primat: Privilegiorum in persona s. Petri Romano pontifici a Christo Domino collatorum vindiciae, in 2 partes et 5 tom. distributae, Romae 1756. [Peters.]

Benetus (Benedictus), Cyprian, Theologe, geboren zu Albelda in Aragonien, gehörte dem Predigerorden an. Weder sein Geburts- noch sein Todesjahr ist bekannt; auch die übrigen Lebensschicksale sind in Dunkel gehüllt. Nur das wissen wir, daß er um das Jahr 1500 an der Pariser Hochschule sich aufhielt und den Grad eines Magisters erwarb, dann aber im J. 1509 und 1521 zu Rom bei der öffentlichen Verbrennung Luthers in effigie und seiner Werke eine Rede hielt. Er gab unter Anderem heraus: Illustrium virorum (Athanasius, Didymus von Alexandrien, Cassiodor) opuscula, Paris. 1500; Tractatus quatuor: 1. De prima orbis sede; 2. De concilio; 3. De ecclesiastica potestate; 4. De pontificis max. auctoritate sive de ss. D. N. papae supremo et insuperabili dominio, Rom. 1512 (2. Ausg.), auch in der Bibliotheca maxima pontificia des Roccaberti (Echard, Script. O. Praed. II, 49). [Hurter, S. J.]

Benevent, 1. Stadt in Unteritalien beim Zusammenflusse des Caloro und Sabbato, ist mit dem nach ihr benannten Gebiet von früher neapolitanischem Territorium umschlossen und bildete bis 1860 eine Enclave des Kirchenstaates. Das Entstehen der Stadt wird in's Jahr 473 der Erbauung der Stadt Rom verlegt. Das Herzogthum Benevent ward nach der gewöhnlichen Ansicht gegründet zur Zeit des Langobardenkönigs Autharis (Andere geben Narses als den Grün-

der an). Der erste Herzog war Zutto. Die Herzöge scheinen frühzeitig mit den Päpsten Freundschaft geschlossen zu haben, weil Herzog Gottschalk 739, als Luitprand ihn zum Einfall in's römische Gebiet bewegen wollte, zugleich mit Trasimund von Spoleto sich weigerte und auf ein pactum mit den Päpsten sich berief (Gregor. III. ep. ad Carol. Martel). Luitprand nahm hieraus Anlaß, beide Herzöge als Rebellen zu behandeln, und überzog sie mit Krieg. Als er nach Besiegung Trasimunds gegen Benevent vorrückte, wurde Gottschalk im Augenblicke, wo er fliehen wollte, von einer Rotte Beneventaner ermordet, worauf Luitprand seinen Neffen Gisolf II., seines Bruders Romuald Sohn, in das Herzogthum einsetzte (742), aus welchem ihn der vom Volke erwählte Gottschalk vertrieben hatte. Gisolfs Nachfolger Luitprand schlug sich auf die Seite der Franken und wurde dafür von Desiderius verjagt. Dieser setzte zum Herzog seinen Vetter Arichis ein. Letzterer wurde aber Karl d. Gr. tributpflichtig, ja Karl schenkte das Herzogthum Benevent dem Papste, wobei er sich jedoch die Oberhoheit über die Einwohner vorbehielt. Die folgenden Herzöge wußten indessen einen ziemlichen Grad von Unabhängigkeit zu wahren, bis im Innern selbst Zwistigkeiten entstanden. In Folge derselben wurde dem griechischen Kaiser Leo die Eroberung der Stadt (18. October 891) leicht gemacht. Im J. 894 jedoch entriß Herzog Julius IV. von Spoleto die Stadt den Griechen wieder; allein dieselben verhalfen 899 dem Herzog Aldelgisus auf den Thron, bis 900 der Graf Atenulf von Capua, von den Bürgern unterstützt, Benevents sich bemächtigte und die herzogliche Gewalt sich aneignete. Papst Johannes XII. wollte das der Kirche unter seinen Vorgängern entrissene Kirchengut wieder erobern und unternahm einen Zug gegen die Herzöge Pandulf und Landulf von Capua, Atenulfs Nachfolger, wurde aber geschlagen, und da er noch von Berengar bedrängt wurde, rief er Kaiser Otto's I. Hülfe an. Dieser stellte 962 den Kirchenstaat in seiner Integrität wieder her und sicherte dem Papste die Einkünfte von Benevent. Mit Pandulf hatte der Papst vorher nothgedrungen Frieden und einen Vertrag geschlossen. Johannes XIII. fand, als er vor Graf Rodfred aus der Gefangenschaft floh, bei Pandulf ehrenvolle Aufnahme, weshalb er auch Benevent und Capua zu erzbischöflichen Kirchen erhob. Unter Pandulf II., des vorigen Sohn, bedrohten erst die Saracenen, dann die Griechen sein Gebiet; da rief gegen letztere Papst Benedict VIII. den Normannenfürsten Raulf (Radolf) zu Hülfe (1016). Leo IX., wie seine Vorgänger, fand in Benevent bei den Einwohnern Schwierigkeiten, da die römische Kirche bisher nur die Einkünfte bezog, während die Kaiser die Oberhoheit besaßen. Er tauschte daher diese vom Kaiser ein gegen Bamberg, Fulda und andere Besitzungen des römischen Stuhles in Deutschland. 1047 hatte Clemens II. über die Einwohner Apuliens und Benevents wegen Widersetzlichkeit gegen ihn und Kaiser Heinrich III. den Bann ausgesprochen, den auch Leo IX. erneuerte, aber 1052 wieder aufhob. Dieser sah bald durch die räuberischen Normannen sein Gebiet Benevent bedroht, zog ihnen entgegen, wurde jedoch geschlagen und gerieth in Civitella (Civitade) in ihre Gefangenschaft (1054); ungebeugt stand er mitten unter seinen Feinden, die, durch sein Ansehen überwältigt, reumüthig um Verzeihung und Lossprechung vom Banne baten und erhielten. Der Papst belehnte die Normannen mit den bereits eroberten Gütern und denen, welche sie noch erobern würden. So wurden sie seine Vasallen. Die Beneventaner verehrten als Erste ihn nach seinem Tode (19. April 1054) als Heiligen. Nicolaus II. belehnte den Robert Guiscard mit Apulien, Calabrien und Sicilien, den Grafen Richard von Aversa mit Capua, behielt aber Benevent dem römischen Stuhle vor. Daselbst regierten noch Pandulfs IV. Nachfolger, bis mit Landolf VI. der Stamm erlosch. Später stand das Herzogthum unmittelbar unter dem Papste, welcher es durch eigene Statthalter verwalten ließ. Robert Guiscard suchte sich in den Besitz von Benevent zu setzen, ward aber von Gregor VII. dafür in den Bann gethan; als er indeß sich mit dem Papste versöhnt hatte, belehnte ihn derselbe mit Benevent. Victor III., Urban II. und Paschal II. hielten in Benevent verschiedene Synoden ab. Während des Streites mit Heinrich IV. und V. floh Paschalis II., mußte 1100 die Beneventaner wegen Rebellion mit dem Banne belegen und so zum Gehorsam bringen; später (1117) suchte er vor dem herannahenden Heinrich V. eine Zufluchtsstätte in Benevent; ebenso 1118 Gelasius II. Calixtus II. kam 1120 nach Benevent, um die Macht der Normannen gegen den Gegenpapst Burdinus von Braga (Gregor VIII.) anzurufen, der sich in Sutri festgesetzt hatte. Honorius II. hatte 1127 den Grafen Roger II., welcher nach dem Tode seines kinderlosen Bruders Wilhelm II. dessen Staaten ohne Genehmigung des römischen Stuhles an sich gerissen, excommunicirt und rüstete sich zum Kriege gegen ihn; indeß kam es zum Vergleiche, worin Roger in diesen Besitzungen bestätigt wurde, jedoch den Vasalleneid leistete. Noch einmal (1129) begab sich Honorius nach Benevent, um ausgebrochene Unruhen beizulegen. Unter Innocenz II. hatte dessen Gegenpapst Anaclet II. dem Normannen Roger II. den Titel eines Königs von Sicilien verliehen, weil dieser auf seiner Seite stand. Kaiser Lothar II. besiegte Roger und investirte zugleich mit Innocenz den Grafen Rainulf von Avellino als Herzog von Calabrien und Apulien. Nach des Kaisers Abzug riß Roger Apulien wieder an sich, wofür ihn der Bann traf. In dem nun folgenden Feldzuge gerieth der Papst in Gefangenschaft, wurde aber von Roger mit gebührender Achtung behandelt und um Verzeihung angegangen; so folgte der Vertrag von Benevent (15. Juli 1139), in welchem Roger

mit den früheren Besitzungen belehnt wurde und Benevent herausgab. Innocenz empfing von den Einwohnern den Schwur der Treue, und von nun an wurden päpstliche Gubernatoren bestellt; so von Innocenz der Cardinalpriester Guido, der spätere Cölestin II. Unter Hadrian IV. hatte König Wilhelm ohne Rücksicht auf den Oberlehensherrn, den Papst, sich die sicilische Krone aufgesetzt und wurde hierfür getadelt, indem Hadrian in einem Schreiben ihn nicht „König", sondern „Herrn von Sicilien" nannte. Ergrimmt hierüber, warf sich der Normanne auf das päpstliche Gebiet, schloß nach verschiedenen Wechselfällen den entgegenziehenden Papst in Benevent ein und zwang ihn 1156 zum Frieden. In demselben wurde Wilhelm vom Banne losgesprochen, vom Papste als König von Sicilien und Herzog von Apulien anerkannt und investirt, leistete aber den Vasalleneid und verpflichtete sich zu einem jährlichen Tribut von 600 Goldgulden. Dem Papste wurde das Recht der Kirchenvisitation, der Sendung von Legaten und der Annahme von Appellationen für die festländischen Besitzungen des Königs vollständig, für Sicilien aber (nach dem von Urban II. verliehenen, von Paschalis II. erklärten Privileg) mit Beschränkungen zugestanden. Dieser Friede wurde dem Papste von Vielen zum Vorwurfe gemacht und rief die Unzufriedenheit des Kaisers Friedrich I. hervor, so daß derselbe sich zu verhängnißvollen Schritten hinreißen ließ. Der Nachfolger Hadrians, Alexander III., mußte 1166 vor Friedrich fliehen und entkam im Pilgergewand nach Benevent. Daselbst empfing er 1168 die Gesandten des Kaisers Emmanuel, welcher dem Papste das Versprechen gab, beide Kirchen zu vereinigen und dem Papste zu unterwerfen, wenn ihm dieser die weströmische Kaiserkrone aufsetze. Alexander ging jedoch darauf nicht ein. In Benevent nahm derselbe die Canonisation des hl. Kanut vor, empfing (1169) die Huldigung der ihm zu Ehren erbauten Stadt Alessandria und verlieh 1170 seinem reuigen Nebenbuhler, Gegenpapst Calixtus III., den erzbischöflichen Stuhl von Benevent. In den Kämpfen Friedrichs II. mit den Päpsten litt Benevent viel durch den Kaiser; ein großer Theil wurde zerstört, prachtvolle Bauten verwüstet, die Mauern der Stadt eingelegt. Als Manfred mit seinen Saracenen das römische Gebiet und auch Benevent angriff, belehnte Urban IV. den Herzog Karl I. von Anjou mit dem Königreiche Apulien, reservirte jedoch Benevent dem römischen Stuhle; Clemens IV. billigte den Vertrag. In der Schlacht bei Benevent (25. Februar 1266) fiel Manfred, worauf Karl Benevent, obwohl päpstliche Stadt, acht Tage lang der Plünderung und dem Morden preisgab. Im J. 1272 traf daselbst Gregor X. mit dem König von Sicilien zusammen. Während des Exils der Päpste zu Avignon erlitt das Gebiet von Benevent verschiedene Veränderungen, bis Urban V. (1368) mit Johanna I. von Neapel die rechtmäßigen Grenzen wiederherstellte. Letztere, die während des großen Schisma's auf Seite des Gegenpapstes Clemens VII. stand, hatte 1378 Benevent occupirt; hierfür wurde sie von Urban VI. abgesetzt, und das Königreich wurde Karl III. von Durazzo übertragen. Dieser aber fiel von Urban ab und schloß ihn zu Nocera de' Pagani ein; mit Hülfe der Orsini entkam Urban 7. Juli 1385, wohnte dann auf der Burg in Benevent und ließ bei seinem Abzuge Balzo Orsini als Gouverneur zurück. Karls Sohn besetzte Benevent wiederum, Johanna II. gab es an Martin V. wieder heraus. Alfons V. von Aragonien, König von Neapel, besetzte Benevent eigenmächtig, empfing es aber dann aus der Hand Eugens IV. als Verweser. Calixtus III. wollte Alfons' illegitimen Sohn, Ferdinand I., nicht anerkennen, erklärte den Thron vacant und occupirte wieder Benevent und Terracina; Pius II. aber erkannte den bereits von Eugen IV. für successionsfähig erklärten Ferdinand an, wobei Benevent und Terracina dem römischen Stuhl verblieben. Allein der undankbare Ferdinand bedrohte schon unter Paul II. römisches Gebiet, unterstützte den Herzog von Ferrara gegen die mit Sixtus IV. verbündeten Venetianer, besetzte unter andern auch das Gebiet von Benevent und Terracina und zog bis vor die Thore Roms, um den Papst vom Bündnisse mit Venedig abzuziehen. Als er aber durch die Siege der Venetianer in's Gedränge kam, gab er dem Papste Benevent mit Terracina zurück und ersuchte den Papst, ihm die Friedensbedingungen zu stellen. Sixtus IV. hatte beim Jubiläum 1475 für die Bewohner des Königreiches Neapel das Indult gegeben, nach Benevent statt nach Rom zu wallfahren, um den Ablaß zu gewinnen. Später war ein solches Indult bloß für die Beneventaner selbst gegeben, deren Kathedrale eine Porta sancta hat. Alexander VI. (Borgia) erhob Benevent zum Herzogthum und verlieh es zugleich mit Terracina seinem Sohne Johannes; dieser erfreute sich aber nicht lange dieser Herrschaft, da er bald ermordet wurde. Unter Clemens VII. besetzte Kaiser Karl V. Benevent, gab es aber nach kurzer Zeit wieder heraus und bestätigte den römischen Stuhl in dessen Besitz. Als 1592 Streitigkeiten zwischen den Beneventanern und den Beamten des Königs von Neapel ausbrachen, sandte Clemens VIII. dahin die Prälaten Maffeo Barberini (später Urban VIII.) und Alexander Ludovisi (später Gregor XV.). Unter Urban VIII. flüchteten einige Neapolitaner nach Benevent, deren Auslieferung der Vicekönig von Neapel durch Gewalt gegen diese Stadt erzwingen wollte, ließ aber dann, durch die Excommunication gezwungen, davon ab. Als im spanischen Erbfolgekriege Karl VI. Neapel erhielt, wurde ausdrücklich Benevent und Ponte-Corvo dem Papste garantirt. Benedict XIII. hatte als Cardinal Vincenzo Maria Orsini 38 Jahre lang diesem Erzbisthum vorgestanden und bei zwei Erdbeben Gelegenheit gefunden, seine Wohlthätigkeit zu bezeigen; unter ihm war Benevent eine Muster-

diöcese. Als Papst vergaß er die ihm liebgewordene Heerde nicht, wollte ihr Bischof bleiben und setzte darum einen Generalvicar ein. Er besuchte sie zweimal, das letzte Mal im Mai 1729 gelegentlich eines Provinzialconcils, dem die Uebertragung der Reliquien des heiligen Apostels Bartholomäus in die vom Papste neu erbaute Kirche voranging. Unter Benedict XIV. erschien (1750) unversehens ein Trupp neapolitanischer Soldaten vor Benevent, weil sich neapolitanische Deserteure dahin geflüchtet hatten. Doch wurde die Sache mit Karl III. von Bourbon durch einen Gesandten des Papstes beigelegt. Solche kleine Reibereien wiederholten sich öfters, so 1767, als Ferdinand IV. mit bewaffneter Hand in Benevent einfiel und das Colleg der ihm verhaßten Jesuiten aufhob und plünderte. Im J. 1768 wurde Benevent mit Ponte-Corvo ebenfalls gewaltsamer Weise von den Neapolitanern besetzt, als Clemens XIII. mit dem Herzog von Parma in einen Streit verwickelt war; der päpstliche Gouverneur Ant. Sante konnte nur einen feierlichen Protest erheben. Endlich nach vielen Protesten und Unterhandlungen erfolgte die Rückgabe an Clemens XIV. 1773. Als die Franzosen nach Gefangennehmung Pius' VI. die römische Republik proclamirten, blieben die Beneventaner dem päpstlichen Gouverneur Giuseppe Stefano Zampetti treu und wurden hierin von Ferdinand IV. unterstützt, bis nach dem Sturze Neapels auch Benevent von den Franzosen genommen wurde. Die Eroberer plünderten die reichen Schätze des Domes, und als die Einwohner nachmals sich zu wehren suchten, entging die Stadt der vollständigen Plünderung nur durch eine hohe Contribution (Februar 1799). Im Juni stellte der siegreiche König die frühere Ordnung wieder her und gab im September die Stadt an Pius VII. wieder zurück. Napoleon I. erhob Benevent zum Fürstenthume und belehnte damit Talleyrand-Perigord durch ein Decret von St. Cloud, 5. Juni 1806; der Papst erfuhr dieses erst durch den Pariser „Moniteur" und protestirte sofort in einer Note vom 16. Juni an den Minister Alquier, nachdrücklicher aber noch durch Consalvi's Nachfolger Cardinal Casoni in einem Protest an sämmtliche europäischen Höfe. Talleyrands Regierung war übrigens eine milde, Benevent blieb befreit von Conscription, Krieg und Contribution; er that auch viel für Unterricht und Wissenschaft und gründete daselbst eine Universität. Im Frieden zu Wien erhielt der Papst Benevent zurück. Im J. 1821 pflanzten die Carbonari unter einem gewissen Vialante die Fahne des Aufruhrs auch in Benevent auf und vertrieben den Erzbischof Cardinal Spinucci; Aehnliches geschah in Ponte-Corvo, bis die Oesterreicher die Ordnung wieder herstellten. Seitdem führte ein Delegat die Regierung. In die Revolution von 1848 konnte Benevent wegen seiner Lage nicht hineingezogen werden. Durch die neuesten Ereignisse in Italien seit 1859 ist Benevent auch zum „einigen" Italien gekommen. Die Geschichte der Stadt und Kirche von Benevent hat mehrere Bearbeiter gefunden: P. Sarnelli (Memorie cronologiche de' Vescovi de B., Napoli 1692), Borgia (Memorie storiche di B., Roma 1763) u. A. [J. Stahl.]

2. Die Kirchenprovinz hatte bis auf die neueste Zeit das Eigenthümliche, daß ihr Gebiet unter zwei weltlichen Herrschern stand. Die Metropole Benevent gehörte nämlich zum Kirchenstaate, die zwölf Suffraganbisthümer S. Agata dei Goti, Alife, Ariano, Ascoli-Cerignola, Avellino, Bojano, Bovino, Larino, Lucera, S. Severo, Telese, Termoli dagegen bildeten Bestandtheile des Königreichs Neapel. Die uralte pelasgische Stadt und der Hauptort in Samnium, Benevent (Beneventum, Benebentum, Venebentum, Colonia Beneventana, früher Maleventum), hat 18000 Einwohner, eine fünfschiffige gothische Kathedrale Assumpt. B. V. mit vielen Kunstwerken, 8 andere Kirchen, mehrere Klöster (früher gegen 200 Kirchen, wenn man die der 12 Abteien, 30 Convente und der anderen Klöster dazu zählt) und ein Priesterseminar mit reicher Bibliothek. Nach der Ueberlieferung soll der hl. Photinus, den der hl. Petrus hierher gesandt, der erste Bischof gewesen sein. Seine nächsten Nachfolger sind nicht bekannt bis auf den hl. Januarius (s. d. Art.), den Patron der Stadt, der um 305 starb. Der 31. Bischof David — seine Vorgänger waren fast lauter Heilige — weihte am 15. December 600 die Kathedrale ein. Unter dem hl. Barbatus (663 bis 682) wurde die Diöcese Sipontum mit Benevent unirt; die Union bestand bis 1034. Papst Johann XIII. erhob dann durch die Bulle Praesentibus Nobis, welche er auf einem römischen Concil am 26. Mai 969 publicirte, Benevent zur Würde einer Metropole, und zwar besonders deßhalb, weil Benevent eine Sancta Sedes geworden, seit die Bürger von Benevent den heiligen Leib des Apostels Bartholomäus so freudig aufgenommen und innig verehrt hätten, aber auch deßhalb, weil Kaiser Otto I., der damals gerade zu Rom weilte, sich mit vielen Bitten hierfür verwendet habe. Landulfus, im J. 957 auf diesen Stuhl erhoben und 983 gestorben, wurde als erster Erzbischof sofort mit dem Pallium bekleidet. Seine Nachfolger maßten sich das Recht an, bei ihren Visitationsreisen sich das Allerheiligste vortragen zu lassen und ihre Briefe ähnlich, wie die päpstlichen Bullen, zu siegeln. Beides verbot ihnen Papst Sixtus IV. im Jahre 1476. Bei der Uebersendung des ersten Palliums bestimmte Papst Johann XIII., daß der neue Metropolit folgende ihm als Suffraganen unterstellte Bischöfe consecriren dürfe: „scilicet S. Agathae, Abellini, Quintodecimi, Ariani, Asculi, Bibini, Vulturariae, Larini, Thelesiae, Alifae." Unter dem zweiten Erzbischof Alo oder Alix, erwählt 984 und nach dem Tode Kaiser Otto's II. vertrieben, kamen zu diesen ersten Suffraganaten noch die Bisthümer Termoli, Trivento, Sessola, und unter Erzbischof Ulrich, bestätigt den 12. Juli 1053,

gestorben 1074, wurde auch Lesina dieser Metropole unterstellt. Die unter Papst Johann XXII. angefertigte Notitia hat bereits folgende 24 Suffraganen: Thelesinus, S. Agathae, Aliphiensis, Montis Marani, Avellinus, Vitanus, Arianensis, Bivariensis (Bojanensis), Asculensis, Lucerinus, Tetribulensis, Draconensis, Vulturanensis, Alarinus, Ferentinus, Civitatensis, Termolonensis, Lasinensis, Frequentinus, Terventinus, Biminensis, Vardiensis (Gadiensis), Musanensis, S. Mariae. Von diesen Bisthümern wurden mit Benevent selbst unirt die Dioecesis Lasinensis oder Lesinensis. Die Stadt Lasina oder Lesina, heute Lesina oder Lesiria, im District und nordöstlich von San Severo in der Provinz Capitanata, am gleichnamigen See (Lacus Pantanus, heute auch Lagosalso oder Lago di Salpe), wurde von christlichen Fischern der dalmatinischen Insel Lesina gegründet, von den Saracenen zerstört, aber bald wieder aufgebaut. Im zehnten Jahrhundert ward sie zum Bischofssitz erhoben. Es werden zwei heilige Bischöfe Sabinus und Eunomius ohne Zeitangabe genannt, allein der erste sichere ist Nicolaus, erwählt 1254. Nach dem Tode des 16. Bischofs Nicolaus Tartagli, O. Cist., erwählt 20. Juni 1409 und gestorben 1459, unirte Papst Pius II. diesen Sitz mit Benevent, allein schon am 7. Juni 1472 ernannte Papst Sixtus IV. wieder einen Bischof von Lesina, den Franciscaner Thomas von Bitonto, der noch zehn Nachfolger hatte. Nach dem Tode des letzten Bischofs Horatius Greco, ernannt 18. Februar 1551, gestorben 11. April 1567, der beim Tridentinum und kurz vor seinem Tode bei einem Provinzialconcil zu Benevent war, wurde dieser Sitz abermals und für immer mit Benevent unirt. Lesina besteht seitdem als Archipresbyterat fort (vgl. Ughelli, Italia sacra VIII, 444; Moroni, Dizion. XXXVIII, 112 sq.). Weiter wurde mit Benevent unirt das erst 1110 errichtete Bisthum Limosano (Musanum). Dasselbe erscheint nur in der unter Papst Johann XXII. gefertigten Notitia unter den Suffraganaten Benevents und hatte bloß die beiden Bischöfe Gregor, um 1110, und Hugo (Ugusio), um 1132. Die Kathedrale B. M. V. in der kleinen Stadt Limosano wurde gleichfalls in ein Archipresbyterat umgewandelt, das heute noch besteht (Ughelli X, 145; Moroni XXXVIII, 237 sq.). Ebenso erging es mit Murcone, von welchem Bisthum ebenfalls nur die zwei Bischöfe Mainardus, um 1078, und Johannes, um 1110, bekannt sind; es ist heute ebenfalls Archipresbyterat. Auch Tocco (Toccum, Tuccum), vier Stunden von Benevent, mit 1500 Einwohnern, das in einer Bulle Papst Stephan X. vom Jahre 1058 als Suffraganat von Benevent aufgeführt ist, wurde schon um 1076 mit der erzbischöflichen Mensa unirt und besteht heute noch als Archipresbyterat fort (Ughelli X, 174; Moroni LXXVI, 206). Was die späteren Erzbischöfe von Benevent betrifft, so begann Landulfus, von Papst Paschalis II. consecrirt, den Bau der neuen Kathedrale S. Bartholomaei, die erst nach 200 Jahren fertig dastand. Im J. 1119 baute er auch auf Monte Vergine die berühmte Abtei und Wallfahrtskirche. Der erste Erzbischof, der mit dem Purpur bekleidet wurde, war Rogerius, O. S. B., ernannt 1179 und gestorben 1221. Joh. de Castrocöli, seit 1282, war vorher Propst zu Cassino und Capua, wurde dann durch Papst Cölestin V. Vicekanzler der römischen Kirche und zuletzt Cardinal mit dem Titel S. Vitalis; er starb am 22. Februar 1295. Astorgius Agnesi, aus altadeligem neapolitanischem Geschlechte, war zuerst Bischof und Statthalter der Mark Ancona, wurde 9. Februar 1436 hierher transferirt und wegen seiner Verdienste um die Kirche im Jahre 1448 von Papst Nicolaus V. zum Cardinal creirt; er starb zu Rom 16. October 1451. Galeotto Franciotto, der sehr gelehrte Neffe Papst Julius' II., wurde von diesem zum Cardinal und Vicekanzler der römischen Kirche erhoben, 1503 Bischof von Lucca und 1. September 1504 hierher transferirt; er starb als Liebling des Papstes Leo X. zu Rom 11. September 1508. Alexander Farnese, nachmals Papst Paul III. (s. d. Art.), verwaltete diese Erzdiöcese von 1514 an. Sein gleichnamiger Verwandter, später Cardinaldecan, war 1556—1560 Erzbischof von Benevent. Pompejus Arigoni, geboren zu Rom 1552, wurde 10. April 1607 auf diesen Stuhl ernannt. Er führte als Consistorial-Advokat die Sache König Philipps II. von Spanien, wurde 1591 Auditor der Rota, 1596 Cardinal, hatte unter den Päpsten Leo XI. und Paul V. das Amt des Datarius inne und starb 4. April 1616 zu Torre del Greco bei Neapel. Wir besitzen von ihm die Rede, die er behufs der Heiligsprechung des Didacus Complutensis hielt, sowie mehrere Briefe. Augustin Oregio war einer der gelehrtesten Erzbischöfe Benevents. Geboren 1577, studirte er zu Rom unter den dürftigsten Verhältnissen. Cardinal Bellarmin, der auf ihn aufmerksam gemacht wurde, unterstützte den talentvollen Jüngling; derselbe ward gleich nach seiner Ordination Theologe des Cardinals Barberini, blieb es auch, nachdem Barberini den päpstlichen Stuhl als Papst Urban VIII. bestiegen hatte. Während Barberini noch Legat in Bologna war, wollte er die Vorlesungen über Aristoteles sistiren, wofern derselbe, wie Einige nachweisen wollten, die Sterblichkeit der Seele lehre. Der Legat beauftragte Oregio als seinen Theologen, die Lehre des Aristoteles dießfalls zu untersuchen, und dieser rechtfertigte den Philosophen glänzend als Lehrer der Unsterblichkeit der Seele in einem ausführlichen Tractate. Weitere seiner Tractate handeln De Deo, De Trinitate, De Angelis u. s. w., die 1637 und 1642 gedruckt wurden; vieles von ihm ist noch ungedruckt. Oregio wurde später Consultor der Inquisition, Canonicus am Vatican, päpstlicher Großalmosenier und 7. September 1633 Erzbischof von Benevent und zugleich Cardinal;

er starb zu Rom 12. Juli 1635. Cardinal Vincenz Maria Orsini, O. S. D., den 18. Januar 1686 von Cesena hierher transferirt, gab 1695 das Synodicon Benev. eccl. heraus, das 6 päpstliche und 15 Provinzialsynoden enthält und 1724 zu Rom in zweiter Auflage erschien. Im April 1693 hielt er selbst eine Diöcesansynode, zugleich Provinzialconcil; er starb 26. Februar 1730. Unter ihm erhielten die Canonici das Privilegium, die Cappa Magna, Rochetto und Mitra tragen zu dürfen (vgl. Fr. Trosa, Efemeride della solenne funzione della benedizione e prima imposizione della mitra, fatto ai 24. Dicembre 1701, al Capitolo Metropolit. di Benevento per concess. di Clemente XI., Benev. 1701). Von ihm an waren sämmtliche Erzbischöfe, mit Ausnahme eines einzigen, Cardinäle. Der jetzige 125. Erzbischof ist Camillo Siciliano di Rende, geb. zu Neapel 9. Juni 1847, Bischof von Tricarico 28. December 1877, promovirt 12. Mai 1879. Sein Sprengel umfaßt außer der gleichnamigen päpstlichen Delegation noch 90 umliegende neapolitanische Gemeinden und zählt in 143 Pfarreien, die in 3 Vicar. foran. eingetheilt sind, 248 500 Seelen. Das Metropolitan-Capitel besteht aus 27 Canonici, darunter 6 Dignitäten: Archidiacon, Archipresbyter, Primicerius major et minor, Thesaurarius, Bibliothecarius. (Vgl. Vipera, Chronolog. Epp. et Archiep. eccl. Benevent., Nap. 1636; P. Sarnelli, Memorie chronolog. de' Vescovi etc., Nap. 1691; G. Dominici, De origine metropol. eccl. Benev., Dissert. epistolaris ad Jos. Renatum, S. R. E. Card., Roma 1725; J. Vita, Thesaurus antiqq. Benevent., Rom. 1754, und dessen Thesaur. alter 1764; St. Borgia, Memorie istor. della pontif. città di Benevent. dal sec. VIII al sec. XVIII, Roma 1763 u. 1764; Ughelli l. c. VIII, 31 sqq.; Moroni l. c. V, 95—117; Cappelletti, Le Chiese d'Italia III, 9 sqq.; Zigarelli, Storia di Benev., Nap. 1860. [Neher.]

Benezet, Diminutiv von Benedict, geboren um 1165 in Südfrankreich, lebte als Schäfer, bis er, höherer Eingebung folgend, in Avignon den Bau der Rhonebrücke begann (1177). Er starb am 14. April 1184. Man bringt ihn mit der Stiftung der Brückenbrüder (s. d. Art.) in Beziehung. In der Provence und in Languedoc wird er als Heiliger verehrt. (Vgl. Albanes, La vie de S. Bénézet, Marseille 1876. Weitere Lit. bei Chevalier, Répert. I, 259.) [Falk.]

Bengel, Johann Albrecht, protestantischer Theologe, ward am 24. Juni 1687 in dem würtembergischen Städtchen Winnenden geboren, studirte 1703—1707 protestantische Theologie in Tübingen, wirkte 1713—1741 als Präceptor in der neu errichteten Klosterschule zu Denkendorf, wurde 1741 Propst des Klosters Herbrechtingen und fürstlicher Rath, 1749 Consistorialrath und Prälat vom Kloster Alpirsbach mit dem Wohnsitz in Stuttgart, und starb hier am 2. November 1752. In weiteren Kreisen wurde er namentlich durch seine textkritischen und exegetischen Arbeiten über das N. T. bekannt. Im J. 1734 erschien zu Tübingen das Novum Testamentum graece etc., und zwar in doppelter Ausgabe, in Quart und in Octav. Letztere Edition erlebte nach und nach fünf Auflagen. Der ersteren war der Apparatus criticus beigegeben, in welchem der Herausgeber über Begriff und Aufgabe der neutestamentlichen Kritik, über die Textesquellen u. dgl. handelt. Die Arbeit war für das damalige Deutschland von sehr hervorragender Bedeutung. Hug (Einleitung, 4. Aufl., I, 288) nennt Bengel auf Grund derselben den ersten Deutschen, der auf dem Felde der biblischen Textkritik mit Ehre gearbeitet hat. Die bedeutenderen exegetischen Arbeiten dieses Mannes sind der Gnomon N. T., in quo ex nativa verborum vi simplicitas, profunditas, concinnitas, salubritas sensuum coelestium indicatur, Scholien zum N. T., Tübingen 1742 und später (1759. 1773. 1788. 1838. 1850) wiederholt aufgelegt, 1853 von C. F. Werner in's Deutsche übersetzt; Das N. T. nach dem Grundtext übersetzt und mit dienlichen Anmerkungen begleitet, Stuttg. 1753. 1769; Erklärte Offenbarung Johannis, ebend. 1740. 1746. 1758. 1834; Sechzig erbauliche Reden über die Offenbarung Johannis, ebend. 1747. 1788. 1836. 1874. Mit ihnen, näherhin mit der Erklärung der Apocalypse, stehen in engster Verbindung die historischen Schriften: Ordo temporum a principio per periodos oeconomiae divinae historicas atque propheticas ad finem usque ita deductus, ut tota series etc. ex V. et N. T. proponatur, Stuttg. 1741. 1770, und Cyclus sive de anno magno solis etc. consideratio, Ulmae 1745. Bengel war nämlich ausgesprochener Chiliast, und er glaubte, wie schon der Titel des Ordo temporum andeutet, in der heiligen Schrift den Grundriß der ganzen Weltgeschichte zu finden. Nach seinem chronologischen System dauert die Welt 7777⅑ Jahre. Am 18. Juni 1836 sollte die Wiederkunft des Herrn erfolgen, bezw. das tausendjährige Reich Christi auf Erden beginnen. Darauf sollte die tausendjährige Regierung der Heiligen im Himmel folgen und endlich im J. 3836 u. Z. das Weltende und das Gericht eintreten. — Literatur: J. Ch. F. Burk, Bengels Leben und Wirken, Stuttgart 1831 (Zugabe: Bengels literarischer Briefwechsel, ebend. 1836); Wächter, J. Bengels Lebensabriß, Charakter, Briefe und Aussprüche, ebend. 1865; Walker, Memoir of the life of J. A. Bengel, London 1837. [Funk.]

Benignus, der hl., soll ein Schüler des hl. Polykarp gewesen sein und zuerst in Autun, später in Langres und Dijon, überhaupt in dem nachmaligen Burgund den christlichen Glauben verkündet haben. Er gehört also zu den Aposteln Galliens im zweiten christlichen Jahrhundert und wird insbesondere der Apostel von Burgund genannt. Seiner und seines unendlich qualvollen Martyrtodes gedenkt Gregor von Tours (De

gloria Martyr. c. 51). Ueber dem Grabe ist die nachmals berühmte Abtei St. Benignus in Dijon erbaut worden. Die Kirche ehrt das Andenken dieses Martyrers am 1. November. (Bougaud, Étude hist. et crit. sur la mission, les actes et le culte de S. Bénigne et sur l'origine des églises de Dijon, d'Autun et de Langres, Autun 1859.) [v. Hefele.]

Benjamin (בִּנְיָמִין), 1. der jüngste Sohn Jacobs von der Rachel, die ihn Benoni (Sohn meines Schmerzens) nannte, weil sie in Folge seiner Geburt sterben mußte (Gen. 35, 18 f.). Sein Vater nannte ihn Benjamin und liebte ihn nächst Joseph am meisten, weßhalb er ihn auch nicht mit seinen Brüdern nach Aegypten ziehen ließ, um Getreide zu holen (Gen. 42, 4) und, als Joseph selbst verlangte, daß man ihn nach Aegypten bringe, ihn nur ungern und nach langem Zögern fortließ (Gen. 42, 36—43, 15). Auch Joseph bevorzugte ihn, als seinen einzigen rechten Bruder, vor den übrigen Brüdern (Gen. 43, 16. 34) und setzte die Gesinnung der letztern gegen ihn auf eine nicht ganz leichte Probe (Gen. 44). Von Benjamin rührt einer der zwölf Stämme Israels her, der schon in der Wüste 35 400 Personen über 20 Jahre (Num. 1, 36 f.) und bei einer spätern Zählung (Num. 26, 41) 45 600 zählte. Moses sprach einen bedeutungsvollen Segen über ihn aus (Deut. 33, 12), und bei der Vertheilung des Landes unter Josue erhielt er seinen Antheil zwischen den Gebieten Ephraim, Dan und Juda (Jos. 18, 11 ff.). Zur Zeit der Richter wurde er in Folge einer Greuelthat der Gabaoniten mit den übrigen Stämmen in einen Krieg verwickelt, der nahezu seine völlige Ausrottung zur Folge hatte (Richt. 19—21). Später jedoch wurde der erste israelitische König Saul aus dem Stamme Benjamin gewählt (1 Sam. 9, 1. 2. 17; 10, 1. 20 ff.); nach dessen Tode blieben seinem Sohne Isboseth noch längere Zeit zehn Stämme ergeben (2 Sam. 2, 9 ff.), bis endlich David nach Isboseths Ermordung zum König über ganz Israel gewählt wurde (2 Sam. 5, 1—5). Als nach Salomons Tod zehn Stämme von dessen Sohn und Nachfolger abfielen, blieb diesem außer Juda auch noch Benjamin getreu und machte mit diesem fortan das Reich Juda aus (3 Kön. 12, 21); beide Stämme bildeten auch nach dem Exil noch den Kern der wiederhergestellten Nation (1 Esdr. 4, 1; 10, 9). — 2. Ein Sohn Balans und Urenkel Benjamins, des Sohnes Jacobs (1 Par. 7, 10). — 3. Einer der Israeliten, welche unter Esdras ausländische Frauen hatten und sie entlassen mußten (1 Esdr. 10, 32). [Welte.]

Benjamin von Tudela, eigentlich Benjamin ben Jona, jüdischer Schriftsteller des zwölften Jahrhunderts, war in der spanischen Stadt am Ebro, von welcher er den Beinamen trägt, geboren und empfing dort eine den damaligen jüdischen Begriffen entsprechende gelehrte Bildung. Er ist bekannt durch große Reisen, über welche er einen ausführlichen Bericht verfaßt hat. Er durchwanderte Südeuropa, sowie einen großen Theil Afrika's und Asiens und kam bis nach China. Die Chronologie seiner Reisen bietet einige Schwierigkeiten; man streitet, ob dieselben von 1160—1173 oder von 1165—1173 anzusetzen sind; Grätz (Geschichte der Juden VI, 457) hat letzteres Datum wahrscheinlich gemacht. Auch ist ungewiß, was den Rabbi eigentlich zum Reisen bestimmte; ob er als Kaufmann oder aus religiösem Antrieb, um Spuren der messianischen Erlösung zu suchen, durch die Welt zog, ist schwer zu erklären. Jedenfalls interessirte er sich in jedem Lande und in jeder Stadt für alles, was dort Eigenthümliches zu finden war, und legte dann seine Beobachtungen in der Schrift מַסָּעוֹת שֶׁל רַבִּי בִּנְיָמִן, Itinerarium rabbini Benjamin, nieder. Diese ward zuerst zu Constantinopel 1543, dann Ferrara 1556, Freiburg i. B. 1583 und noch sehr oft gedruckt; die letzte (kritische) Ausgabe mit englischer Uebersetzung ist: Asher, The Itinerary of Rabbi Benjamin of Tudela, 2 Bde., London und Berlin 1840. Arias Montanus und L'Empereur gaben den Text mit lateinischer Uebersetzung heraus, ersterer zu Antwerpen 1575, der andere zu Leiden bei den Elzevirs 1633. Später ward das Buch in fast alle europäische Sprachen übersetzt; jüdisch-deutsch erschien es zu Amsterdam 1691 und Frankfurt am Main 1711. Die Literatur über dieses Werk ist ziemlich angewachsen (s. Fürst, Bibliotheca judaica III, 322. 463). Benjamin schreibt klar und kurz und berichtet nicht bloß über die Juden, sondern auch über die Zustände bei allen andern Völkern. Vieles bei ihm ist wahr und brauchbar, allein Leichtgläubigkeit, ungebührliche Schätzung des Judenthums, Mangel an Kritik verleiten ihn, auch manche Irrthümer und Lächerlichkeiten, ja offenbare Lügen niederzuschreiben: „multa Judaica impudenter ementita, gloriosa, vana, nullius denique pretii" (Wolf, Bibl. hebr. I, 395). (Vgl. Rossi, Diz. stor. I, 75; Beelen, Chrest. rabb. et chald. II, 1, 154.) [Rohling.]

Benkert, Franz Georg, fränkischer Geschichtsforscher, wurde 25. September 1790 zu Nordheim vor der Rhön geboren, begann bereits 14 Jahre alt seine Studien an dem Gymnasium zu Münnerstadt, trat von da an die Universität Würzburg, dann in das dortige Clerikalseminar und wurde 13. August 1816 Priester. Zuerst war er Kaplan in Gaurettersheim, erhielt dann 28. Mai 1821 die Stelle des Subregens im Clerikalseminar, erwarb sich 1823 mit der Dissertation De duplici Missa Catechumenorum et Fidelium etc. den theologischen Doctorgrad und folgte 31. October 1832 dem verehrten Dr. C. Rutta als Regens. Benkert entfaltete als Erzieher des Clerus eine segensreiche und nachhaltige Wirksamkeit. Gegenüber dem verflachenden Rationalismus, den die damaligen theologischen Schulen aus dem vorigen Jahrhundert noch als Erbe herübergenommen, brachte er den positiven Lehrgehalt des Glaubens wieder zur Geltung und verstand es, in seinen Zöglingen Liebe zu

ihren Beruf und Begeisterung für die Kirche zu wecken. Unter denjenigen, welche aus seiner Schule hervorgegangen, finden sich Namen vom besten Klange, so G. A. Stahl und B. Reißmann, die nachmaligen Bischöfe, A. Ruland, J. M. Dür, G. J. Saffenreuter, Fr. X. Himmelstein u. A. Benkert lag aber auch daran, den kirchlichen Geist in weitere Kreise zu tragen. Zu diesem Zwecke gründete er schon 1822 den „Religionsfreund“, welcher die systematische Theologie, Literatur und Zeitgeschichte zugleich umfaßte. Das Blatt fand in kürzester Zeit innerhalb und außerhalb Deutschlands die weiteste Verbreitung und ward die Veranlassung zur Gründung ähnlicher in andern Ländern, z. B. des Ami de la Religion. Im J. 1827 rief er für die praktischen Fächer ein zweites, die „Athanasia“ in's Leben. Dadurch ward Würzburg in jener Zeit der Mittelpunkt der katholischen Bewegung in Deutschland und Benkert ihr ebenso unermüdlicher als unerschrockener Vorkämpfer, dem auf der einen Seite die heftigsten Angriffe, auf der anderen freudige Anerkennung lohnten. Am 16. Januar 1838 wurde er zum Domcapitular und am darauffolgenden 3. Mai an Möhlers Stelle zum Domdechant von Würzburg ernannt. Mit dem Jahre 1840 legte er die Redaction seiner beiden Zeitschriften in die Hände seiner seitherigen Mitarbeiter Saffenreuter und Dür, um sich ganz seinem Lieblingsstudium, der fränkischen Geschichte, zu widmen. Diesem Gebiete, auf dem er den Ruf einer Auctorität ersten Ranges genoß, gehören folgende seiner Schriften an: J. Bonavita Blanks Beschreibung s. Musivgemälde, 2. Aufl., Würzburg 1820; Hist.-top.-stat. Beschreib. d. Marktes Nordheim v. d. Rh., Würzburg 1821; Die vorm. Frühmeßstift, die Vicar. B. M. V., die Kapelle zum hl. Sebast. daselbst, Würzburg 1858; Die wahre Lage des alten Baringau's, Hildburgh. 1852, und verschiedene Aufsätze in dem Archiv des historischen Vereins von Unterfranken. Außerdem veröffentlichte er noch einzelne Gelegenheitspredigten. An der Ausführung eines größeren Werkes über die Rhön hinderte ihn der Tod, welcher ihn auf einer Reise unvermuthet in Coburg am 20. Mai 1859 ereilte. [Stamminger.]

Benno, der hl., Bischof von Meißen und Apostel der Slaven. Unter den vielen in der Kirchengeschichte Norddeutschlands hervorragenden Männern, welche den Namen Benno geführt haben (z. B. Benno, Bischof von Osnabrück, Benno, Bischof von Utrecht, Benno, Bischof von Oldenburg), nimmt der hl. Benno von Meißen einen der ersten Plätze ein. Er ist besonders durch seine Anhänglichkeit an Papst Gregor VII. in dessen Kampfe mit Kaiser Heinrich IV., sowie durch seine langjährige und segensreiche Missionsthätigkeit unter den Slaven berühmt geworden. Aus dem gräflich Bultenburg'schen Hause zu Hildesheim im J. 1010 geboren, ward er schon als Knabe unter der Aufsicht und größtentheils im Hause seines Verwandten, des heiligen Bischofs Bernward von Hildesheim, erzogen. Von ihm lernte er die Tugenden, von dem Prior Wiger zu St. Michael in Hildesheim die Wissenschaften. Mit herrlichen Eigenschaften des Geistes und Herzens ausgerüstet, wurde er nach dem Tode seines Vaters und Bernwards in seinem 21. Jahre Mönch in Hildesheim. Von seinen Ordensbrüdern bewundert, ward er im J. 1042 zum Abte erwählt. Aber schon nach drei Monaten legte er diese Stelle wieder nieder und blieb einfacher Mönch, wie zuvor. Bald kamen seine Vorzüge auch zu Ohren des Kaisers Heinrich III., und dieser ernannte ihn zum Stiftsherrn an der kaiserlichen Kapelle zu Goslar. Es war dieß die nächste Stufe zu einem Bisthum, wie denn in der That das Goslarer Stift recht eigentlich zur Bildungsschule für künftige Bischöfe bestimmt war. Hier in Goslar schloß Benno eine innige Freundschaft mit dem damaligen Propste des Stiftes, dem spätern Erzbischof Anno, und wurde durch seine Verwendung während Heinrichs IV. Minderjährigkeit im J. 1066 zum Bischofe von Meißen gewählt. Er hatte diesen Stuhl vierzig Jahre lang inne, verbesserte den Cultus, insbesondere den Kirchengesang, predigte sehr häufig und sehr kräftig, hielt alljährlich Visitationen über seine ganze Diöcese, wachte mit Eifer und Ernst über die Sitten seines Clerus, ging selbst mit dem Beispiel eines wahrhaft ascetischen Lebens voran und zeigte sich überall als einen wohlwollenden Vater der Armen. Auch den an den Grenzen seiner Diöcese in der Lausitz und Vorderböhmen hausenden slavischen Völkern wollte er den Segen des Evangeliums bringen. Vorderhand war jedoch eine derartige Mission durch den Krieg zwischen Kaiser Heinrich IV. und dem Volke der Sachsen verhindert. Benno stellte sich, wenn auch mehr passiv als activ, auf die Seite seiner Stammgenossen und mußte darum, als Heinrich siegte und Meißen eroberte, harte Strafen und längere Gefangenschaft erleiden, während seine Diöcese durch einen kaiserlichen Vogt verwüstet wurde. Nach einiger Zeit gab ihn Heinrich aus Klugheit wieder frei, berief ihn aber auch im J. 1076 nach Worms, wo der Kaiser durch ein Conciliabulum der ihm ergebenen deutschen Bischöfe die Absetzung Gregors VII. aussprechen lassen wollte. Statt jedoch an dem Frevel Antheil zu nehmen, reiste Benno nach Rom und schloß sich hier auf's engste an Gregor VII. an. Mit vieler Auszeichnung behandelt, kehrte er nach einigen Monaten wieder aus Rom zurück, hielt sich fortan von den kirchlich-politischen Kämpfen ferne und opferte die zwanzig Jahre seines weiteren Lebens der Mission unter den Slaven mit dem glücklichsten Erfolg. Zahlreiche Wunder sollen seine apostolische Thätigkeit begleitet, und Tausende von ihm die heilige Taufe empfangen haben. Er starb am 16. Juni 1106 in seinem 96. Jahre. Schon im 13. Jahrhundert wurde sein Grab in der Domkirche zu Meißen fromm verehrt; am 31. Mai 1523 aber nahm ihn Papst Hadrian VI. feierlich unter die Heiligen auf, zum

großen Aerger Luthers, der deßhalb sein Buch: „Wider den newen abgott und alten Teufel, der zu Meißen soll erhoben werden," herausgab. Einige Decennien später, im J. 1576, wurde Benno's Leichnam dem Herzog von Bayern überlassen und von diesem in der Haupt-, jetzigen Domkirche zu München feierlich beigesetzt. Seitdem wird St. Benno zu den Schutzpatronen von München gerechnet. Gewöhnlich stellt man ihn in bischöflicher Kleidung dar, mit einem Fische und einem Schlüssel. Als er nämlich nach Rom reiste, soll er den Schlüssel der Domkirche zu Meißen einigen Canonikern mit der Weisung übergeben haben, denselben in die Elbe zu werfen, sobald Kaiser Heinrich IV. excommunicirt sei, und sein Anhang doch die Kirche von Meißen benutzen wolle. Dieß geschah. Als aber Benno bald darauf von Rom zurückkehrte, sei in der Elbe ein ungewöhnlich großer Fisch gefangen worden, an dessen Flossen jener Schlüssel hing. So erzählt Hieronymus Emser in der Vita S. Bennonis, die er im J. 1512 in der Absicht schrieb, dadurch die Canonisation Benno's zu befördern. Sein Werk, mit vielen andern die Geschichte und Wunder des hl. Benno betreffenden Piecen und sehr gelehrten Annotationen, ist bei den Bollandisten (Junii III, 150 sqq.) abgedruckt. Nicht unwichtig ist auch die Schrift: **Seyffart, Ossilegium Bennonis, seu vita et acta ipsius, veterum monumentis ac diplomatum reliquiis illustrata, Monachii 1765.** Ueber die Aechtheit der Reliquien s. Weber, Aus 4 Jahrhund., Neue Folge, Leipzig 1861, I, 6 ff.; Münch. Pastoralbl. 1861, 197 ff. [v. Hefele.]

Benno II., Bischof von Osnabrück (1068 bis 1088), war der spätgeborene Sohn braver Landleute in Schwaben. Nachdem er in den Klosterschulen zu Straßburg, Reichenau, Speier und in anderen Anstalten für den geistlichen Stand vorgebildet war, folgte er dem aus Italien heimkehrenden Kaiser Heinrich III. 1047 nach Goslar. Hier knüpfte er eine Verbindung mit dem königlichen Hofe an, welche für seine ganze Lebensrichtung eine entscheidende Bedeutung erhielt. Wie er sich in allen Wissenschaften vor seinen Mitschülern durch Talent und Eifer stets ausgezeichnet hatte, so bewahrte er insbesondere für die Baukunst großes Interesse und bewies ein seltenes Verständniß derselben. Der Ausbau des von Kaiser Konrad II. gegründeten prächtigen Domes zu Speier, welcher eben jetzt vorgenommen wurde, gab ihm erwünschte Gelegenheit, dieses Talent zu üben; später baute er die Castelle, welche der König an der Grenze gegen die Sachsen errichtete. Nachdem er in Hildesheim zuerst Domscholaster, sodann Dompropst und kurze Zeit Vicedom des Erzbischofs Anno von Köln gewesen war, wurde er 1068 durch besondere Empfehlung des Königs auf den erledigten Bischofsstuhl des Bisthums Osnabrück erhoben. Hier war der Beginn seiner bischöflichen Wirksamkeit im Stifte ein vielversprechender; aber durch die Verbindung mit dem Hofe wurde er bald wieder abgezogen. Schon 1071 befand er sich an der Seite des Königs Heinrich IV. in Worms, am 10. März 1073 zu Erfurt auf der vom Könige gegen die Thüringer Klöster und Gutsbesitzer bezüglich eines dem Mainzer Erzbischof zu zahlenden Zehnten berufenen Synode. Da er sich in dem 1073 losgebrochenen Kriege gegen die Sachsen und Westfalen dem Könige anschloß, wurde er gezwungen, aus seinem Bisthum zu flüchten. Auch in dem zwischen Papst und König ausgebrochenen Streite hielt Benno zu letzterem, und da er sich an der am 24. Januar 1076 auf einer von Heinrich berufenen Synode zu Worms ausgesprochenen freventlichen Absetzung des Papstes durch Unterschrift betheiligt hatte, so traf ihn nebst vielen andern Bischöfen zugleich der über den König verhängte kirchliche Bannstrahl. Er machte reuig vor dem König den Gang nach Canossa, um mit Gott und der Kirche ausgesöhnt zu werden. Auch der König fand in Canossa Frieden und Versöhnung, vergaß aber zu schnell seinen Eidschwur und trat wieder offen als Gegner des Papstes auf, so zwar, daß sich dieser veranlaßt sah, am 7. März 1080 von Neuem den Bann über ihn auszusprechen. Wenngleich Gründe zu der Vermuthung vorliegen, daß Benno allen seinen Einfluß anwandte, um eine Versöhnung zu bewirken, so hielt er doch beständig zur Partei des Königs, und zwar entzog er sich auf der durch den König am 25. Juni 1080 zu Brixen versammelten Synode, in welcher von Neuem die Absetzung Gregors ausgesprochen wurde, der Unterschrift des Absetzungs-Decrets durch List; es ist jedoch zweifellos, daß auch ihn als des Königs eifrigen Parteigänger wieder die Excommunication traf. Von dieser wurde er bei einer neuen Romreise, die er im Interesse des Friedens unternahm, zu seiner Beruhigung gelöst. Die Genugthuung freilich, den Frieden wirklich vermittelt zu haben, erhielt er nicht. Des politischen Treibens herzlich müde, zog er sich schließlich in sein Bisthum zurück, um mit Eifer seinen bischöflichen Pflichten obzuliegen. Sein Eifer, seine Treue, seine Klugheit und Geschicklichkeit und insbesondere seine Gerechtigkeit werden von den Zeitgenossen gelobt. Das Kloster zu Iburg, dessen Bau er mit dem des Klosters auf dem Gertrudenberge bei Osnabrück schon früher begonnen, und das er bereits mit Benedictinern besetzt hatte, suchte er nun zu vollenden und auszustatten. Er selbst wohnte in einem kleinen Hause neben dem Kloster, legte aber an allen Sonn- und Feiertagen den dreistündigen Weg nach der Stadt Osnabrück zurück, um der kirchlichen Feier in der Kathedrale zu assistiren. Unter den Gebeten der sein Lager umstehenden Mönche hauchte er am 27. Juli 1088 seinen Geist aus und fand in der von ihm erbauten ansehnlichen Klosterkirche seine letzte Ruhestätte. Die wichtigste Quelle über sein Leben ist die Vita B. Bennonis II ejus nominis **Episcopi** Osnaburgensis, Fundatoris **Monasterii** S. Clementis in Iburg, Auctore **Norberto Abbate,**

wovon sich eine Abschrift im Pfarrarchiv zu Iburg befindet. (Vgl. die Biographie von Lucas Thyen in Mittheil. des histor. Ver. zu Osnabrück IX, 1870, 1—243.) [Meurer.]

Benoist (Benoît), Elias, reformirter Theologe, geb. zu Paris 20. Januar 1640, gest. 15. November 1728 zu Delft als Pfarrer. Nach seinen Studien in Paris und Montauban ward er in Alençon 1665 Pfarrer, disputirte viel mit katholischen Theologen, suchte 1685 nach dem Widerruf des Edictes von Nantes, dessen Geschichte er von seinem Standpunkte aus schrieb (Histoire de l'édit de Nantes, Delft 1693—1695, 5 vols.), in Holland eine Zuflucht und erlangte die Pfarrei zu Delft. Sein Werk gibt viele Urkunden und interessantes Detail. (Vgl. Schröckh, Kirchengeschichte seit der Reformation II, 347.) [J. Card. Hergenröther.]

Benoist, René, aus Angers, katholischer Theologe, ward besonders durch seine Bibelübersetzung von 1566 bekannt, weil dieselbe zu sehr mit den calvinischen übereinstimmte und an der Pariser Universität 1567 bis 1598 große Kämpfe hervorrief. Die theologische Facultät censurirte 1567 die Uebersetzung und sandte darüber eine Denkschrift nach Rom. Am 1. October 1572 ward er aus der Sorbonne ausgestoßen; er suchte sich in einer Apologie als einen unschuldig Verfolgten darzustellen und bestritt die Gerechtigkeit der gegen ihn getroffenen Maßregeln, auch nachdem Gregor XIII. am 3. October 1575 in einem Schreiben an die Facultät die Censur seiner Bibel gebilligt hatte. Er wandte sich selbst nach Rom, eine Zeit lang vom Bischofe von Paris begünstigt; aber es gelang ihm nicht, die über ihn ergangenen Decrete rückgängig zu machen. Später wußte er die Gunst des Königs Heinrich IV. zu gewinnen; derselbe gab ihm seinen Platz in der Sorbonne zurück und ernannte ihn zum Bischofe von Troyes; da er aber keine päpstliche Bestätigung erhielt, konnte er von dem Stuhle nicht Besitz ergreifen. Er leistete übrigens vollständigen Widerruf und starb als Decan der Pariser theologischen Facultät 1607 oder 1608. Ausführlicher bei Du Plessis d'Argentré, Collectio judiciorum II, 1, 392 sq. 533 sq. [J. Card. Hergenröther.]

Bentivoglio, Name eines vornehmen Geschlechtes zu Ferrara, aus welchem bedeutende Gelehrte und Staatsmänner hervorgingen. Hierher gehören: 1. Guido Cardinal Bentivoglio, geb. 1579, bewies schon als Kind ein sehr ernstes und gesetztes Wesen, bezog 1594 die Universität Padua und zeichnete sich hier als rechtsgelehrter Vermittler in den Erbstreitigkeiten der Familie Este so sehr aus, daß Clemens VIII. bei seiner Anwesenheit in Ferrara ihn zum Cameriere segreto erhob. Nach Beendigung seiner Studien kam er nach Rom und wurde später von Paul V. mit dem Titel eines Erzbischofs von Rhodus i. p. i. als Nuntius nach Flandern und nach Frankreich geschickt. Zum Lohn für sein mildes und verständiges Auftreten in den zwischen Katholiken und Hugenotten entstandenen Streitigkeiten ward er 1621 zum Cardinal unter dem Titel S. Joannis ante portam latinam erhoben, und Ludwig XIII. ernannte ihn zum Protector Frankreichs beim apostolischen Stuhle. Letztere Stellung bekleidete er auch noch unter Urban VIII. bis zum Jahre 1641; dann legte er sie nieder, weil er zum Suburbicarbischof von Palestrina erhoben wurde. Er war der vertrauteste Freund und Rathgeber Urbans VIII. und würde nach dessen Tode 1644 unfehlbar zu seinem Nachfolger erwählt worden sein, wenn er nicht während des Conclaves in Folge der großen Sommerhitze gestorben wäre. Seine Zeitgenossen nannten ihn seiner Frömmigkeit, Bildung und Beredsamkeit wegen den Ruhm und die Zier des heiligen Collegiums. Es gibt von ihm eine Reihe historischer Schriften: Relazioni di Guido Bentivoglio in tempo delle sue nunziature di Fiandra e di Francia, Anversa 1629 u. ö., französisch von Guffardi, Paris 1642; Della guerra di Fiandra LL. XXIV in 3 pp., Col. 1632—1639, französisch (mit parteiischen Aenderungen) von Loiseau, Paris 1760; Raccolta di Lettere, scritte in tempo delle sue nunziature di Fiandra e di Francia, Col. 1631 u. ö., neue Ausgabe von Biagoli 1807, französisch von Veneroni, Paris 1672; Memorie ovvero Diario del cardinale Guido Bentivoglio, Ven. ed Amstelod. 1648, französisch von Vayrac, Paris 1713—1722 u. a. Gesammelt erschienen seine Schriften zu Venedig 1668. (Mazzuchelli II, 2, 877; Moroni V, 124.)

2. Cornelius Cardinal Bentivoglio, Staatsmann und Theologe während der jansenistischen Wirren, geb. 1668 zu Ferrara, kam frühzeitig nach Rom, wo er uditore di rota zu werden hoffte, ward statt dessen unter Clemens XI. päpstlicher Hausprälat und Mitglied der apostolischen Kammer, dann Erzbischof von Carthago i. p. i. und Nuntius am französischen Hofe. Hier bewies er den Jansenisten gegenüber mehr Eifer als Klugheit, so daß er bei Ludwig XIV. wohl hoch in Ansehen stand, nach dessen Tode aber während der Regentschaft des Herzogs von Orleans zurückgerufen werden mußte. Im J. 1719 ward er zum Cardinal, im folgenden Jahre zum Legatus a latere für Ravenna und die Romagna erhoben. Unter Benedict XIII. wurde er 1726 vom spanischen Könige zu dessen bevollmächtigtem Minister beim römischen Stuhle ernannt; als solcher starb er 1732. Unter dem Pseudonym Selvaggio Porpora gab er eine berühmt gewordene Uebersetzung der Thebais des Statius heraus; außerdem gibt es Sonette und eine Abhandlung L'utile delle bell' Arti, Roma 1707 von ihm (Mazzuchelli II, 2, 869). [Kaulen.]

Berardi, Carlo Sebastiano, bedeutender Canonist, war geboren zu Oneglia 1719, studirte bei den Piaristen zu Savona Theologie, trat dann in den geistlichen Stand, widmete sich zu Turin der Rechtswissenschaft, namentlich dem

canonischen Recht, ward 1749 Präfect der Juristenfacultät an der königlichen Akademie, 1754 Professor der Rechte, starb 1768. Er schrieb: 1. Gratiani canones genuini ab apocryphis discreti, corrupti ad emendatiorum codicum fidem exacti, difficiliores commoda interpretatione illustrati, Taur. 1752—1757, Venet. 1777. 1783, „nach der Arbeit von Agostino das beste kritische Werk über das Decret". Getadelt wird eine zu weit gehende Skepsis und der Mangel des Gebrauchs ausreichender handschriftlicher Quellen. Einen von anderer, aber ungenannter Hand gefertigten Auszug aus diesem Werke bildet das Compendium commentariorum C. S. Berardi in canones Gratiani, Venetiis 1778. — 2. De variis sacror. canonum collectionibus ante Gratianum, mit dem unter 1. genannten Werke zusammengedruckt. — 3. Commentaria in jus ecclesiastic. univers., Aug. Taur. 1766 sq., Venet. 1778. 1789, Laureti 1847, ein kirchenrechtlicher Commentar, „der zu den besten sowohl in wissenschaftlicher Hinsicht, als insbesondere für die Zwecke der Praxis gehört". — 4. Institutiones juris ecclesiastici, Taur. 1769. (Vgl. Mazzuchelli, Gli scrittori d'Italia II, 2, 910; Vallauri, Storia delle università degli studi del Piemonte III, 219; Schulte, Gesch. d. Quellen u. Liter. d. can. Rechts III, 1, 524; auch die Praefatio in dem oben genannten Compendium commentariorum.) [Möhler.]

Berault-Bercastel, Anton Heinrich de, S. J., Historiker, geb. 1722 zu Briey bei Metz, wurde nach Aufhebung der Gesellschaft Jesu Pfarrer von Omerville, dann Canonicus zu Noyon und starb um 1794. Er verfaßte außer einigen poetischen Schriften eine Histoire de l'Église (Paris 1778—1790, 24 voll.), und dieses Werk, von der Gründung der Kirche bis zum Jahre 1721 gehend, verschaffte ihm in der theologischen Welt einen Namen. Es hat zwar keine besondere wissenschaftliche Bedeutung, und der Verfasser selbst nahm eine solche nicht in Anspruch, indem er in der Vorrede ausdrücklich erklärt, nicht für Gelehrte und Forscher, sondern nur für gebildete Christen und insbesondere für Geistliche, denen ihre Berufsarbeiten zu eingehenderen Studien keine Zeit lassen, schreiben zu wollen. Näherhin wollte er eine Kirchengeschichte schreiben, die zwischen den Arbeiten Fleury's und Choisy's die Mitte halte und nicht so weitläufig sei wie die eine, aber gründlicher und belehrender als die andere. Daß er damit einem Bedürfniß entgegenkam, zeigt der Erfolg, den er erzielte. Sein Werk wurde wiederholt aufgelegt (Maastricht 1780—1791, 24 Bde.; Toulouse 1811, 12 Bde.) und mit Verbesserungen und Fortsetzungen versehen durch Guillon (Besançon u. Paris 1820—1821, 12 Bde.), Pelier de Lacroix (Gent 1829—1833, 18 Bde.), Graf von Robiano (Lyon u. Paris 1842, 16 Bde.). Baron Henrion besorgte die fünfte Pariser Ausgabe mit der Fortsetzung bis 1844 in 13 Bdn., Paris 1844. Italienische Uebersetzungen erschienen zu Venedig 1793; mit Fortsetzung bis 1835 in 37 Bdn. eb. 1836; in 12 Bdn. 1841; deutsche Uebersetzungen zu Wien 1784, Hugelfing und Augsburg 1787—1791, 24 Bde.; ein Auszug zu Augsburg 1821 und Innsbruck 1841—1844. Letztere Ausgabe umfaßt in 9 Bdn. die Zeit bis 1800 und wurde durch P. Gams unter dem Titel: Geschichte der Kirche Christi im 19. Jahrhundert, bis 1857 fortgesetzt (Innsbruck 1854 bis 1860, 3 Bde. u. 1 Suppl.). [Funk.]

Berchmans, Johannes, der sel., bildet mit den hll. Stanislaus und Aloysius das Trifolium der heiligen Jünglinge aus der Gesellschaft Jesu. Er wurde 13. März 1599 in Diest (Brabant) geboren; das Haus und das Zimmer (jetzt eine Kapelle), in welchem er zur Welt kam, wird noch jetzt von vielen Verehrern besucht. Sein Vater Karl Johann, ein nicht sehr bemittelter, aber geachteter Gerber, war Vorstand des Stadtraths in Diest. Johann, der seinen ersten Unterricht vom Pfarrer in Diest erhielt, war schon früh wegen seiner Unschuld, Milde und Andacht Jedermanns Liebling. Der Gefahr, dem Beruf zum geistlichen Stande wegen der gedrückten Lage seines Vaters entzogen zu werden, entging er nur durch Bitten und heiße Thränen. Er kam 1614 zu dem Canonicus Froymont nach Mecheln als Student und Hausdiener zugleich. In Mecheln trat er 24. September 1616 bei den Jesuiten ein und galt als ein Engel im Fleisch unter den Novizen, die trotz ihrer scharfen Augen nie einen Fehler an ihm erspähten. Es wurde ihm erlaubt, am 27. September 1617 die sog. Andachtsgelübde und am 25. September 1618 die gewöhnlichen einfachen Gelübde abzulegen. Am 18. October erhielt er Weisung, nach Rom zu gehen; am 24. October verließ er Antwerpen und kam über Paris, Lyon, Mailand, Loretto 31. December 1618 in Rom an. Hier zeichnete er sich durch Fleiß und umfassendes Talent (Beweis sein glänzender öffentlicher Act in der Philosophie, 8. Juli 1621), besonders aber durch sein vollkommenes religiöses Leben, durch engelgleiche Reinheit, Gehorsam, Liebe zur seligen Jungfrau und pünktliche Beobachtung der Regeln aus. Wegen seines Wahlspruches: cum his tribus (mit Regelbuch, Rosenkranz und Crucifix) libenter morior, wird er mit diesen Insignien abgebildet. Am 7. August 1621 erkrankte er und starb 13. August; vom Volke ward er fast zu stürmisch als Heiliger verehrt, wozu die bald nach dem Tode erfolgten Wunder beitrugen. Benedict XIV. gestattete 11. September 1745, die Tugenden und Wunder zu prüfen, wodurch er „ehrwürdig" wurde. Günstige Antwort für die Tugenden folgte erst 5. Juni 1843, für die Wunder 27. Februar 1865, und am 9. Mai das Breve der Seligsprechung. Der Leib des Seligen ruht im römischen Colleg, sein Herz aber wurde im November 1621 durch P. Cepari ohne Wissen des P. Generals Vitelleschi, der schon 15. Januar 1622 jede Verehrung strenge verboten

hatte, nach Löwen geschickt, wo dasselbe erst seit 1865 verehrt wird. (Vgl. Copari, Vita Joa. Berchmanni, lat. reddita a P. Herm. Hugone, Antw. 1630; Nic. Frizon, S. J., Vie de J. B., Nancy 1706; Vanderspeeten, S. J., Vie etc., Brux. 1868; Francis Goldie, S. J., The life of J. B., Lond. 1873.) [R. Bauer, S. J.]

Berchorius (Berchoire, Bercheure), **Petrus** — in einer alten Incunabelausgabe ohne Ort und Jahr heißt er Petrus Bercharii —, geb. um 1300 zu St. Pierre-du-Chemin in Poitou, gelehrter Benedictiner, tüchtiger Prediger und Prior zu St. Eligius in Paris, starb daselbst 1362. Er verfaßte viele umfangreiche Schriften, besonders zum Zweck des Predigtamtes. Das Repertorium morale, eine Art alphabetischer Encyklopädie für Prediger, widmete er vor 1355 dem Cardinal Petrus de Pratis, Bischof von Präneste (1323—1361), bei dem er zwölf Jahre (zu Avignon) gelebt hatte. Dieses Werk wurde (in 3 voll.) oft gedruckt, zu Köln 1477, Nürnberg 1489, Lyon 1517, Paris 1521, Venedig 1589, Antwerpen 1609 u. s. f., auch von Rich. Leblanc französisch (Paris 1584) herausgegeben und so geschätzt, daß es noch bei Clément (Bibl. curieuse III, 152) ein opus immenso labore elaboratum et quovis auro pretiosius heißt. Dann schrieb Berchorius ein Inductorium morale über die ganze heilige Schrift (34 Bücher, gedr. Straßb. 1473, Basel 1515, Lyon 1536), sowie 16 Bücher über Gott und die Welt. Von letzteren blieb Einiges bis jetzt ungedruckt. Auch das Inductorium morale, die Commentare, Reden, Briefe und andere Abhandlungen (CLM. 3536) sind bloß handschriftlich vorhanden. Sammelausgaben erschienen z. B. Lyon 1520, Venedig 1583. 1631, Köln 1650. 1669. 1684. 1712. 1730 in 6 tt. Berchorius übersetzte auch um 1350 im Auftrage des Königs Johann des Guten den Livius in's Französische (Paris 1514, 3 vol.). (Vgl. Fabric.-Mansi, Bibl. lat. V, 232; Ziegelbauer, Hist. rei lit. III, 183 sq.; Dupin, Bibl. saec. XIV; Biogr. génér. V, 458.) [Braunmüller, O. S. B.]

Berchtold, der sel., dritter Abt des Benedictinerstiftes Engelberg in der Schweiz. Im J. 1178 aus der Mitte der Brüder erwählt, war Berchtold der Erbe nicht nur des Amtes, sondern auch des Geistes und der Tugenden seines großen Vorgängers, des sel. Frowin, dessen Lieblingsschüler er stets gewesen. In die Fußstapfen seines Meisters tretend, führte er, als Vorbild jeder Tugend, die Seinigen den Weg der Vollkommenheit, so daß zwei seiner Zeitgenossen (der Abt von Trub und der Propst von Luzern) in einem Schreiben an Papst Innocenz III. sagen konnten: „In eodem monasterio viget devota societas ac sancta devotio." — Ein besonderes Augenmerk richtete Berchtold auf die Pflege der Wissenschaften. Wiewohl die handschriftlichen Schätze der Engelberger Klosterbibliothek durch die Unbill der Zeiten bedeutend gelitten haben, so zeugen trotzdem die noch übrig gebliebenen Handschriften, welche der selige Abt entweder selbst geschrieben hat oder während seiner Amtsführung abschreiben ließ, von dem wissenschaftlichen Eifer jener Tage. Auch eine von Berchtold selbst verfaßte Schrift ist auf uns gekommen: Apologia contra errorem Burchardi Abbatis S. Joannis in Thurthal — ein Muster theologischer Dialektik und Polemik auf dogmatischem Gebiete. Mit der Sorgfalt für das geistige Wohl der Seinigen verband der Selige auch die Sorge für deren zeitliches Auskommen, indem er bemüht war, die Einkünfte des dürftigen Klosters zum Unterhalte der stets wachsenden Brüderschaar zu mehren. In der That erlangte er, daß dem Kloster die bedeutenden Zehnten der Kirchen zu Stans und Buochs vergabt, und von Lucius III. der Besitzstand und die Rechte desselben neuerdings bestätigt wurden. Die Chronisten des 15. Jahrhunderts berichten, daß Berchtolds Segen den See bei Stansstad fischreich gemacht habe. Ein anderes Wunder, die dreimalige Wandlung des Wassers in Wein, erwähnt ein dem Bilde des Seligen beigesetztes Epigramm. Der gleichzeitige Biograph hat sein Andenken folgendermaßen verherrlicht: „Hic sobrie ad se, juste ad homines, pie ad Deum, prudens virgo permanens, Dei genitricis semper Virginis Mariae nostrae patronae fidelis dispensator et minister vixit. Hunc gratia divina sedulo, secretis revelatis sibi causis prosecuta, benigno favore, multis mortalium commendabilem reddidit. Denique ut multa alia relatu et miraculo digna praeteream, hoc solum memorabo, quod diem mortis Friderici Imperatoris in Armenia defuncti, nobis inde stupefactis, hic prophetando praedixit" (Chron. saec. 12 ad annum 1197). Berchtold starb im Rufe der Heiligkeit am 3. November 1197. Sein Sterbtag wird jährlich als der eines Seligen festlich begangen. [A. Vogel, O. S. B.]

Berea (Βερέα), eine Stadt in Judäa (1 Mach. 9, 4), zu unterscheiden von Beröa.

Berengar, Freboli, s. Freboli.

Berengar, Peter, von Poitiers, ein Schüler Abälards, der sich selbst Scholasticus nennt und nach der, auf Betreiben insbesondere des hl. Bernhard, erfolgten Verurtheilung seines Lehrers auf dem Concilium zu Sens (1140) sich zur Vertheidigung desselben erhob. Er schrieb zunächst eine direct an den hl. Bernhard adressirte „Apologie Abälards", ein sehr erbittertes und grobes offenes Sendschreiben, dem man jedoch Scharfsinn, beißenden Witz und große Belesenheit in den heiligen Schriften wie in profanen Auctoren nicht absprechen kann. In diesem macht er nicht bloß dem hl. Bernhard allerlei Vorwürfe, sondern sucht auch die Concilsväter und ihr Verhalten bei Abälards Verurtheilung verächtlich und lächerlich zu machen. Die Schrift sollte eigentlich zwei Theile haben, allein der schlechte Erfolg des ersten Theils, den der Verfasser einzeln veröffentlichte, verleidete

ihm die Abfassung des zweiten, welcher die positive Rechtfertigung Abälards enthalten sollte, während der erste nur Invectiven enthielt. Da indeß auch die Karthäuser ihr Stillschweigen brachen, um ihrer Entrüstung gegen den Apologisten Ausdruck zu geben, schrieb er auch an sie einen Brief, worin er in das Lob ihrer Institution persönliche Vorwürfe mischt und sie anklagt, von ihrer ursprünglichen Heiligkeit abgefallen zu sein und sich mit Verleumdungen abzugeben. — Um dem Sturm, der sich über ihm zusammenzog, zu entgehen, verließ Berengar seine Heimat und flüchtete sich in die Berge der Cevennen. Von da aus richtete er ein Schreiben an Wilhelm, den damaligen (von 1109—1150 reg.) Bischof von Mende (nicht von Nîmes, wie Ceillier sagt), worin er dessen Schutz anruft, nicht gegen Räuber, vor denen er sicher sei, aber gegen die ihm angehörigen Schafe, und worin er seine früheren Ausfälle auf den hl. Bernhard wenigstens theilweise zurücknimmt, mit dem Bemerken, daß er den Tugenden und Verdiensten Bernhards alle Anerkennung zolle, es aber nicht billigen könne, daß derselbe seinen Meister ungehört verurtheilt habe. Uebrigens sei er selbst damals, als er gegen Bernhard geschrieben habe, noch ein unbärtiger Jüngling gewesen und sei unterdessen einsichtsvoller geworden; er wolle kein Anwalt der dem Abälard vorgeworfenen Lehrpunkte sein, weil, wenn auch der Sinn richtig, doch der Wortlaut anstößig sei. Seine „Apologie Abälards" könne er nicht mehr unterdrücken, weil sie bereits in ganz Frankreich und Italien verbreitet sei. Wenn man aber wolle, daß er sie verdamme, so wolle er sie verdammen unter der Bedingung, daß man, wenn er etwas gegen den Mann Gottes gesagt habe, es nicht ernsthaft nehme (joco legatur, non serio). Auch wegen seiner Ausfälle auf die Karthäuser und einer (nicht erhaltenen) Streitschrift gegen einen Mönch von Marseille sucht er sich zu rechtfertigen. — Die genannten drei Schriften sind gewöhnlich unter Abälards Werken abgedruckt; bei Migne, PP. lat. CLXXVIII, 1853; vgl. dazu Fabric., ed. Mansi I, 198; Nat. Alex., Hist. eccl. sec. XI u. XII, diss. VII, art. 9; Ceillier XIV, 327; Bayle, Diction. v. Bérenger. [Hayd.]

Berengar von Tours wurde im Anfange des elften Jahrhunderts zu Tours aus einer reichen und angesehenen Familie geboren. Nachdem er seine Studien in seiner Vaterstadt begonnen, begab er sich nach Chartres, um dieselben unter dem berühmten Fulbert (s. d. Art.) zu vollenden. Es wird erzählt, daß dieser sein Lehrer (selbst ein Schüler Gerberts, des nachmaligen Sylvester II.) auf dem Todbette (er starb den 10. April 1028), als Berengar ihn mit anderen Schülern besuchte, ihn habe entfernen lassen, weil er einen Drachen bei ihm erblicke, in prophetischem Geiste auf die Bewegungen hinweisend, welche der ihm bekannte Hang desselben zu Neuerungen in der Kirche hervorrufen werde. Nach der Rückkehr in seine Vaterstadt wurde er unter den Clerus von St. Martin aufgenommen und erhielt bald das Amt eines Schatzmeisters und Kämmerers, sowie das eines Scholasticus oder Schulmeisters, unter dessen Titel er am meisten bekannt wurde. Die Schule zu Tours war damals nicht ohne Ruf. Auch besaß Berengar Eigenschaften, welche geeignet waren, Schüler herbeizuziehen. Man rühmte an ihm nicht bloß Scharfsinn, Gewandtheit in der Dialektik und Beredsamkeit, sondern auch Gelehrsamkeit und Bekanntschaft mit den alten Classikern. Dazu kam noch ein sittenreiner, exemplarischer Lebenswandel. Daher gewann er einen weiten Kreis von Schülern, unter welchen sich Eusebius Bruno, später Bischof von Angers, und Hildebert, Bischof von Mans und nachmals Erzbischof von Tours, befanden. Männer wie Bischof Frolland von Senlis, der Bischof Hugo von Langres, der Primicerius Paulinus von Metz, würdigten ihn ihrer Verehrung und Freundschaft. Einen Beweis des ihm erwiesenen hohen Vertrauens liefert auch der Umstand, daß ihm von dem Bischof Hubert von Angers das Archidiaconat seiner Kirche übertragen wurde: eine Stelle, welche ihn jedoch nicht abhielt, sich auch fernerhin seinen Obliegenheiten als Scholasticus in Tours zu widmen. Als er aber bemerkte, wie der Glanz der von dem großen Lanfranc (s. d. Art.) geleiteten Klosterschule zu Bec in der Normandie alle anderen Schulen in Frankreich verdunkelte, und seine Schule zu Tours allmälig Gefahr lief, zu veröden, so wurde er, ehrgeizig wie er war, vom Geiste der Eifersucht ergriffen. Er wandte sich nun vorherrschend der Theologie zu, um durch Aufstellung von auffallenden, von der hergebrachten Lehre abweichenden Meinungen Aufsehen zu erregen. Er soll die Nothwendigkeit der Kindertaufe und das Institut der Ehe bekämpft haben. Besonders aber stellte er sich der Lehre der Kirche hinsichtlich des Altarssacramentes gegenüber, indem er die Lehre des Scotus Erigena, welche er vielleicht mit der von ihm jedenfalls einseitig aufgefaßten des Ratramnus verwechselte, sich aneignete. Ob er durch die Manichäer in Orleans, welche im Jahre 1027 die persönliche Gegenwart Christi im heiligen Sacramente offen angriffen, veranlaßt wurde, diesem Gegenstand seine Aufmerksamkeit zuzuwenden, ist zweifelhaft. Zu gleicher Zeit ging auch in seinem äußeren Benehmen eine unvortheilhafte Aenderung vor sich, indem Hochmuth und Sucht zu widersprechen bei ihm immer mehr hervortraten. Auch wurde ihm vorgeworfen, er habe es nicht verschmäht, sich durch Geschenke und Zuwendung von Kirchenpfründen Anhänger zu verschaffen. — Gfrörer (in seiner Kirchengeschichte, sowie auch später noch in seiner Geschichte Gregors VII.) benutzte diesen Umstand mit Hinweisung auf M. Luther zu der mehr als gewagten, mit wenig Beifall aufgenommenen Behauptung, daß Berengar sich von König Heinrich I. von Frankreich habe als

Werkzeug gebrauchen lassen, um bei der damaligen Abhängigkeit des Papstthums von dem römischen Kaiser auf Grund eines neuen Dogmas eine selbständige französische Nationalkirche zu gründen.

Das Gerücht von dem Gebahren Berengars drang im J. 1045 oder 1046 durch Frankreich bis nach Lüttich vor. Adelmann (s. d. Art.), welcher als Scholasticus hier lehrte, schrieb an ihn 1046 und, da er keine Antwort erhielt, zwei Jahre später, er habe gehört, daß Berengar sich von der Einheit der Mutterkirche losgerissen habe und von dem Leib und Blut des Herrn, welche täglich auf den Altären geopfert werden, anders lehre, als der katholische Glaube mit sich bringe. Ein anderer Mitschüler Berengars, Bischof Hugo von Langres, welcher sich aus einer Unterredung mit demselben überzeugt hatte, daß er die Realität und Verwandlung in der Eucharistie läugne, sandte ihm ein gehaltvolles, von Hochachtung zeugendes Schreiben zu, in welchem er u. A. bemerkte: durch Annahme eines bloß intellectuellen, unkörperlichen Leibes Christi ärgere er die allgemeine Kirche, und ihn auf den Widerspruch aufmerksam machte, daß das consecrirte Brod, wenn es, wie Berengar lehre, in seinem Wesen fortbestehe, nicht zugleich der Leib Christi sein könne, daß man daher entweder eine substantielle Wandlung annehmen oder aufhören müsse, das Brod den Leib Jesu zu heißen. Doch würdigte Berengar den bisher mit ihm befreundeten Bischof, welcher übrigens im September 1049 auf einer Synode zu Rheims wegen verschiedener Frevel abgesetzt wurde, keiner Antwort. Einen Schritt weiter ging er in seinem Angriffe gegen Lanfranc. Dieser soll ihn in einer Disputation über einen Gegenstand der Dialektik besiegt und dadurch den Uebertritt einer Anzahl Schüler aus der Schule zu Tours in die zu Bec veranlaßt haben. In gereizter Stimmung schrieb er ihm, er habe erfahren, daß derselbe die Lehre des Scotus über das Altarssacrament, sofern sie von Paschasius abweiche, tadle, ja für häretisch erkläre. Wenn dem so sei, so habe er eine seines schönen Talents unwürdige, vorschnelle Behauptung gewagt. Nachdem er ihn sodann zu einer Disputation aufgefordert, sagt er schließlich: „Falls du Johannes Scotus, dessen Ansichten über die Eucharistie ich billige, für einen Häretiker hältst, so mußt du auch über Ambrosius, Hieronymus, Augustinus u. A. das Gleiche aussagen." Dieser Brief wurde auf der römischen Ostersynode (1050) öffentlich verlesen, die Lehre desselben in Betreff der Eucharistie verdammt und er aus der Gemeinschaft der Kirche ausgeschlossen, bis er sich würde gerechtfertigt haben. Nach der Darstellung Lanfrancs war der Brief, der ihn nicht mehr in der Normandie antraf, einigen Clerikern übergeben worden. Als der Inhalt desselben bekannt wurde, entstand in Vielen der Verdacht, daß Lanfranc dem Berengar einigermaßen beistimme; ja dieser wurde von dem Papst auf dem Concil selbst aufgefordert, seinen Glauben darzulegen und ihn mehr durch heilige Auctoritäten als durch Vernunftbeweise zu unterstützen. Berengar freilich, dem bis auf die neueste Zeit Viele beistimmen, machte Lanfranc den Vorwurf, er habe sich nach Rom begeben, um die Denunciation bei Leo IX., der übrigens ohne Zweifel schon als Bischof von Toul von dem häretischen Auftreten Berengars Nachricht erhalten hatte, zu erheben. Lanfranc indeß gab auf Befehl des Papstes eine solche Erklärung hinsichtlich der Eucharistie, daß das ganze Concil dadurch befriedigt wurde. Berengar aber wurde nach Vercelli berufen, um auf dem im September d. J. daselbst abzuhaltenden Concil seine Meinung persönlich zu vertheidigen. Auf die Nachricht von dem gegen ihn gefaßten Beschluß wurde Berengar in seinem Widerstande nur noch bestärkt. Er beschuldigte in heftigen Worten den Papst einer sacrilegischen Eilfertigkeit, da es göttlichen und menschlichen Gesetzen zuwider sei, Jemanden ungehört zu verurtheilen. Er begab sich in die Normandie, vielleicht weil er hoffte, während der Abwesenheit Lanfrancs in diesem Lande leichter Anhänger zu gewinnen, wie er denn überhaupt nach Art eines Reisepredigers für seine Ansichten Propaganda zu machen gesucht zu haben scheint. Nachdem er den kürzlich erwählten Abt Ansfried in dem Kloster Préaux, welcher übrigens über seine Irrthümer Mißfallen bezeugte, besucht hatte, begab er sich an den Hof des jugendlichen Herzogs Wilhelm, welcher, den ihm gelegten Schlingen klug ausweichend, die gelehrten Männer seines Landes zu einer Versammlung nach dem in der Nähe von Bec gelegenen Brionne berief. Hier wurde Berengar sammt seinem Begleiter, auf dessen Beredsamkeit er große Hoffnung gesetzt hatte, von Ascelin und Wilhelm, zwei Geistlichen der Domkirche zu Chartres, besiegt und gezwungen, die Lehre des Scotus zu verdammen. Von da führte ihn der Weg nach Chartres, wohin das Gerücht von seiner zu Brionne erlittenen Niederlage bereits gedrungen war. Als ihn mehrere dortige Cleriker wegen seiner Ansichten hinsichtlich der Eucharistie befragten, wich er aus, indem er erklärte, er wolle ihnen später zu einer gelegeneren Zeit antworten. Auch auf dem Concil zu Vercelli erschien er nicht. Seine Freunde riethen ihm ab, der päpstlichen Citation zu folgen, da nach dem allgemeinen Rechte der Kirche seine Sache zuerst in Frankreich untersucht werden müsse, und der Papst erst nach eingetretener Appellation sie vor seinen Richterstuhl zu ziehen berechtigt sei. Er begab sich zwar zu dem Hof des Königs, um von ihm als dem Abte von St. Martin zu Tours die Erlaubniß zur Reise nach Rom zu erbitten, wurde jedoch auf Befehl desselben aus nicht aufgehelltem Grunde (nach Berengar aus Habsucht) in's Gefängniß geworfen und seines Geldes beraubt. Auf dem zur bestimmten Zeit zu Vercelli abgehaltenen Concil wurde das Buch des Scotus verlesen und in's Feuer geworfen, hierauf Berengars

Ansichten aus einander gesetzt und verworfen. Zwei Cleriker, welche Berengar als dessen Bevollmächtigte zu vertheidigen suchten, wurden gleich bei dem ersten Gehör, das man ihnen gab, überführt und gefangen gesetzt, und zwar, um sie gegen die erbitterte Menge zu schützen. Berengar, welcher seine Befreiung aus der Gefangenschaft höchst wahrscheinlich der Verwendung seines eifrigen Anhängers und Gönners, des gefürchteten Grafen Gaufried Martel von Anjou, zu verdanken hatte, nannte das Concil zu Vercelli ein concilium vanitatis und machte dem Papste den Vorwurf, daß er sich seiner in seiner Gefangenschaft nicht angenommen, obwohl die Canoniker von St. Martin, seine Collegen, deßhalb Deputirte an ihn geschickt hätten. Aus seinem Schreiben geht hervor, daß wahrscheinlich nach dem Concil zu Vercelli eine Conferenz von Geistlichen zu Poitiers stattgefunden hatte, auf welcher seine Lehre zur Sprache gekommen war, und daß die Geistlichkeit zu Chartres bereits den König zum Einschreiten gegen ihn bewogen hatte. Schon vorher hatte er sich in einem Briefe an Ascelin gegen das in Umlauf gekommene Gerücht vertheidigt, als habe er bei jener Zusammenkunft in Chartres selbst nicht läugnen können, daß Scotus ein Häretiker sei. In einem Briefe an den bei Hofe viel vermögenden Abt Richard, in welchem er dessen Verwendung nachsucht, daß ihm das abgepreßte Geld wieder ersetzt werde, zeigte er sich bereit, in Gegenwart des Königs zu beweisen, daß die Synode zu Vercelli höchst ungerechter Weise Scotus verurtheilt und Paschasius belobt habe.

Auf einem Nationalconcil zu Paris sollte die Sache nunmehr entschieden werden. Da Bischof Eusebius Bruno von Angers bisher als Anhänger Berengars galt, wandte sich Bischof Deoduin von Lüttich, obwohl nicht zum französischen Reiche gehörig, an Heinrich I. und stellte ihm vor, Bruno als Bischof könne nur von dem apostolischen Stuhle gerichtet werden; die Sache könne daher nicht auf einer französischen Synode entschieden werden; ja es sei zu befürchten, daß noch ein größeres Aergerniß entstehe, wenn jene Elenden und Verworfenen nicht gestraft werden könnten. Denn man werde daraus den Schluß ziehen, sie hätten auf der Synode nicht besiegt werden können, oder sie seien gar gerechtfertigt worden. Deßhalb möge der König die Sache so lange auf sich beruhen lassen, bis er von dem Papste die Vollmacht habe, den Bischof Bruno zu richten. Nichtsdestoweniger wurde das von vielen Bischöfen, sonstigen Geistlichen und vornehmen Laien besuchte Concil zur bestimmten Zeit (den 16. October 1051) zu Paris in Gegenwart des Königs eröffnet. Da weder Berengar noch Bruno Eusebius, aus Besorgniß, ihre Sache möchte unterliegen und sie als Ketzer zur Strafe gezogen werden, erschienen waren, erhob sich der Bischof von Orleans und wies einen Brief Berengars an seinen Freund Paulus, den er einem Boten desselben abgenommen hatte, vor. Beim Verlesen desselben entstand ein lautes Murren der Anwesenden über dessen häretischen Inhalt. Die Synode sprach das Urtheil der Verwerfung über Berengar und seine Anhänger, sowie über das Buch des Scotus Erigena aus. Zuletzt wurde der Beschluß gefaßt, es solle der französische Heerbann aufgeboten werden und unter Vorantritt des Clerus so lange in Waffen bleiben, bis Berengar sammt seinem Anhange sich entweder unterworfen habe, oder Alle vernichtet seien. Berengar aber fühlte sich sicher unter dem Schutze des Grafen Gaufried. Der Streit scheint einige Jahre geruht zu haben. In diese Zeit fällt wahrscheinlich die Abfassung eines in ziemlich hochfahrendem Ton gehaltenen Antwortschreibens Berengars auf den oben erwähnten Brief Adelmanns, in welchem er dessen liebevolle Bemühungen, den alten Freund auf den richtigen Weg zurückzuführen, kalt von sich weist. — Im J. 1054 berief der Cardinaldiacon Hildebrand eine Synode nach Tours, wo schon im J. 1050 in Gegenwart des von dem Grafen Gaufried gefangenen Bischofs Gervasius von Mans die berengarische Streitfrage aufgetaucht und beseitigt worden war. Hier an dem Wohnsitze Berengars und dem Mittelpunkte seiner Wirksamkeit sollte seine Sache entschieden werden. Hildebrand vernahm denselben zuerst unter vier Augen über verschiedene Punkte des katholischen Glaubens, zeigte sich mit seinen Aeußerungen zufrieden und erhielt von ihm das Versprechen, mit ihm nach Rom zu reisen. Die Versammlung beschloß jedoch, Berengar durch einige Bischöfe besonders verhören zu lassen. Er gab denselben eine befriedigende Antwort und stellte den schriftlichen Eid aus: er glaube mit dem Herzen und beschwöre mit dem Munde, daß Brod und Wein des Altars nach der Consecration wahrer Leib und wahres Blut Jesu Christi seien. Hierauf wurde er wieder in die kirchliche Gemeinschaft aufgenommen. Da bald darauf die Nachricht von dem Tode Leo's IX. einlief, wurde die mit Hildebrand verabredete Reise nach Rom aufgegeben. Unter Victor II., Stephan IX. und Benedict X. blieb Berengar unbehelligt, vielleicht weil Hildebrand, der die Maßregeln dieser Päpste leitete, seinen Einfluß zu dessen Gunsten geltend machte. Nach der Wahl Nicolaus' II. (18. Januar 1059) begab sich Berengar auf den Rath Hildebrands „freiwillig" nach Rom. Um dieselbe Zeit sandte Graf Gaufried einen Brief an Hildebrand, in welchem er ihm in der rücksichtslosesten Weise vorwarf, daß er Berengar auf dem Concil zu Tours nicht besser beschützt und, obwohl Anhänger seiner Lehre, sich doch nicht anders benommen habe, als Joseph von Arimathäa aus Furcht vor den Juden, und worin er ihn aufforderte, die Wahrheit energisch zu vertheidigen, statt sich in den Schlupfwinkel schändlichen Schweigens zurückzuziehen. Als nun Berengar auf der großen, in der Laterankirche zu Rom (im April 1059) abgehaltenen Synode

in der Hoffnung erschien, mit Hülfe seiner Freunde und Gönner auf derselben zu bestehen, sah er sich dermaßen getäuscht, daß er, wie er nachher versichert, aus Furcht vor dem Tode selbst mitten in der Versammlung die Bücher, die seine Irrthümer enthielten, verbrannte und eine von dem Cardinal Humbert abgefaßte Formel, welche seine Ausflüchte und Verdrehungen abschneiden sollte, feierlich beschwor. Dieselbe enthielt u. A. den Satz: er bekenne mit Herz und Mund, daß er hinsichtlich des Sacraments des Altars denselben Glauben festhalte, wie der Papst und seine Synode, daß nämlich Brod und Wein auf dem Altare nach der Consecration nicht bloß Sacrament, sondern auch der wahre Leib und das wahre Blut unseres Herrn Jesu Christi seien und auf sinnliche Weise nicht bloß im Sacramente, sondern auch in Wahrheit mit den Händen der Priester berührt, gebrochen und mit den Zähnen zerrieben werde. Wenn er sich unterstehen sollte, etwas im Widerspruche mit dieser Wahrheit zu denken oder zu lehren, so wolle er der Strenge der Canones unterworfen sein. So hart diese Worte klingen, so konnten die Väter des Concils sich doch auf den Sprachgebrauch mehrerer Väter, besonders des hl. Chrysostomus, berufen. Jedermann, sagt Bossuet, weiß, daß Leib und Blut Christi in demselben Sinne zerbrochen werden, wie man sagt, man sei zerrissen oder beschmutzt, wenn nämlich die Kleider es sind. Man sagt auch, daß Jesus Christus auf sensible Weise berührt und empfangen werde, weil er es in Person und Substanz unter den sinnlichen Gestalten wird, die man berührt und empfängt. — Nicolaus II. sandte voll Freude über die Bekehrung des Scholasticus das von ihm abgelegte Glaubensbekenntniß in alle Gegenden, wohin die Nachricht von der Irrlehre sich verbreitet hatte. Kaum war jedoch Berengar wieder nach Frankreich zurückgekehrt, als er seinen alten Irrthum wieder bekannte: er habe aus Schwäche und Furcht vor dem Tode allerdings einen falschen Eid geschworen, hoffe aber ebenso, wie Petrus, als er es bereute, seinen Herrn verläugnet zu haben, Verzeihung zu erhalten. Er ergoß dann in Schriften und Reden sich in Schmähungen gegen den Papst und den apostolischen Stuhl, den er einen Satanssitz, sowie gegen die römische Kirche, die er eine Kirche von Bösewichtern nannte. Zugleich fuhr er fort, für seine Lehre immer mehr Anhänger zu sammeln. Aber auch für die kirchliche Lehre traten tüchtige Vertheidiger auf. Durand, Abt von Troane, veröffentlichte eine Schrift (Liber de corpore et sanguine Christi contra Berengarium ejusque sectatores), in welcher er, nachdem er die betreffenden Stellen der Kirchenlehrer über die Eucharistie in das wahre Licht gesetzt, die aus der Natur des mystischen Leibes folgende natürliche Lebensgemeinschaft Christi und der Christen als der Glieder seines Leibes hervorhob, wobei er auf das Verhältniß der Incarnation zur Eucharistie hinwies. Guitmund, ein Mönch aus der Normandie und Schüler Lanfrancs, nachmals Bischof von Aversa in Unteritalien, erörterte in seiner Schrift De corporis et sanguinis Christi veritate in Eucharistia libri III, nachdem er die Unfähigkeit des von Hochmuth aufgeblasenen Berengar, theologische Fragen im Lichte einer tiefern Philosophie zu behandeln, hervorgehoben, die Natur der verklärten Leiblichkeit Christi, indem er zugleich das Verhältniß des sacramentalen Leibes zum historisch-himmlischen und zum mystischen auseinandersetzte. Eusebius Bruno erklärte sich jetzt gegen Berengar, indem er ihn mit Bescheidenheit, aber auch mit großem Ernst aufforderte, den Streit, der schon auf mehreren Synoden entschieden worden sei, um des Friedens willen nunmehr ruhen zu lassen. Auf einer Synode zu Angers (1062) wurde die Angelegenheit Berengars bei Gelegenheit der Einweihung einer Kapelle in dessen Gegenwart verhandelt. Obwohl die Erklärung der Versammelten gegen ihn ausfiel, war er weit entfernt, dem oben erwähnten Rathe seines bisherigen Gönners Bruno zu folgen. Im Gegentheil griff er in einer Schrift den Papst Nicolaus II. und den Cardinal Humbert sehr heftig an, bestritt das von ihm in Rom abgelegte Glaubensbekenntniß als ungereimt und erklärte die Lehre von der Brodverwandlung für unhaltbar. Gegen ihn erhob sich Lanfranc in einer noch jetzt erhaltenen Schrift (De corpore et sanguine Domini adversus Berengarium liber), auf welche Berengar eine Widerlegungsschrift folgen ließ, welche von Lessing auf der Wolfenbüttler Bibliothek aufgefunden und später von Vischer (Berengarii Turonensis de sacra coena adversus Lanfrancum liber posterior, Berol. 1834) herausgegeben wurde. Außerdem wurde, um das Umsichgreifen des Berengarianismus in der Normandie zu verhindern, auf einer Kirchenversammlung zu Rouen (October 1063) ein Glaubensbekenntniß aufgestellt, das jeder neugewählte Bischof der berengarianischen Irrlehre gegenüber beschwören sollte. Uebrigens wurde während des Pontificats Alexanders II. (1062—1073) Berengar von Seite des römischen Stuhles nicht beunruhigt. Der genannte Papst, dessen Regierung in eine sehr bewegte Zeit fiel, begnügte sich damit, ihn in freundlicher Weise zu ermahnen, die Kirche nicht länger durch Sectirerei zu ärgern; er erhielt jedoch die Antwort, daß er von dem angefangenen Werke nicht abstehen wolle.

An Alexanders Nachfolger, Gregor VII., mochte Berengar hoffen, eine Stütze zu finden. In der That erhielt er von demselben bald nach seiner Thronbesteigung durch die aus Rom zurückgekehrten Bischöfe von Angers und Nantes mündlich die Zusicherung, daß er zu Angers, woraus ihn der mit großem Hasse gegen ihn erfüllte Graf Fulco von Anjou, ein Neffe des im J. 1060 verstorbenen Grafen Gaufried Martel, vertrieben hatte, an der Domkirche in seiner Stelle als Canonicus, Archidiacon und Schatzmeister

bleiben solle; es wurde ihm aber zugleich befohlen, wenn er angegriffen werde, Stillschweigen zu beobachten. Bald darauf wurde Berengar, welcher ein Schreiben an den Cardinal Stephan gerichtet hatte, in welchem er ihm seine damalige mißliche Lage auseinandersetzte, und um Verwendung bei dem Papste bat, ein Befehl des Letzteren an den Erzbischof Radulf von Tours und Eusebius Bruno mitgetheilt, in welchem dieselben den Befehl erhielten, sich des Scholasticus gegen den genannten Fulco anzunehmen und ihn gegen alle seine Feinde zu beschützen. Da dem päpstlichen Legaten, Bischof Hugo von Die, diese Verfügung Gregors VII. unbekannt war, und er, wie es scheint, gegen Berengar mit Strafen vorzugehen beabsichtigte, erließ der Papst, wahrscheinlich auf Berengars Klagen, ein Schreiben an den genannten Legaten, wodurch er einer Entsetzung zwar vorbeugte, aber ihn vor eine der Kirchenversammlungen vorzuladen befahl, welche damals von dem genannten Legaten in Frankreich gehalten wurden. Berengar hoffte jedoch von einer solchen keine Förderung seiner Angelegenheit. War er doch auf einem, von dem Legaten Gerald abgehaltenen Concil zu Poitiers (1075) beinahe ermordet worden, weil er den hl. Hilarius, dessen Auctorität man ihm entgegenhielt, wahrscheinlich in Bezug auf die Unitas naturalis der Gläubigen mit Christus, ketzerischer Lehren beschuldigte. Er beschloß daher, in der von dem Legaten berufenen Synode nicht zu erscheinen, und beschwor den Papst in einem Schreiben, er möge ihn entschuldigen, wenn er sich hüte, sich der Willkür solcher wilder, rasender Gemüther, wie seine Gegner seien, zu überliefern. Als nach der Abreise des Bischofs Hugo von Die zum Papste nach Rom der zweite päpstliche Legat für Frankreich, Abt Hugo von Clugny, Gregor VII. um Anweisung über sein gegen Berengar einzuschlagendes Verfahren ersuchte, erhielt er die Antwort (d. 7. Mai 1075), die Geistlichen, welche in Bälde nach Frankreich zurückkehren würden, würden ihm seinen Entschluß hinsichtlich Berengars mittheilen. Wahrscheinlich überbrachten sie ihm den Befehl, daß Berengar vor der im November 1078 abzuhaltenden Synode zu Rom erscheinen solle. Somit war sein Wunsch, den Papst selbst zu sprechen, erfüllt. Am Allerheiligenfeste (1. Nov.) mußte er vor einer Versammlung von Bischöfen das Bekenntniß ablegen, daß das Brod des Altars nach der Consecration der wahre Leib Christi sei, welcher von der Jungfrau geboren worden, am Kreuze gelitten habe und zur Rechten des Vaters sitze, und daß der Wein nach der Consecration das wahre Blut sei, welches an dem Kreuze aus der Seite des Erlösers geflossen. Da aber mehreren Bischöfen dieses Bekenntniß nicht genügend erschien, erklärte der Papst (nach der Darstellung Berengars), daß es zwar noch genauere Bestimmungen geben könne, daß aber diese für Alle passe, daß Berengars Lehre der Schrift nicht widerspreche, und daß Petrus Damiani den Ausdrücken Lanfrancs ebenfalls nicht beigestimmt habe. Außerdem ließ er vor der Versammlung Stellen der Kirchenväter vorlesen, um daraus zu beweisen, daß der Scholasticus nicht von ihnen abweiche. Nachher ließ er denselben, sowie auch den Bischof von Porto zu sich rufen und erklärte, da er in allen wichtigen Angelegenheiten zu Maria seine Zuflucht nehme, habe er vor einigen Tagen einem gottesfürchtigen und ihm vertrauten Mönch aufgetragen, sie durch Fasten und Gebet zu bewegen, daß sie ihm offenbare, auf welche Seite er sich in dieser Sache neigen solle. Sein Freund habe hierauf von der seligen Jungfrau vernommen, daß Berengar nichts wider die Schrift, welche die Richtschnur des Glaubens sei, gelehrt habe. Die Gegenpartei wünschte es jedoch dahin zu bringen, daß Berengar bis zur nächsten Fastensynode hingehalten würde. Hier wurde ihm das vorher abgelegte Glaubensbekenntniß wieder vorgelegt, jedoch mit dem Zusatze, daß Brod und Wein substantialiter in den wahren und eigentlichen Leib und Blut Jesu verwandelt werden. Nachdem er das Glaubensbekenntniß sorgfältig geprüft, erkannte er es an, da er es mit seiner eigenen Meinung immerhin noch vereinbar fand, indem er es so faßte: das consecrirte Brod sei unbeschadet seiner eigenen Substanz der Leib Christi; es verliere nicht, was es war, sondern erhalte nur etwas, das es nicht war, nämlich eine für die Seele heilsame Kraft. Da aber seine Gegner der Aufrichtigkeit des verschlagenen Dialektikers nicht trauten, verlangten sie, er solle schwören, daß er jenes Bekenntniß so erkläre, wie sie meinten, und nicht zu Gunsten seiner Ansicht deute. Er erwiederte, ihr Sinn gehe ihn nichts an, er bleibe bei dem, was der Papst gesprochen. Hierauf befahl ihm dieser, um dem Streite für immer ein Ende zu machen, er solle sich zur Erde niederwerfen und bekennen, daß er bisher geirrt habe, indem er keine Verwandlung der Substanz nach gelehrt. „Bestürzt gemacht durch den plötzlichen Wahnsinn des Papstes," erzählt der hochmüthige Berengar, „und da ihm Gott durch Schuld seiner Sünden die Standhaftigkeit nicht verliehen," warf er sich zur Erde und bekannte mit bebender Stimme, daß er sich geirrt habe, damit nicht Gregor VII. sogleich das Verdammungsurtheil über ihn spreche und, was die nothwendige Folge davon gewesen wäre, das Volk ihn jeglicher Todesstrafe hätte preisgeben können. Nachher gebot ihm der Papst im Namen Gottes und der Apostel Petrus und Paulus, nie wieder über die Abendmahlslehre zu streiten und Unterricht zu ertheilen, es sei denn, um die, welche er vom wahren Glauben abgebracht, wieder zu demselben zurückzuführen.

Als er nach längerem Aufenthalte in Rom sich zur Rückreise nach Frankreich anschickte, gab ihm Gregor VII., um ihn gegen seine Feinde, besonders gegen den Grafen Fulco sicherzustellen, einen apostolischen Schutzbrief an den Erzbischof Radulf von Tours und den Bischof Eusebius

Bruno von Angers mit. Zufolge eines anderen ihm mitgegebenen Schreibens allgemeinen Inhalts sollten alle dem Bann verfallen, welche Berengar, einem Sohne der römischen Kirche, in seiner Person oder in seinen Besitzungen Schaden zufügen oder ihn einen Ketzer nennen würden. Berengar erwies sich jedoch des päpstlichen Vertrauens nicht würdig. Kaum nach Hause zurückgekehrt, schrieb er einen Bericht über das in Rom Vorgefallene, beschwerte sich über das ihm zugefügte Unrecht, widerlegte die von ihm beschworene Formel und bekannte sich zu seiner alten Meinung. Im J. 1080 wurde er jedoch auf einer Synode von Bordeaux von dem päpstlichen Legaten Hugo veranlaßt, das in Rom abgelegte Glaubensbekenntniß zu wiederholen. Im Jahre 1085 wurde er durch die Nachricht von dem Tode Gregors VII. (wie er selbst an den Erzbischof Joachim von Bordeaux schrieb) nicht wenig erschüttert. Zwar lautet sein Urtheil über denselben nicht gerade gehässig, vielmehr vergleicht er ihr gegenseitiges Verhältniß mit dem zwischen Paulus und Barnabas; doch hatte er ihm nicht vergessen, daß er ihn auf dem Concil zu Rom genöthigt hatte, eine Glaubensformel zu beschwören, die gegen seine Ueberzeugung war, daß er die ihm verliehene Gewalt, auf Erden zu binden, dazu gebraucht, um ihn „in ungerechte Bande zu fesseln“, und daß er Strafe auf alle gelegt habe, welche mit jener Glaubensformel nicht übereinstimmten. Uebrigens wurde Gregor VII. von anderer Seite der Vorwurf zu großer Nachsicht gegen Berengar gemacht. Auf der Aftersynode zu Brixen (1080) wurde sogar seine Absetzung auch mit der Beschuldigung motivirt, daß er den katholischen und apostolischen Glauben über den Leib und das Blut des Herrn als Schüler Berengars in Zweifel ziehe. Daher hatte er es für nöthig gehalten, bei seinem Hinscheiden sich in die Kirche tragen zu lassen und in einer Anrede an das Volk u. A. von seinem Glauben an die Wandlung des Brodes und Weines in den Leib und das Blut des Herrn zu sprechen. — Ob Berengar, nachdem er sich von Tours auf die benachbarte Insel St. Cosmas zurückgezogen, sich von seinen Ansichten losgesagt, ob er von Gott die Gnade erhalten habe, den Starrsinn seines hohen Alters zu brechen, ist immerhin zweifelhaft. Uebrigens führte er in seiner Einsamkeit ein einfaches, strenges Leben, wie ein Mönch, und starb im J. 1088, fast 90 Jahre alt. Von der hohen Achtung, die er genoß, zeugt die Thatsache, daß die Canoniker von St. Martin in Tours jährlich eine religiöse Feier unter Abbetung des Psalmes De profundis auf seinem Grabe und in dem auf der Insel gelegenen Kloster anstellten. Männer von streng katholischer Gesinnung, wie Hildebert, Erzbischof von Tours, und Balderich, Bischof von Dôle, setzten ihm Epitaphien, in welchen seine vortrefflichen Geistesgaben, seine Frömmigkeit, Bescheidenheit, Keuschheit und Uneigennützigkeit und andere Tugenden auf's Ueberschwänglichste hervorgehoben wurden.

Gehen wir nun zu einer kurz gefaßten Darstellung der Lehre Berengars über, so hat dieselbe zum Grunde einen schroffen Dualismus zwischen Vernunft und Offenbarung. Wie bei Scotus Erigena ist bei ihm das rationalistische Princip offen ausgesprochen. Daher stellt er die Vernunft über die Auctorität und legt das Hauptgewicht auf die Dialektik, mit Berufung auf Augustinus, welcher dieselbe für die Wissenschaft aller Wissenschaften erklärt habe. Die Lehre des Paschasius mißverstehend, protestirte er gegen die angeblich materialistische Identificirung des historischen und sacramentalen Leibes Christi, wobei er gegenüber Fulbert und Lanfranc geltend machte, man müsse in der Eucharistie Zweierlei unterscheiden: das Sichtbare als Sacrament (später species genannt) und das Unsichtbare, d. h. Christi Leib, als das Wesen des Sacraments. Uebrigens waren sowohl Fulbert als Lanfranc in richtiger Auffassung des Paschasius weit entfernt, den Unterschied der Erscheinungsform zu läugnen, indem sie nur die Identität des Wesens hervorhoben. Seinen Gegnern eine grobsinnliche Auffassung des Leibes Christi zuschreibend, behauptete Berengar, daß dieselben eine portiuncula carnis Christi haben wollten. Nach Petrus Venerabilis soll er sich geäußert haben, der Leib Christi reiche nicht hin für die Bissen so vieler Menschen bis an den jüngsten Tag, ähnlich wie die Albigenser, welchen zufolge der Leib Christi von den Communicanten schon längst aufgezehrt wäre, wenn er auch so groß gewesen wäre, wie die Alpen. Dem Cardinal Humbert schrieb er die Ansicht zu, daß nach der Consecration nicht mehr Brod und Wein, sondern Fleisch und Blut auf sinnlich greifbare Weise da seien. Ihm gegenüber betonte er: Christi Leib sei nur ein einziger, der himmlisch verklärte, impassible. Was an verschiedenen Orten gleichzeitig gegenwärtig ist, könne nicht ein Leib sein; die Gegenwart Christi sei also nur eine geistige, keine leibliche. Daher werde der ganze Leib Christi von dem inneren Menschen, dem Herzen, nicht von dem Munde der Gläubigen empfangen. Eben wegen der Incorruptibilität und Einzigkeit des himmlischen Leibes Christi sei jede andere sinnliche Existenz unmöglich, also auch die sinnliche Verwandlung durch die Consecration. Allerdings nimmt er auch eine Verwandlung an, aber eine solche, bei welcher er die Aufhebung des Subjects von Brod und Wein läugnet. Die Verwandlung des Brodes ist so zu verstehen, wie man von einer Verwandlung eines Sünders in ein Kind Gottes, des Saulus in einen Paulus redet. Berengar weiß nichts von einer spiritualen Leiblichkeit, die nicht von einem sinnlichen Raume umschlossen würde. Der himmlische Leib ist ihm nur denkbar als räumlich begrenzte Existenz. Die geistige Realität des eucharistischen Leibes ist daher nicht der wirkliche Christus, sondern die similitudo des wirklichen Leibes Christi, so wie der Mensch

in der Taufe die similitudo des Todes Christi empfängt und dadurch zum Christen wird. Durch den sinnlichen Genuß des Sacraments soll der Christ des geistigen Genusses der Gemeinschaft Christi theilhaftig werden. Deßhalb ist ihm das Sacrament des Altars nur ein Zeichen, Unterpfand des Leibes und Blutes Christi, und seine Realität besteht ihm in dem geistigen und sittlichen Zwecke. Daher der Nachdruck, den die Kirche in den gegen ihn aufgestellten Formeln darauf legte, daß Brod und Wein in den wahren und eigenen Leib Christi verwandelt werden. Uebrigens ist ihm die Eucharistie nicht bloß eine Figur des historischen und himmlischen Christus, wie manche neuere Symbolisten wollen, sondern er behauptet wiederholt auf das Bestimmteste (wie später Calvin) die göttliche Kraft der Eucharistie; aber er läugnet die physische Realität des eucharistischen Christus, weil er meinte, dadurch werde die gottmenschliche Person des himmlischen Christus in grobsinnlicher Weise zerstückelt und in eine Anzahl von Theilen auf Erden vertheilt, ähnlich wie Nestorius an Christus die physische Einigung der Naturen läugnete, weil ihm dadurch die göttliche wie die menschliche Natur Christi gefährdet erschien.

Nach allem Gesagten braucht kaum mehr bemerkt zu werden, daß Berengar die Transsubstantiation und Realpräsenz in der Eucharistie geläugnet habe. Während er Anfangs sich in Bezug auf seine Lehre selbst nicht recht klar war, verstand er es doch später noch, sich orthodoxer Ausdrücke zu bedienen, denen er einen anderen Sinn unterlegte. Einen häretischen Zug in seinem Auftreten bildet, abgesehen von seinen bisher unerhörten Beschimpfungen des Papstes und der römischen Kirche, die Thatsache, daß er auf die Hinweisung, die von ihm bekämpfte Lehre sei die des ganzen christlichen Abend- und Morgenlandes, erwiederte, die Weisen dürften nicht den Ansichten oder vielmehr Narrheiten des Pöbels folgen. Lanfranc erwiederte ihm, was er Pöbel nenne, sei der gesammte Clerus und das gesammte Volk des christlichen Erdkreises, und zog daraus den auch anderen Häretikern gegenüber gültigen Schluß: wenn seine Lehre wahr wäre, so wäre das von Christus versprochene Erbe verloren, seine Verheißungen wären vernichtet, die katholische Kirche wäre nicht mehr oder vielmehr nie gewesen. Auffallen könnte, daß Hildebrand als Cardinal und später als Papst Berengar so große Schonung erwies. Doch hatte dieß darin seinen Grund, daß damals die Lehre von der Eucharistie noch nicht zum vollkommenen Abschlusse gekommen und insbesondere die Frage noch nicht erörtert war, in welchem Sinne und bis zu welchem Grade eine Unterscheidung zwischen dem im Himmel thronenden und dem eucharistischen Leibe Christi angenommen werden müsse; ein Unterschied, welchen Berengar dermaßen erweiterte, daß die Eucharistie zu einem bloßen Zeichen des Leibes Christi herabgesetzt wurde.

Was die Schüler Berengars, die sog. Berengarianer, betrifft, so war die Zahl derselben, wenn man die formelle Seite in's Auge faßt, in Frankreich und in der Normandie eine sehr große. In Beziehung auf ihre Lehrmeinungen indeß stimmten sie nur darin überein, daß sie die wesentliche Verwandlung von Brod und Wein läugneten. Sonst behaupteten Einige, es sei überhaupt nichts vom Fleisch und Blut des Herrn in dem Sacramente, sondern dieses sei nur ein Schatten und eine Figur. Andere gaben, den Gründen der Kirche nachgebend, zu, der Leib und das Blut Jesu Christi sei wirklich darin enthalten, aber durch eine Art von Impanation und Invination, und fügten bei, daß dieses die subtilste Meinung Berengars selbst sei. Einige sagten, daß Brod und Wein theilweise verwandelt werde. Anderen zufolge werden Brod und Wein ganz verwandelt, aber wenn ein Unwürdiger sich der Communion nahe, so werde der Leib und das Blut des Herrn wieder Brod und Wein. Durand rechnet zu diesen vier Klassen noch eine weitere, welche lehrte, die Eucharistie enthalte das Fleisch Jesu Christi, aber nicht das, welches von Maria geboren und nach seiner Auferstehung im Himmel triumphirend ist, sondern ein neues Fleisch, welches in dem Brode durch die Consecration hervorgebracht wird. Ein anderer, fast gleichzeitiger Schriftsteller stellt noch drei weitere Arten Berengarianer auf. Einige glaubten, Brod und Wein werden verwandelt nicht in den Leib und das Blut Jesu Christi, sondern in den guten, Gott wohlgefälligen Menschen. Nach Anderen machte die Unwürdigkeit des Priesters die Anrufung des Namens Gottes nichtig, weil das Brod nur durch eine würdige Consecration könne verwandelt werden. Endlich gab es noch solche, welche nach Art der Stercorianer lehrten, die Eucharistie werde durch den Genuß der Verdauung und allen ihren Folgen unterworfen. — In Beziehung auf die umfangreiche Literatur über Berengar verweisen wir der Kürze halber auf Sudendorf, Berengarius, oder eine Sammlung ihn betreffender Briefe, Hamburg 1850; vgl. außerdem Gerbert, Theologia vetus et nova circa praesentiam Christi in Eucharistia, 1756; Hefele, Conc.-Gesch. IV u. V; Bach, Dogmengeschichte des Mittelalters I; Werner, Gerbert von Aurillac, die Kirche und Wissenschaft seiner Zeit, Wien 1878; Neander, Kirchengeschichte, 6. Thl.; Ebrard, Das Dogma vom heiligen Abendmahl und seine Geschichte I, Frankfurt 1845, 440 ff.; Reuter, Geschichte der Aufklärung im Mittelalter I, Berlin 1875. [J. Nep. Brischar.]

Berengoz (Berengosus), Abt des Benedictinerklosters St. Maximin bei Trier, erlangte durch fortgesetzte Bemühungen bei Kaiser Heinrich V. die Rückgabe vieler dem Kloster entrissenen Rechte und Güter, im J. 1112 auch die Bestätigung der früheren kaiserlichen Privilegien.

Während er aber 1116 den Kaiser nach Italien begleitete, schädigte Pfalzgraf Gottfried von Calw neuerdings den klösterlichen Besitz. Acht Jahre lang blieben die Bitten des Abtes ohne Erfolg, bis endlich Heinrich im Angesichte des Todes zu Duisburg (7. Mai 1125) die Kirchengüter restituirte. Als Schriftsteller hinterließ Berengoz mehrere Lobreden auf Heilige und zwei Bücher: De laude et inventione crucis Domini und De mysterio ligni Dominici et de luce visibili et invisibili, per quam antiqui patres meruerunt illustrari. In diesem Werke entwickelt er die göttliche Heilsökonomie im A. und N. B. und berührt auch die in seiner Zeit so vielfach behandelte Frage des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat. Ihre Zusammengehörigkeit in harmonischem Wirken sei vorgezeichnet in der Person Christi, der die priesterliche und königliche Würde in sich vereinigt. Das Vermächtniß des Priesterthums habe nach göttlicher Anordnung der Papst, das des Königthums der Kaiser. Beide sollen sich gegenseitig stärken. Der eine ordne nach innen das Geistliche, der andere nach außen das Weltliche. Wenn jeder vollbringe, was seines Amtes ist, dann sei Friede zwischen Staat und Kirche. Die Werke wurden edirt Köln 1555; Bibl. Patrum, Lugd. XII, 349; Migne, PP. lat. CLX, 935. Ein Commentar zur Apocalypse (unter Opp. S. Ambr. ed. Maur. II, App. 499), den Oudin (II, 1004) Berengoz zuschreibt, gehört nach Fabricius (ed. Mansi I, 198) Berengar von Tours zu. (Vgl. Marx, Erzstift Trier II, I, Trier 1860, 95; Giesebrecht, Kaiserzeit III, 979.) [Streber.]

Berenice ist der Name von mehreren in der Geschichte bekannten Frauen; hierher gehört nur diejenige, welche Apg. 25, 13. 23; 26, 30 erwähnt wird. Sie war die älteste Tochter des Herodes Agrippa I. und Enkelin jener Berenice, welche mit Aristobulus, dem Sohne Herodes' d. Gr. und der Mariamne, vermählt war. Zuerst heiratete sie Marcus, den Sohn des Alexander Lysimachus, dann ihren Onkel Herodes, den Fürsten von Chalcis; als dieser gestorben war, bewog sie Polemon, König von Pontus, zur Beschneidung, um ihn heiraten zu können, trennte sich jedoch bald wieder von ihm und kehrte zu ihrem Bruder Agrippa II. zurück, mit dem sie schon vorher in blutschänderischem Umgang gelebt haben soll. Zu Cäsarea hörte sie den Apostel Paulus. Bald brachen die bedenklichsten Unruhen in Palästina aus; Berenice, die wohl einsah, daß Jerusalem nicht zu retten sei, vertraute unter den Römern ihrem savoir faire, und das nicht vergeblich; sie wurde Geliebte des Titus und wäre dessen Gemahlin geworden, wenn sich nicht der öffentliche Unwille gegen eine solche Kaiserin ausgesprochen hätte. [Schegg.]

Berg, Franz, geistlicher Rath, Professor der Theologie und Canonicus, geb. 1753 zu Frickenhausen am Main in Unterfranken, ein reichbegabter und scharfsinniger Kopf, machte seine philosophischen und theologischen Studien zu Würzburg und verrieth schon inzwischen seine große Hinneigung zu der damals stark im Schwange befindlichen theologischen Aufklärung. Nachdem er im J. 1777 zum Priester geweiht war, wurde er zuerst für mehrere Jahre in der Seelsorge verwendet. Sein Gönner, der Würzburger Fürstbischof Franz Ludwig von Erthal, ernannte ihn 1785 zum außerordentlichen und 1790 zum ordentlichen Professor der Theologie an der Universität Würzburg. Anfangs trug Berg Patrologie vor, wobei er mittels seiner „esoterischen", d. i. nur einem Theile seiner Zuhörer verständlichen Winke sich über die Schriften der Väter zuweilen recht abfällig äußerte. In dieser Zeit erschienen zwei kleinere Abhandlungen von ihm, nämlich 1. seine (den Gegenstand nicht erschöpfende) Dissertationsschrift über die sittlichen Grundsätze des Clemens von Alexandrien (De Clemente Alexandrino ejusque morali doctrina, Wirceburgi 1779); 2. seine akademische Antrittsrede über den Gebrauch des Wassers als eines Cultuselements der katholischen Kirche (Oratio aditialis de origine rituum ecclesiasticorum, qui circa aquam versantur, Wirceburgi 1786). Nach seiner Beförderung zum Ordinarius hatte Berg kirchengeschichtliche Vorlesungen zu halten und verstand diese durch geistreiche und treffende Bemerkungen anziehend zu machen; allein er benutzte auch die Gelegenheit, hierbei seine skeptisch-naturalistische Denk- und Anschauungsweise unumwunden zum Ausdruck zu bringen. Das Christenthum war ihm Menschenwerk, die Lehre Jesu die Lehre eines weisen Mannes, dem der griechische Socrates noch nachstehen dürfte; in dem Dogma von der wirklichen Gegenwart Christi in dem heiligen Abendmahl sah er nichts weiter, als das Product eines Vorstellungsprozesses, welcher in einer Verwechslung des Symbols (Brod und Wein) mit der bezeichneten Sache (Christus) endige u. s. w. Im J. 1798 erschien in Flügge's „Beiträgen zur Geschichte der Religion und Theologie in ihrer Behandlungsart" (Hannover) ein anonymer Aufsatz, welcher zum Gegenstand den „Versuch einer Geschichte der Entstehung und Ausbildung der Kirchenbuße" hatte. Der Geist, welcher sich hier offenbart, läßt unschwer Berg als den Verfasser errathen. Für die geistlichen Regenten jener Zeit rückte die Gefahr des Verlustes ihrer weltlichen Herrschaft immer näher heran. Als man nun den Versuch machte, die Säcularisirung auch wissenschaftlich zu rechtfertigen, erhob sich Berg gegen solche Bestrebungen in zwei Schriften, von denen die eine über „die Unrechtmäßigkeit der Säcularisation" (1799), die andere „über das Staatsnothrecht als Grund des Rechts zum Säcularisiren" (1800) sich verbreitet. Objective Gründe nebst einer ziemlichen Portion Ehrgeiz bestimmten Berg, sowohl die Identitätsphilosophie Schellings, als auch den Kriticismus Kants zu bekämpfen. In ersterer Beziehung verfaßte er eine Satire mit der Aufschrift: „Lob der allerneuesten Philosophie"

(1802); zwei Jahre später publicirte er den „Sextus oder absolute Erkenntniß von Schelling“ (1804), welches Buch auf gegnerischer Seite einen „Antisextus“ hervorrief. Ueber die kantische Philosophie sprach Berg zunächst in den Würzburger gelehrten Anzeigen (1787) ein scharfes Verdict mit den Worten aus: der Koloß der Vernunftkritik stehe auf irdenen Füßen und wanke bei der Berührung: die Denkfreiheit, welche durch die Vernunftkritik hätte gewinnen sollen, finde darin ihr Grab u. s. w. Er selbst legte in einem besonderen Werke, nämlich in der „Epikritik der Philosophie“ (1805), seine eigenen philosophischen Ansichten dar. Das ganze Buch zerfällt 1. in eine Kritik des philosophischen Prozesses und 2. in die Wissenschaft des Wissens. Der erste Theil, der manches Treffende enthält, wurde vielfach belobt, der zweite Theil aber minder günstig aufgenommen. Berg wurde im J. 1809 in den Ruhestand versetzt, jedoch schon 1811 als Professor der Universalgeschichte an der Würzburger Universität reactivirt. Auch in dieser Stellung verfocht er rücksichtslos und beharrlich bis in seine letzten Lebensjahre den Standpunkt der theologischen Aufklärung. Er starb 1821 zu Würzburg. Außer den bereits genannten Schriften sind noch zu erwähnen: einige werthlose Kirchenlieder, mehrere in Zeitschriften publicirte Recensionen und Abhandlungen, seine auf den Tod des Fürstbischofs Franz Ludwig gehaltene Trauerrede, sowie die im Vereine mit dem Weihbischof Zirkel 1793 vorgetragenen Predigten. (Vgl. J. B. Schwab, Franz Berg, geistlicher Rath und Professor der Kirchengeschichte an der Universität Würzburg, Würzburg 1869; Krug, Encyklop.-philos. Lexikon 1827, I.) [v. Stein.]

Bergbau bei den Israeliten. An der Stelle Deut. 8, 9 heißt Palästina „ein Land, dessen Steine Eisen sind, wo du Erz aus den Bergen hauest“, und 33, 25 vom Stamme Aser: „Eisen und Erz sind deine Schlösser.“ Ungezwungen bezeugen die Worte: „aus dessen Bergen du Erz hauest“, den Bergbau auf Kupfererz für die alte Zeit, wovon man auf dem Libanon noch Spuren findet. Aus manchen Orten desselben bezog David Kupfer (2 Sam. 8, 8. 1 Par. 18, 8). Von Bergbau ist jedoch mit Ausnahme von Deut. 8, 9 und der ausführlichen Schilderung Job 28, 1—11 nicht weiter die Rede. Die bergmännischen Anschauungen soll der Verfasser von Job nach gewöhnlicher Ansicht in Aegypten gewonnen haben und Bergwerke wie Bergbau soll von den Hantirungen der alten Hebräer geradezu ausgeschlossen gewesen sein. Da jedoch die damit eng verbundene Hüttenkunde unter ihnen (Js. 1, 25. Jer. 6, 29. Ez. 22, 18 ff. Spr. 17, 3) wohl bekannt war und öfters genauer geschildert wird, da Deut. 8, 9 die Gewinnung von Kupfer aus Schachten durch Israel deutlich ausgesprochen ist, da das Volk bei seinem Aufenthalte auf der sinaitischen Halbinsel den dort schon seit Jahrhunderten blühenden Bergbau der Aegypter kennen lernen mußte, da die Schilderung desselben bei Job a. a. O., soweit sie die Gewinnung von Eisen und Kupfer betrifft, zunächst doch eher auf palästinischen als auswärtigen Bergbau geht, da eine weitere Nichterwähnung desselben bei den dem Profanen abgewandten heiligen Büchern nicht auffallen kann, da endlich auch die vielen Tausende von Steinarbeitern, welche 3 Kön. 5, 15 ff. Salomon in Brüchen mit ausgedehnten innern Anlagen beschäftigte, Geschicklichkeit der Hebräer in mit eigentlichem Bergbau verwandten Arbeiten (Js. 51, 1) beurkunden, und da die eisenhaltigen Landstriche, welche in dieser Richtung noch gar nicht untersucht sind, leichtlich ebenso, wie der Libanon, seit Jahrtausenden verlassene Schachte aufweisen dürften, so ist es sehr wahrscheinlich, daß, wie alle ihre Nachbarn, so auch die Israeliten selbst Bergbau auf Eisen und Kupfer betrieben haben. Kaum konnte im Bezug dieser Metalle, abgesehen von deren fortlaufender Benöthigung zu landwirthschaftlichem und gewerblichem Gebrauch, Israel in den zahlreichen Kriegen für seinen ziemlich starken Militärstand auf die Länge vom Auslande abhängig bleiben. Im Gegentheil muß Israels Industrie den Neid seiner Nachbarn erregt haben, da dieselben einmal (4 Kön. 24, 14) alle Eisenarbeiter aus dem Lande führten. — Im Austausch seiner zahlreichen landwirthschaftlichen Producte importirte Palästina, wie nicht zu läugnen, auch zahlreich unedle neben edlen Metallen. Jene kamen ihm von der Südostküste des schwarzen Meeres, von den Chalyben über Damascus, von den tyrischen Märkten aus Innerarabien (Ez. 27, 19, wo die Lesart Dan als Bezugsquelle nicht zu rechtfertigen) und aus der sinaitischen Halbinsel; Gold und Silber aus Aegypten, den phönicischen Bergwerken Spaniens und aus Südarabien, wo wohl auch Ophir lag, theils wieder durch Vermittlung der phönicischen Emporien, theils zu Zeiten, wie unter Salomon, durch mit den Tyriern gemeinsamen directen Bezug. [v. Himpel.]

Bergier, Nicolaus Sylvester, Priester, berühmter Schriftsteller und Apologet, wurde zu Darnay bei Mirecourt in Lothringen am 31. December 1718 geboren. Nach Vollendung seiner Studien war er 16 Jahre lang Pfarrer zu Flanchebouche, einem Dorfe bei Baume in der Franche-Comté, darauf Professor und Vorsteher des Collegiums zu Besançon. Hier erwarb er sich durch seine Schriften und persönlichen Eigenschaften einen so bedeutenden Ruf, daß man ihn in die Akademie zu Besançon, in die kgl. Societät zu Nancy und bald auch in die Académie des Inscriptions et Belles Lettres zu Paris als Mitglied aufnahm. In Folge seiner großen Verdienste ward er auch zuletzt Domherr zu Notre Dame in Paris und Beichtvater des Königs. In Paris starb er auch am 9. April 1790. Bergier behauptete unter den gelehrten Theologen Frankreichs im vorigen Jahrhundert eine ausgezeichnete Stellung und galt für eine Hauptstütze des kirchlichen Glaubens gegenüber den Bestrebungen eines Voltaire, Rousseau, Helve-

tius, Boulanger, Freret u. s. w. Auch dem Stile nach sind seine Schriften vortrefflich; derselbe ist leicht fließend und lebhaft beredt, so daß man Bergier in dieser Hinsicht Bossuet oft gleichstellte, bisweilen sogar vorzog. Seine Schriften sind: 1. Elémens primitifs des langues découverts par la comparaison des racines de l'hébreu avec celles du grec, du latin et du français, Paris 1764. Dieses Werk verschaffte Bergier den Ruhm eines sehr erudirten Grammatisten. — 2. L'origine des dieux du paganisme et le sens des fables découvert par une explication suivie des poésies d'Hésiode, Paris 1767, 2 voll., ein sehr geistreiches Werk. Sein System gründet sich vornehmlich auf die Annahme, daß die griechischen Gottheiten nicht wirklich lebende Personen, sondern in der ältesten Philosophie angenommene Geister gewesen seien, und daß die meisten mythologischen Erzählungen allegorischen Sinn hätten. — 3. Le Déisme réfuté par lui-même, Paris 1765. 1768, 2 voll., eine Kritik der religiösen Ansichten Rousseau's (neu aufgelegt Paris 1821, Besançon 1825; deutsch von Richtenburg, Augsb. 1786). — 4. Certitude des preuves du christianisme, Paris 1768, 2 voll. (ebenso Paris 1771 und Avignon 1821; in's Spanische und Italienische übersetzt, in's Deutsche von Lory, Köln 1787), eine Widerlegung des berüchtigten Examen critique des apologistes de la religion chrétienne des Burigny (fälschlich zuerst dem Advokaten Freret, dann dem Encyklopädisten Morellet zugeschrieben). Voltaire erachtete Bergier's Certitude für so bedeutend, daß er ihr seine Conseils raisonnables à un théologien entgegenstellte. Bergier erwiederte mit seiner Réponse aux conseils raisonnables, Paris 1771. Noch weniger werth war, was der preußische Baron Cloots (Anacharsis) unter dem Titel Certitude des preuves du mahométisme ou réfutation de l'examen etc., Londr. 1780 und Paris 1791, gegen Bergier vorbrachte. Bergier's Schrift trug ihm ohne sein Ansuchen vom französischen Clerus eine Pension von 2000 L. und das Canonicat von Notre Dame ein; eine Abtei, die man ihm angeboten, schlug er mit den Worten aus: „Ich bin reich genug!" — 5. Apologie de la religion chrétienne, Paris 1769, 2 voll., gegen den Verfasser (Baron Holbach, oder Damilaville?) des Werkes Christianisme dévoilé. — 6. Examen du matérialisme ou réfutation du système de la nature (Mirabeau oder Holbach), Paris 1771, 2 voll. — 7. Traité historique et dogmatique de la vraie religion avec la réfutation des erreurs, qui lui ont été opposées dans les différens siècles, Paris 1780, 12 voll. (neu aufgelegt Besançon 1820, 10 voll., deutsch von J. G. Beigel, Bamberg 1788 ff., 12 Thle.). — 8. Discours sur le mariage des protestants, Paris 1787. — 9. Combien les moeurs donnent de lustre aux talens, von der Akademie zu Besançon preisgekrönt. — 10. Die anonyme Broschüre: Quelle est la source de toute autorité? Paris 1789. — 11. Observations sur le divorce, Paris 1790. — 12. Dictionnaire théologique, 3 voll., Paris 1789. Dieses ganz im katholischen Geiste gehaltene Werk bildete eines der vielen Fachlexika, aus welchen die im Uebrigen auf Diderots Encyklopädie basirende und von Panckoucke und Agasse edirte Encyclopédie méthodique sich zusammensetzte. Neue Ausgaben erschienen 1789 zu Lüttich und 1801 zu Toulouse; eine vermehrte, aber von der Kritik nicht günstig aufgenommene Ausgabe besorgte Le Noir, Paris 1876, 12 voll. — 13. Principes de métaphysique, aufgenommen in den Cours d'études à l'usage de l'École-Militaire. (Biogr. nouvelle des Contempor., Paris 1821, II, 378; Biogr. génér. V, 514; Ersch u. Gruber, Encykl. IX, s. h. v.) [Janner.]

Bergisches Buch, s. Concordienformel.

Bergomensis, s. Petrus Bergomensis.

Berichte, kirchliche, sind die schriftlichen Berichterstattungen der untergeordneten kirchlichen Organe an ihre Vorgesetzten, sei es auf Grund einer Aufforderung der letzteren über einzelne Vorfälle im kirchlichen Leben oder in periodisch wiederkehrender Weise über den gesammten Zustand eines untergeordneten Kirchensprengels. Die wichtigsten der periodisch wiederkehrenden Berichte sind die von den Pfarrern an ihre kirchlichen Oberbehörden über den Zustand ihrer Pfarreien alljährlich zu erstattenden sogen. Pfarr-Relationen. Dieselben heißen auch wohl Decanalberichte, weil sie in manchen Diöcesen durch den Ruraldechanten vervollständigt und eingesandt, oder Communicantenberichte, weil sie in vielen Diöcesen hinsichtlich der statistischen Daten bei Gelegenheit der österlichen Beichte und Communion erstattet werden. Ebenso wichtig sind die von den Bischöfen über den Zustand ihrer Diöcesen an das Oberhaupt der Kirche alle drei, vier oder fünf Jahre zu erstattenden Triennal-, Quadriennal- oder Quinquennalberichte (relationes status ecclesiarum). Diese Berichte sollen eine Art Ersatz bieten für die nach c. 3 de ref., Sess. XXIV Conc. Trid. vom Bischof persönlich oder durch bevollmächtigte Stellvertreter alljährlich oder bei größeren Diöcesen alle zwei Jahre vorzunehmende vollständige Visitation seines Sprengels, bezw. für den bei Gelegenheit des den Bischöfen obliegenden Besuches der Apostelgräber (visitatio liminum Apostolorum) dem Oberhaupte der Kirche persönlich abzustattenden Bericht. Es unterliegt keinem Zweifel, daß der persönliche Verkehr dem Wesen und der der Kirche von ihrem Stifter gestellten Aufgabe mehr entspricht. Wenn daher auch schon frühzeitig, sei es wegen persönlicher Verhinderung der Kirchenobern oder wegen zu großer Entfernung kirchlicher Gemeinden, ein schriftlicher Verkehr sowohl der Kirchenvorsteher untereinander, wie mit den Gemeinden, stattfand (Beispiele hierfür sind die Briefe der Apostel und später die ἐπιστολαὶ κοινωνικαί), so bildete ein solcher doch die Ausnahme. Dieß war von jeher und blieb bis

heute der Standpunkt der kirchlichen Gesetzgebung. I. Der Inhalt der Pfarr-Relationen bezog sich in früherer Zeit bis zum 18. Jahrhundert auf rein kirchliche Gegenstände, während von da an bis in die Mitte unseres Jahrhunderts neben den gemischten nach Vorschrift mancher weltlichen Regierungen auch rein weltliche Angelegenheiten in dieselben aufgenommen werden mußten. Die Norm, nach welcher die Berichte ersterer Gattung abgefaßt werden sollten, war enthalten in den Synodalstatuten der einzelnen Diöcesen. Ein Muster hierfür findet sich in den vom Bischof Jacob im J. 1609 für die Diöcese Konstanz promulgirten Statuten. Beispiele der letzteren Art liegen vor in der Instruction für die Decane der Erzdiöcese Freiburg (abgedruckt im Archiv für die oberrheinische Kirchenprovinz I, Heft 3, 287 ff.), in den Statuten für die Diöcese Mainz, sowie in der Visitations-Instruction für die functionirende Geistlichkeit in Würtemberg in dem Erlaß des kgl. katholischen Kirchenrathes vom 13. September 1817, 23. Mai 1820 und 21. März 1825 (vgl. Langs Sammlung 533 ff.). In zwölf in die kleinsten Details eingehenden Abschnitten fordert insbesondere die letztere die Beantwortung von Fragen, die nur vom Standpunkte des bis in's Kleinlichste hinein bevormundenden Polizeistaates aus zu erklären sind. Ein Ueberblick über sämmtliche Rubriken dieser Instruction zeigt, daß dieselbe fast nur mit Aeußerlichkeiten, theilweise auch mit rein weltlichen Dingen sich befaßt, aus deren Darstellung der Bischof oder die kirchliche Oberbehörde sich unmöglich ein Bild über den religiös-sittlichen Zustand der Gemeinden und der dieselben pastorirenden Geistlichen zusammenstellen kann. Seit dem Jahre 1848 ist der Inhalt der Pfarr- und Decanatsberichte wieder mehr, in vielen Diöcesen ausschließlich auf kirchliche Gegenstände beschränkt und bezieht sich hauptsächlich auf Verwaltung und Empfang der heiligen Sacramente, sowie auf die öffentlichen Aergernisse. Die Form dieser Berichte wird bestimmt durch bischöfliche Verordnung oder durch ein Statut der Diöcesansynode; in einzelnen Diöcesen, z. B. in Köln, müssen sie unmittelbar vor der Visitation zusammengestellt und dem visitirenden Bischof überreicht werden.

II. Den Diöcesanbischöfen ist durch die Constitutionen Sixtus' V. Romanus Pontifex vom 20. December 1585 und Benedicts XIV. Quod sancta vom 23. November 1740 neuerdings die Pflicht eingeschärft, innerhalb gewisser Fristen (die Bischöfe aus Deutschland, Oesterreich-Ungarn, Frankreich, Belgien, Großbritannien und Irland, Spanien und Portugal alle vier, die Bischöfe Italiens, Dalmatiens und Griechenlands alle drei, die Bischöfe aus dem übrigen Europa, Nordafrika und den Inseln diesseits des nordamerikanischen Festlandes alle fünf, und die übrigen alle zehn Jahre) entweder persönlich oder durch einen hierzu speciell bevollmächtigten Stellvertreter die Gräber der Apostelfürsten in Rom zu besuchen und bei dieser Gelegenheit der hierfür besonders bestimmten Abtheilung der Congreg. Concilii (Congr. particularis super examine episcoporum) auch schriftlich genaue Auskunft über den Zustand ihrer Sprengel zu geben. Der Inhalt und die Form dieser relationes super statu ecclesiarum sind normirt durch die von Prosper Lambertini als Secretär der Congr. Concilii entworfene und vom Papste Benedict XIII. auf der römischen Diöcesansynode vom Jahre 1725 publicirte und sämmtlichen Bischöfen zur Beachtung empfohlene Instructio S. Congr. Conc. . . . super modo conficiendi relationes statuum suarum ecclesiarum, quas occasione visitationis sacrorum liminum eidem S. Congregationi exhibere tenentur (s. d. Art. Visitatio liminum und A. Lucidi, De visitatione lim. Apost., 3 voll., Romae 1878). Diese Instruction sollte auf dem vaticanischen Concil einer zeitgemäßen Reform unterzogen werden (vgl. I. Schema Const. de disciplina c. 4 bei Martin, Collectio ed. I, 125. 126). Dieselbe zerfällt, wie sie zur Zeit noch vorliegt, in 11 Paragraphen, wovon der erste in 11 Punkten von dem materiellen Stand der Diöcese handelt (Errichtung, Grenzen, Zahl der Städte und Ortschaften, der Pfarrkirchen und Privatkapellen, der Klöster und Spitäler, Zustand der Dom- und etwaigen Collegiatkirche, Zahl der an denselben angestellten Canoniker und sonstigen präbendirten Geistlichen u. s. w.); der 9 Punkte enthaltende § 2 fordert vom Bischof selbst Rechenschaft über die Erfüllung der hauptsächlichsten bischöflichen Pflichten; § 3 verlangt in 15 Fragen Aufschluß über die Erfüllung der geistlichen Amts- und Standespflichten von Seiten des Säcularclerus; § 4 fordert in 4 Fragen dasselbe hinsichtlich der Mannsklöster, insoweit dieselben der bischöflichen Jurisdiction unterstehen; § 5 befaßt sich in 8 Fragen mit den Frauenklöstern; § 6 in 7 Fragen mit dem Seminar, dessen Einrichtungen und Zuständen, während § 7 in 5 Punkten die Darlegung der Lage der in der Diöcese bestehenden Bruderschaften und frommen Stiftungen, § 8 aber in 2 Punkten die Schilderung des religiös-sittlichen Zustandes des gläubigen Volkes zum Gegenstande hat; in § 9 endlich sollen die Bischöfe klar und präcis die Postulate formuliren, deren Erledigung durch die Congregation sie wünschen, sowie überhaupt freimüthig alles das beifügen, was sie im Interesse ihrer Diöcesen zur Kenntniß des apostolischen Stuhles zu bringen für geeignet und nothwendig erachten. Eine Betrachtung des Wortlautes dieser Instruction (s. denselben in Canones et decreta Concilii Trid. ed. Richter, Appendix 614—618) läßt auf den ersten Blick erkennen, daß eine wahrheitsgetreue Beantwortung aller darin gestellten Fragen allerdings geeignet ist, ein naturgetreues Bild von der Verwaltung einer bestimmten Diöcese zu geben. [Dienborfer.]

Berlage, Anton, katholischer Dogmatiker, geb. zu Münster 21. December 1805, gest. ebendaselbst 6. December 1881, studirte nach seiner

Gymnasialzeit Philosophie und Theologie seit 1824 zu Münster, seit 1826 zu Bonn, und ward schon dort durch Esser, noch mehr aber hier durch Hermes für das damals herrschende theologische System gewonnen. Eine Umwandlung seiner Anschauungen trat durch den schließlichen Besuch der Universität Tübingen 1829—1830 ein, wo Drey, Hirscher und Möhler ihm die geistige Unbefangenheit zurückgaben. Hierauf erlangte er als Diacon 1831 zu München den theologischen Doctorgrad und ward dann sofort zur Doction an der Akademie zu Münster zugelassen. Im J. 1832 erhielt er, ohne im Seminar gewesen zu sein, die Priesterweihe; 1835 nach Herausgabe seiner „Apologetik der Kirche" ward er außerordentlicher Professor, 1836 ordentlicher Professor der Moral. Für mehr als 40 Jahre, seit 1849 als Senior, gab er der theologischen Facultät die Signatur. Er las erst Apologetik, Symbolik, Dogmatik, seit 1836 neben letzterer Moral, seit 1843 ausschließlich Dogmatik, hervorragend in der speculativen, weniger bedeutend in der positiven Begründung und Ausdeutung der Dogmen. Sein einziges Werk ist die siebenbändige „Katholische Dogmatik" (Münster 1839—1864) mit dem Präambulum „Apologetik der Kirche" (ebd. 1834). Die Arbeit ist das beste Prototyp dessen, was und wie man um die Mitte des 19. Jahrhunderts in Deutschland auf gut kirchlicher Seite dogmatisch lehrte, zugleich ein Muster klarer Exposition und eleganter Diction. (Vgl. Lit. Handw. 1881, Nr. 302.) [Kaulen.]

Bernard, Claude, der arme Priester oder Pater Bernard genannt, Weltpriester, machte im 17. Jahrhundert in Paris, ja in ganz Frankreich nicht geringes Aufsehen und wurde von Vielen für einen Heiligen gehalten. Seine Geschichte hat einige Aehnlichkeit mit der des hl. Franz von Assisi. Geboren am 26. December 1588 zu Dijon, Sohn eines angesehenen Rechtsgelehrten, studirte Bernard die Jurisprudenz und war bald wegen seiner Lebenslust und seines Humors der Liebling aller Gesellschaften. Aber plötzlich verwandelte sich der Lebemann in einen Bußprediger und Asceten; sein verstorbener Vater war ihm in einer Vision erschienen und hatte ihn gewarnt. Von nun an lebte Bernard zu Paris als ein Vater der Armen, schenkte ihnen Alles, auch eine Erbschaft von 400 000 Franken, und bettelte überdieß für sie. Seine feurigen Predigten wurden mit Enthusiasmus und großem Erfolge gehört. Seine übrige Zeit brachte er in Spitälern und Gefängnissen zu, um wo möglich jede Seele zu retten. Aber er pflegte auch die Leiber der Kranken und leistete ihnen die niedrigsten und ekelhaftesten Dienste. Endlich erlag er seinen Mühen. Er hatte einen verstockten Sünder zum Galgen begleitet und sich dabei so stark angegriffen, daß er ein heftiges Fieber bekam; dieses machte seinem Leben am 23. März 1641 ein Ende. Sein Leben ist öfters beschrieben worden, z. B. vom Jesuiten Lempereur (Paris 1708), und wiederholt wurde der Wunsch nach Heiligsprechung dieses frommen Mannes laut. Aber auch ohne Canonisation ist sein Andenken in Frankreich sehr geehrt. Nach ihm trägt das bekannte Gebet: Memorare, o piissima virgo Maria etc. den Namen: Gebet des Vater Bernard. Es beruht auf Namensverwechslung, daß man so oft dieses Gebet dem heiligen Kirchenlehrer Bernhard zuschreibt. [v. Hefele.]

Bernardin, s. Bernhardin.

Bernardus (Bernhard), der heilige, einer der großen Lehrer der abendländischen Kirche, wurde auf dem Schlosse Fontaines bei Dijon (Departement Côte-d'Or) in der ersten Hälfte des Jahres 1091 geboren. Sein Vater Tecelin (Tecelinus de Fontanis, mit dem Beinamen Sorus oder Saurus, lateinisch so viel wie subrufus, französisch sauret, röthlicht), aus altem ritterlichem Geschlechte, war meistens im Kriege, und seine Mutter Aleth (Aloysia), eine Tochter des Bernard von Montbar (Mons-Barri), besorgte die Erziehung des Knaben, den sie zum geistlichen Stande bestimmt hatte. In der Schule der Canoniker von Châtillon erhielt er den ersten Unterricht. Bald zeigte sich bei ihm ein ebenso lebendiger und feuriger Geist, als eine große Liebe zur Einsamkeit. Nachdem er seine Mutter frühe verlor, suchten seine Freunde ihn der Zurückgezogenheit zu entreißen; allein er übte sich nur mit desto größerem Eifer in den Studien und der Dialektik. Einst, als er zu seinen Brüdern beim burgundischen Heere in das Lager ging, ergriff ihn der Gedanke an seine verstorbene Mutter mit großer Lebhaftigkeit. Er begab sich in eine am Wege stehende Kirche, entschloß sich dort, Mönch zu werden, und betete, daß Gott ihn in seinem heiligen Vorsatze bestärken möge. Sogleich eilte er, sein Vorhaben auszuführen und dazu auch seine Verwandten und Freunde aufzurufen. Der erste, den seine Ueberredungskraft fortriß, war ein Onkel Bernards, ein begüterter, ruhmvoller Krieger. Auch seine erwachsenen Brüder, mit Ausnahme eines einzigen, der erst später dem Rufe der Gnade folgte, schlossen sich an. Sechs Monate lebte er mit seinen Genossen in einem Hause zu Châtillon, um ihre Angelegenheiten zu ordnen und noch mehrere zu gewinnen. Bernard zählte damals 21 Jahre. Als er und seine Brüder von dem väterlichen Hause Abschied nahmen, sagte der älteste zu dem jüngsten: „Sieh einmal, unser ganzes Erbtheil gehört nun dir"; worauf dieser: „Also euch der Himmel und mir die Erde, das ist doch keine gleiche Theilung." Bernard und seine 30 Genossen wählten das arme Kloster Citeaux (s. d. Art.); diesem stand im J. 1112, als jene um Aufnahme baten, Abt Stephan Harding vor. Es war dieß nach den Quellen „das fünfzehnte Jahr" nach dem Ursprung von Citeaux, also die Zeit zwischen 21. März 1112 bis 20. März 1113, und gewiß noch das Jahr 1112, da ja das Kloster La Ferté, welches am 18. Mai 1113 gegründet wurde, erst nach Vollendung des Probejahres der neuen Ankömmlinge bevölkert werden

konnte, nachdem in Folge der überaus großen Strenge des Abtes Stephan und einer contagiösen Krankheit im J. 1111 die Zahl der Bewohner von Cisteaux in bedenklicher Weise zusammengeschmolzen war.

Schon im Anfange seines Aufenthaltes zog Bernard die Bewunderung auf sich durch seine mit großer Zurückgezogenheit verbundene ungemeine Thätigkeit, sowie durch die Gewalt, womit er seine sinnliche Natur beherrschte. Auf dem Felde arbeitend, erhob er frei seinen Geist zur Betrachtung und gestand, „was er in der Erklärung der heiligen Schrift vermöge und in der Erkenntniß der göttlichen Dinge, habe er besonders in Wäldern und auf Feldern durch innere Betrachtung und Gebet erlangt und keinen andern Lehrmeister gehabt, als die Buchen und die Eichen". Sein Ruf zog Viele herbei; 1113 und 1114 entstanden die Abteien La Ferté und Pontigny, 1115 Clairvaux; Bernard, erst drei Jahre Mönch, wurde Abt der letzteren. Mit abgezehrtem Körper, einem Todten ähnlicher, denn einem Lebenden, erschien er vor dem Bischof von Châlons-sur-Marne, Wilhelm von Champeaux, um von diesem (während der Abwesenheit des Diöcesan-Bischofs Joceran von Langres) die äbtliche Benediction zu empfangen. Das streng-ascetische Leben drohte seine Gesundheit ganz zu zerstören. Der Bischof, darüber betrübt, behielt ihn ein Jahr lang unter seiner besondern Aufsicht und ließ ihm eine Wohnung außer dem Kloster bauen, wo er, ohne sich um dessen Angelegenheiten zu bekümmern, bleiben mußte. Kaum hatte er aber seine Abtsstelle wieder übernommen, so kehrte er zu der alten Lebensweise zurück. Dadurch wurde seine Gesundheit vernichtet; er konnte nicht mehr genau die Vorschriften der Regel beobachten und mußte sich vom Convent der Brüder zurückziehen und eine besondere Wohnung einnehmen. Er klagte sich später selbst an, daß er in ungemäßigter Hitze der Jugend seinen Körper geschwächt und ihn dem Dienste der Brüder entzogen habe. Die allgemeine Verehrung, in der er stand, zog bereits Viele aus allen Ständen zu ihm herbei, und er hatte jetzt schon an allen wichtigen Angelegenheiten der Zeit lebhaften Antheil, wozu ihn besonders eine große Ueberredungskraft befähigte. Dabei blieb sein inneres Leben ungestört. Seine damalige öffentliche Wirksamkeit erhellt aus den Briefen dieser Epoche, z. B. an den Erzbischof Heinrich von Sens „über die Sitten und den Beruf der Bischöfe". Er nahm sich der Geistlichen an, welchen die Verbesserung ihrer Sitten den Haß der Mächtigen zuzog. Im J. 1128 wurde er zu dem Concil zu Troyes beigezogen und legte thätige Hand an die dem Templerorden zu gebende Regel. Auch mit Peter dem Ehrwürdigen von Clugny trat er in vielfache Berührung, und während die Cluniacenser und Cistercienser einander mit eifersüchtigem Blicke anschauten, standen die zwei bedeutendsten Männer der beiden Orden in bestem Einvernehmen. Sowohl Bernard wie Peter stellten das Ideal einer klösterlichen Lebensweise dar und hielten die Realisirung desselben in jedem der beiden Orden für möglich.

Im Jahre 1130 starb Honorius II. Seinem Nachfolger Innocenz II. trat ein Gegenpapst in der Person des Cardinals Petrus Leonis, Anaclet II. (s. d. Art.), entgegen. Da die Anhänger des Letztern in Rom die materielle Gewalt besaßen, so entschloß sich Innocenz, über die Alpen nach Frankreich zu gehen, um dort durch sein persönliches Erscheinen sich allgemeine Anerkennung zu verschaffen. In einer Versammlung der Prälaten des Reichs zu Etampes wurde er besonders auf die Verwendung des hl. Bernard hin einstimmig als der rechtmäßige Papst anerkannt. Auch Peter von Clugny entschied sich für ihn, obschon Anaclet in diesem Kloster Mönch gewesen war. Ebenso hatten sich in Deutschland die angesehensten Bischöfe für Innocenz II. erklärt. In Lüttich kam derselbe, von Bernard begleitet, mit König Lothar II. zusammen; dieser versprach dem Papste, ihn im folgenden Jahre mit bewaffneter Hand nach Italien zu geleiten. Eine drohende Mißhelligkeit beschwichtigte das Dazwischentreten Bernards. Auch die Großen und Bischöfe Aquitaniens, die sich Anaclet zuneigten, suchte Bernard durch Briefe und Zureden für Innocenz zu gewinnen. Von Lüttich zurückgekehrt, hielt der Papst (18. October 1131) eine große Versammlung zu Rheims. Bernard war stets um ihn und wohnte den Berathungen der Cardinäle bei. Im Jahre 1132 zog der Papst, vom hl. Bernard begleitet, nach Italien und krönte am 4. Juni 1133 Lothar zum Kaiser; doch behauptete sich Anaclet, dessen Stütze besonders der normännische König Roger und die Partei des Gegenkaisers Konrad war, fortwährend in der Stadt Rom. Deßhalb zog sich Innocenz wieder von da zurück und nahm seinen Aufenthalt in Pisa, einer wegen der Verbindung mit Frankreich bequem gelegenen Stadt. An dem (1135) daselbst gehaltenen Concil nahm auch Bernard lebhaften Antheil, weilte nach dessen Beendigung noch eine Zeitlang in Italien und erwirkte besonders die Versöhnung der Mailänder mit dem Papste. Auf die Nachricht von den Wundern, welche er hier wirkte, wurden Kranke von allen Seiten herbeigeführt. Nach einjähriger Abwesenheit kehrte er (1135) nach Frankreich zurück. Als er über die Alpen zog, kamen ihm Hirten und Bauern von ihren Felsen herab entgegen und kehrten, nachdem sie seinen Segen empfangen, froh zu ihren Wohnsitzen zurück. Kurze Zeit nur genoß er der Ruhe; er mußte bald wieder in Frankreich für die Sache Innocenz' II. kämpfen. Der Fürst Wilhelm von Aquitanien, der sich zwar für die Anerkennung des Papstes hatte gewinnen lassen, wollte doch die Bischöfe, die er vorher wegen ihrer Anhänglichkeit an diesen von ihren Sitzen vertrieben hatte, nicht wieder einsetzen, weil sie ihn unversöhnlich beleidigt hatten. Durch Vorhaltung des Leibes des Herrn und Ankündigung der gött-

lichen Strafgerichte wußte ihn Bernard zur Nachgiebigkeit zu bewegen. Der Heilige zog sich sodann in eine einsame Hütte bei seinem Kloster zurück und widmete sich der Betrachtung. Innocenz, von Rogers Waffen bedrängt, rief den Kaiser Lothar auf's Neue zu Hülfe, den auch Bernard dringend zum zweiten Römerzuge ermahnte. Im J. 1136 zog der Kaiser siegreich durch Italien und führte (1137) den Papst Innocenz auf's Neue in Rom ein. Wieder kam auch Bernard nach Italien. Nachdem er in Rom dem Anaclet viele Anhänger abwendig gemacht, versuchte er auch den König Roger auf andere Gesinnungen zu bringen. Dieser wagte zuerst eine für ihn ungünstige Schlacht gegen die Truppen des Kaisers; sodann ließ er die beiden Parteien in seiner Gegenwart disputiren. Der Sprecher für die Sache Anaclets war der Cardinal Peter von Pisa, und dieser erklärte sich von Bernard für überwunden. Mit dem Tode Anaclets (25. Januar 1138) schwächte sich das Schisma beinahe ab; denn obgleich diese Partei Victor IV. im März 1138 zum Nachfolger wählte, so entsagte derselbe doch schon am 29. Mai desselben Jahres, besonders auf Zureden Bernards, seinen Ansprüchen. Bernard aber wurde als Urheber des Friedens geehrt und gepriesen, überall vom Jubel des Volkes aufgenommen und in Procession begleitet. Nach beendigtem Friedenswerke kehrte er in sein Kloster zurück.

In diese Periode seines Lebens fällt auch die Beilegung anderer Streitigkeiten, welche besonders durch die ungestüme Hitze des jungen Königs Ludwig VII. von Frankreich veranlaßt worden waren. Schon lange vorher hatte Petrus Abälard (s. d. Art.) eine allgemeine Bewegung auf dem Gebiete der christlichen Wissenschaft hervorgerufen, und Bernard wurde vermöge seines überwiegenden Ansehens und seiner einflußreichen Stellung in einen offenen Kampf gegen den kühnen Mann hineingedrängt. Als Bernard von seiner letzten Reise nach Rom zurückkehrte, richtete er seine Aufmerksamkeit auf die bedenkliche Richtung, welche besonders der Anhang Abälards der Auctorität der Kirche gegenüber einschlug. Bernard mahnte Abälard zuerst in mehreren Privatunterredungen. Als nun 1140 eine zahlreiche Synode nach Sens zusammenberufen wurde, erklärte sich der Letztere bereit, mit Bernard öffentlich über seine Lehre zu disputiren, kündigte dieß allen seinen Schülern an und forderte sie auf, Zeugen seines Triumphs zu sein. Solchen Unterredungen, die in alter und neuer Zeit ohne Erfolg geblieben, war Bernard aus Grundsatz abgeneigt; darüber triumphirten die Anhänger Abälards, und Bernard sah sich daher genöthigt, die Herausforderung anzunehmen. Vor Allem legte er dem Concil, zu dem sich auch sonst eine sehr zahlreiche und glänzende Gesellschaft zusammengefunden hatte, die von ihm ausgezogenen Stellen aus den Schriften Abälards vor und stellte zur Widerlegung viele von ihm gesammelte Stellen aus den Kirchenvätern daneben. Abälard, aufgefordert, zu erklären, ob er sich zu jenen Stellen bekenne, schwieg, und das Concil verdammte dieselben als häretisch. Tags darauf appellirte Abälard an den Papst. Die Bischöfe stellten also ihr Verfahren ein und berichteten den Hergang nach Rom, wobei sie nicht verfehlten, die gefährlichen, den geoffenbarten Glauben untergrabenden Consequenzen in der Lehre Abälards herauszustellen. Sie sagten z. B.: „Indem er bereit ist, Alles durch die Vernunft zu erklären, streitet er sowohl gegen den Glauben, als die Vernunft; denn was ist der Vernunft mehr entgegen, als durch die Vernunft über die Vernunft hinausgehen zu wollen, und was ist mehr gegen den Glauben, als das nicht glauben zu wollen, was man durch die Vernunft nicht zu erreichen vermag?". Von Rom aus erfolgte die Verwerfung der bezeichneten Lehrsätze; Abälard wurde beständiges Stillschweigen geboten, und über seine hartnäckigen Anhänger ward die Excommunication ausgesprochen. Abälard sollte in ein Kloster verwiesen werden. Auf der Reise nach Rom begriffen, fand er freundliche Aufnahme bei Peter von Clugny; dieser verwendete sich für ihn beim Papste, um ihn in seinem Kloster zum Unterrichte der Mönche behalten zu dürfen. Bernard versöhnte sich mit ihm, und Abälard genoß an diesem Orte die erwünschte Ruhe in den letzten drei Jahren seines Lebens.

Um diese Zeit war auch der revolutionäre und schwärmerische Arnold von Brescia (s. d. Art.) nach Frankreich gekommen. Bernard klagte ihn beim Papste an; er wurde excommunicirt und zur Verwahrung in ein Kloster gesperrt, entfloh jedoch nach Zürich. In Rom aber waren Unruhen ausgebrochen, welche wenigstens indirect durch die Predigten und Bestrebungen Arnolds veranlaßt waren. Innocenz starb über denselben 22. September 1143, und sein Nachfolger, Cölestin II., wußte während seiner kurzen Regierung (1143 bis 1144) sich den Frieden zu erhalten. Nach seinem Tode aber — der neugewählte Papst war Lucius II. — erschien Arnold wieder selbst in Rom. Von ihm aufgeregt, besetzten die Römer das Capitol und suchten die altrömische Verfassung wieder herzustellen. Sie forderten auch den König Konrad III. auf, nach Rom zu kommen und daselbst den Sitz seiner Herrschaft aufzuschlagen, was dieser natürlich ablehnte. Lucius wollte die Römer mit Gewalt zum Gehorsame bringen und drang bewaffnet auf das Capitol, wurde aber von den Römern zurückgeschlagen und durch einen Steinwurf schwer verwundet; an den Folgen starb er, ehe er ein Jahr regiert hatte (1145). Nach ihm wurde am 15. Februar 1145 Eugen III., früher Abt des Cistercienserklosters S. Anastasio zu Rom, Schüler und Freund Bernards, zum Papste gewählt; er entzog sich dem Ungestüm der Römer und wurde im Kloster Farfa consecrirt. Dann verlegte er seinen Sitz nach Viterbo, überwand aber später die Römer und gab ihnen auf ihre Bitten den Frieden, so daß er das Weihnachts-

fest ruhig in Rom feierte. Da er aber im J. 1146 wegen ausgebrochener Unruhen auf's Neue Rom verlassen mußte, begab er sich nach Frankreich, wo er eine sehr ehrenvolle Aufnahme fand. Bernard wandte sich sofort an die Römer und hielt ihnen ihren unbändigen Sinn vor, sowie er auch wegen ihrer Unnachgiebigkeit den König Konrad zur Rache und Hülfe für den Papst aufforderte.

Schon vorher war die Nachricht, daß Edessa durch die Saracenen erobert, und daß Jerusalem und Antiochien von ihnen bedroht sei, in das Abendland gekommen und hatte die christlichen Völker erschüttert. Ludwig VII. von Frankreich erklärte sich sogleich zu einem Kreuzzuge bereit, Papst Eugen aber, der sich noch zu Viterbo aufhielt und durch eine Gesandtschaft aufgefordert wurde, die abendländische Christenheit zum Kampfe gegen die Ungläubigen aufzurufen, beauftragte den hl. Bernard, in seinem Namen das Kreuz zu predigen. Am Ostertage 1146 predigte nun Bernard zu Vezelay vor einer überaus großen Menge. Auf seine eindringende Rede erscholl aus der ganzen Versammlung der Ruf: „Gott will es!" Alle wollten aus Bernards Händen das Kreuz empfangen, und er mußte seine eigenen Kleider zu Kreuzeszeichen zerschneiden. Bald konnte er über den Erfolg seiner Reden an den Papst also schreiben: „Die Städte und Schlösser werden leer, und kaum können sieben Weiber einen Mann finden (Is. 4, 1); bei Lebzeiten ihrer Männer werden die Weiber verwittwet." In Deutschland fand sein Wort im Anfange wenig Anklang. Vielmehr hatte sich in der Gegend des Rheins die Wuth des Volkes gegen die Juden gewandt und hatte die Wehrlosen ermordet. Natürlich erhob sich Bernard mit aller Macht gegen einen solchen Kreuzzug. Er selbst wurde, wohin er kam, mit Begeisterung aufgenommen; aus allen Städten strömten ihm die Menschen entgegen, man brachte ihm Kranke, sie zu heilen, und weithin erscholl der Ruf seiner Wunder. Da Konrad jetzt durchaus keine Lust zu einem Kreuzzuge bezeugte, so hielt Bernard zu Speier unerwartet bei der Messe eine Predigt, an deren Schluß er sich an den König wandte und freimüthig zu ihm redete. Er hielt ihm die göttlichen Gerichte sowie das große Verdienst vor die Seele, das er sich durch Theilnahme an diesem christlichen Werke erwerben könne, bis Konrad zu Thränen gerührt ausrief: „Ich erkenne die Geschenke der göttlichen Gnade und will mich fernerhin nicht undankbar erweisen; ich bin bereit, ihm zu dienen, da er selbst mich dazu ermahnt hat." Sogleich ließ er sich mit dem Kreuz bezeichnen, und seinem Beispiele folgten viele Große. Indeß war, wie oben gesagt, Eugen nach Frankreich gekommen. Bernard übergab darum die Fortsetzung des Werkes in Deutschland dem Abte Adam von Ebrach und eilte selbst nach Frankreich zurück. Gleich nach seiner Rückkehr mußte er am 16. Februar 1147 einer feierlichen Versammlung der Großen des Reichs zu Etampes und am Osterfeste der Versammlung in St. Denys, wohin auch der Papst kam, anwohnen. Der Letztere führte den König zum Altar, gab ihm die geweihte Fahne, die Pilgertasche und seinen Segen. Nach Beendigung dieser Angelegenheiten reiste Bernard mit dem Papste auf die Einladung des dortigen Erzbischofes Adalbero nach Trier; hier wurden besonders die Weissagungen der Äbtissin Hildegard von Bingen geprüft. Eugen selbst schrieb ihr anerkennend, wodurch natürlich ihr Ansehen ungemein stieg. Nach drei Monaten kehrte der Papst (im Februar des Jahres 1148) nach Frankreich zurück und eröffnete am 21. März die große Synode zu Rheims. Besonders kämpfte hier Bernard gegen die ihm gefährlich scheinende Lehre des Bischofs Gilbert von Poitiers (s. d. Art.). Gilbert unterwarf sich dem Urtheile und kehrte ungekränkt in seine Diöcese zurück.

Bei allen von Bernard geführten Kämpfen, bei denen er oft in die entschiedenste Opposition gegen die höchstgestellten kirchlichen und weltlichen Würdeträger treten mußte, leitete und trieb ihn immer die seinem Geiste vorschwebende höchste Idee von der Einheit und Untrennbarkeit der Kirche, ihrer Herrschaft über alle Wissenschaft, über alles materielle und geistige Leben, sowie die Idee des Papstthums als der äußeren und sichtbaren Darstellung jener Einheit, als des Schlußsteins, durch welchen das große Gebäude der Kirche zusammengehalten werden sollte. Wie er darum mit unablässigem Eifer an der Befriedigung und Beruhigung der im Schooße der Kirche ausgebrochenen Streitigkeiten, an der Hebung und Anerkennung der dem Primate zukommenden Macht, an der Niederhaltung der die Auctorität der Kirchenlehre gefährdenden Wissenschaft, an der Gründung und Pflege eines wahrhaft christlichen Lebens im Volke, besonders aber im Clerus und unter den Mönchen, wirkte und erglühte, so erhob er sich mit derselben Kraft und Energie gegen jene Secten, die sich vom großen Leibe der Kirche abgeschnitten und, indem sie vorgaben, das wahre Christenthum sei in ihr untergegangen, sich als die allein Auserwählten betrachteten. Das waren um diese Zeit die mit dem allgemeinen Namen Katharer, die Reinen, bezeichneten Secten. Vom Morgenlande hatten sie sich als Bogomilen in die Bulgarei und nach Italien verbreitet; nach diesem tauchten sie am Niederrhein auf und trieben besonders im südlichen Frankreich, der reichen Geburtsstätte hartnäckiger Häresien, ihr Unwesen. Sie gaben vor, die evangelischen Gesetze buchstäblich zu erfüllen und die Kirche zur apostolischen Einfachheit zurückzuführen. Die Sacramente ließen sie nur als äußere Zeichen gelten, welche der Geist als Vehikel seiner Einströmung nicht brauche, und welche zudem von den entarteten Priestern nicht einmal würdig gespendet werden könnten. Wenn sie sich auch äußerlich an den kirchlichen Gottesdienst hielten,

so hatten sie doch ihre eigenen Versammlungen und zwar besonders zur Nachtzeit. Der Propst Everwin von Steinfeld forderte zuerst den hl. Bernard auf, gegen die Ketzer dieser Art zu schreiben, welche in der Gegend von Köln entdeckt wurden. Sie wurden 1146 vor eine Synode geführt, wo sie ihre Lehre lange mit biblischen Beweisen vertheidigten. Drei Tage suchte man sie zu belehren, da ergriff sie das wüthende Volk und führte sie zum Scheiterhaufen, eine Hinrichtung, welche Bernard sehr tadelte.

Im südlichen Frankreich hatte Peter von Bruis 20 Jahre lang sein Unwesen getrieben. Diesen ergriff 1134 der Bischof von Arles und führte ihn vor das Concil von Pisa. Er sollte dem hl. Bernard zur Verwahrung übergeben werden, aber bald befand er sich wieder in der Gegend von Toulouse und im Albigeois, und sein Anhang war so stark, daß Bernard sagen konnte: „Die Kirchen sind ohne Gemeinden, die Gemeinden ohne Priester, den Priestern wird die schuldige Ehrerbietung nicht erwiesen, die Kirchen werden wie Synagogen verabscheut, die Sacramente werden nicht mehr geehrt, die Feste des Herrn werden nicht mehr gefeiert." Eugen schickte darum den Cardinal Alberich von Ostia mit einigen Bischöfen in diese Gegend; dieselben gesellten sich den hl. Bernard bei. Dieser wurde mit Ehrfurcht aufgenommen; der Ruf seiner Wunder wirkte Wunder der Umänderung. Heinrich mit seinen Anhängern mußte entfliehen; Bernard brachte es dahin, daß die Gutgesinnten jeglichen Verkehr mit den Hartnäckigen aufhoben. Heinrich wurde gefesselt vor das Concil in Rheims geführt und auf Bernards Verwenden bloß zeitlebens in ein Kloster gesperrt; dort starb er bald darauf. Auch alle Beschützer der Secte wurden mit dem Interdicte belegt. Im J. 1148 kehrte Eugen nach Italien zurück. Zu Bernard aber kam sein theurer Freund Malachias aus Irland und starb im Kloster zu Clairvaux; Bernard beschrieb sein Leben. Im folgenden Jahre traf den hl. Bernard jener große Schlag der Vereitelung des Kreuzzugs, welchen besonders seine Kraft und der von ihm ausgehende Strom hinreißender und unwiderstehlicher Begeisterung in's Leben gerufen, und dessen Anfänge durch sichtbare Beweise des göttlichen Wohlgefallens waren bezeichnet worden. Unter allen Leiden und Heimsuchungen, welche zeitlebens unseren Heiligen getroffen, war diese die schwerste, die zermalmendste. Nur die unbedingteste Ergebung in Gottes heiligen Willen konnte ihn in diesen Heimsuchungen gefaßt und ruhig machen. Obgleich es ihm ein Leichtes war, gegen die Flut des Unwillens, die sich besonders über ihn ergoß, sich zu vertheidigen, so scheint er dennoch absichtlich sich in sich selbst gesammelt und in den Tiefen seiner Seele die verborgenen Rathschlüsse Gottes, welche ein Abgrund sind, angebetet zu haben. Erst nachdem der erste Sturm längst verbraust, spricht er in seinem Buche „Von der Betrachtung" nebenher Einiges zu seiner Vertheidigung. Allerdings sei der Feldzug als Werk Gottes unternommen worden, aber wegen der Laster und Vergehungen der Fürsten und Ritter habe Gott sie nicht für würdig erachtet, ihm zu dienen. Er habe auf Befehl des Papstes oder vielmehr Gottes den Kreuzzug gepredigt. „Aber jene Menschen sagen vielleicht: woher wissen wir, daß das Wort von Gott gekommen ist? welche Zeichen gibst du uns, daß wir dir glauben mögen? Ich brauche darauf nicht zu antworten, man möge meine Bescheidenheit nicht beschämen!" Er deutet auf die Wunder, die Gott durch ihn gewirkt. In den letzten Jahren seines Lebens vollendete Bernard, vielfach unterbrochen, sein berühmtes Buch De consideratione sui an den Papst; dieses war sein letztes Werk. Sein schwacher Leib, dessen innere Lebenskraft schon in früher Jugend gebrochen, und der schon mehrfach am Rand des Grabes gestanden war, den aber die Gewalt des von Gott geweihten und durchdrungenen Geistes bisher belebt und getragen hatte, ging seiner Auflösung entgegen. Während aber die irdische Hülle, die ihn umschloß, zu brechen und in Trümmer zu gehen begann, blieb die Kraft und Heiterkeit des Geistes ungeschwächt. Eugen ging ihm im Tode voran (8. Juli 1153). Er selbst sagt: „Ich scheide schon hin und glaube nicht, daß ich noch lange bleiben werde auf dieser Erde. Ich bin tödtlich krank gewesen, aber leider zurückgerufen zum Tode dieses Lebens, und das, soviel ich empfinde, nicht auf lange Zeit, denn ich bin unglaublich schwach." Noch einmal erhob er sich von seinem Todtenbette. Ein blutiger Streit war zwischen den Bürgern von Metz und den benachbarten Großen ausgebrochen; da eilte der Erzbischof Hillin von Metz zu Bernard und bat ihn um seine Vermittlung. Es gelang ihm, Frieden zu stiften, und er sagte seinen Freunden: „Seht, das ist die Vorbereitung zu dem Liede, das wir noch zu singen haben: Ehre sei Gott in der Höhe und Friede unter den Menschen." Dann kehrte er nach Clairvaux zurück und starb am 20. August 1153 im 63. Jahre seines Alters. Zwanzig Jahre später erfolgte seine Heiligsprechung durch Papst Alexander III.; die Wissenschaft ehrt ihn unter dem Namen Doctor mellifluus. [Gams, O. S. B.]

Inmitten der eben erzählten Ereignisse, welche seinen Namen durch die ganze damalige Welt trugen, entfaltete der hl. Bernardus — ohne je die Geschicke seines Ordens und besonders die der von Clairvaux abstammenden Klöster aus dem Auge zu verlieren — eine reiche schriftstellerische Thätigkeit. Die Producte derselben charakterisirt immerhin der ihn beseelende und seiner Zeit entsprechende tief-mystische Zug; dennoch manifestirt sich in ihnen auch eine ernste praktische Richtung, welche den Strömungen und Bedürfnissen der Mitwelt gerecht zu werden, sie aber zu adeln und aufwärts zu weisen strebt. Wenn wir die geradezu wunderbare und bei keinem Kirchenschriftsteller so vollendet auftretende

Kenntniß und Anwendung der heiligen Schrift als eine Eigenthümlichkeit Bernards ausnehmen, so erinnert er vielfach an den wohl mehr rhetorischen Cyprian von Carthago, und wir stehen nicht an, die schönen Worte Möhlers über letzteren auf St. Bernard anzuwenden: „Seine Schriften sind eine Ausstrahlung seiner geistigen Größe und Anmuth. Nichts von ihrem inneren Gehalte zu sagen: wer auch nur ihre Schönheit, ansprechende Klarheit, die Abrundung der Formen, den Wohllaut, den bezaubernden Reiz seiner volltönenden Beredsamkeit, die wie ein silberlichter Strom erquickend und salbungsvoll aus seinem Innern sich ergießt, wenn er für erhabene Zwecke begeistern will, oder wie ein gewaltiger Waldstrom dahinbraust, wenn er Wahrheit und Zucht zu schirmen sich erhebt, wenn er unberufene Willkür und Selbstsucht vom Heiligthume zurücktreibt; — wer auch nur dieses beschreiben wollte, müßte erst von ihm die Rednergabe borgen. Hierin ist er unstreitig der bewundertste Schriftsteller dieses Zeitraums und haben ihm Alle gehuldigt" (Patrologie 818). Daraus aber nicht minder, wie aus seiner gesammten Stellung zu Zeit und Welt, erklärt sich auch die außerordentliche Popularität und Verbreitung der Schriften des hl. Bernard, mit deren Copien- und Auflagenzahl sich kein Opus irgend eines der älteren Kirchenväter oder Kirchenlehrer messen kann. Sein Stil ward von Manchen so sorgfältig studirt und nachgeahmt, daß ihre Werke von denen Bernards nicht immer leicht zu unterscheiden sind. Darum thut es Noth, auf die anerkannt ächten (I.) und unächten (II.) Schriften des Heiligen aufmerksam zu machen.

I. a) Die Zahl der ächten Bernardinischen (auf die mannigfaltigsten Verhältnisse sich beziehenden) Briefe wird sehr verschieden angegeben. Mabillon bringt 447, von denen die Nummern 420—447 theils unächt oder zweifelhaft, theils an und nicht von Bernard geschrieben, theils Urkunden und keine eigentlichen Briefe sind; allein auch unter dem Reste von 419 kommen 12 vor, welche theils an den hl. Bernard, theils an andere Personen gerichtet sind, und 3 figuriren bloß in der Nummer (42, 77, 190), da sie wegen ihres ausführlichen Inhalts unter die Tractate aufgenommen wurden, so daß also die Zahl der von Bernard geschriebenen Briefe auf 404 zusammenschmilzt. Indeß ist die Forschung darüber nicht abgeschlossen; Martène (Vett. Scriptt. Ampl. Coll. I) brachte noch 41 Stück, wovon 35 für ächt gehalten werden, und Kervyn de Lettenhove veröffentlichte 5 andere (1861, Bulletin de l'acad. r. de Belgique II, Sér. XI, N. 2). — b) Die ächten Abhandlungen (deren Inhalt meistens aus der Ueberschrift ersichtlich wird) sind folgende (nach der Zeit ihrer Abfassung): Tractatus de gradibus humilitatis et superbiae (sicher verfaßt vor dem Jahre 1125, vielleicht schon 1121); Liber (seu tractatus) de diligendo Deo (c. 1126); Apologia ad Guillelmum, S. Theodorici abbatem (1127, al. 1125); Tractatus (eigentlich Brief Nr. 42) ad Henricum, Senonensem archiepiscopum, de moribus et officio episcoporum (1127 oder 1126); Tractatus de gratia et libero arbitrio (sicher vor 1128, vielleicht 1127); Sermo (seu liber) de conversione ad clericos (nicht viel später); De laude novae militiae ad milites templi (zwischen 1132—1136); Epistola (seu Prologus) super Antiphonarium Cisterciensis ordinis (vor 1134); Tractatus (eig. Brief Nr. 77) ad Hugonem de S. Victore de baptismo (aliisque quaestionibus ab ipso propositis, sicher vor 1142, wohl c. 1136); Tractatus (eig. Brief Nr. 190) contra quaedam capitula errorum Abaelardi (1140); Liber de praecepto et dispensatione (vor 1143); Liber de vita et rebus gestis S. Malachiae, Hiberniae episcopi (Eingangs 1149 vollendet); Libri (V) de Consideratione (ad Eugen. III.; L. I, 1149. II, 1150. III, 1152. IV u. V bald darauf; übersetzt und [tendenziös] erläutert von Reinkens, Münster 1870. Andere Tractate übersetzten Silbert [Augsburg 1820 u. öfters] und Mayer [Regensburg 1842]). — c) Als ächte Reden (welche zu den Mitbrüdern im Capitel gesprochen wurden) gelten 86 Sermones de Tempore, 43 de Sanctis, 125 de Diversis. Die berühmtesten sind die 86 Sermones in Cantica (begonnen im Advent 1135; 24 vollendet a. 1137; fortgesetzt a. 1138; sermo 80 a. 1148); sie behandeln die ersten zwei Kapitel und wurden bis Kap. V, V. 10 (incl.) in 48 Reden von dem Cistercienserabt Gilbertus de Hoylandia (d. i. Swineshead-Abbey in Lincolnshire) c. 1200 fortgesetzt. (Bernards Serm. in Cant. übersetzte der Prediger Fernbacher [Leipzig 1862]; andere Sermones: der evangelische Geistliche Burchard [Berlin 1821], J. B. Mayer [Sulzbach und Augsburg 1840, 1843, 1846, 1849], Sautner [Regensburg 1845], Rickel [Mainz 1865].) — d) Außer diesen Schriften verfaßte der hl. Bernard noch: Parabola (prima) de pugna spirituali und das Officium de S. Victore Confessore; vielleicht auch: Confessionis privatae formula (seu Oratio poenitentis ad Christum, anfangend „In unione acerbissimi doloris tui"). Die sog. „Sententiae" und der „Florus" sind aus den Werken des hl. Bernard zusammengestellt, ebenso die Brevis Commentatio in Cantici Cant. priora duo capita.

II. a) Von den unächten Werken (deren Verfasser nicht durchweg bekannt sind) kommen in den Gesammtausgaben gewöhnlich vor: Epistola (seu tractatus) ad fratres (Carthusianos) de Monte-Dei (verfaßt von Guigo, dem fünften Prior der Grande-Chartreuse, oder von Guillaume, Abt von St. Thierry, später Cisterciensermönch in Signy); Tractatus de contemplando Deo ac de natura et dignitate amoris (von dems. Guillaume von St. Th.); Declamationes de colloquio Simonis cum Jesu (von Gaufrid, Abt von Igny und Clairvaux, aus

den Werken St. Bernards zusammengestellt); Scala Claustralium (auch Scala Paradisi) seu tractatus de modo orandi (von dem Karthäuser Guigo, vielleicht dem obigen); Meditationes piissimae de cognitione humanae conditionis (von Hugo von St. Victor?); Tractatus de interiori domo seu de conscientia aedificanda (vielleicht von einem zeitgenössischen Cistercienser-mönch); Tractatus de ordine vitae et morum institutione (von einem Benedictinermönch); Tractatus de statu virtutum und Expositio in orationem Dominicam (ebenfalls); Speculum monachorum (von dem Cisterciensermönch Arnulph von Bohéries); Opusculum in verba „Ad quid venisti" (von dem Minoriten David de Augusta, i. e. Augsburg); Liber (seu tractatus) de Caritate; Vitis mystica seu tractatus de passione Domini; Meditatio in passionem et resurrectionem Domini; Lamentatio in passionem Christi; Instructio sacerdotis seu tractatus de praecipuis mysteriis nostrae religionis (al. Gemma Crucifixi); Liber sententiarum; Disputatio cujusdam justi cum Deo; Soliloquium; Formula honestae vitae; der Brief „Gratioso et felici militi Raymundo, domino castri Ambasii, de cura et modo rei familiaris", und Liber de modo bene vivendi ad sororem (von unbekannten Verfassern). — Sermones (darunter Concilsreden) werden in großer Anzahl dem hl. Bernard zugeschrieben; die meisten wurden verfaßt von: Abt Ailred von Rievaulx; Nicolaus, Mönch von Clairvaux; dem sel. Abte Ogerius von Lucedio; St. Anselm („Stimulus Amoris" oder Sermo de vita et passione Domini); Abt Ekbert von Schönau; Bernard, Mönch von Clugny; Abt Guibert von Noyon. — Auch die folgenden Dichtungen (übersetzt von Müller 1861; Merath, Rottenburg 1877) haben den hl. Bernard nicht zum Verfasser: Carmen paraeneticum ad Rainaldum („Chartula nostra tibi portat, Rainalde, salutes"); Rhythmus de contemtu mundi („O miranda vanitas, o divitiarum", gewöhnlich aber mit der fünften Strophe beginnend: „Cur mundus militat sub vana gloria"); Jubilus rhythmicus de nomine Jesu („Jesu dulcis memoria"); Rhythmica oratio ad unum quodlibet membrorum Christi patientis et a cruce pendentis („Salve mundi salutare"); Oratio devota ad Dominum Jesum et B. Mariam, matrem ejus („Summe summi tu Patris unice"); De vita monastica („Si vis esse coenobita"); Hymnus de S. Malachia („Nobilis signis, moribus suavis") und die Prosa de Nativitate Domini („Laetabundus exultet fidelis chorus, Alleluia). — b) Hie und da erscheinen noch unter St. Bernards Namen die folgenden Stücke: Liber in Hexaëmeron; Commentarius in psalmos poenitentiales; Expositio in psalmum „Afferte"; Commentarius in Pauli epistolas; Commentarius in Apocalypsim; Regula pauperum commilitonum Christi templique Salomonis; Liber de Amore Dei; Floretus; ein Scriptum „Contra Waldenses"; Liber aromatum seu Speculum cordis; Regula Conversorum ordinis Cisterciensis; Tractatus „Quomodo homo compati debeat Christo"; Tractatus „De vita et moribus"; Psalterium B. Mariae Virginis; Liber meditationum. — Auf die unächten Schriften folgen in den Gesammtausgaben die Biographien Bernards: Vita (prima) et Res gestae VII LL. comprehensae. Das erste Buch schrieb um das Jahr 1145 Guillaume von St. Thierry; das zweite nach Bernards Tode Ernald, Abt von Bona-Vallis (Diöc. Chartres, O. S. B.); das dritte bis fünfte Buch Gaufrid von Auxerre, Notarius des hl. Bernard (dann Abt von Igny, Clairvaux, Fossa-Nuova und Haute-Combe); das sechste Buch: „Miracula a S. Bernardo per Germaniam, Belgium Galliamque patrata anno 1146", stammt von mehreren Verfassern (vgl. Kästle, Des hl. Bernard Reise in der Diöcese Konstanz, Freiburger Diöcesan-Archiv III, 273); das siebente Buch enthält Fragmente aus dem Exordium Magnum Ord. Cisterc. und den Libris Herberti (archiepiscopi Turritani) de miraculis monachorum Cisterciensium (geschr. 1178). Verfasser der Secunda Vita ist Alanus, Abt des Cistercienserklosters Arrivour, dann Bischof von Auxerre (gest. 1181); die Tertia Vita hält man für Collectaneen des oben genannten Gaufrid; die Vita quarta schrieb nach dem Jahre 1180 Johannes Eremita (?), und das Carmen encomiasticon de vita et moribus S. Bernardi verfaßte Philotheus monachus (von Clairvaux).

Als die erste bestimmte Druckausgabe gilt die der Sermones (mit einigen unächten Stücken) durch „Petrus schoyffer de gernszheym" zu Mainz 1475; die von Dr. Jean Bocard redigirte und bei Jean Petit in Paris 1508 gedruckte Editio seraphica enthält unter dem Titel „Seraphica melliflui devotique doctoris S. Bernardi scripta" bereits die meisten Schriften. Die sich von nun an mehrenden und an Vollständigkeit und Vollkommenheit stetig zunehmenden Ausgaben übertraf die mit ungemeinem Beifall aufgenommene des Jacob Merlo Horst (Colon. Agripp. 1641, 2 voll.), um welche Mabillon sich später sowohl durch Emendation des Textes, wie durch schärfere Scheidung der ächten von den unächten Stücken wesentliche Verdienste erwarb (1. Ausg. Paris. 1667, ap. Fred. Leonard; 2. Ausg. ib. 1690, ap. J. Bapt. Coignard; 3. Ausg. [die jetzt relativ beste, besorgt durch René Massuet und Franç. Texier] ib. 1719, ap. Claud. Robustel. Neu abgedruckt bei Migne, Patrologiae cursus completus CLXXXII—CLXXXV, Paris. 1854—55, weniger empfehlenswerth durch den Druck, als durch folgende interessanten Beigaben [CLXXXV]: Acta S. Bernardi Bollandiana, auctore Joanne Pinio, S. J. [aus Acta SS. IV Aug. ad diem XX]; Donationes piae tempore S. Bernardi Claravallensibus factae [11 Urkunden]; Exor-

dium Magnum ordinis Cisterciensis; S. Bernardi genus illustre assertum, von P. F. Chifflet [Divione 1660]; S. Bernardi gloria posthuma amplificata [seine feierliche Ernennung zum Kirchenlehrer]; Monumenta Claravallensis abbatiae et epitaphia; Richardi monachi de Grandisilva Carmen de laude Clarae-Vallis; Descriptio itineris Cisterciensis ad comitia generalia ordinis [von Jos. Meglinger aus Wettingen, Luzernae 1667]; Description des tombeaux et sépultures dans l'abbaye de Cîteaux; Note sur Fontaines-lez-Dijon; Lettre à M. le Comte de Montalembert sur les reliques de S. Bernard et de S. Malachie et sur le premier emplacement de Clairvaux, par Ph. Guignard [das Haupt des hl. Bernardus befindet sich jetzt in der Schatzkammer des Doms von Troyes; der Rest der anderen, nicht schon früher an hohe Personen &c. verschenkten Reliquien wurde auf Befehl der Behörden des Departement Aube vom 8. Mai 1793 an die Pfarrkirchen um Clairvaux vertheilt und ist nicht mehr zu eruiren]; Documents sur le séjour de St. Bernard en Flandre et le culte de N. D. d'Affilghem, par le Cardinal Pitra; Recherches sur la parte que l'ordre de Cîteaux et le comte de Flandre prirent à la lutte de Boniface VIII et de Philippe Le Bel, par Kervyn de Lettenhove [Extrait du tome XXVII des Mémoires de l'acad. r. de Bruxelles]). — Wie die Schriften des hl. Bernardus oft verlegt, so ist auch sein Leben häufig beschrieben worden; allein wenn wir mit Rücksicht auf jene doch eine relativ beste Ausgabe besitzen, so gilt dieß von seinen Biographien nicht; keine derselben entspricht der Bedeutung des großen Mannes und den formellen Anforderungen, welche an solche Arbeiten mit Recht gestellt zu werden pflegen. Wir nennen nur einige derselben: Alvaro, Vida de s. Bernardo, Saragoça 1595; Gonçalez de Perales, Historia de la esclarecida vida etc., Valladolid 1601; Malabayla, Vita del gran Padre etc., Torino 1618; Lamy (i. e. Ant. Lemaistre), La vie de St. Bernard, Paris 1647; Burger, Wunderbaum und wunderbarliches Leben ... des hl. Vatters Bern., Freiburg 1677; Almonacid, Vida y milagros del glorioso ... san B., Madrid 1682; Villefore, La vie de St. B., Paris 1704; Goetze, Meletemata Annebergensia, Lubecae 1707 (darin die Dissertatio „de Lutheranismo" S. Bernardi); Petrina, Storia cronologica di S. Bernardo, Torino 1737; Merlin, Apologie de St. Bern., Paris 1739; Bernardus Gutolfi monachi seu Vita S. P. N. Bernardi olim per M. Gutolfum, ad S. Crucem in Austria professum, XIII. saeculo metrice conscripta (ed. Theophilus Heimb, Norimbergae 1743); Magagnotti, Vita di S. Bernardo, Padova 1744; Clémencet, Histoire littéraire de St. B. et de Pierre le Vénérable, Paris 1773; Corval, Vida de S. Bernardo, Madrid 1782; Neander, Der hl. Bernard und sein Zeitalter, Berlin 1813; Ellendorf, Der hl. Bernard und die Hierarchie seiner Zeit, Essen 1837; Ratisbonne, Histoire de S. Bern., Paris 1840 (übersetzt von Reiching 1843, Sintzel 1843, Trebisch 1844); Desjardins, Études sur St. Bernard, Dijon 1849; J. Cotter Morison, S. Bernard, Life and times, London 1863; Capefigue, S. Bernard ... et les abbayes de Cluny et de Cîteaux, Paris 1866. [Janauschek, O. Cist.]

Bernhard de Botone, nach seinem Geburtsorte auch **Parmensis** genannt, Canonist des 13. Jahrhunderts. Er studirte zu Bologna und wurde dort Lehrer des canonischen Rechts. Er war zugleich Canoniker, päpstlicher Kaplan und nach seiner Grabschrift Kanzler der Universität. Er starb im Mai 1263. Seine literarische Thätigkeit wandte er den eben erschienenen gregorianischen Decretalen zu. Zu denselben verfaßte er 1. einen Apparat, welcher durch zweckmäßige Zusammenfassung der zu den früheren Compilationen erschienenen Glossen derart das Vertrauen der Zeitgenossen erwarb, daß er als Glossa ordinaria den Grundstock der stehenden, mitabgeschriebenen, dann mitabgedruckten Glosse der genannten Rechtssammlung abgab. 2. Dasselbe läßt sich von seinen Casus longi zu den einzelnen Kapiteln derselben Sammlung sagen. 3. Eine Summa super titulis decretalium benutzt die bedeutenderen, zu den früheren Decretalensammlungen verfaßten Summen seines Lehrers Tancred, des Bernard von Pavia u. A. Sie ist eine klar und bündig geschriebene Arbeit, nur handschriftlich vorhanden. (Vgl. Schulte, Gesch. der Quellen u. Literatur des canonischen Rechts II, 114—117.) [R. v. Scherer.]

Bernhard von Chartres, oder **Sylvester**, Philosoph, lebte und lehrte zu Chartres vom Anfange bis in die Mitte des zwölften Jahrhunderts und bildete zahlreiche Schüler heran, unter welchen Gilbert de la Porrée und Wilhelm von Conches die bedeutendsten sein dürften. Er wird von Johannes von Salisbury als der vornehmste Platoniker seiner Zeit bezeichnet. Durch Cousin sind Auszüge seiner Hauptschrift, welche eine Kosmographie ist und in die beiden Abtheilungen Megakosmos und Mikrokosmos zerfällt, bekannt geworden. Dazu kommt dann noch dasjenige, was Johannes von Salisbury uns über seine Lehre berichtet. Nach des Letzteren Bericht geht Bernhard davon aus, daß er die Ewigkeit im vollen Sinne dieses Wortes bloß dem dreieinigen Gotte zuschreibt, während er die Ideen und die Materie als von Gott geschaffen und daher nicht als ein Coävum mit ihm betrachtet, wiewohl er andererseits doch wiederum die Ideen als eine ewige Wirkung im göttlichen Verstande auffaßt. Im Uebrigen nimmt er die drei Principien der Neuplatoniker an: Gott, den Nus und die Weltseele, denen er dann die an sich bestimmungslose Materie gegenüberstellt. Der Nus ist aus Gott geboren, ist dem Wesen nach Eins mit ihm und schließt die Ideen, die

ewigen Vorbilder der Dinge in sich — die intelligible Welt. Aus dem Nus geht dann die Weltseele hervor. Denn Alles in der Welt ist vom Leben durchwaltet; die Welt als Ganzes ist etwas Lebendiges; und da das Leben ohne Seele nicht möglich ist, so muß nothwendig eine Weltseele da sein, die Alles belebt. Diese Weltseele nun bringt, indem sie der göttlichen Ideen theilhaftig ist, Alles im Verlaufe der Zeiten in der Welt hervor nach einer unverbrüchlichen Ordnung. Sie ist frei von den Störungen der Gegensätze, welche in der Verschiedenheit der körperlichen Elemente liegen, weil sie alle diese Gegensätze in Einheit beherrscht, obwohl sie durch die Materie verhindert wird, überall gleichmäßig durchzubringen und Alles in gleichem Grade zu beleben. Die Welt ist also an sich vollkommen; die Unvollkommenheit und das Uebel, das in ihr sich vorfindet, ist durch die Materie bedingt, insofern sie der gestaltenden und belebenden Wirksamkeit der Weltseele einen gewissen Widerstand entgegensetzt. Aber durch den Geist und durch die Vorsehung Gottes wird die Unvollkommenheit und das Uebel in der Welt in seinen Grenzen erhalten. Die Welt, weil erfüllt von der Lebenskraft der Weltseele, ist der Vernichtung nicht unterworfen; sie ist ewig. Das ganze All beschreibt einen Kreis, der von Gott, in welchem die Wissenschaft ist, ausgeht, darauf sich weiter erstreckt durch den Himmel, in welchem die Vernunft, durch die Gestirne, in welchen der Verstand, und durch das große belebte Wesen der Welt, in welcher Erkenntniß und Sein lebt, um zuletzt durch den Menschen, das letzte Erzeugniß der Schöpfung, den Mikrokosmus, in die Gottheit wieder zurückzukehren. Aus dieser Zusammenordnung der weltlichen Dinge und der Unterordnung unserer Welt unter die Gestirne leitet sich der Einfluß dieser letzteren auf unser Leben und auf alles, was zeitlich geschieht, die Gewalt des Geschickes ab. Doch gibt es auch ein Gebiet der Freiheit und des Zufalls. Die Seele präexistirt dem Körper, und dieser dient ihr nur zur Büßung der Schuld. Mit diesen Grundsätzen harmoniren die excessiv realistischen Lehren Bernhards. Die sinnlichen Dinge sind hiernach in beständigem Flusse des Werdens und Vergehens begriffen; weßhalb ihnen kein Sein im strengen Sinne dieses Wortes, d. h. kein beharrliches Wesen zugeschrieben werden kann. Nur die ewigen Ideen, die Urbilder der sinnlichen Dinge, sind das wahre und unveränderliche Sein. Dazu gehören die Gattungen und Arten, aber auch die Accidentien, sofern sie für sich gedacht werden. Die Körper sind nur ein Zusammenfluß von Accidentien um eine οὐσία, welcher für eine Zeit besteht, alsdann aber wieder verschwindet. Hierin berührt sich Bernhard mit Scotus Erigena, dessen Idealismus Ersterem jedenfalls als Schema seiner Lehre vorschwebte. [Stöckl.]

Bernhard von Compostella. 1. Antiquus, Canonist im Anfange des 13. Jahrhunderts, zu Bologna als Lehrer thätig. Bernhard wird Canonicus und Archidiacon genannt. Er verfaßte eine Sammlung von Decretalen Innocenz' III. aus dessen zehn ersten Regierungsjahren, welche den Namen Compilatio Romana erhielt, da Bernhard sie aus den römischen Archiven gezogen haben soll. Sie wurde gleichwohl nicht praktisch, vielmehr machte sie Innocenz III. durch eine officielle Sammlung seiner bis 1210 erschienenen Decretalen überflüssig. Nur wenige Stücke jener Sammlung sind gedruckt (ed. Ant. Augustinus, Opera, Lucae 1769, IV, 600—608).

2. Junior oder modernus. Dieser Canonist führt eine Menge Beinamen: Compostellanus vom Orte seines Beneficiums, Brigantius von seinem Geburtsorte Bergantinas in Galicien, endlich auch de Monte Mirato. Er war päpstlicher Kaplan und lebte um die Mitte des 13. Jahrhunderts. Der Mittelpunkt seiner schriftstellerischen Thätigkeit war Papst Innocenz IV., der bekannte ausgezeichnete Jurist. Zu dessen Apparatus verfaßte er eine Inhaltsübersicht, „Margarita“ genannt; zu dessen Decretalen, insoferne der Papst deren Einfügung in die officielle Rechtssammlung befohlen hatte (54), schrieb er einen Apparatus und Casus; endlich nahm er auf des Papstes ausdrücklichen Befehl einen ausführlichen Commentar (Casus s. Notabilia) zur Gregoriana in Angriff, welchen er aber, wahrscheinlich vom Tode überrascht, nur bis in den siebenten Titel des ersten Buches zu Stande brachte. Nur das erste der genannten Werke wurde einmal (Paris 1516) gedruckt. (Vgl. Schulte, Gesch. d. Quellen u. Lit. d. can. R. II, 118—120.) [R. v. Scherer.]

Bernhard Guidonis oder von Castres, einer der bedeutendsten Geschichtschreiber des Predigerordens, geboren 1260 in einem Flecken Namens La Guyonne (daher Guidonis) bei La Roche-Abeille, trat im J. 1280 in den Predigerorden, wie er selber bezeugt (bei Quétif et Echard, Script. O. Pr. I, 577), nur daß er nach Weise des altgallischen Stiles, wie auch für die übrigen Lebensdaten zu merken ist, 1279 statt 1280 ansetzt. Bald verdiente er sich das Zutrauen seiner Obern und Mitbrüder in einem solchen Maße, daß er der Reihe nach die Prioratswürde in den Conventen zu Albi, Carcassonne (1298), Castres (1302) und Limoges (1303) bekleidete, sodann 1305 das Amt eines Generalinquisitors zur Bekämpfung der Albigenser erhielt und 1312 sogar zur obersten Würde eines Dominicanergenerals erwählt wurde. Zum Ausgleich der Streitigkeiten zwischen König Robert und den verbündeten Städten ward er von Papst Johann XXII. 1317 gleichzeitig mit dem Minoriten Bertrandus de Turre als apostolischer Legat nach der Lombardei und Etrurien beordert und 1324 von dem nämlichen Papst zum Bischof von Tuy oder Tude, einem Bisthum der Metropole Compostella, erhoben, aber bereits 1325, wahrscheinlich wegen der Sprachschwierigkeiten, nach Lodève

in Languedoc versetzt (vgl. Oudin III, 807). Er war heiteren Charakters, dabei aber sehr fromm. Die Brevis Chronica de vita et moribus etc. D. Episc. Lodovensis erzählt von ihm, daß er post pressuram studii ac negociorum circa horam noctis zuweilen seine Hausgenossen zusammenrief, ut proponeret aliquis eorum aliquod verbum honesti et jocundi solatii, asserens non esse probum virum, qui vadit ad dormiendum, nisi semel in die fuerit jocundatus (bei Echard l. c.). Bernhard habe es dann verstanden, so fügt der unbekannte, aber gleichzeitige Verfasser hinzu, den Scherz jedesmal in Erbauung zu verwandeln, so daß die Erholung unter Andacht schloß. Er führte überhaupt ein so sittenreines Leben, daß sein langjähriger Beichtvater Petrus Sicardi nach seinem Tode bezeugte, niemals in der Beicht eine Todsünde von ihm vernommen zu haben (Echard l. c.). Er starb am 29. December 1331 zu Lodève, nachdem Johann XXII. ihm den Sterbeablaß gesandt, in nocte subsequenti festum s. Thomae Martyris circa diei auroram (sagt die cit. Chronik). Die Schriften Bernhard Guidonis' sind zahlreich, aber nicht alle gedruckt. Die Dominicanerbibliothek zu Toulouse besitzt nach Echards Zeugniß neun Pergamentfolianten von diesen Schriften, deren Titel er anführt; hierunter umfaßt nach Natalis Alexander (H. E. saec. XIV, t. XX, cap. V, a. 1) sein berühmtestes Werk, das Speculum sanctorale, allein fünf Folianten. Auch die Colbertina, namentlich Cod. 735 und 1901, enthält werthvolle Manuscripte guidonischer Werke (s. Oudin III, 809). Hier mögen nur die wichtigeren, die zumeist bereits edirt sind, registrirt werden. Er schrieb mehrere Papstbiographien, so eine Vita s. Innocentii III. (ed. Muratori, Script. rer. ital. III), eine Vita Clementis V. (Muratori l. c. und Baluzius in seinen Vitae Papar. Avenionens., Par. 1693, I), eine Vita Joannis XXII. (ll. cc.) und überhaupt Vitae Romanor. Pontiff. a Christo ad Joannem XXII., enthalten in Cod. 4204 der ehemals königlichen Bibliothek zu Paris (Oudin III, 808); ferner Heiligenleben, als: Vita S. Fulcranni, Bischofs von Lodève, 949—1006 (Boll. ad 13. Febr.), eine Vita s. Sacerdotis, Bischofs von Limoges, 711—720 (Baluz., Tutelae 1656; Boll. ad 5. Maji; Labbei, Bibl. nov., Par. 1657, II, 661). Die meisten dieser Schriften nebst anderen bei Labbe (l. c. I u. II) sind gezogen aus dem dem bereits oben erwähnten großen Speculum sanctorale, dessen Vorrede s. bei Labbe (II, 533). Sein Chronicon comitum Tolosanorum besorgte Wilh. Catellus in Toulouse (1623, Fol.), seinen Liber sententiar. inquisitionis Tolosanae ab an. 1307—1323 der Remonstrant Philipp von Limborch (Amsterdam 1692), der dem Werk eine gut geschriebene Historia inquisitionis beigab (vgl. Oudin III, 811). Außer einer im Sanctorale (p. IV) enthaltenen Vita s. Thomae schrieb er noch eine ausführlichere Legenda s. Thomae de Aquino in zwei Büchern, wovon das erste (De ortu, vita, gestis et obitu) ungedruckt, das zweite aber bei den Bollandisten (ad 7. Martii) abgedruckt ist. Noch werden ihm von Philipp von Limborch u. A. Sermones de tempore et Sanctis zugeschrieben, allein mit Unrecht, da dieselben nach Oudin's autoptischer Prüfung der einschlägigen Manuscripte in der Bodlejana vielmehr einem Guido Ebroicensis (1280 bis 1314) angehören (vgl. Oudin III, 570 u. 812). Ueberhaupt bleiben über Bernhards Persönlichkeit nicht wenige kritische Zweifel, die bei den verschiedenen Auctoren eine beispiellose Zerfahrenheit der Ansichten herbeigeführt haben, zu beseitigen. Seit Albert Leander (De vir. illustr. O. Pr. lib. 4) Bernhard den falschen Beinamen de Castris s. Vincentii gab, vielleicht weil derselbe 1302 in Castres Prior war, haben unter dem Vorgang des Lusitanus von Siena (Chron. Ord. Praed.) viele Schriftsteller, darunter Altamura (Bibl. Ord. Praed.) und Voß (De historicis latinis 2, 63, p. 505), einen zwiefachen Bernhard, den einen Guidonis, den andern de Castris s. Vincentii unterschieden. Allein es steht fest, daß Beide nur Eine Person sind, und daß der Genannte derselbe Bernhard ist, den Toppi (Bibl. Napol.) irrthümlich in's Neapolitanische nach San Vincenzo versetzt hat (vgl. Echard l. c.). Demselben Versehen ist es wohl zuzuschreiben, wenn Bernhard Guidonis häufig auch mit einem anderen Dominicaner, Guido de Pileo aus Vincenza, Bischof von Ferrara, aus dem Grafengeschlecht der Montebelli, verwechselt wird; dieß findet seine Erklärung darin, daß auch das Todesjahr Beider dasselbe (1331) ist. Uebrigens spricht Bernhard Guidonis selber von diesem letzteren als einer verschiedenen Persönlichkeit, wenn er in seinem „Verzeichniß der Bischöfe aus dem Predigerorden" anführt: Fr. Guido Vincentinus, Episcopus Ferrariensis per Benedictum XI. anno MCCCIII (scil. stylo veteri). Ausführlicher über diesen Guido, Bischof von Ferrara, handeln Sixtus von Siena und besonders Echard (Script. O. Praed. I, 574). Daß die Spaltung Bernhard Guidonis' in zwei Persönlichkeiten desselben Namens, wie u. A. auch Cave (App. 17) versucht hat, eine durchaus verfehlte Fiction ist, geht schon daraus hervor, daß er Beiden fast dieselben Schriften zuschreiben mußte. Außer den Genannten vgl. noch Wadding (Annal. Minor. ad 1317, nn. 2—5), Spondanus (Annal. ad 1330, n. 7), Castillus (Hist. Ord. Praed. Cent. I, 3, 57). [Pohle.]

Bernhard, Lehrer an der Domschule zu Konstanz. Er war Schüler Adalberts und folgte diesem 1049 als Leiter der dortigen Domschule. Letztere verließ er zur Zeit des Bischofs Hezel von Hildesheim (1054—1079), eines Freundes der Wissenschaften (vgl. Sudendorf, Registr. II, 16—31 und III, 1—43), um dessen eigene Domschule zu leiten, bis er sich in ein Kloster (Corvei nach Trithemius) zurückzog.

In diesem starb er am 15. März 1088. Unter diesem Datum rühmt ihm sein Schüler Bernold in seiner Chronik nach: **Bernhardus Constantiensium magister scholarum, vir eruditissimus, in causa s. Petri ferventissimus, in Saxonia sub monachica professione migravit ad Dominum** (Monum. Germ. SS. V, 448). Von seinen Schriften sind uns nur die Briefe an Adalbert und Bernold in Konstanz **De damnatione schismaticorum**, in welcher Sache diese milder dachten als er, erhalten. (Vgl. Ussermann, Prodrom. II, 188 sqq; Giesebrecht, Gesch. d. deutsch. Kaiserzeit, 4. Aufl. III, 1034 ff. u. unt. d. Art. Bernold.) [Lütolf.]

Bernhard von Luxemburg, Dominicaner und muthiger Vertheidiger des katholischen Glaubens gegen das eben entstehende Lutherthum, geboren zu Straßen bei Luxemburg, studirte Humaniora in Köln, wo er auch in den Predigerorden trat. Nachdem er 1507 zu Löwen Licentiat, 1516 zu Köln Doctor geworden war (Pantaleo, Prosopogr. 3. p. 65), wurde er bald zum Prediger und Beichtvater des Herzogs Wilhelm von Jülich und hernach sogar zum Generalinquisitor für die Diöcese Köln ernannt (vgl. Gilbert de la Haye, Bibl. belgo-dominic. Ms.). Oftmals zum Prior des Convents in Köln gewählt, starb er ebendort am 6. October 1535. Altamura hat ihn irrthümlich in zwei Persönlichkeiten (ad 1440 u. ad 1530) gespalten. Er schrieb mehrere Werke, darunter ein römisches Pilgerbuch mit Angabe der einzelnen Stationen bis Rom, sowie einen oftmals aufgelegten **Catalogus haereticor. omnium paene, qui ad haec usque tempora passim literar. monumentis proditi sunt, illorum nomina, errores et tempora quibus vixerunt ostendens** (erschien zuerst ohne Jahresangabe zu Köln, dann Paris 1524, Köln 1525, 1526 und 1529, Kempen 1537). Seine übrigen Schriften siehe bei Quétif et Echard, Script. Ord. Pr. II, 93. [Pohle.]

Bernhard, der hl., von Menthon und die Hospize auf dem St. Bernhard. Nach gewöhnlicher Ansicht ward dieser Heilige 996 entweder zu Novara oder im Schlosse Menthon bei Annecy in Savoyen geboren und starb 15. Juni 1081. Als Sprosse einer reichen Adelsfamilie genoß Bernhard höhere Bildung, verband aber von früh auf mit dem Adel der Geburt den der Tugend, wurde bald Archidiacon zu Aosta und war für Verkündigung des göttlichen Wortes und christliche Armenpflege eifrig besorgt. Allen seinen Thaten indeß hat er die Krone aufgesetzt, indem er durch Gründung der beiden nach ihm benannten Alpenhospizien ein Wohlthäter ganz Europa's ward. Von Aosta aus hat die Natur aus dem Thal der Dora Baltea zwei Alpenübergänge geschaffen, von denen der eine westlich das Thal hinauf über die Grajischen Alpen in das Thal der Isère führt, der andere, viel wichtigere, aber auch viel mühsamere und gefährlichere, über den früher **Summus Poeninus**, dann **Mons Jovis** genannten Berg in das obere Rhonethal hinunter nach Martinach (Kanton Wallis) leitet. In der Zeit von 923 bis 972 wurden diese Wege durch die Saracenen ganz unsicher gemacht, wie im letztgenannten Jahre u. A. auch der hl. Odilo von Clugny erfuhr. Nach Vertreibung der eingedrungenen Saracenen und Magyaren war es daher eine der schönsten Aufgaben opfervoller Christenliebe, auf dem schauerlichen, gefahrvollen Jovisberg, 2247 Meter über dem Meere, ein Asyl für die Reisenden zu gründen und ein Haus für entschlossene Brüder zu stiften, welche stets bereit wären, ihr Leben zur Rettung der Verunglückten zu wagen. Diese Aufgabe ward durch den hl. Bernhard erfüllt, indem er in der Nähe der früheren heidnischen Cultstätte ein Hospiz und eine dem heiligen Nicolaus von Myra geweihte Kirche errichtete. Den Namen „Bernhardsspital" erwähnt zuerst um 1151 bis 1154 das **Itinerarium Nicolai**, und im Zusammenhang damit steht die Verdrängung des im Mittelalter noch häufigen Namens **Mons Jovis** durch den Ausdruck „Großer St. Bernhardsberg", indem auch bald (1158) die dortige Kirche als **ecclesia S. Nicolai et Bernardi** bezeichnet wurde. Allein auch auf dem andern von Westen her nach Aosta ausmündenden Alpenpasse schuf Bernhard ein ähnliches, jedoch kleineres Hospital (Kleiner St. Bernhard). Bei dem frommen Sinne der damaligen Zeit ist es begreiflich, daß diese Anstalten, besonders das größere Hospiz, aus der Schweiz, Italien und Frankreich, ja selbst aus der Normandie und aus England, zahlreiche Zuwendungen erhielten. Verschiedene Päpste, Kaiser und Könige sicherten mit Urkunden dem Gotteshause und Spital Besitz und Recht: so Papst Eugen III. (1152), Hadrian IV. (1159), Kaiser Friedrich I. (1176), Papst Alexander III. (1177), Kaiser Heinrich VI. (1180), Papst Clemens III. (1190), Lucius III. (1182—1183), Innocenz III. (1204) u. a. m. Der letztere machte sich 1212 auch um die Wiederherstellung der gelockerten Disciplin unter den Brüdern, denen ein Propst vorstand, verdient; seitdem werden die Brüder vom St. Bernhardsberg zu den regulirten Chorherren gerechnet. — Der heilige Stifter beschloß seine Tage etwa sechs oder sieben Wochen, nachdem er im April 1081 auf der Synode zu Pavia den vergeblichen Versuch gemacht hatte, den Kaiser Heinrich IV. vom Unternehmen wider den Papst Gregor VII. abzubringen, indem er ihm einen schmählichen Ausgang seines Zuges in Aussicht stellte. Bernhard erlebte die Erfüllung seiner Wahrsagung nicht, sondern starb auf der Heimreise zu Novara am 15. Juni genannten Jahres und wurde daselbst in der Klosterkirche des heiligen Laurentius begraben. Obwohl schon seit Mitte des zwölften Jahrhunderts an vielen Orten (z. B. Aosta, Novara, Sitten, Brescia) als Heiliger verehrt, wurde Bernhard doch erst von Innocenz XI. am 9. August 1681 in das **Martyrologium Romanum** aufgenommen; sein Fest

ist am 15. Juni. Seine Stiftungen erhielten sich durch gute und böse Tage, durch innere und äußere Gefahren hindurch bis auf unsere Zeit. — Quellen: 1. Sequentia de s. B.; 2. Vita s. B. ex Ms. Coenobii Bodecensis, von einem Ungenannten; 3. Vita s. B. auctore Richardo Canonico Augustensi et Sancti in archidiaconatu successore; alle drei gedruckt in AA. SS. Boll. Junii II, 1074—1089 (ebendaselbst p. 1080 findet sich eine Vita s. B. ex Ms. Carthusiae Coloniensis, die aber spätere willkürliche Dichtung und unbrauchbar ist). 4. Fragment und Inhaltsangabe einer Vita s. B. aus dem fünfzehnten Jahrhundert bei Besson, Mémoires pour l'hist. ecclés. des dioc. de Genève, Tarantaise, Aoste et Maurienne 179. Sie stimmt größtentheils mit Nr. 3 überein. 5. Eine Vita s. B. in Aosta, von Chrét. de Loges (Essai histor. sur le Mont St. Bernard 68) angeführt, die mit Nr. 2 harmonirt. 6. Eine Handschrift des 15. Jahrhunderts in Brüssel (Pertz, Archiv VII, 330) und (nach P. Laurenz Burgener, Der hl. Bernhard v. M., Luzern 1870, S. VI) noch andere ungedruckte Handschriften zu Aosta und Novara. Dazu kommen die Kalendarien von Sitten (Gremaud, Nécrologes de l'Église cathédr. de Sion, Lausanne 1864, zum 14. Juni), von Aosta (Mon. hist. patr. SS. III zum 15. Juni) und Brescia (Zacharia, Excursus litterarii per Italiam I, 355 zum 15. Juni); die Schenkungsurkunden des zwölften Jahrhunderts bei Gremaud (Docum. relatifs à l'hist. du Valais, Lausanne 1875, I). — Zur Geschichte dieser Alpenpässe vgl. H. Meyer, Die röm. Alpenstraßen in der Schweiz, in den Mittheilungen der antiq. Gesellschaft in Zürich XIII, 2. 4; L. Oehlmann, Die Alpenpässe im Mittelalter, im Jahrbuch für schweiz. Geschichte, Zürich 1878, III, 169—269 (mit dem alten Irrthum hinsichtlich des Zeitalters des hl. Bernhard v. M.); Luquet, Études hist. sur l'établissement hosp. de Grand St.-Bernard, Paris 1849 (aus Annales de Philosophie chrét.); Dorsaz, Vie de St. B. de M., Paris 1862; E. F. von Mülinen, Helv. sacra I, 150 ff. Die ganze gedruckte Literatur findet sich verzeichnet bei Chevalier, Répertoire des sources hist. h. v. [Lütolf.]

Bernhard von Morlay (Morlac., Morlan. oder Morval in Handschriften), nach Pitse (Script. Angl. saec. XII, p. 205) aus England, nach Anderen aus Morlac oder Val Morienne in Frankreich, Mönch zu Clugny, schrieb in zierlichen leoninischen Versen ein Carmen de contemptu mundi, welches er seinem Abte Petrus Mauritius (Venerab., 1122—1157) widmete, und das öfter (Basel 1557, Bremen 1597 durch Nath. Chyträus, Rostock 1610 durch Lubin, Rinteln 1626, Lüneburg 1640 sammt der Schrift De vanit. mundi ejusd. auct.) herausgegeben worden ist. Auch ein Colloquium de verbo incarnato wird ihm zugeschrieben. Sicher ist es der nämliche Bernhard, welcher lange Prior der 400 Mönche zu Clugny war und hochbetagt als Senior um 1140 starb. Abt Petrus lobt in der ihm gewidmeten Grabschrift seinen Eifer und seine Verdienste um das Kloster (cf. Biblioth. Cluniac., Migne, Patr. lat. CLXXXIX, 40). Diese Umstände machen es wahrscheinlich, daß er Eine Person war mit jenem Mönche Bernhard, der auf Geheiß des Abtes Hugo (gest. 1109) die Gebräuche des Klosters (Consuet. Cluniac., gedr. in Vet. discipl. monast., Par. 1726) aufzeichnete, um den jungen Ordensleuten eine sichere Richtschnur für das klösterliche Leben zu bieten und der Zerfahrenheit zu steuern. Andere halten für den Verfasser der Gebräuche den Narbonnesen Bernhard, einen gottesfürchtigen Mönch von Clugny und zeitweiligen Prior von Nogent, dessen Vision in Bezug auf des Abtes Hugo Tod sein Mitbruder Hildebert (später Bischof von Tours, gest. 1133) erzählt, und dessen Sterbetag der 1. November 1109 war. (Boll. Apr. III, 647; vgl. Biogr. génér. V, 572; Ziegelbauer, Hist. lit. IV, var. loc.; Fabric.-Mansi, Bibl. lat. I, 232 sqq.; Jöcher I, 1007). [Braunmüller, O. S. B.]

Bernhard von Pavia, ein Canonist, früher Präpositus, seit 1198 Bischof zu Pavia, verfaßte um 1190 eine Canonsammlung, in welcher er sowohl die nach Gratian erschienenen neueren Kirchengesetze, als auch die von Gratian nicht aufgenommenen älteren zusammenstellte, und die er demgemäß Breviarium extravagantium, d. h. decretorum et canonum extra decretorum corpus vagantium nannte. Die materienweise Eintheilung dieser Sammlung in fünf Bücher mit Unterabtheilung in Titel ist von den folgenden Compilatoren der Decretalen allgemein zum Muster genommen worden. Von der Schule zu Bologna wurde das Breviar mit großem Beifalle aufgenommen und glossirt, und als in der Folge mehrere Extravagantensammlungen erschienen, ward diese als die erste recipirte Compilatio prima genannt. Ausgaben des Breviars mit den anderen drei älteren Decretalensammlungen Ilerdae 1576, Par. 1609. Unvollständig geblieben ist J. A. Rieggers Ausgabe (Friburg. 1779), in welcher eine harmonistische Zusammenstellung des Breviars mit der Sammlung Gregors IX. beabsichtigt war.

Bernhard, ein spanischer Priester, welcher vom Papste Paschalis II. zum Bischofe der Pommern geweiht worden war, unternahm im J. 1122, in Begleitung seines Kaplans und in dem ärmlichen Aufzuge eines Einsiedlers, den Pommern das Christenthum zu verkünden. Wie ihm der polnische Herzog Boleslaw, der ihm einen Dolmetscher beigesellt, richtig vorhergesagt hatte, wollte ihn das rohe sinnliche Volk im Gewande des Bettlers nicht als den Gesandten des Herrn des Himmels und der Erde anerkennen, verspottete ihn vielmehr, ohne ihm jedoch Leides anzuthun. Als er aber in der Stadt Julin den Julbaum, den Schutzgötzen der Einwohner, umhauen wollte, vertrieben ihn die Pommern aus

ihrem Lande. Sie brachten ihn sammt seinem Kaplane und Dolmetscher auf ein Schiff und stießen dieses in die See, wo er die Fische bekehren sollte. Mißvergnügt über diesen verfehlten Bekehrungsversuch zog er sich nach Bamberg in ein Kloster zurück und suchte seinem frommen Vorhaben wenigstens dadurch zu genügen, daß er den dortigen gottesfürchtigen und erleuchteten Bischof Otto bewog, die Bekehrung der Pommern durch ein prunkvolleres Auftreten zu versuchen. Dieß hatte bekanntlich den erfreulichsten Erfolg. (Vgl. Andreae, Abbat. S. Michael prope Bamberg, Vita S. Ottonis, Episc. Bamberg., bei Ludwig, Scriptor. rerum Episc. Bamberg. I, 464.) [Alzog.]

Bernhard, der selige, Ptolemäus, Tolomei, s. Olivetaner.

Bernhard, Sylvester, s. Bernhard von Chartres.

Bernhard von Trilia (Trilha, Traillia), Schüler des hl. Thomas von Aquin, geboren 1240 zu Nimes, trat frühzeitig in den Predigerorden, lehrte als Professor der Theologie im Colleg zu Montpellier um 1286, später zu St. Jacob in Paris, und ward 1290 Stellvertreter des Provinzials und Definitors. Bernhard wird als ein ebenso frommer, praktisch tüchtiger, wie gelehrter Mann geschildert. Er starb 1292 in Avignon. Sein Historiker Bernhard Guidonis gibt ein Verzeichniß seiner zahlreichen Schriften exegetischen, dogmatischen und philosophischen Inhalts. Die Hist. litt. de la France (XX, 138) hebt darunter namentlich hervor einen Commentar zu Alberts d. Gr. Schrift De ente et essentia (Echard, Script. O. Pr. I, 433), dann: Utrum intellectus creatus producat rem intellectam in esse intelligibili? ferner: Utrum anima in tantum possit elevari per gratiam, ut essentiam Dei videat, und: Quaestiones 18 de cognitione animae conjunctae corpori (Hauréau, De la Scolastique II, 253). [Bach.]

Bernhard, von Waging genannt nach seinem Geburtsorte in Oberbayern am See gleichen Namens im ehemaligen Salzburger Gebiete — auch die Schreibweise Baging und Beching war damals üblich —, geboren um 1400, studirte in Salzburg, dann in Wien, wo er Baccalaureus der schönen Künste wurde, trat zu Indersdorf bei den Regularcanonikern ein, ging aber aus Liebe zu einer strengern Lebensweise 1446 zu den Benedictinern nach Tegernsee, wo Abt Kaspar Aindorfer (1426 bis 1461) bei seinen vortrefflichen Mönchen eine musterhafte Ordnung eingeführt hatte. Bernhard ragte durch Frömmigkeit, Gelehrsamkeit und Gewandtheit so hervor, daß er bald und für lange, auch vom Abte Konrad Ayrnschmalz (aus Weilheim, 1461—1492), die Leitung des Conventes erhielt und daher gewöhnlich Prior Tegernseensis hieß. Nun förderte er das Kloster mit Wort und Beispiel auf das Beste; davon geben schon seine Briefe und Capitelreden, dann sein Confessionale, Speculum mortis (1458 verfaßt), Consolatorium tribulatorum, Remediarius pusillanimium, De cognoscendo Deum, De sentimentis spiritualibus und andere Schriften, die er zunächst zur Erbauung und Belehrung der Seinen verfaßte, ein beredtes Zeugniß. Aber auch nach Außen hin und in weite Kreise erstreckte sich sein Einfluß durch persönliche Anwesenheit, durch Briefe und Schriften. Sein lebhafter Verkehr mit dem Melker Prior Johann Slitpacher (aus Weilheim) wirkte fördernd auf Ordenszucht und Wissenschaft. Er half 1455 das Kloster Andechs mit seinen Schülern besetzen, aus denen Eduard Stöckl dort Abt wurde. Für die Mönche zu Wiblingen schrieb er 1456 das Büchlein Contra esum carnium und die Responsio auf die gemachten Einwürfe; für die zu St. Ulrich in Augsburg den Tractat De materia eucharistica und Contra vitium propriet. Im Auftrage seiner Aebte nahm er 1459 zu Nürnberg, 1463 zu Würzburg, 1467 zu Bamberg an den Capiteln der Bursfelder Congregation Theil, und zwar „wider Gewohnheit und Capitelbeschluß" mit Sitz und Stimme unter den Aebten, die seinen Rath überaus schätzten. Dem Eichstätter Bischof Johann von Aich (gest. 1464) half er 1461 das Kloster Bergen reformiren und schrieb auf seine Bitten für den Clerus ein Buch über das göttliche Officium: Praeparat. ad Missam, formula communis, speculum pastorum und die Defensio dazu, sowie für die Abtissin in Bergen: De consecrat. monialium. Besonders vertraut war er mit dem Cardinal Nicolaus von Cusa, dem er bei der Klosterreform, namentlich zu Georgenberg und Sonnenburg, 1454 wesentliche Dienste leistete, und dessen Bücher De docta ignorantia er durch sein Laudatorium und Defensorium laudatorii gegen die Angriffe des Karthäuser-Priors Vincenz von Arbach vertheidigte. Er starb in gutem Alter am 2. August 1472 als Beichtvater der Klosterfrauen zu Bergen. Von seinen Schriften und Briefen ist ein kleiner Theil gedruckt bei Pez (Bibl. ascet. V [De spirit. perfect. cum interpol. Volmari], VII und VIII; dann in Anecd. VI, 3, 346 sqq.), Meichelbeck (H. Fris. II, 1, 252 sqq.), Pl. Braun (Not. lit. bibl. S. Udalr. III, 120. V, 88). Handschriften finden sich in vielen Bibliotheken, in der Münchener Staatsbibl. allein an 40. (Vgl. Pez, Bibl. asc. VII, praef. n. 10.) [Braunmüller, O. S. B.]

Bernhardin von Busti (oder Bustis), ein im 15. Jahrhundert als Prediger und Schriftsteller hervorragender Franciscaner. Die gewöhnliche Meinung, daß die Stadt Busti im Mailändischen sein Geburtsort gewesen und ihm den Namen gegeben habe, ist, wie Sbaraglia (Supplem. ad Script. Ord. S. Franc.) nachweist, nicht richtig. Er stammte aus Mailand selbst, und sein Vater war Lorenzo dei Busti, Patricier dieser Stadt. Nachdem er eine vorzügliche humanistische und philosophische Bildung erhalten hatte, studirte er in Pavia die Rechtswissenschaf-

ten und trat dann in den Franciscanerorden. Unter der Leitung Michaels von Carcano, eines berühmten Predigers desselben Ordens, bildete er sich zu einem der bedeutendsten italienischen Kanzelredner seiner Zeit und wirkte sehr segensreich in den vorzüglichsten Städten Italiens. Reich an Tugenden und Verdiensten, starb er 1500 zu Malegnani in Piemont. Seine erbaulichen, weithin verbreiteten Schriften sind folgende: Rosarium Sermonum per Quadragesimam, gedruckt zuerst in Straßburg 1496, dann zu Lyon 1496, zu Venedig 1498 und an vielen andern Orten, namentlich zu Köln 1607; noch mehr bekannt und geschätzt ist sein Mariale, seu Sermones de B. V. Maria (63 Predigten über die allerseligste Jungfrau), verfaßt 1492 und gedruckt zu Nürnberg 1493, zu Mailand 1494, zu Straßburg 1496 und 1498, zu Lyon 1502 und 1512, endlich zu Köln 1607; Officium de Conceptione B. Virginis in leoninischen Versen, approbirt von Sixtus IV. 1480; ferner ein Elucidarium de immaculata Conceptione cum Officio et Missa de eadem, Mediol. 1492; Officium gloriosissimi Nominis Jesu Christi. Auf seine Verwendung gestattete Innocenz VIII. dem Franciscanerorden, der durch den hl. Bernhardin von Siena und seine Schüler so viel für die Verehrung des heiligen Namens Jesu gethan hatte, jährlich am 14. Januar das Fest dieses heiligen Namens zu feiern, und approbirte dafür obiges Officium mit kleinen Veränderungen. Dasselbe Fest und Officium hat später Innocenz XIII. für die ganze Kirche (am zweiten Sonntag nach Epiphanie) vorgeschrieben. Außer kleineren ascetischen Schriften und geistlichen Liedern in lateinischer und italienischer Sprache schrieb er noch zwei Schriften canonistischen und moralischen Inhalts: Pro defensione Montium pietatis tractatus duos ad Card. Bernardinum de Carvajolo, Mediol. 1497, und: Consilium de retrovendendo et de pacto retrovendendi, wenn nicht etwa die letztere Schrift ein Theil der vorher genannten ist. [Zeiler, O. S. F.]

Bernhardin von Feltre, der selige, ein durch Heiligkeit und apostolische Arbeiten berühmter Prediger des Franciscanerordens, gest. zu Pavia 1494. Aus der edlen Familie Tomitani zu Feltre bei Treviso entsprossen, von Jugend an durch Tugend und Talent viel versprechend, wurde er in Pavia, wo er die Rechte studirte, durch den plötzlichen Tod zweier Professoren und die Bußpredigten des hl. Jacob von der Mark angeregt, in den Orden des hl. Franciscus zu treten. Der apostolische Geist seiner Meister und Muster, der hll. Bernhardin von Siena, Johannes Capistranus und des genannten Jacobus, ruhte in Fülle auf ihm (wie sie es vorhergesagt hatten) und befähigte ihn, für die große Mission derselben, eine religiöse, sittliche und sociale Reform Italiens, mit erstaunlicher Kraft und Ausdauer zu wirken. Klein an Körper, aber ausgerüstet mit Kraft aus der Höhe, namentlich mit verschiedenen wunderbaren Gaben, durchwanderte er während 25 Jahren fast ganz Italien, bekehrte durch die Kraft seines Wortes unzählige Sünder, vermittelte überall den Frieden und trat besonders dem Wucher und der Unterdrückung der armen Volksklassen muthig und erfolgreich entgegen. In dieser Absicht gründete er viele fromme Vereine zur Unterstützung der Armen und an sehr vielen Orten die segensreichen Montes pietatis (Banken, bei welchen die Armen für geringe Zinsen Kapitalien bekommen konnten). Die Wucherer und andere verstockte Sünder verfolgten ihn mit tödlichem Hasse; er setzte ihnen nur Liebe und Gottvertrauen entgegen und wurde auch bei mehreren Attentaten auf sein Leben wunderbar beschützt. Die Päpste Sixtus IV. und Innocenz VIII. schenkten ihm das größte Vertrauen und bedienten sich seiner bei manchen schwierigen Geschäften, besonders um in mehreren Städten den Frieden wiederherzustellen. Zahlreiche Wunder verherrlichten ihn vor und nach seinem Tode. Sein Leib ruht im Kloster der Reformaten von Pavia; er wurde im J. 1646 noch unverwesen gefunden und in einen silbernen Sarkophag gelegt. Innocenz X. versetzte ihn in die Zahl der Seligen; sein Fest wird im Franciscanerorden am 28. September gefeiert. Er hinterließ einige Schriften, namentlich De expugnatione Paradisi, Venetiis 1554, ferner in italienischer Sprache einen Tractat über die Weise zu beichten, gedruckt zu Brixen 1542 und zu Venedig 1554, auch verschiedene italienische Predigten über die christliche Vollkommenheit (Venedig 1532 und 1557). Endlich soll er auch einen Tractat des hl. Basilius über die Jungfräulichkeit und Briefe des hl. Hieronymus in's Italienische übersetzt haben. [Zeiler, O. S. F.]

Bernhardin von Fossa (oder Aquila), der sel., ein durch Heiligkeit und Seeleneifer ausgezeichneter Priester des Franciscanerordens, stammte aus der adeligen Familie der Amici zu Fossa in der Diöcese Aquila und starb 1503 zu Orca in den Abruzzen, 83 Jahre alt. Er war sehr fromm erzogen, studirte zu Perugia fünf Jahre die Rechte und trat, ergriffen von einer Predigt des hl. Jacob von der Mark, in den Orden des hl. Franciscus. Dem hl. Bernhardin von Siena nacheifernd, führte er ein Leben strenger Buße, hoher Beschauung und apostolischer Arbeiten. Seine heldenmüthigen Tugenden und gründlichen Kenntnisse in der Theologie, wie in beiden Rechten, führten ihn zu den höheren Aemtern des Ordens. Als apostolischer Missionar, Provinzial, Generalprocurator des Ordens und Visitator der Klöster seines Ordens in Bosnien und Dalmatien wirkte er in weiten Kreisen überaus segensreich. Das vom Papste ihm mehrmals angebotene Bisthum Aquila schlug er standhaft aus. Gott verherrlichte ihn mit großen übernatürlichen Gaben und Wundern. Leo XII. bestätigte 1828 den unvordenklichen Cult dieses Seligen; sein Fest wird am 7. November gefeiert. Außer mehreren Predigtwerken in ita-

lienischer und lateinischer Sprache schrieb er die Leben des hl. Bernhardin von Siena und des sel. Philippus von Aquila, eine Chronik der Ordensprovinz des hl. Bernhardin, ein canonistisches Werk über die Ehe, ein Quodlibetum Scholasticum u. A. Nur zwei seiner Schriften sind gedruckt: Admonitiones vitae spiritualis, Venetiis 1575, und Funerale, Venetiis 1572. [Zeiler, O. S. F.]

Bernhardin von Pequigny (a Piconio), exegetischer Schriftsteller aus dem Orden der Kapuziner, war geboren zu Pequigny in der Picardie 1633 und starb zu Paris 1709. Seine 1703 veröffentlichte Triplex expositio Evangeliorum fand solchen Beifall, daß der Papst Clemens XI. ihn aufforderte, ein ähnliches Werk über die Briefe des hl. Paulus zu schreiben. Die so entstandene zweite Schrift erschien erst nach seinem Tode (Paris 1726). Migne hat diese Commentare, welche noch jetzt für den praktischen Seelsorger recht brauchbar sind, von Neuem drucken lassen. Die Triplex expositio gibt zuerst eine die Ordnung und den Zusammenhang des Textes darlegende Analyse, dann eine den Sinn klarer ausdrückende Paraphrase, endlich einen eigentlichen Commentar mit vielen moralischen und ascetischen Anwendungen. Als herrliche Frucht seiner Frömmigkeit und Gelehrsamkeit erscheint auch das Büchlein „Heiligung des Lebens durch die Vorbereitung zum Tode“, Lyon 1704, deutsch von Bierbaum, Freiburg 1878. [Zeiler, O. S. F.]

Bernhardin von Siena, der hl., berühmter Ordensreformator, Prediger und Schriftsteller des Franciscanerordens. Er wurde geboren am 8. September 1380 zu Massa im Gebiete von Siena; hier war sein Vater, der aus der Familie Albigeschi, einer der vornehmsten Siena's, stammte, Governatore. Seine Mutter Nera war aus dem edlen Hause der Aveduti zu Massa. In seinem siebenten Jahre verwaist, wurde er von einer frommen Tante vortrefflich erzogen. Im elften Jahre kam er nach Siena in das Haus seines Oheims und in die Schule tüchtiger Lehrer. Unter dem Einflusse einer andern heiligmäßigen Verwandten entwickelten sich die herrlichen Anlagen des Knaben so vorzüglich, daß seine Tugenden und Fortschritte in den Wissenschaften allgemein bewundert wurden. Seine engelgleiche Unschuld war so rührend, daß seine Gegenwart genügte, um jede Ausgelassenheit im Zaume zu halten. Als Mitglied einer frommen Bruderschaft übte er sich von seinem 17. Jahre an im Dienste der Kranken. Beim Ausbruche der Pest (1400) wich er vor der Gefahr nicht zurück, sondern übernahm die ganze Sorge für das Spital, bis er vor Erschöpfung tödtlich erkrankte. Nach langer Prüfung seines Berufes entschloß er sich, in den Orden des hl. Franciscus zu treten, und zwar in die damals erst in 20 kleinen Häusern bestehende, äußerst strenge Reform dieses Ordens, welche „von der Observanz“ genannt wurde. Er nahm das Ordenskleid 1402 auf Mariä Geburt (am Tage seiner Geburt, Einkleidung, Profession und ersten Predigt) und machte sein Noviziat in dem einsamen, armen Kloster St. Maria di Colombario. Später übertrug der Gehorsam ihm das Predigtamt. Da die Schwäche und Heiserkeit seiner Stimme seine Wirksamkeit auf der Kanzel sehr beeinträchtigte, wandte er sich an Maria, seine innigst verehrte Patronin, und wurde so wunderbar erhört, daß von da an sein Organ und sein Vortrag eine allgemein bewunderte Vollkommenheit hatte. Nachdem er eine Reihe von Jahren in Siena und der Umgegend fast täglich gepredigt hatte, eröffnete ihm Gott einen größeren Wirkungskreis und stellte ihn als strahlendes Licht für ganz Italien auf den Leuchter. Ein eigenthümlicher Vorfall führte ihn (1419) zuerst in die Lombardei, eben zu der Zeit, als der hl. Vincentius Ferrerius, der große Apostel Spaniens und Frankreichs, gestorben war. Es scheint fast, als ob der Geist dieses Heiligen (der auch von ihm geweissagt haben soll) auf Bernhardin übergegangen sei. Gegen das entsetzliche sittliche, religiöse und sociale Verderben, welches damals Italien verwüstete, erhob er sich, ausgerüstet mit Kraft von oben, wie „ein zweiter Paulus“ (Worte des Papstes Pius II.), und ließ seine apostolische Stimme durch ganz Italien erschallen. Gewaltige, volksthümliche Beredsamkeit, heldenmüthige Tugenden, zahlreiche Wunder, erstaunliche Erfolge machten ihn zu dem Hauptwerkzeuge einer ächt kirchlichen Reformation, welche im Anfange des 15. Jahrhunderts angebahnt wurde. Für diesen Zweck wirkte der hl. Bernhardin noch mehr durch den gewaltigen Aufschwung, den die Reform des Ordens durch ihn gewann, als durch seine persönliche Missionsthätigkeit. Selten hat ein Heiliger Schüler von solcher Bedeutsamkeit und in solcher Zahl gehabt, wie der hl. Bernhardin. Der hl. Johannes Capistranus, dessen Wirken in Italien, Frankreich, Dalmatien, Ungarn, Deutschland und im Orient weltbekannt ist, und der hl. Jacob von der Mark, der auch in Deutschland, Böhmen und Ungarn gewirkt, sind seine Schüler. Eine ganze Schaar apostolischer Männer zweiten Ranges, die zum Theile von der Kirche den Cult der Seligen erhalten haben, ging aus der nämlichen Schule hervor. Im J. 1426 erhielt Bernhardin von Martin V. die Erlaubniß, neue Klöster der Observanz zu gründen; 1437 wurde er der erste Generalvicar der Observanz, welche hierdurch eine feste Regierung bekam. Bei seinem Tode hatte die Reform über 250 Klöster in- und außerhalb Italien; später dehnte sie sich über die ganze Christenheit aus. Viele Verfolgungen krönten seine Tugend. Sie begannen 1420, als er in der Lombardei gegen die Schwärmerei des Manfredo von Vercelli auftrat, der aus der Apocalypse beweisen wollte, daß das Ende der Welt da sei. Heftiger wurden seine Kämpfe, als er die Verehrung des heiligen Namens Jesu mit großem Erfolge predigte. Der Ketzerei angeklagt, wurde er selbst dem Papste verdächtig, bis er sich

vente aufgedrängte Abt Immo von Gorze und Prüm, statt diesen Zweck zu erreichen, vielmehr durch blinden Eifer und eine bis zur Grausamkeit gesteigerte Härte Alles in Verwirrung gebracht, den Wohlstand zerrüttet, sogar eine Anzahl von Mönchen zur Flucht aus dem Kloster veranlaßt hatte und deßhalb nach einem zweijährigen Walten wieder entfernt worden war. Weiß man auch von Berno's Vorleben nichts Näheres, so zeugt doch schon der Umstand, daß ihm ein so schwieriger Posten anvertraut werden konnte, von der hohen Achtung, welche er genoß. Berno entsprach der Erwartung des Kaisers; in Reichenau mit Freuden angenommen, sammelte er die versprengten Mönche wieder, wußte durch treffliche Verwaltung die von seinem Vorgänger geschlagenen Wunden zu heilen und erneuerte den alten Ruhm der Schule daselbst. Sein gefeierter Jünger Hermannus Contractus (s. d. Art.) nennt ihn einen durch Wissenschaft und Frömmigkeit ausgezeichneten Mann; der Prior Johann Egon zählt ihn (De vir. ill. Aug. bei B. Pez, Thes. Anecd. I, 3, 687) zu den größten Gelehrten, welche Reichenau je gehabt hat. Er versuchte sich als Dichter und Hagiograph, verfaßte theologische (besonders liturgische) Abhandlungen und führte einen ausgebreiteten Briefwechsel. Namentlich ragte er durch seine theoretischen und praktischen Kenntnisse in der Musik hervor; die Verbesserung des Kirchengesangs gehört zu seinen Hauptverdiensten, und seine hierauf bezüglichen Schriften sind wohl das Beste, was er geliefert hat. Er befand sich, wie er selbst (De quib. reb. ad off. missae pert.) berichtet, bei der Kaiserkrönung Heinrichs des Heiligen (1014) in Rom und benutzte dieß zur Erweiterung seines musikalischen Wissens. Sein Ansehen bei weltlichen und geistlichen Großen brachte dem Kloster manche Vortheile; so erhielt er von Papst Johann XIX. den Usus pontificalium, mußte aber, darob vom Konstanzer Bischof bei Kaiser Konrad II. wegen Anmaßung bischöflicher Ehrenrechte verklagt, das betreffende Breve ausliefern, und der Bischof ließ dieses am Gründonnerstag öffentlich verbrennen (Herm. Contr. ad a. 1032 in Mon. Germ. SS. V, 121). Am Abend seines Lebens beschäftigte ihn der Neubau der Klosterbasilika zum hl. Marcus. Sechs Wochen nach ihrer Einweihung, bei welcher Kaiser Heinrich III. anwesend war, starb er, hochbetagt, am 7. Juni 1048 nach 40jähriger Amtsführung. — Berno war ein großer Verehrer der seligsten Jungfrau; er nennt sich gerne Bern Dei matris mancipium. Seine Schriften, soweit sie auf uns gelangt, sind abgedruckt bei Migne, PP. lat. CXLII, 1047 sq. (Vgl. Mabillon, Ann. O. S. B. IV, 188. 202. 293; Hefele in der Tübinger Quartalschr. 1838, 249 ff.; Neugart, Hist. episc. Constant. 508.) [Sachs, O. S. B.]

Berno, Ord. Cisterc., Apostel der Obotriten und erster Bischof von Schwerin (1155—1190?). Im J. 1149 errichtete Herzog Heinrich der Löwe auf's Neue die drei wendischen Bisthümer Oldenburg (Lübeck), Ratzeburg und Meklenburg, die 83 Jahre hindurch verwaist gewesen waren. Zum Bischofe von Meklenburg wurde Emmehard geweiht, der aber wohl nur Titularbischof blieb und bereits 1155 starb. Hierauf ernannte Heinrich zum Bischofe der Obotriten Berno (Helmold, Chron. Slav. 1, 87; Mon. Germ. SS. XXI, 81). Er war ein Mönch, pauper spiritu monachus (Urk. Kaiser Friedrichs I. vom 1. Januar 1170, Stumpf, Reichskanzler, Reg. 4106). Das ist das Einzige, was wir aus gleichzeitigen Quellen über sein Vorleben erfahren. Aber die Angaben der spätern Schriftsteller erscheinen durchaus glaubwürdig, daß er „von eyme edelen geslechte" und Mönch in dem frisch aufblühenden Cistercienserkloster Amelungsborn, unfern der Weser, gewesen sei (Doberaner Genealogie in den Jahrbüchern des Vereins f. meklenb. Gesch. XI, 12; Ernst von Kirchbergs Meklenb. Reimchronik in von Westphalens Monum. ined. IV). Da Herzog Heinrich damals wegen der Investitur der Wendenbischöfe mit Erzbischof Hartwig von Bremen sich entzweit hatte, wurde Berno in Rom von Papst Hadrian IV. zum Bischofe geweiht. Sein ganzes Sinnen und Trachten stand nun, so berichtet Ernst von Kirchberg weiter, darauf, wie er die Blindheit des Unglaubens erleuchten, durch die Kraft Gottes die Abgötter mit ihrer Herrschaft vertilgen und den Glauben stärken könne sonder Rast. Erfolge hatte er vorerst nicht; die Zeitverhältnisse waren zu ungünstig. Ueber die Obotriten herrschte damals Niclot, ein erbitterter Feind der Christen und der Deutschen. Beide waren für die Wenden identisch, der Sieg des Christenthums auch ein Sieg des Germanenthums. Herzog Heinrichs harte Art, welche die Wenden zu Werkzeugen seiner Politik machen wollte, sowie die verhaßte Steuer schreckten die Slaven nur noch mehr ab. Dennoch mußte Berno auf ihn sich stützen und durch christlichen deutschen Einfluß die Wenden aus wilden Seeräubern zu friedlichen, ordnungsliebenden Ackerbauern zu machen suchen. Sonach erscheinen die Worte Arnolds von Lübeck (Chron. Slav. 5, 24; SS. XXI, 201) glaublich, daß der Bischof von ihnen oft Schmach erlitten habe und unter Hohn und Spott zum Anschauen der Götzenopfer hingezogen worden sei. Diese barbaries paganorum veranlaßte schon 1158 die Verlegung des Bischofssitzes von der Meklenburg zwischen Wismar und dem Schweriner See zu dem näher gelegenen und daher sicherern Schwerin. An dem deutschen Grafen daselbst, Guncelin von Hagen, fand Berno eine sichere Stütze, in der Besatzung der Burg und der einwandernden städtischen Bevölkerung eine christliche Gemeinde. Von Schwerin aus fing er an, dem Volke, das in der Finsterniß saß, das Licht des Glaubens zu bringen, indem er sie taufte, die Götzenbilder zerstörte und Kirchen gründete; so drang er vor bis zur ausgezeichneten und berühmten Burg Demmin. Dort wurde er von den Fürsten jenes Landes, (den Pommern) Bogislav und Kasimar und (dem Obotriten)

Pribislav, welche sich im Herzen durch seine Predigt getroffen fühlten und mit seiner mühevollen Arbeit das tiefste Mitleid hatten, wohlwollend aufgenommen und ward durch ihre Wahl, sowie durch die Einsetzung des ruhmreichen Sachsenherzogs Heinrich, der erste Bischof jenes Volkes (Urk. Friedrichs). Auf diese Weise wurde sein Sprengel, wahrscheinlich im J. 1167, durch Vorpommern bis zur Peene erweitert. Schon vorher war Niclot im wilden Kampfe gefallen; fast ebenso wichtig war, daß sein Sohn, der eben genannte Pribislav, dessen Gemahlin Woislawa eine gute Christin war, durch Berno dem Christenthume gewonnen und wahrscheinlich am 29. April 1163 getauft wurde. Aber seine Bekehrung war zunächst nicht von Dauer; schon 1164 warf er sich auf zum Schutz des Wendenthums, und unter vielen Andern wurde auch die Besatzung der Meklenburg, 70 Deutsche, niedergemetzelt. Bischof Berno aber zog in priesterlichem Schmucke mit einigen wenigen Geistlichen von Schwerin dorthin, um die Gefallenen zu bestatten, und feierte an dem mitten unter den Leichen aufgerichteten Altare die Todtenmesse. Während der heiligen Handlung brachen Wenden aus dem Hinterhalte, und nur durch die unerwartete Dazwischenkunft einer deutschen Abtheilung entging Berno dem Tode (Helm. 2, 3; SS. XXI, 89). Pribislav mußte sich jedoch beugen und blieb dann treu. Heftigen Widerstand leistete der Wilzenstamm der Circipaner, welche schon ein Jahrhundert vorher sich auf's Hartnäckigste der Christianisirung entgegengesetzt hatten. Erst 1173 konnte Berno in ihrem Lande den ersten Altar weihen. Erfolgreicher war dagegen sein Wirken in Vorpommern, wo Kasimar ihn nachhaltig unterstützte, so daß ein ganzes Land für Christus gewonnen wurde (Urk. Friedrichs). Ja, noch weiter dehnte der Bischof seine Wirksamkeit aus. Er predigte auf Rügen, aber vergeblich. Da begeisterte er seine Neubekehrten, die Fürsten und das Volk der Wenden, und quasi ipse signifer effectus (Urk. Friedrichs) zog er mit ihnen und den Dänen im J. 1168 hinüber auf die Insel; die Burg Arcona und mit ihr der Tempel des Zwentewit fielen in ihre Hände. Am Tage des hl. Vitus, am 15. Juni, wurde das gewaltige Götzenbild zertrümmert und ein großer Theil der Rujaner wider seinen Willen getauft; aber Berno setzte seine Besuche auf der Insel fort und gewann die Bewohner, welche er vorher mit der Zuchtruthe geschreckt hatte, nunmehr durch seine Milde und seine freundliche Unterweisung in der Glaubenslehre. Zwar überwies Friedrich in seiner Urkunde von 1170 Rügen, soweit es unter dem Herzog von Sachsen stünde, dem Schweriner Bisthum, und Papst Alexander III. theilte ihm 1178 die Hälfte der Insel zu, gerade wie Urban III. 1186 und Clemens III. 1189 (Jaffé, Reg. pont. Rom. 8587. 9798. 10162), weil Herzog Heinrich sich mit dem Dänenkönige in die Einkünfte theilte; aber die Insel gehörte stets zur Diöcese Roeskilde. Die Schweriner terra Rugianorum ist das Land Triebsees u. s. w., das beim Bisthum blieb, auch als ein großer Theil von Vorpommern an Camin fiel. — Die folgenden Jahre waren eine Zeit der Ruhe und des Friedens, voll von Segen für die Mission und für den Ausbau des Bisthums. Im J. 1170 bestätigte Kaiser Friedrich dasselbe; am 9. September 1171 weihte der Bischof den Dom zu Schwerin ein zu Ehren des Heilandes, der Gottesmutter und des hl. Johannes Evang. Im J. 1177 hielt er dort eine Generalsynode.

Die treuesten Helfer hatte Berno unterdeß an seinen Ordensbrüdern gefunden; dadurch allein schon, daß er die Cistercienser in das uncultivirte Land zog, hat er sich die größten Verdienste um dasselbe erworben. Auf sein Betreiben (instinctu, hortatu) gründete Pribislav das Kloster Doberan, das für die Christianisirung, Germanisirung und Cultivirung jener Lande von so großer Wichtigkeit werden sollte. Am 1. März 1171 zog Abt Konrad mit seinen Brüdern von Amelungsborn her in die neue Ansiedlung ein, und Pribislav stattete die junge Gemeinde mit einem meist bewaldeten, aber außerordentlich culturfähigen Terrain von fast zwei Quadratmeilen Größe aus, das heutigen Tages dicht mit deutschen wohlbevölkerten Dörfern besetzt ist. Berno erließ für das ganze Klostergebiet den Zehnten und ertheilte dem Abte die sämmtlichen Archidiaconatsrechte. Im folgenden Jahre wurde Dargun im Lande der Circipaner für Cistercienser aus dem dänischen Kloster Esrom gestiftet und am 30. November 1173 vom Bischofe eingeweiht und bestätigt. In seiner Gegenwart schenkte dann Kasimar dem Kloster reiche Besitzungen; aber Bestand hatte das Kloster doch erst, als Mönche von Doberan es besetzten, nachdem die Dänen es verlassen. Die Gründung eines Nonnenklosters zu Bützow kam dagegen nicht zu Stande. Wiederholt war der Bischof auch außerhalb seiner Diöcese thätig. In Lübeck weihte er 1173 den Bischof Heinrich und bestätigte 1175 die neue Johannes-Kapelle. Im J. 1174 war er höchst wahrscheinlich auf dem Generalcapitel seines Ordens in Frankreich; am 27. September vollzog er wenigstens die Weihe der Kirche auf dem Justus Mons bei Metz. Anfangs 1178 unternahm er endlich, nachdem zwischen Papst und Kaiser der Friede zu Venedig geschlossen war, „cum multo labore“ eine Reise nach Rom zum Papste Alexander III., dessen treuer Anhänger er, wie alle Cistercienser, gewesen; schon früher hatte er nach dessen Pontificatsjahr datirt, obschon sein Metropolitan Hartwig an der Synode des Gegenpapstes Victor IV. zu Pavia theilnahm. Berno war nicht dort; die Unterschrift des Synodalschreibens: Ego Hartwicus Bremensis archiepiscopus cum suffraganeis meis interfui et consensi bei Ragewin 2, 70, SS. XX, 486 ist eben nicht richtig, der Text LL. II, 127 vorzuziehen. Jetzt endlich durfte Berno die Bestätigung seines Bisthums erwirken, und der Papst ertheilte sie ihm in herrlichen ehrenvollen Worten (Jaffé 8587). Noch vor Schluß desselben Jahres

folgte er dem Rufe Alexanders wieder nach Rom und nahm dort an der Fastensynode 1179 Theil; die Beschlüsse der dritten Sitzung vom 19. März tragen auch seine Unterschrift. Traurige Verhältnisse fand er aber bei seiner Rückkunft vor. Pribislav war gestorben, und die Kämpfe Heinrichs des Löwen mit dem Kaiser warfen ihren Schatten auch über's Wendenland. Die Heiden erhoben sich; Doberan wurde zerstört, alle Inwohner, 78 Personen, ermordet. Als Heinrich sich endlich zu Erfurt, wo auch Berno zugegen war, mit dem Kaiser versöhnte, bestätigte dieser dem Bischofe, der nun unmittelbarer Reichsfürst war, die Besitzungen des Bisthums (Stumpf 4333). Seine wesentlichste Sorge war, Doberan wieder aufzubauen. Wieder waren es Mönche aus Amelungsborn, die, nicht erschreckt durch den blutigen Untergang ihrer Vorgänger und Brüder, den wichtigen Ort besetzten. Der 25. Mai 1186 war der zweite Stiftungstag; unweit von der früheren Stelle, auf der sicherern Niederung an der Dober, wurde das Kloster jetzt erbaut. Berno war gegenwärtig, als Fürst Nicolaus von Rostock dasselbe reich privilegirte. Auf seine Bitte bestätigte im selben Jahre 1189 am 30. September Papst Clemens III. in fast wörtlicher Wiederholung der Urkunde des Papstes Urban III. nochmals das Bisthum und die Kirchengüter. Es ist das letzte Mal, daß Berno, der nunmehr über 30 Jahre in Meklenburg als Bischof gewirkt hatte, genannt wird. Kurze Zeit darauf, an einem 27. Januar, ob 1190 oder 1191 ist nicht ausgemacht, starb er. In der ersten Hälfte des Jahres 1192 wird bereits sein thatkräftiger Nachfolger Brunward genannt, der im Geiste Berno's auf dem von ihm geebneten Wege weiterschritt und das Volk, welches Berno endlich definitiv dem Christenthum gewonnen hatte, darin befestigte und stärkte. (Die ältern, zum Theil sehr mangelhaften Arbeiten, z. B. Manrique, Annal. Cisterc. zu 1133, c. 3, I, 251 sq.; die über Meklenb. Gesch. von v. Lützow, Rudloff, Boll, auch L. Giesebrechts Wendische Geschichten III, 91 ff. 119 ff. sind überholt durch Wigger, Berno, der erste Bischof von Schwerin und Meklenburg zu dessen Zeit, in Lischs Jahrbb. des Vereins für meklenb. Gesch. XXVIII, 1—278; auf ihm beruhen die spätern: Winter, Die Cistercienser des nordöstl. Deutschl. I, 82 ff. 124 ff.; Fromm in der Allgem. deutschen Biogr. II, 467 ff.) [W. Diekamp.]

Bernold von Konstanz, Chronist und Apologet des Papstes Gregor VII., genoß in seiner Jugend den Unterricht des sehr angesehenen Lehrers Bernhard von Konstanz (s. d. Art.), sowie auch des nicht minder berühmten Adalbert, eines Priesters, dem, wie jenem, der Schüler in seiner Chronik zum J. 1079 ein ehrendes Andenken setzte. Ob Bernold in Konstanz zuerst als Lehrer an der Domschule (wie T. Neugart meint) oder in anderer Eigenschaft gewirkt habe, läßt sich nicht entscheiden. Sicher ist, daß er, noch jung, um 1073 seine Chronik zu schreiben begann, die vom Jahre 1054 an eine Fortsetzung Hermanns des Lahmen sein sollte. In dieser Chronik, die bis in's Jahr 1100 fortgeführt wurde, lassen sich zwei Theile unterscheiden. Der erste, eine nach Beda, Hermann und Berthold von Reichenau bearbeitete Weltchronik, ist bis 1073 im Zusammenhang bearbeitet. Gegen Ende des Jahres 1074 aber ändert sich Tinte und Schrift. Hier beginnt der zweite Theil, der wegen wiederholter und oft länger andauernder Abwesenheit des Verfassers von seinem Wohnsitze öftere Unterbrechungen erlitt. Der unschätzbare Quellenwerth der Chronik Bernolds wird allseitig hervorgehoben, und Anerkennung gezollt der geschichtlichen Treue, womit Bernold bei aller grundsätzlichen Entschiedenheit gearbeitet hat. Doch war dieses Werk nur eine Nebenarbeit seines Auctors, der an der Zeitgeschichte lebhaften Antheil nahm und mit seiner Feder die gregorianische Sache emsig verfocht, wie seine Lehrer Bernhard und Adalbert, wie Paul von Bernried und Bischof Bonitho von Sutri. Er schrieb in dieser Richtung viele größere oder kleinere Abhandlungen, von denen bei 17 erhalten sind. Die Titel einiger mögen genügen, weil sie jene brennenden Zeitfragen charakterisiren: 1. **De damnatione eorum, qui papam totamque Romanam synodum deautorizare tentaverunt, et de sacramentis damnatorum**, geschrieben 1076; 2. **Tractatus de sacramentis excommunicatorum iuxta assertionem SS. Patrum**, um 1085 verfaßt; 3. **Bernaldi disputatio circa ann. 1076 et seq. cum Alboino de coelibatu sacerdotum**; 4. **Apologeticus pro decretis Gregorii VII editis in Synodo Romana adversus simoniacos et incontinentes altaris ministros**, um 1077 verfaßt; 5. **De vitanda excommunicatorum communione, de reconciliatione lapsorum et de conciliorum. canonum, decretorum, decretalium ipsorum pontificum Romanorum auctoritate liber**; 6. **Apologeticae rationes contra schismaticorum obiectiones**, zwischen 1085 und 1088 an Propst Adelbert von Speyer; 7. **Tractatus de reordinatione vitanda et de salute parvulorum, qui ab excommunicatis baptizati sunt, ad Gebehardum episcopum Constantiensem**; 8. **Tractatus de prudenti dispensatione ecclesiasticarum sanctionum**; 9. **De Berengarii haeresiarchae damnatione multiplici tractatus**. — Wie man sieht, waren diese Aufsätze und Briefe meistens Gutachten, um die man ihn ersucht hatte. Auch sonst wurde Bernold, welcher frühzeitig einen Schatz kirchengeschichtlicher und canonistischer Kenntnisse sich erworben hatte und damit regen Eifer für die Sache des Papstes verband, in entsprechender Weise zu den Geschäften herbeigezogen. So wohnte er 1079 der römischen Fastensynode bei, wie er denn damals vermuthlich längere Zeit in Italien sich aufhielt. Gegen Ende des Jahres 1084 war er wieder in Konstanz; dort ertheilte der päpstliche Gesandte, der Cardinalbischof Otto von Ostia, der spätere Papst Urban II., dem Gebhard von Zähringen die Priester-

und Bischofsweihe, weihte auch Bernold zum Priester und rüstete ihn mit der Vollmacht aus, reuige Sünder wieder in die Kirche aufzunehmen. Doch schon im folgenden Jahre mußte Bernold mit Bischof Gebhard Konstanz, trotzdem dort kirchliche Gesinnung vorherrschte, wieder verlassen. Er begab sich zu König Hermann und wohnte am 11. August 1086 der Schlacht bei Bleichfeld bei. Bald darauf aber erscheint er als Mönch zu St. Blasien, ward von dort später (das Jahr ist unbekannt) nach Schaffhausen in's Kloster Allerheiligen versetzt und beschloß daselbst am 16. September 1100 sein Leben. Bernolds Chronik ist nach seinem Autograph gedruckt in Mon. Germ. SS. V, 385—467 sammt biographischer und literarischer Einleitung von Pertz, deutsch von Winkelmann, Geschichtschr. der deutschen Vorzeit, 11. Jahrh., X, Berlin 1863. Dazu kommen die Erörterungen von Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen, 4. Aufl. 1878, II, 46 ff.; Giesebrecht, Gesch. der deutschen Kaiserzeit, 4. Aufl. III, 1034 ff.; Waitz, Göttinger gelehrte Anz. 1857, III, 62; Schulzen, De Bertoldi et Bernoldi Chronicis dissertatio hist., Bonnae 1867. — Die übrigen Schriften Bernolds enthält mit der Chronik: Migne, Patr. lat. CXLVIII, 1062—1275; Ussermannus, Prodromus II, 3—437, mit vorausgehender Einleit. von Martin Gerbert. Andere Literaturangaben bei Chevalier, Répert. des sources hist. h. v.; Potthast, Bibl. m. aevi s. v. Bernoldus; Helfenstein, Gregors VII. Bestrebungen nach den Streitschriften s. Zeit, Frankf. 1856; K. Zell, Gebhard von Zähringen, im Freiburger Diöcesanarchiv I, 307 ff. [Lütolf.]

Bernward, der hl., 13. Bischof von Hildesheim (993—1022), wurde um die Mitte des zehnten Jahrhunderts auf der Sommerschenburg (unweit Helmstädt) aus einem edlen sächsischen Geschlechte geboren. Seine Eltern werden nirgends genannt, dagegen ist als sein Großvater mütterlicherseits der Pfalzgraf Athelbero, sowie als seine Geschwister Graf Tamno, Otto's III. Günstling, Thiatburg und Judith, Abtissin von Ringelheim, bekannt. Sein Oheim, Bischof Folkmar von Utrecht, nahm sich des wahrscheinlich schon früh verwaisten Neffen liebevoll an und schickte ihn zum weiteren Studium und zur Vorbereitung auf den geistlichen Stand an die Domschule zu Hildesheim. Hier fand der junge Bernward an Tangmar, dem Vorsteher der Schule, einen ausgezeichneten Lehrer, väterlichen Freund, Seelenführer, wahrscheinlich auch Beichtvater und späteren Biographen (Beelte, Thangmar, sein Leben und Beurtheilung der vita Bernardi, Hildesheim 1880). Tangmar hatte seinen Schüler stets in der Nähe, auch selbst wenn er als Geschäftsführer der Domkirche eine Dienstreise machte. Der Unterricht wurde dann vom Pferde herab ertheilt. So wurde Bernward auch gleich in das praktische Leben eingeführt und lernte die Verhältnisse der Diöcese kennen. Als er zum Priester geweiht war, wollte ihn sein Oheim zum Propste von Deventer ernennen, allein Bernward schlug diese Beförderung aus und verweilte bei seinem Großvater bis zu dessen Tode (987). Jetzt wurde er an den kaiserlichen Hof als Hofkaplan und bald darauf als Erzieher Otto's III. berufen. In dieser Stellung trat er mit allem, was die damalige Zeit Ausgezeichnetes hatte, in unmittelbare Berührung. Italien und seine Cultur fand daselbst Vertretung durch Otto's Großmutter Adelheid, Byzanz und das Morgenland durch die Kaiserin Theophano. Lehrer und Rathgeber des Königs waren Willigis und Gerbert; ihnen reihte sich Bernward als würdiger Genosse an. Indeß wurde er, vielleicht durch Willigis' Einfluß, des Amtes als Erziehers enthoben und nach Gerdags Tode (7. December 992) zum Bischofe von Hildesheim ernannt. Am 15. Januar des folgenden Jahres empfing er die bischöfliche Consecration durch Willigis. Bernwards Wirken ist für sein Bisthum, für Kunst und Wissenschaft, für Kaiser und Reich segensreich und theilweise entscheidend geworden. Gleich nach seinem Amtsantritte suchte er sein Land gegen die Einfälle der heidnischen Normannen durch Erbauung mehrerer Burgen (Virinholt und Mundburg am Einflusse der Ocker in die Aller) zu schützen. Zu gleichem Zwecke befestigte er seine Bischofsstadt und gab ihren Häusern feuerfeste Ziegeldächer, so daß Hildesheim nach Tangmar seines Gleichen an Schönheit und Sicherheit im ganzen Sachsenlande nicht hatte. Endlich griff er, entweder an der Spitze der Seinen oder im Verein mit anderen Fürsten, selbst zum Schwerte und brachte den Askomannen öfters schwere Niederlagen bei. Ganz verhindern konnte er indeß die Einfälle der Barbaren nicht; noch im J. 1022 forderte er die Christen zum Gebete gegen dieselben auf. Bernward vermehrte die Güter seiner Kirche durch Kauf und Geschenke des Kaisers; auch ließ er sich von Otto III. alle Privilegien und Rechte derselben neu bestätigen. Ebenso günstig erwies sich auch Heinrich II. gegen Hildesheim; er sicherte dem hildesheimischen Clerus (2. März 1013) freie Bischofswahl zu und war der erste deutsche König, welcher Hildesheim betrat. Sylvester II. und Benedict VIII. bestätigten ebenfalls alle Rechte Hildesheims. Mit welch' ängstlicher Sorgfalt Bernward seine Rechte zu wahren bedacht war, zeigt der bekannte Gandersheimer Klosterstreit (s. d. Art. Gandersheim). In und um die neu befestigte Bischofsstadt sammelten sich neue Einwohner, und es entstanden neue Stadttheile, so daß Bernward der zweite Gründer Hildesheims genannt wird. Im J. 1001 legte Bernward den Grundstein zu einer großartigen Schöpfung, der Benedictinerabtei St. Michael, deren Kirche zu den herrlichsten romanischen Baudenkmälern zählt. Als Reichsfürst unterstützte Bernward den Kaiser bei der Belagerung Tivoli's und in der Unterwerfung des Empörers Balduin von Flandern. Bernward zählt auch zu den größten Gelehrten

seiner Zeit sowohl auf dem Gebiete der Theologie und Philosophie, als der Mathematik, Alchymie und Medicin; unter ihm gelangte die Domschule zu ihrer höchsten Blüte. Ferner war er ein Meister auf allen Gebieten der Kunst; Erzgießerei, Goldschmiedekunst, Steinhauerei, Architektur, Malerei (auch auf Glas) und Schönschreibekunst wurden von ihm selbst ausgeübt. In seiner Bischofsstadt erhoben sich Werkstätten für das Kunsthandwerk unter seiner Leitung. Das Meiste seiner Arbeiten ist wohl durch die Ungunst der Zeiten verloren gegangen, Vieles aber (z. B. das „Bernwardskreuz", die „Bernwardsleuchter", die ehernen Thürflügel des Domes, die Christussäule, sein Grabstein und Sarkophag, sowie verschiedene Handschriften) glücklich gerettet worden (Krätz, Dom zu Hildesheim II, 25—130; Wieker, Christussäule, Hildesheim 1874; Düker, Der sogenannte liber mathematicalis, Hildesheim 1875). Bei seiner großen und allseitigen Thätigkeit nach Außen vernachlässigte Bernward sein Seelenleben nicht. Er war ein Mann des Gebetes und der Abtödtung und wallfahrtete nach Tours, Paris und Rom; seine ganze Kunst stand im Dienste Gottes. Fünf Jahre vor seinem Tode nahm er in seiner Lieblingsschöpfung St. Michael das Ordenskleid; er starb vor dem Altare der Mutter Gottes, „aufgezehrt für Gott und seine Heerde", am 20. November 1022. Cölestin III. canonisirte ihn 1193; sein Bild kam in's Stadtwappen, und seine Verehrung ist in Stadt und Diöcese Hildesheim stets lebendig geblieben. Um dieselbe haben sich in der Neuzeit der letzte Abt von St. Michael, Wilhelm Rören (gest. 1820) und der Pfarrer Georg Kniep an der Magdalenenkirche, wo Bernwards Reliquien ruhen, bleibende Verdienste erworben. — (Tangmar, Vita Bernwardi bei Pertz, M. G. H. Script. IV, 754, übersetzt von Hüffer, Berlin 1858; Acta SS. zum 26. Oct.; Krätz a. a. O. III. Theil; Lüntzel, Gesch. der Stadt u. Diöcese Hild. I, 129 ff.) [(Müller) Grube.]

Bero, Augustin, berühmter Rechtsgelehrter des 16. Jahrhunderts in Bologna, wurde daselbst 1474 geboren und verbrachte auch sein ganzes Leben in seiner Vaterstadt. Im J. 1503 erwarb er das Doctorat beider Rechte, war von 1504 bis 1507 Lehrer des Civilrechtes und von da an bis zu seinem Tode am 13. September 1554 Professor des canonischen Rechtes. Er genoß großen, weitverbreiteten Ruhm; die ausgezeichneten Päpste Pius IV. und Gregor XIII. waren seine Schüler und wurden Zeugen für die Trefflichkeit des Lehrers. Panziroli nennt ihn Monarcha legum, bemerkt aber weiter von ihm: Vir fuit magis laboriosus quam subtilis. Seine Wissenschaft brachte ihm viele Auszeichnungen, Privilegien und den für die damalige Zeit außerordentlichen Gehalt von 800 Goldscudi ein. Er war Laie und verheiratet. Seine vorzüglichsten Werke sind seine Lecturae s. commentaria in 1. 2. 3. et 5. libr. Decretalium; dann mehrere Bände Quaestiones, Responsa u. Consilia. Sie wurden mehrfach gedruckt Lyon 1550—1552, 3 voll., Bologna 1568, Aug. Vind. 1604. (Guido Panziroli, De claris legum interpretibus 3, 49; Bumaldo, Minervalia, Bonon. 1641; Schulte, Lehrb. d. k. K.-R., 3. Aufl. 111.) [Daller.]

Beröa (Βέροια und Βέῤῥοια). 1. Stadt in Syrien zwischen Antiochia und Hierapolis (Plin. 5, 19; Strabo 16, 751), von Seleucus erbaut und nach einer gleichnamigen Stadt in Macedonien benannt. Hier ließ Antiochus den abtrünnigen Menelaus hinrichten (2 Mach. 13, 4). Einige versetzten dieses Beröa an die Stelle des heutigen Aleppo (Niceph. Callist. 14, 39; Mannert VI, 1. 514). — 2. Das Apg. 17, 10. 13 erwähnte Beröa lag in Macedonien am Fuße des Berges Bermios, fünf deutsche Meilen südwestlich von Thessalonich, unweit Pella (Plin. 4, 17), wo sich viele Juden ansässig gemacht hatten. Von dorther war auch Pauli Reisegefährte Sopater (Apg. 20, 4). Später hieß sie Irenopolis, jetzt Veria, und ist Sitz eines Erzbischofs. [Scheiner.]

Beromünster (Monasterium Beronis, Berona, Münster im Ergäuw), Collegiatstift im hochgelegenen Winonthale des Aargaues, im heutigen Kanton Luzern, wurde von den Grafen von Lenzburg, vielleicht von einem Grafen Bero gegründet. Unsicher ist die Zeit der Stiftung; früher wurde das Jahr 720 angenommen, jetzt gilt dafür die Periode 810—910. Desgleichen ist unentschieden, ob das Stift ursprünglich die Regel Chrodegangs befolgt habe, oder ein Schottenkloster, und zwar Filiale der Abtei Honau bei Straßburg, gewesen sei. Die sichere Geschichte beginnt 1036, in welchem Jahre Graf Ulrich der Reiche dem von seinen Ahnen (a parentibus meis) gegründeten Stifte reiche Güter und mehrere Kirchen zuwies und die Schutzvogtei ordnete. Die Zahl der Präbenden wurde auf 24 festgesetzt, von denen 21 für die eigentlichen Canoniker bestimmt waren, während eine für den Vorstand der Schule und die beiden anderen für Stiftszwecke reservirt blieben. Von den Canonikern besorgten die sieben ältesten den Stiftsgottesdienst als presbyteri, die folgenden sieben als diaconi, die jüngsten als subdiaconi. König Heinrich III. bestätigte 1045 die Stiftung, welche unter der Vogtei der Grafen von Lenzburg (1036—1172) zu immer wachsender Blüte gelangte. Die dreischiffige, flachgedeckte Basilika mit Krypta wurde 1108 durch Bischof Gebhard von Konstanz eingeweiht. Friedrich I. gewährte 1173 nach dem Aussterben der Grafen von Lenzburg dem Stifte die Reichsfreiheit; sie ward 1220 von Friedrich II. bestätigt. Zu Reichsvögten wurden die Grafen von Kyburg als Erben der Lenzburger bestimmt. Indeß wollten die Kyburger als eigentliche Oberherren des Stiftes gelten, und es kam zu bitteren Fehden. Zweimal (1217 und 1250) überfielen sie das Stift, verwüsteten das Gebiet und vertrieben die Ca-

nmünster. Die Vita communis hörte seit 1217 für immer auf. Bessere Zeiten kamen nach dem Erlöschen des Kyburger Geschlechts, als Habsburg-Oesterreich die Schirmvogtei (1264 bis 1415) übernahm. Die Habsburger wendeten Beromünster in ähnlicher Weise, wie der von ihnen gegründeten Abtei Muri, ihre volle Gunst an Stiftungen und Schenkungen zu. Verderblich wurden aber die Kriege zwischen Habsburg und den Eidgenossen, besonders nachdem auch Luzern seit 1332 dem Bunde der letzteren beigetreten war. Das Stift wurde 1332 und 1386 (nach der Schlacht ob dem nahen Sempach) arg verwüstet. Beide Male hatten die Chorherren sich mit Schatz und Archiv nach Aarau geflüchtet. Viele Güter gingen in der Folge verloren, und das Stift wurde so arm, daß die Chorherren fast das ganze 14. Jahrhundert auf den Pfarreien leben mußten und den Chordienst durch Kapläne und Mönche versehen ließen. Die Thatkraft des Propstes Jacob von Rinach (1313—1362) und seiner Nachfolger, wie die Gunst des Hauses Habsburg retteten Manches. Aus Dankbarkeit übertrug man 1400 den Habsburgern das volle Wahlrecht auf die Propstei und sämmtliche Canonicate.

Als Friedrich mit der leeren Tasche 1415 durch Kaiser Sigismund geächtet wurde, besetzte Luzern die Stadt Sursee und das Gebiet von Beromünster. Nach längerem Rechtsstreite behielt Luzern die Vogtei des Stiftes (1415—1798), und selbst das Besetzungsrecht auf die Canonicate wurde der Stadt durch Sixtus IV. 1479 in demselben Umfange bestätigt, wie Oesterreich es ausgeübt hatte. Unter dem tüchtigen Propste Ulrich Martin (1517—1557), einem Luzerner, bewährte sich Beromünster als Bollwerk der katholischen Kirche. Während in nächster Nähe durch den mächtigen Einfluß von Zürich und Bern die Reformation Eingang fand, blieben die Gotteshausleute von der Neuerung unberührt, und viele vertriebene Priester fanden im Stifte geistliche Aufnahme. Auch im folgenden Jahrhundert war unter den Pröpsten Petrus Emberger (1607—1609), Ludwig Bircher (1609 bis 1640), Wilhelm Meier (1640—1674) Beromünster ein einflußreicher Mittelpunkt des kirchlichen Lebens. Noch heute gedenkt man dort mit Stolz des Wortes, welches der päpstliche Nuntius Friedrich Borromeo beim Besuche des Stiftes 1656 sprach: Berona altera Roma. Dem Stifte gehörte die weltliche Herrschaft über ein mehr als zwei Quadratmeilen umfassendes Gebiet, welches mit sieben Gerichten und acht Pfarreien das St. Michaelsamt bildete und von einem wohlhabenden Völklein bewohnt war. Luzern übte seine Oberhoheit durch den Landvogt von Münster, der beim Amtsantritte des Propstes, sowie an den Schwurtagen und bei Blutgerichten erschien. Die übrigen Herrschaftsrechte übten Propst und Capitel durch eigene Untervögte; die höchste richterliche Gewalt vollzog nach germanischem Rechte ein Schöffengericht von sieben Hofbeamten des Propstes. Im Flecken Beromünster war der Propst voller Souverain (Dominus Beronae) und beschwur als solcher beim Amtsantritte die Freiheiten der selbstbewußten und reichen Bürgerschaft.

Die Zeit der französischen Revolution erschütterte das zu einer „uraltadeligen gräflichen“ Verpflegungsanstalt der sinkenden Luzerner Aristokratie erniedrigte Stift in seinen Grundlagen. Die weltliche Herrschaft hörte für immer auf; Bodenzinse und Zehenten wurden ohne Entschädigung gekündigt; der durch Kunstwerth und Alterthum berühmte Stiftsschatz (23 000 Loth Silber) wanderte in die Münze nach Aarau; die Stiftsherren, nun Chorbürger genannt, wurden mit unerschwinglichen Contributionen belastet, obwohl sie jahrelang ohne Einkommen waren. Nur der weisen Umsicht des durch heiligmäßige Frömmigkeit und treffliche Bildung hochgeachteten Stiftsschreibers Franz Göldlin von Tiefenau (Propst seit 1803, Generalvicar 1814 bis 1819) und der treuen Anhänglichkeit des katholischen Luzerner Volkes hat das Stift die Abwendung gänzlichen Unterganges zu verdanken. Ein Concordat, das auf Wessenbergs Betreiben 1806 zwischen der Regierung von Luzern und Bischof Dalberg von Konstanz geschlossen wurde, bestimmte Beromünster zu einer Emeritenanstalt der Luzerner Seelsorgsgeistlichkeit. Die Zahl der Präbenden wurde auf 18 gemindert; daneben blieben 9 Kaplaneien und 16 Expposituren bestehen. Nach Auflösung der Diöcese Konstanz wurde Beromünster 1828 dem Bisthum Basel unterstellt. Die Folgezeit brachte ihm vieles Ungünstige. Die Pfarrcollaturen im Aargau wurden weggenommen, die Armenstiftungen an die Gemeinden hinausgegeben, 1836 eine staatliche Vermögensverwaltung eingesetzt. Im J. 1852 wendete nur die Rücksicht auf das Volk, sowie die energische Fürsprache des Historikers J. E. Kopp und des einflußreichen Schultheißen Jacob Kopp die beschlossene Säcularisation ab. Der politische Umschwung im Kanton Luzern verlieh seit 1871 dem Stifte wieder freiere Bewegung und eine würdigere Stellung. Die uralte Stiftsschule wurde 1867 zu einem vierklassigen Progymnasium erweitert und daneben eine Realschule errichtet. (Zur Literatur: K. Lang, Hist.-theol. Grundriß der helvet. Eidgenossenschaft, Einsiedeln 1692; Göldlin, Bruder Konrad Scheuber von Altsellen II, Luzern 1813; Ph. A. v. Segesser, Rechtsgeschichte der Stadt u. Republik Luzern I u. IV; Geschichtsfreund des hist. Vereins der fünf Orte, passim; Riedweg, Gesch. d. Collegiatstiftes Beromünster, Luzern 1881; Estermann in den Schriften: Heimatskunde der Pfarreien Neudorf, Luzern 1875, Rickenbach, ebd. 1882; Pfäffikon, ebd. 1882; Geschichte der Stiftsschule von Beromünster, ebd. 1876, Merkwürdigkeiten von Beromünster, ebd. 1878.) [Fleischlin.]

Berosus, auch Berossus (Βηρωσσός), nach Syncellus (ἐκλ. χρονογρ. p. 50) geboren zur Zeit

Alexanders d. Gr., ein griechisch gebildeter Priester am Belustempel zu Babylon, lebte von 330 bis 260 v. Chr. Josephus (Contra Apionem 1, 19) sagt von ihm, er sei Chaldäer gewesen, in allen Wissenschaften wohl unterrichtet, habe über Astronomie und Philosophie der Chaldäer geschrieben und dabei überall die ältesten Aufzeichnungen zu Grunde gelegt. Ueber die Sintflut habe er ganz in der Weise des Moses berichtet, im Uebrigen eine Periode von Noe bis Nabopolassar, dem Vater des Nabuchodonosor, unterschieden. (Josephus verwechselt hier Nabopolassar und Nabonassar, wie er auch an einer andern Stelle [Antiqq. 10, 11, 1] den Vater des Nabuchodonosor gleichfalls Nabuchodonosor genannt sein läßt.) Im dritten Buche seiner Χαλδαϊκά (C. Ap. 1, 20) führe Berosus endlich die Geschichte von Nabuchodonosor bis auf Cyrus weiter. Daraus, daß Berosus dem Angegebenen zufolge sowohl Astronom als auch Geschichtschreiber gewesen, wollten Manche zwei verschiedene Träger desselben Namens supponiren, bei dem vollständigen Mangel äußerer Zeugnisse gewiß auch nicht mit einem zureichenden inneren Grunde. Was den Berosus zur Abfassung des durch Josephus doch nur äußerst lückenhaft skizzirten Werkes bestimmte, war wohl die durch Alexander vorbereitete und durch die Diadochen vollendete Veränderung aller politischen Verhältnisse in Asien und Aegypten. Nachdem europäische Dynastien in den alten Reichen von Babylonien und Aegypten sich festgesetzt; nachdem jene unter dem Namen des Hellenismus hinlänglich bekannte Verschmelzung hellenischer und orientalischer Elemente eingetreten: lag es für denkende Geister offenbar nahe, das von der Vorzeit Ueberlieferte zu sammeln, um den voraussichtlich unter ganz anderen Verhältnissen lebenden Nachkommen ein möglichst treues Abbild der Vergangenheit zu hinterlassen. Aber auch für die neuen griechischen Herren lag ein unzweifelhaftes Bedürfniß vor, die nach Jahrtausenden zählende Geschichte der jüngst unterworfenen Völker in einer für griechische Leser verständlichen Uebersicht zu besitzen. So kam es, daß fast zu gleicher Zeit Manetho in Aegypten seinem Könige Ptolemäus Philadelphus eine Geschichte des alten Aegyptens widmete, während Berosus in einem dreigliedrigen, Χαλδαϊκά betitelten Werke seinem seleucidischen Gebieter, Antiochus Soter (280—261), eine Geschichte des alten Chaldäa vorgelegt hatte. Leider sind nur Bruchstücke davon, häufig in verkümmerter Gestalt, bei Eusebius und Syncellus erhalten, bei welchen man auch die von Apollodorus aus Athen (um 140 v. Chr.), Alexander Polyhistor (um 80 v. Chr.) und Abydenus dem Berosus entlehnten Auszüge findet (vgl. Eusebii Chronicon ed. Schoene; eine andere Ausgabe des armenischen Eusebius von Angelo Mai, Rom 1833; ferner Richter, Berosi fragmenta, Lips. 1825; Mueller, Fragmenta hist. Graec., Paris. 1848).

Das erste Buch enthielt, soweit die erhaltenen Fragmente schließen lassen, mythische Erzählungen von der Urschöpfung, von der Lage und Fruchtbarkeit Babyloniens und besonders von dem Fischmenschen Oannes, dem Babylonien seine Cultur verdankt haben soll. Im zweiten Buche geht Berosus auf die chaldäische National- und Specialgeschichte über, wobei die Zeit vor Nabonassar in eine ante- und postdiluvianische getheilt wird. Für erstere sind die Zahlen (Saren zu 3600; Neren zu 600 und Sossen zu 60 Jahren) erstaunlich hoch gegriffen. Uebereinstimmend mit der hebräischen Urkunde kennt Berosus zehn antediluvianische Könige (in der Genesis = Patriarchen): den Alorus, Alaparus, Almelon, Ammenon, Amegalarus, Davonius, Edoranchus, Amemphsinus, Otiartes und Xisuthrus, zusammen mit 120 Saren = 432 000 Jahren. Unter Xisuthrus fiel die große Flut ein. Kronos nahte sich dem Xisuthrus während des Schlafes und bedeutete ihm, am 15. des Monats Dasius würden die Menschen von einer Flut hinweggespült. Darum solle er Anfang, Mitte und Ende aller Dinge in Schriften eingraben (Keilschrift?) und in der Sonnenstadt Sippara niederlegen, alsdann ein Schiff zimmern und mit seinen Verwandten und nächsten Freunden es besteigen. Sobald die Flut nachgelassen, habe Xisuthrus dreimal Vögel entsendet; erst das dritte Mal seien sie nicht wiedergekehrt, und nun wäre Xisuthrus mit den Seinen ausgestiegen, habe auch geopfert, sei aber danach schnell verschwunden unter der Ermahnung, die Zurückbleibenden sollten an den Ort, wo Babylon gestanden, sich begeben und die in dem verschont gebliebenen Sippara aufbewahrten Schriften verbreiten; denn jetzt seien sie in Armenien. Auf dem kordyäischen Gebirge Armeniens sei noch ein Theil des gestrandeten Schiffes übrig, und Manche kratzten Erdpech davon ab und gebrauchten es als Heilmittel gegen Krankheiten. Die Zeit der ersten postdiluvianischen Könige erscheint zwar auch noch, übrigens nur für den Anfang, ungebührlich lang zubemessen; sie vermindert sich jedoch zur gewöhnlichen Regierungsdauer menschlicher Könige in dem Grade, als eine chronologisch besser gekannte Zeit näherrückt. Dieß gilt von der zweiten postdiluvianischen Dynastie, einer medischen, als deren Stifter Zoroaster genannt ist. Alex. Polyhistor (Sync. l. c. 147) berichtet nach Berosus ausdrücklich, daß erst bei diesem Könige die Rechnung nach den runden Zahlen der Saren, Neren und Sossen aufgehört und mit gewöhnlichen Sonnenjahren begonnen habe. Doch wird auch bei den 86 Königen der ersten postdiluvianischen Dynastie schon nicht mehr nach Saren, sondern nur mehr nach Neren und Sossen gezählt; so werden z. B. für Everius vier Neren, für Chomasbelus vier Neren, fünf Sossen angesetzt. Immerhin aber treffen auf die 86 altchaldäischen Könige von der Flut bis zur medischen Eroberung 34 090 Jahre. Nach ihnen folgten 8 medische Könige, welche Babylon er

oberten und unterjocht hielten, mit 224 Jahren; danach 11 Könige unbestimmter Herkunft, ohne Angabe der Regierungsdauer; hierauf 49 chaldäische Könige mit 548 Jahren; 9 arabische Fürsten mit 245 Jahren; 45 Assyrier (?) (Ninyaden?) mit 526 Jahren; zuletzt Phul und seine Nachfolger bis Nabonassar, gleichfalls ohne Angabe einer Regierungszeit. Eine ergänzende, in ihrem Werthe freilich zweifelhafte Notiz liefert Abydenus (Müller, Fragm. 11), wonach die Ninyaden im 67. Jahre vor der ersten Olympiade (bekanntlich = 775/776) zu regieren aufgehört haben sollen. Dieß würde Phul in das Jahr 842 (67 + 775) hinaufführen. Eine weitere Ergänzung findet man in der Angabe (Eusebii Chronic. armenice I, 100, zu vgl. mit Sync. 672), daß Belesis (Βέλεσυς), der als der letzte Ninyade unter medischer Oberhoheit über Babylon herrschte, einem Gartenaufseher, Beletaras, weichen mußte. Dieser Beletaras nun wird mit Phul identificirt (Röckerath, Biblische Chronologie 105), wie andererseits Tiglath-Pilesar II. mit einem späteren, auch in der Bibel angeführten Phul (= Porus im Canon) identisch erklärt wird. Jedenfalls aber sah Babylon wieder einen einheimischen Herrscher in der Person des Nabonassar (747 v. Chr.), mit welchem Berosus sein drittes Buch anhebt. Als genügend triftigen Grund, die Regierung dieses Fürsten zu einem Wendepunkt in der chaldäischen Geschichte zu erheben, bezeichnet Berosus selbst (Sync. 390) die Thatsache, Nabonassar habe die Angaben über die Thaten seiner Vorgänger sammeln lassen, allein nur, um sie der Vernichtung zu weihen, damit eben von ihm selbst an eine neue Zeitrechnung beginne. Das hatte freilich den Nachtheil, daß jetzt die vorausgehende Geschichte unsicherer ward; aber gewiß auch den Vortheil, daß die Aufzeichnungen fortan um so sorgfältiger gemacht wurden; und es war nur eine Folge davon, daß der sog. Canon des Ptolemäus erst aus der neuen Aera des Nabonassar astronomische Beobachtungen bringen konnte, aus der früheren Zeit aber nicht. Uebrigens war Berosus sicherlich, trotz jener Verordnung, nicht aller Quellen in Betreff der vorausgehenden Epoche entblößt, da es namentlich der chaldäischen Priesterkaste nicht allzu schwer fallen konnte, mindestens Abschriften der alten Documente vor dem Zerstörungseifer des Nabonassar zu retten. Nabonassar nun, oder, wie er in dem gleichfalls aus Chaldäa herrührenden Canon heißt, Nabonadius, ist der erste unter den 19 Königen, welche vor Cyrus Babylon regierten, und auf welche die Gesammtzahl von 209 Regierungsjahren entfällt. Von den minder genauen Aufzeichnungen im Canon unterscheiden sich die des Berosus sehr vortheilhaft einmal dadurch, daß er vollständiger auch jene Regenten aufführt, die nur ganz kurze Zeit am Ruder waren. Sodann führte Berosus eine gesonderte Liste der assyrischen Oberkönige, welche nicht immer Babylon selbst verwalteten, während der Canon sich mit der Aneinanderreihung der babylonischen Gebieter begnügt, ohne Rücksicht darauf, ob dieselben souverain waren oder aber den Assyriern unterstanden (Müller, Fragm. 12 enthält die Liste der Assyrier von Sanherib bis Kinilaban). Der erste Name, in welchem Ptolemäus und Berosus zusammentreffen, ist Bilibus im Canon oder Elibus (Euseb., Chron. arm. 1, 43), der dem Berosus zufolge unmittelbar auf einen (späteren) Merodach Baladan (auch 4 Kön. 20, 12 erwähnt) succedirte, nachdem er diesen seinen Vorgänger ermordet hatte. Elibus seinerseits wäre nach Berosus (Fragm. 12) von Senacherib (= Sanherib) gestürzt worden, der alsdann seinen Sohn Asordanes (= Aparanadius im Canon, Asur-nadin-sum in den Inschriften) zum Vicekönig über Babylon bestellt hätte, das nun eine assyrische Satrapie verblieb, bis der assyrische Satrape in Babylon, Nabopolassar, mit Erfolg die Fahne des Aufruhrs entfaltete, ja dem assyrischen Reiche selbst, unterstützt durch den Meder Cyaxares, 606 v. Chr. das Ende bereitete (Euseb., Chron. 54). (Taylor [Cylinder, col. 12] verzeichnet die von Berosus abweichende Nachricht, Merodach Baladan sei von Senacherib besiegt worden, und nun sei sofort — nicht erst nach Elibus — Asur-nadin-sum gefolgt; dagegen ist noch als weitere Berührung des Berosus mit dem Canon und den Monumenten anzuführen, daß der Sammugis des Polyhistor und indirect des Berosus Eine Person darstellt mit dem Saosduchin im Canon, dem Samul-sum-ukin der Monumente, dem Bruder des Asurbanipal oder Kinilaban.) Die Dauer des durch Nabopolassar begründeten neuchaldäischen Reiches (Nebukadnezar oder Nabuchodonosor, Evilmerodach, Neriglissor, Laborosoarchos und Naboned) erstreckte sich auf 95 Jahre, bis Cyrus der Perser Babylonien unterwarf (s. Berosus bei Josephus, Contr. Apion. 1, 19 sqq.). So weit Berosus.

Messen wir seine Glaubwürdigkeit an dem Zeugnisse anderer dem Alterthum angehörigen Berichte, vornehmlich der biblischen, so wird man mit Smith (Chald. Genesis, deutsch von Delitzsch, 233) behaupten dürfen: „Geschichtlicher Zusammenhang ist zwischen der biblischen Erzählung und der Erzählung des Berosus und der Keilschriften unläugbar vorhanden." Nur kann man nicht übersehen, daß die von Berosus, wie anderntheils auch die in den Keilschriften gesammelten Ueberlieferungen durchweg mit polytheistischen Elementen verquickt sind. Am ähnlichsten mit dem Schöpfungsberichte des Berosus erweist sich die Schöpfungslegende von Kutha (s. bei Smith a. a. O. 94 ff.). Wie wenig Berosus selbst bei Erwähnung des Oannes und der Thiermenschen nur etwa von subjectiver Phantasie sich leiten ließ; wie getreu er vielmehr auch hierin nur das wiedergab, was seine heidnischen Heimatsgenossen geglaubt hatten, beweisen z. B. die auch bei Smith vorfindlichen Abbildungen eines Sculpturbildes des Oannes aus Nimrod;

deßgleichen mischgestaltiger Wesen von einem babylonischen Cylinder. Auch mit dem Fluthbericht des Berosus weist der keilschriftliche Bericht eine Reihe von Berührungsmomenten auf, nicht minder der biblische. (Dem Xisuthrus des Berosus entspricht — auch dem Namen nach — der Hasisadra in der Izdubarsage, der Noe in der heiligen Schrift; mit dem Ararat hier correspondirt dort der Berg Nizir, östlich vom Tigris u. s. f.) Dennoch bleiben auch der Abweichungen so viele, „daß keine der verschiedenen Urkunden unmittelbar von der anderen abgeschrieben ist" (Smith 237). Während Berosus, wenigstens in dem auf uns Gekommenen, des Sündenfalles nirgendwo gedenkt, soll derselbe hingegen, wenigstens einer Behauptung des Moses von Chorene gemäß, in der nach ihm benannten Berosischen Sibylle über den Thurmbau berichtet haben. Ebenso meldet Josephus (Antiqq. 1, 7, 2), daß Berosus auch Abraham erwähnt habe, wiewohl ohne ihn zu nennen, mit den Worten: „Im zehnten Geschlechte nach der Flut lebte bei den Chaldäern ein gerechter, großer und in der Sternkunde erfahrener Mann." Der allerdings fabelhaften Angabe über die Regierungsdauer von 86 Königen unmittelbar nach der Flut bis zur medischen Eroberung liegt unter allen Umständen (vgl. auch Smith S. 250, wo die Meder = Elamiten, also = Semiten gesetzt werden, u. S. 251) der Wahrheitskern zu Grunde, daß der semitischen Bevölkerung von Babylonien eine nicht-semitische vorausgegangen, was nunmehr durch Entzifferung der Inschriften auf den Denkmälern außer Frage steht. Auch sonst ist Berosus durch die Deutung der Keilschriften gegen jeden Verdacht einer Unzuverlässigkeit so glänzend gerechtfertigt, daß die leider nur fragmentarische Erhaltung seines Werkes gegenwärtig mehr als früher bedauert wird. (Vgl. Schrader, Keilinschriften und Geschichtsforschung 547.) [Schenz.]

Beroth, Berotha (בֵּרֹתַי, בֵּרוֹתָה), eine syrische Stadt in der Nähe von Emath, zu Soba (Aram Zoba) gehörig, 2. Sam. 8, 8. Ezech. 47, 16. Später heißt sie Chun, 1 Par. 18, 8. Ihre Lage ist nicht aufzufinden, doch ist sie sicher nicht mit Berytus identisch.

Berquin, Ludwig von, nach Herzogs Realencyklop., Leipz. 1878, II, 335 „einer der ersten Martyrer" der Reformation in Frankreich, geb. 1490 in der Provinz Artois, ward in Paris durch den aufgeklärten Humanismus auf die abschüssige Bahn der religiösen Reform gedrängt. Die Reformbestrebungen Lefèvre's von Etaples und Margaretha's, der Schwester des Königs, galten ihm, weil auf dem Boden kirchlicher Einheit sich bewegend, als nicht weitgehend genug. Darum begann er gegen Mönchthum und Scholastik zu eifern und griff die Verehrung der Mutter Gottes und ihre Anrufung als fontaine de grâce, notre espérance, notre vie u. s. f. heftig an, während er gleichzeitig des Erasmus und später Luthers und Melanchthons Schriften verschlang. Sein Feuereifer ging so weit, daß er des ersteren Miles christianus, sowie Luthers De votis monasticis in's Französische übertrug und damit religiöse Propaganda trieb. Nun ward er dem Parlament, zu dessen Befugniß die Strafverfolgung der Ketzer gehörte, als Begünstiger und Verbreiter des Lutherthums denuncirt. Bei der Haussuchung fand man neben Schriften Luthers und Melanchthons auch eigene gravirende Arbeiten von ihm, namentlich Zusätze zu des Erasmus' Schriften, wodurch diese letzteren noch in Schatten gestellt wurden (Biogr. univ., nouv. éd., IV, 100). Nach einem Gutachten der Sorbonne wurden sämmtliche Bücher vom Parlament zum Feuer, er selbst zur öffentlichen Abschwörung seiner Irrthümer verurtheilt. Als er sich gegen den Widerruf sträubte, kam er in's Gefängniß; doch nach Widerrufung einiger seiner Lehren befreite ihn Franz I., zu dessen Rathsherren er gehörte, wieder daraus. Jetzt zog er sich nach Amiens zurück, um hier, gegen sein Versprechen, von Neuem häretische Bücher und gefährliche Irrlehren zu verbreiten, so daß er viel Unheil und unsägliches Aergerniß stiftete. Dieses Treiben zog ihm seitens der Sorbonne eine abermalige Censur und seitens des Parlaments eine neue Verhaftung zu; aber die Gnade des eben aus Spanien heimkehrenden Königs entriß ihn 1526 abermals den Händen seiner Richter. Durch die Erfahrung nicht besser oder klüger geworden, setzte Berquin, trotz der Warnung des Erasmus, seine alten Hetzereien fort, fuhr laut und öffentlich los gegen die Richter und zog aus Noël Beda's Schriften zwölf Sätze aus, die er als gottlos bezeichnete, während der König sie an die Sorbonne und die übrigen theologischen Facultäten sandte, um ihre Wahrheit gegen Berquin zu erweisen. Nachdem aber inzwischen der Kanzler Duprat, Erzbischof von Sens, 1528 eine Provinzialsynode in Paris behufs Verdammung der Lehren Luthers berufen und den weltlichen Arm gegen die Ketzer angerufen hatte, war Berquin einer der ersten, die hiervon betroffen wurden; er ward arretirt, in Anklagezustand versetzt, sodann zum Widerruf, zur Perforation der Zunge und lebenslänglichen Haft verurtheilt (Erasmi, Epp. 24, 4 bei Bayle, Diction. hist. et crit., 3. éd., I, 533 s.). Er appellirte an Papst und König; allein letzterer überließ ihn dießmal seinem verdienten Schicksal. Berquin widerrief nicht, so sehr einer seiner Richter, Namens Budé, in ihn drang, durch den Widerruf wenigstens sein Leben zu retten. So ward er denn nach Landesgesetz zum Feuer verurtheilt, und das Urtheil auf dem Grèveplatz in Paris 1529 vollstreckt. So klar als kurz ist Berquin's Geschichte enthalten in Chevillier (Traité de l'origine de l'imprimerie de Paris 146 s.), welchen Passus deßhalb Bayle der dritten Auflage seines Dictionnaire (l. c.) einverleibt hat. [Bohle.]

Berruyer, Joseph Isaak, S. J., war den 7. November 1681 zu Rouen aus einer adeligen Familie geboren. Gebildet von den Jesuiten, be-

sonders von dem gelehrten P. Harbouin, trat er selbst in den Orden, lehrte längere Zeit mit Auszeichnung die Humaniora, zog sich dann in das Profeßhaus von Paris zurück und starb dort den 18. Februar 1758. Dieser Ordensmann verfiel auf den Gedanken, die heilige Schrift zu einem angenehmen, dem verdorbenen Geschmack des Zeitgeistes angepaßten Lesebuch in Form eines Romans umzugestalten, um derselben möglichst viele Leser zu gewinnen. Der erste Theil einer solchen Arbeit erschien 1728 in Paris unter dem Titel: **Histoire du peuple de Dieu depuis son origine jusqu'à la Venue du Messie tirée des seuls livres saints ou le texte sacré des livres de l'Ancien Testament réduit en un corps d'histoire. 7 voll.** In diesem Werke verkürzte Berruyer bald den gegebenen Text, bald erweiterte er denselben durch unpassende, anstößige und manchmal schlüpfrige Schilderungen. Daneben enthält das Buch auch noch in anderer Beziehung unschickliche und verschraubte Reflexionen, z. B. Gott habe nach einer ganzen Ewigkeit die Welt erschaffen, das Uebel wachse beständig zur Schande des Erlösers u. s. w. Da indeß Berruyer seinen für Leute von verschiedener Gesinnung anziehenden Inhalt in einen eleganten, blumenreichen, feurigen Stil zu kleiden verstand, so verschafften Phantasie, Anmuth der Darstellung und eine künstliche Ordnung, die wenig zur Einfachheit des Gegenstandes paßte, dem Buche zahlreiche Leser. Dasselbe erschien in öfteren (wenigstens acht) Ausgaben, und es wurden seine zwei ersten Theile in's Italienische und Spanische, der erste in's Polnische und mit Approbation Hontheims von P. Weimer in's Deutsche übersetzt (Luxemb. 1753). Trotzdem mußte das Werk in seiner ursprünglichen Form Anstoß erregen und konnte der ernsten Mißbilligung von vielen Seiten, von Laien und Priestern, nicht entgehen. Der Bischof von Montpellier, M. de Colbert, und Andere untersagten 1731 die Lesung des Buches, die Indexcongregation in Rom censurirte am 7. Mai 1734 das Original und am 14. April 1757 die italienische Uebersetzung desselben. Die Jesuiten Tournemine und Berthier traten gegen dasselbe auf; der Ordensgeneral ließ es untersuchen und eine andere Ausgabe veranstalten; diese erschien 1733 und 1734 in Paris, von drei Theologen des Ordens geprüft und von dem Provinzial P. Frogerais approbirt. Unterdessen veröffentlichte Berruyer im J. 1753 den zweiten Theil seines Werkes unter dem Titel: **Histoire du peuple de Dieu depuis la Naissance du Messie jusqu'à la fin de la synagogue. A La Haye (Paris) 4 voll. 4° ou 8 voll. 12°.** Nur wenige Exemplare tragen den Namen des Verfassers. Dieser zweite Theil war zwar nicht so blühend und elegant geschrieben wie der erste, hatte aber nicht weniger Anstößiges, weßhalb der Jesuitenprovinzial und die Oberen der drei Häuser in Paris alsbald eine das Buch reprobirende Erklärung abgaben. Bald darauf beauftragten 22 in Conflans versammelte Bischöfe und zwei Abgeordnete des Clerus sieben Gelehrte aus ihrer Mitte, das Werk Berruyer's zu prüfen, und gaben am 13. December 1753 ihre Zustimmung zu einem Erlaß des Erzbischofs von Paris, M. de Beaumont, der das Lesen des Buches untersagte, weil der Verfasser Gottes Wort mit Menschensatzung untermische, die Worte der heiligen Schrift verdrehe, das Evangelium seinen gefährlichen und singulären Auslegungen anpasse und die Vorschriften des Concils von Trient bezüglich des Sinnes der Worte der heiligen Schrift nicht beachte; viele Bischöfe erließen noch eigene Mahnworte gegen das Buch. Berruyer unterwarf sich diesem Urtheil und widerrief in einer 1756 von dem Parlament verlangten Erklärung seine Irrthümer. Ein Decret der Indexcongregation vom 17. April 1755 censurirte den zweiten Theil der Geschichte des Volkes Gottes, und Papst Benedict XIV. verbot denselben in einem Breve vom 17. Februar 1758 sammt der italienischen Uebersetzung des ersten Theiles. Trotz dieser vielseitigen Censuren gab Berruyer unter dem Widerspruch seiner Mitbrüder den dritten Theil seines Werkes 1757 in Lyon heraus unter dem Titel: **Histoire du peuple de Dieu, troisième partie ou Paraphrase littérale des Epîtres des Apôtres d'après le commentaire latin du P. Hardouin .... A la Haye (Lyon). 2 voll.** Dieser dritte Theil ist voll von Irrthümern, singulären und paradoxen Ideen, namentlich in Bezug auf die Christologie; so behauptete er, ohne die hypostatische Union läugnen zu wollen, die Menschheit Christi sei das mit dem Namen „Jesus Christus Sohn Gottes unser Herr" bezeichnete Subject, und nahm somit ähnlich wie Nestorius in Christus zwei Söhne Gottes an, die er beide bezüglich der ihnen gebührenden Anbetung gleichwohl nebeneinander auf eine Linie stellte. Schon am 2. December 1758 proscribirte Clemens XIII. in einem Breve den dritten Theil, weil er falsche, verwegene, scandalöse, der Häresie ähnliche und günstige Sätze enthalte, trügerische Lehren, verkehrte Erklärungen, Verdunkelung mancher Glaubenswahrheiten in sich berge und **scandali mensuram implevit.** Am 1. August 1759 trat der Bischof von Soissons, M. de Fitz-James, übrigens als Jansenist ein Feind der Gesellschaft Jesu, in ausführlichen Schreiben gegen Harbouin und Berruyer auf. Die Versammlung des Clerus im J. 1760 erklärte sich mit dem Erlaß der Bischöfe in Conflans einverstanden; in demselben Jahre wurde Berruyer's Werk zu Venedig, 1763 auf einer Synode zu Utrecht verworfen. Die Sorbonne, in der 1754 Berruyer's Unterwerfung verlesen worden war, censurirte 1762 und 1764 74 Propositionen des ersten und 231 des zweiten Theiles. Zahlreiche Schriften erschienen für und gegen den Verfasser, der sich selbst vertheidigte und seine Anhänglichkeit an die kirchlichen Lehren betheuerte; manche seiner Vertheidigungsschriften wurden auf den Index gesetzt. Daß aber nicht alles, was Berruyer in seiner Geschichte des Volkes Gottes geschrieben, unbrauchbar war, bezeugt der 1811

zu Paris erschienene Auszug aus dem ersten Theil, den der Director des Seminars von Besançon verbessert und mit Anmerkungen versehen im J. 1828 (wiederholt 1851) herausgab, nachdem derselbe auf Antrag des Cardinals Rohan in Rom geprüft worden war. (Vgl. de Backer, Bibliothèque des écrivains de la compagnie de Jésus s. v.; Biogr. univers. IV, 340; Schätzler, Das Dogma von der Menschwerdung Gottes, Freiburg 1870, 201 ff.) [Schlösser.]

Bersabee (בְּאֵר שֶׁבַע Βηρσαβεέ, Βηρσουβεέ), eine Oertlichkeit an der südlichen Grenze des Landes Canaan. Ihr Ursprung reicht bis in die Zeiten der Patriarchen. Von dem Bündnisse Abrahams mit Abimelech, das durch ein Bundesopfer an dem Brunnen, den er gegraben (Gen. 21, 27 ff.), geheiligt wurde, erhielt zuerst diese Oertlichkeit ihre Wichtigkeit und ihren Namen: Brunnen der sieben, nämlich der sieben Lämmer, Brunnen des Bundesopfers, des Eidschwures. Durch diese Thatsache geheiligt, behielt auch späterhin der Ort in den Augen Abrahams, Isaaks und Jacobs seine Bedeutung (Gen. 21, 31; 22, 19; 26, 23; 28, 10; 46, 1). Während der langen Abwesenheit der Nachkommen Jacobs von Canaan war allmälig Bersabee in die Reihe der bedeutendern Orte getreten und fiel bei Josue's Landesvertheilung zuerst in's Gebiet des Stammes Juda (Jos. 15, 28), dann aber unter die Städte, welche Juda an Simeon abtreten mußte (Jos. 19, 2. 2 Sam. 24, 2). Samuels Söhne waren Richter in Bersabee; dorthin floh Elias vor Jezabel (1 Sam. 8, 2. 3 Kön. 19, 3). Unter Ozias war sie des Götzendienstes wegen berüchtigt (Amos 5, 5; 8, 14), und nach dem Exil kehrten viele Juden dahin zurück (2 Esdr. 11, 27. 30). Auch in noch späterer Zeit bezeugen Eusebius und Hieronymus ihre ehemalige Existenz und Lage durch Erwähnung eines Fleckens (κώμη, oppidum) Bersabee, und Reisende neuerer Zeit (Seetzen, Robinson) entdeckten an der Nordseite des Es-Saba genannten Thales zwei tiefe Brunnen in einiger Entfernung von einander, welche den Namen Bir-es-Seba führen, und auf den nördlich von ihnen gelegenen Hügeln Ruinen früherer Wohnungen (Robinson I, 337). Nach Bersabee hatte auch in der ältesten Zeit schon (Gen. 21, 14) ein Theil der südlich an Palästina angrenzenden großen Wüste den Namen erhalten. Hagar irrte in der Wüste Bersabee. — Als südlichster Grenzpunkt Palästina's diente Bersabee im Gegensatze zu Dan im Norden bei Bezeichnung der Ausgedehntheit und Totalität des israelitischen Landes (Richt. 20, 1. 2 Sam. 17, 11. 1 Par. 21, 2. 2 Par. 30, 5), und nach der Trennung der beiden Reiche als Ausdehnung des Reiches Juda (2 Par. 19, 4. 4 Kön. 23, 8). Vor der Eroberung Palästina's durch die Mohammedaner stand die christliche Kirche in Berseba (damals Birosabon, Βιροσάβων, bei Carolus a St. Paulo Virossara und in einer Notitia aus dem 13. Jahrhundert Virosum genannt) sehr in Blüte; ja noch im 14. Jahrhundert fand man hier christliche Tempel. Bischofssitz scheint jedoch diese Stadt nie gewesen zu sein, wenigstens sind keine Bischöfe von hier bekannt. (Vgl. Carol. a S. Paulo, Geogr. s. 6 et 59; Moroni, Diz. V, 248.) [Scheiner (Neher).]

Bertha, Name verschiedener gottseliger Frauen. 1. Die hl. Bertha, Martyrin und Abtissin zu Avenay im siebenten Jahrhundert, stammte aus adligem Geschlecht, war erst mit dem hl. Gumbert vermählt, schied von ihm mit gegenseitiger Einwilligung, erbaute die Abtei Avenay bei Rheims und ward gegen Ende des Jahrhunderts von ihren Stiefsöhnen um's Leben gebracht (Majoret, Vie de sainte Berthe, Reims 1700; Boll. Maji I, 112. VII, 539). — 2. Die hl. Bertha von Blangy war um 650 als Tochter eines Grafen Rigobert in der Grafschaft Artois geboren, ward die Gattin eines Grafen Siegfried und Mutter von fünf Töchtern, erbaute nach dem Tode ihres Mannes das Kloster Blangy in Artois, nahm dort mit zwei Töchtern 682 den Schleier, starb 725 (Hist. litt. Franc. VI, 129; Parenty, Hist. de S. Berthe et de l'abbaye de Blangy, Arras 1846; Boll. Jul. II, 47). — 3. Die sel. Bertha von Bardi, zu Anfang des zwölften Jahrhunderts aus vornehmem Geschlecht geboren, trat zu Florenz in den Orden von Vallumbrosa, ward 1153 als Oberin nach dem Kloster Cavriglia in der Diöcese Fesoli geschickt, um dasselbe zu reformiren, starb 1163 (Soldani, Relazione della vita di S. Berta de Bardi, Firenze 1730; Boll. Mart. III, 492). — 4. Die sel. Bertha von Marbais, verwittwete Gräfin von Molenbais, Cistercienserin, 1227 erste Abtissin des Klosters Marquette in Flandern, starb 1247 (Hist. litt. Franc. XXI, 585). — 5. Bertha, Tochter des fränkischen Königs Charibert von Paris, war mit Aethelbert, angelsächsischem Könige von Kent, vermählt, begünstigte als Katholikin den Abt Augustin, welchen Papst Gregor d. Gr. 596 mit 40 Priestern zur Bekehrung der heidnischen Angelsachsen abgesandt hatte, bewog ihren Gemahl, dem Missionar die Erlaubniß zur Verkündigung des Evangeliums zu ertheilen, veranlaßte ihn sodann, im nächstfolgenden Jahre 597 mit 10 000 edlen Sachsen die heilige Taufe zu empfangen, und wurde so Theilnehmerin an dem großen Werke der Bekehrung germanischer Völker und der Begründung christlicher Civilisation (Damberger I, 201 ff.). — 6. Bertha mit dem großen Fuß, auch „die Spinnerin" genannt, Tochter des Grafen Charibert von Laon, Gemahlin Pipins des Kleinen, Mutter Karls des Großen, starb 783, lebt in der Sage und Poesie als tiefbewunderte Person fort („die Zeit ist hin, wo Bertha spann") (Collin de Plancy, La reine Berthe au grand pied, Paris 1841; Simrock, Bertha, die Spinnerin, Frankfurt 1855). — 7. Bertha von Hassel, lebte im 13. Jahrhundert als Klosterfrau zu Fahr und sagte dem Grafen Rudolf von Habsburg seine Erhebung auf den Kaiserthron voraus, als er dem Priester

sein Pferd geliehen hatte (Stadler, Heil.-Lex. I, 470). [(Höfler) Kaulen.]

Berthier (Bertier), Wilhelm Franz, berühmter Jesuit, geb. zu Issoudun in Berry den 7. April 1704, trat 1722 in den Jesuitenorden, lehrte die Humaniora zu Blois, die Philosophie zu Rennes und Rouen und Theologie zu Paris. Den Namen eines nicht unbedeutenden Schriftstellers erwarb sich Berthier in der gelehrten Welt vor Allem durch seine Geschichte der französischen Kirche (Histoire de l'église gallicane). Dieselbe war im J. 1730 von dem Jesuiten Longueval begonnen und von seinen Ordensgenossen Fontenay und Brumoy bis zu 12 Bänden fortgesetzt worden und erhielt durch Berthier 6 weitere Bände, welche bis zum Jahre 1529 reichen und 1749 in Paris erschienen. Der Verfasser erörtert darin verschiedene Disciplinarpunkte seiner Kirche mit großem Fleiß und großer Gelehrsamkeit und entwickelt die Thatsachen mit gesunder Kritik, in gemäßigtem Tone und in einfachem und ernstem Stil. Im J. 1745 wurde er für 17 Jahre (bis zur Auflösung des Ordens in Frankreich) Director des vom Jesuiten Tournemine (1701) gegründeten Journals de Trevoux: Mémoires pour l'histoire des sciences et des beaux-arts, recueillis par ordre de S. A. S. Mgr le duc du Maine. Die Tendenz desselben, Bestreitung des Unglaubens und Vertheidigung der Kirche, brachte ihn in minder angenehme Berührung mit den das Christenthum und dessen Wahrheiten begeifernden und verspottenden Encyclopädisten, deren Fehler und Irrthümer Berthier, als Freund der Wahrheit, besonders in seiner Kritik des Prospectus der Encyclopädie offen darlegte. Dabei konnten ihn weder die Epigramme Diderot's, noch die Bitterkeiten d'Alembert's, noch der Spott des eitlen Voltaire, dessen Panégyrique de Louis XV und l'Essai sur l'histoire générale Berthier streng censurirt hatte, bewegen, den Ton der weisen Mäßigung aufzugeben. Er blieb demselben auch treu, als Voltaire seine giftige Schrift: Relation de la maladie, de la confession, de la mort et de l'apparition du Jésuite Berthier veröffentlichte. Seine Selbstbeherrschung aber konnte nur dazu beitragen, die Achtung gegen den Director des Journals und die von ihm vertretene Sache zu vermehren. Die schon berührte Liebe zur Wahrheit bewog ihn, die Irrthümer und Mißhandlung geschichtlicher Thatsachen seiner Ordensbrüder Hardouin und Berruyer (s. d. Art.) in einer 1753 verfaßten, jedoch auf den Wunsch seiner Oberen nicht veröffentlichten Widerlegung zu bekämpfen. Gegen Helvetius, der im J. 1758 sein Buch De l'Esprit erscheinen ließ, wies Berthier die metaphysische, moralische, religiöse und politische Unhaltbarkeit der darin aufgestellten Principien nach. Nach Auflösung seines Ordens wollte Berthier bei den Trappisten seine Tage beschließen. An der Ausführung dieses Gedankens hinderte ihn aber der Abt derselben mit Hinweisung auf seine Talente, deren Dienst die Religion fordere. Der Kanzler de Lamoignon ersuchte ihn nun, sein Journal fortzuführen, versprach ihm dafür freie Wohnung in der königlichen Bibliothek und 1500 Franken Jahresgehalt. Berthier willigte nicht ein, wurde aber auf Verlangen des Dauphin Erzieher der Prinzen und nachmaligen Könige Ludwig XVI. und Ludwig XVIII. und Bibliothekar der königlichen Bibliothek; beide Stellen trugen ihm einen Jahresgehalt von 5200 Franken ein. Als aber das Parlament im J. 1764 den Jesuiten die Alternative stellte, entweder ihr Institut für abscheulich und staatsgefährlich zu erklären oder in's Ausland zu gehen, verließ der treue Ordensmann sein Vaterland und zog sich über den Rhein nach Offenburg zurück. Vergebens war der Versuch, ihn nach Wien und Mailand zu berufen. Zehn Jahre darauf erbat er sich die Erlaubniß, seinen Wohnort mit Bourges, an dessen Kathedrale sein Bruder und ein Neffe Canoniker waren, zu vertauschen. Hier verlebte er den Rest seines Lebens unter Gebet und Studium und starb am 15. December 1782 im Alter von 78 Jahren. Seit seiner Entfernung vom Hof hatte sich Berthier viel mit dem Studium der hebräischen Sprache und der heiligen Schrift beschäftigt. Die Psalmen und das Buch Isaias hatte er in's Französische übertragen und mit gelehrten, dogmatischen und moralischen Anmerkungen, welche eine tiefe Erfassung der christlichen Wahrheiten und eine genaue Kenntniß des menschlichen Herzens bekunden, zu Paris 1785 und 1788 in 8 resp. 5 Bänden herausgegeben. Nicht zu übergehen sind seine Oeuvres spirituelles, die 1811 in Paris in verbesserter Auflage erschienen. Großen Antheil hatte er auch an den im J. 1757 gegen die Schrift Montesquieu's De l'Esprit des lois erschienenen Bemerkungen, hingegen hatte er sicher nichts zu schaffen mit einer im J. 1801 in Lüttich veröffentlichten Abhandlung, welche die berüchtigten Artikel des gallikanischen Clerus in einer der Ueberzeugung Berthier's ganz und gar widersprechenden Weise vertheidigte. Nach seinem Tode erschienen Reflexionen gegen den Contrat Social J. J. Rousseau's, Paris 1789. Manche wissenschaftliche Manuscripte des gelehrten Jesuiten sind verloren gegangen. (Vgl. de Backer, Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus s. v.; Ersch und Grubers Encycl. IX, 235; Montjoye, Eloge hist. du Père G. Berthier, Paris 1817.) [Schlösser.]

Berthold, Apostel der Liven und zweiter Bischof derselben. Bremer Kauffahrer waren auf ihren Handelswegen um's Jahr 1157 zuerst bis an die Mündung der Düna gekommen und hatten, dort landend, Livland gewissermaßen als ein neu entdecktes Land begrüßt. Der Handelsverkehr der Lübecker, Hamburger und besonders der Bremer Kauffahrer mit Livland wurde von Jahr zu Jahr lebhafter, und um das Jahr 1184 ging der Augustinermönch Meinhard aus dem holsteinischen Kloster Regeberg auf einem Handelsschiffe dorthin, um das Christenthum zu verkünden. Er taufte mehrere Liven, gründete die Kirche

und Burg Ykeskola, nachher Uexküll genannt, wurde von Hartwich II., dem Erzbischof von Bremen, zum Bischof geweiht, gründete dann noch die Kirche und Burg Holm, nachher Kirchholm genannt, und wurde so der erste Apostel unter den Liven. Nach seinem Tode, um's Jahr 1196, wurde Berthold, sei es nun durch die Wahl der Liven, zu denen er schon unter Meinhard einmal gekommen sein soll (Arnoldus Lubecensis, Chron. Slavor. 7, 9), oder des Erzbischofs Hartwich II. von Bremen, zu seinem Nachfolger ausersehen. Berthold war Abt in dem Cistercienserkloster Loccum im Hannöver'schen und scheute sich anfangs, eine so gefahrvolle Mission zu übernehmen, gab aber den Bitten des Erzbischofs nach, wurde von demselben zum Bischofe geweiht und begab sich alsbald auf die Reise. In Ykeskola glücklich angelangt, sammelte er die wenigen Christen um sich und suchte auch die Heiden, so viel er konnte, durch Leutseligkeit zu gewinnen. Anfangs wurde er auch freundlich aufgenommen; als er aber in Holm einen Kirchhof einweihen wollte, machten sie einen Anschlag wider sein Leben, und indem sie ihm vorwarfen, er sei um seiner Armut willen zu ihnen gekommen, sannen sie darauf, wie sie ihn entweder in der Kirche verbrennen oder in der Düna ertränken wollten. Er ging deßhalb heimlich zu Schiffe, um nach Gothland und Niedersachsen zurückzukehren und, was uns in dieser Zeit der Kreuzzüge am wenigsten befremden kann, einen Kreuzzug nach Livland zu predigen. Bei seinem Aufenthalte in Sachsen weihte er im J. 1197 die erste Kirche in Hesede, jetzt Heisede, zwischen Hannover und Hildesheim, ein (s. d. Urk. in Gruberi Origg. Livon. 204). Daß die Ermunterung zu einem Kreuzzuge nach Livland schon damals vom Papste ausgegangen sei, ist wegen der Kürze der Zeit, binnen welcher Berthold wieder nach Livland zurückkehrte, und der damals noch allgemein vorhandenen Unbekanntschaft mit Livland unwahrscheinlich; wohl aber mag der Erzbischof von Bremen dazu aufgerufen haben. Gewiß ist, daß Berthold, von mehreren Geistlichen und Laien geleitet und von einer bewaffneten Mannschaft beschützt, um das Jahr 1198 wieder in Livland ankam, und daß der Erzbischof von Bremen ihm eine jährliche Hülfe von 20 Mark Silber bewilligte. Er landete bei Holm und fragte die Liven, ob sie entschlossen seien, den christlichen Glauben anzunehmen und zu bewahren. Sie zeigten sich dazu nicht geneigt, und Berthold kehrte mit den Seinigen nach einem Orte zurück, der Rige hieß, um zu überlegen, was er weiter beginnen wolle. Die Heiden folgten ihm dorthin, kampfgerüstet und erbittert über die streitbare Macht, mit welcher er zu ihnen gekommen war. Sie verlangten, daß er seine Bemühungen auf die bereits gewonnenen Christen beschränke. Der Bischof dagegen wollte, daß sie ihm zur Sicherheit in seinem Bisthume ihre Söhne als Geißel übergäben. Die Liven weigerten sich dessen, doch gingen sie, um inzwischen mehr Streitkräfte zu sammeln, einen Waffenstillstand ein, und nach livländischer Sitte wurden von beiden Seiten die Lanzen gewechselt. Bald brachen die Heiden den Waffenstillstand und erschlugen mehrere Deutsche. Der Bischof sandte ihnen deßhalb die Lanzen zurück und forderte Genugthuung. Es kam zu einem Treffen. Die Liven flohen, der Bischof aber gerieth durch die Unbändigkeit seines Pferdes mitten unter die fliehenden Feinde, wurde von zweien ergriffen und von einem dritten, Namens Ymant, rückwärts mit einer Lanze durchstochen. Dieß geschah am 24. Juli 1198. Sein Leichnam wurde, wie der seines Vorgängers Meinhard, zu Ykeskola begraben und unter seinem Nachfolger nach Riga gebracht. So wenig auch Berthold ausgerichtet zu haben scheinen könnte, so war doch mit seinem Tode die Annahme des Christenthums in Livland gesichert. Es wurde alsbald Frieden zwischen den Deutschen und Liven geschlossen, und zu Kirchholm ließen sich an einem Tage 50, zu Ykeskola am folgenden 100 Liven taufen. Die Christen sandten nach Bremen, um einen neuen Bischof zu erhalten, und unter dem Nachfolger Bertholds, dem ruhmwürdigen Bischof Albert von Apeldern (s. d. Art.), wurde mit Hülfe des livländischen Schwertordens die Christianisirung Livlands vollendet. (Vgl. Origines Livoniae sacrae et civiles, e cod. ms. recensuit Joan. Dan. Gruber, Frankof. et Lips. 1740, und livländische Jahrbücher von Fr. C. Gadebusch, Riga 1780.) [Seiters.]

Berthold, süddeutscher Dominicaner aus dem 14. Jahrhundert. Wohl in dessen erster Hälfte schon verfaßte der fromme Priester, nachdem er von der Thätigkeit durch die Predigt sich in die Einsamkeit zurückgezogen, auf „Bitten eines bereits seligen andächtigen Ritters Hans von Awr" eine deutsche und alphabetisch angelegte Bearbeitung der Summa seines Ordensbruders Johann von Freiburg (gest. 1314) nicht nur für die Beichtväter, sondern allgemein „zur Besserung der Christenleute". Die Erörterung beschränkt sich nicht auf die rein religiösen Pflichten, sondern behandelt klar und bündig auch die einschlägigen Rechtsfragen, wobei Berthold nicht nur auf die geschriebenen Rechte (römisches und canonisches), sondern auch auf die mit denselben gleichwerthigen Gewohnheiten und Landesbräuche Rücksicht nimmt. Unser Berthold ist wohl identisch (dagegen Quétif et Echard, Scriptores S. Praed., 1719, I, 722 sq.) mit dem gleichfalls Berthold genannten Verfasser eines deutsch geschriebenen Horologium devotionis circa vitam Christi und ähnlicher Meditationen. Die genannten Werke sind wiederholt und theilweise in mehreren Sprachen im 15. und 16. Jahrhundert gedruckt. (Vgl. Stintzing, Gesch. der populären Literatur des röm. can. Rechts in Deutschland, 1867, 516 bis 519.) [R. v. Scherer.]

Berthold von Chiemsee, eigentlich Berthold Pirstinger, der Verfasser der „Deutschen Theologie", wurde 1465 zu Salzburg geboren und stammte wahrscheinlich von bürgerlichen

Eltern ab. Die Nachrichten über die früheren Lebensschicksale dieses Mannes sind sehr dürftig. Er war Licentiat beider Rechte. Im J. 1495 erscheint er als Kammerpräsident des Erzbischofs von Salzburg. Im J. 1508 wurde er zum Bischofe von Chiemsee (s. d. Art.) ernannt. Als solcher residirte er zu Salzburg und verblieb im Rathe des dortigen Erzbischofs. Als Bischof betheiligte sich Berthold persönlich am Salzburger Provinzialconcile von 1512; auch gehörte er zu jenen Suffraganbischöfen, welche der Cardinal-Erzbischof M. Lang 1522 nach Mühldorf berief, um sich mit ihnen über die Mittel gegen das Umsichgreifen der lutherischen Bewegung zu berathen (Dalham, Concilia Salisburgens. 277 bis 287). Sonst wird außer einigen Weihefunctionen von der 17jährigen bischöflichen Wirksamkeit Bertholds nur wenig berichtet. Im J. 1525 resignirte er freiwillig sein Bisthum und zog sich in die Einsamkeit zurück. Zuerst begab er sich in das Cistercienserkloster Raitenhaslach bei Burghausen und von da (1528 oder 1529) nach Saalfelden im Pinzgau. Hier stiftete er 1532 an der Pfarrkirche zu St. Johann Baptist und Evangelist eine Priesterbruderschaft. Zu Gunsten derselben errichtete er 1538 aus eigenem Vermögen noch ein Spital sammt einer Kapelle, welche er 1541 zu Ehren des heiligen Geistes einweihte (Stiftungsbrief sammt Statuten der Bruderschaft und des Spitals in Deutingers Beiträgen zur Gesch. des Erzbisthums München-Freising VI, 439—485). Berthold starb 1543 in einem Alter von 78 Jahren und wurde in der Pfarrkirche zu Saalfelden begraben. Das seinem Andenken gesetzte Grabdenkmal wurde 1811 bei dem großen Brande zu Saalfelden zerstört.

Ein würdigeres und bleibenderes Denkmal aber hat sich Berthold selber gesetzt durch seine „Tewtsche Theologey", welche er auf Veranlassung des damaligen Cardinal-Erzbischofs von Salzburg, Matthäus Lang, verfaßte. Dieser tüchtige Kirchenfürst hatte nämlich wiederholt seine geistlichen Räthe, darunter auch Berthold, aufgefordert, durch Ausarbeitung belehrender (natürlich deutscher) Schriften dem Umsichgreifen der lutherischen Irrlehren entgegenzuwirken. Andere waren dieser Aufforderung mehr oder minder nachgekommen, Berthold aber hatte in seiner Stellung am fürsterzbischöflichen Hofe keine Zeit für derartige Arbeiten finden können. Darum entledigte er sich aller weltlichen Geschäfte und arbeitete in der Abgeschiedenheit zu Raitenhaslach seine „Tewtsche Theologey" aus. Diese Schrift war bereits am 30. November 1527 vollendet, wurde sofort in München gedruckt (durch Hansen Schobser) und am 31. August 1528 in klein Folio herausgegeben. Dieselbe ist in 100 Kapitel und diese wieder in einzelne Paragraphen abgetheilt. Sie behandelt vorzugsweise diejenigen Materien, welche den Inhalt der katholischen Dogmatik bilden. Der Verfasser zeigt sich hier als ein Mann von überlegenem Geiste, theologischem Tiefsinne und wahrhafter Frömmigkeit; und obgleich er durchgängig die damaligen häretischen Neuerungen berücksichtigt, so hat die „Deutsche Theologie" nichts gemein mit den gewöhnlichen polemischen Schriften jener Zeit. Berthold stellt überall die positive katholische Glaubenslehre voran und berührt die Gegensätze nur vorübergehend. Die Sprache ist durchweg edel und würdig; nirgends finden sich beleidigende Ausdrücke, selbst da nicht, wo die Widersprüche und Irrthümer der Gegner offen dargelegt werden. Auf Wunsch des Erzbischofs Matthäus Lang übersetzte Berthold das Werk zu Saalfelden in's Lateinische, damit es auch in solchen Kreisen Verbreitung fände, welche der deutschen Sprache nicht mächtig wären. Im Drucke erschien diese Uebersetzung zu Augsburg 1531 bei Alexander Weyßenhorn unter dem Titel: **Theologia germanica, in qua continentur articuli de fide, evangelio, virtutibus et sacramentis, quorum materia jam nostra tempestate controverti solet.** Bertholds Stimme scheint jedoch in der Zeit des Sturmes und verblendeten Hasses gegen die Kirche ziemlich fruchtlos verhallt zu sein, denn weder das Original noch die Uebersetzung fand damals eine weitere Auflage. Erst in neuerer Zeit veranstaltete Wolfgang Reithmeier eine neue Ausgabe: Bertholds, Bischofs von Chiemsee, Tewtsche Theologey, mit Anmerkungen, einem Wörterbuche und einer Biographie versehen, München 1852, Liter.-art. Anstalt. Wie Dr. Fr. Windischmann, der eine einleitende Vorrede dazu schrieb, richtig bemerkt, ist Bertholds deutsche Theologie für unsere Zeit von bedeutendem Werthe sowohl in sprachlicher, als noch viel mehr in theologischer Beziehung. In ersterer Beziehung wird durch dieselbe die vorgefaßte Meinung widerlegt, Luther habe zuerst das Wort Gottes in wahrhaft deutsches Gewand gekleidet und zuerst in geistlichen Dingen kräftig deutsch gesprochen. In theologischer Beziehung aber ist Berthold ein merkwürdiger und authentischer Berichterstatter darüber, was im katholischen Deutschland vor dem Tridentinum gelehrt und gepredigt wurde, indem er oft bis in's Einzelne das katholische Dogma so darstellt, wie es später vom tridentinischen Kirchenrath formulirt worden ist. Endlich wird durch Bertholds Arbeit auch noch der Vorwurf entkräftet, als ob zur Zeit der Reformation die Theologie in lauter scholastische Spitzfindigkeiten versunken gewesen sei. Der „deutsche Theologe" war mit der Scholastik und ihren Untersuchungen wohl vertraut und ihr keineswegs abhold, aber er besaß auch ein tiefes mystisches Element, welches überall mit der wahren Scholastik verbunden war. Außer der „Deutschen Theologie" verfaßte Berthold: a) ein „Tewtsch Rational über das Amt heiliger Meß" und als nothwendige Ergänzung dazu b) ein „Keligpuchel. Ob der kelig außerhalb der meß zeraichen sey". Beide Schriften erschienen im Druck bei Schobser in München 1535. Endlich gilt Berthold von

Chiemsee auch für den Verfasser des unter dem Titel „Onus ecclesiae" bekannten Buches. Bereits 1519 verfaßt, erschien dasselbe zum erstenmal im Druck zu Landshut bei Johann Weyßenburger 1524. Dieses Buch hat bedeutendes Aufsehen erregt und darum auch mehrere Auflagen erlebt: Köln 1531 zweimal, dann noch einmal 1620 ohne Angabe des Druckortes. Der Verfasser desselben spricht sich mit großem Freimuthe über einige damals in der Kirche vorhanden gewesene Mißbräuche aus. Diesen Umstand benutzten die Neuerer sofort zu ihren Gunsten, rissen einige Stellen aus dem Zusammenhange und suchten damit ihre Kirchentrennung zu rechtfertigen. Später aber hat man eingesehen, daß man einen falschen Schluß gemacht, indem der Verfasser ganz auf katholischem Boden steht und sein Buch im katholischen Geiste auch geschrieben hat. (Näheres bei Reithmeier in seiner Einleitung zur neuen Ausgabe der Teutschen Theologey.) [(Mattes) Punkes.]

Berthold von Henneberg, Erzbischof von Mainz (1484 bis 21. December 1504), stammte aus gräflichem Geschlechte (Grote, Stammtafeln 85), ward Domherr zu Köln, Mainz und Straßburg, wurde einstimmig zum Dombecan in Mainz gewählt 1474 (Serarius-Joannis II, 219. 304) und war nicht bloß durch seine Stellung, sondern auch durch seine Plane und Schöpfungen die Seele des Reichs. Wesentlich in Folge seiner Bemühungen kam auf dem Wormser Reichstag der Landfriede zu Stande (1495): das Kammergericht mit festem Sitze, aber auch das sog. Reichsregiment, in welchem die hochfürstliche Oligarchie zum Uebergewichte über die monarchische Centralgewalt im Reiche gelangte. Hiermit glaubte Berthold dem Reiche wieder die Kraft zugeführt zu haben, welche unter Friedrichs III. träger Regierung abhanden gekommen schien (Janssen, Gesch. des deutschen Volkes I, 515. 525; Weckerle, De Bertholdi studiis politicis, Monast. 1868). Auch rührt die Redaction der an den apostolischen Stuhl eingereichten „Beschwerden deutscher Nation" von ihm her. Glücklichere Thätigkeit entfaltete Berthold als Erzbischof auf kirchlichem Gebiete, zunächst in den Stiftslanden. Die schon früher eingeleitete und betriebene Reform der Stifte und Klöster führte er weiter (Rupertsberg, Ilbenstadt, Werda, Catlenburg, Fridelsee, Wormela, Butzbach, Bermerode, Frankenhausen, Fritzlar, Gottesthal, Deimbach; vgl. die Eberbacher Visitationschronik in Fontes rerum nassoic. ed. Roth, Wiesb. 1880, I, c. 176). Dem Mißbrauche der Presse, die er als divina quaedam ars imprimendi hochschätzte, trat er durch Errichtung einer Censurbehörde entgegen (Gudenus, Cod. dipl. IV, 471), hielt Synoden ab 1487 und 1499 (Serarius-Joannis III, 311. 312), sorgte für Reinhaltung des Glaubens gegenüber den damals schon häufig auftretenden Irrlehren (l. c. I, 801), versäumte nicht, trotz aller Geschäfte, die Fürsorge für Volksunterricht (Moufang, Mainzer Katechismen, Mainz 1877, 7) und bestellte bei den berühmtesten Druckern P. Schöffer in Mainz und P. Drach in Speier kostbare Missalausgaben 1493 und 1497. Die trefflichsten Männer berief er zu den höchsten Stellen und wichtigsten Aemtern, so auf die Domkanzel, auf die Lehrstühle der jungen Hochschule, zum Stadtkämmereramt. Wissenschaft und Kunst, Handwerk und Bergbau standen unter ihm in voller Blüte; Gelehrte ehrten ihn durch Widmung ihrer Schriften, so Wimpheling, Heimbach, Bernard von Breidbach, Bertram (vgl. Falk, Blühender Zustand u. s. w. am Mittelrhein, in Hist.-polit. Blätter LXXVI, 329 ff. LXXXVII, 292; Falk, Dompredigerstellen u. s. w., a. a. O. LXXXVIII, 1; Falk, Schulen am Mittelrhein vor 1520, in Katholik 1882, I, 32). „Niemand hat seit Menschengedenken den Erzbischof Berthold in weiser und glücklicher Regierung übertroffen", äußert sich J. Cochläus (Otto, J. Cochläus, der Humanist, Breslau 1874, 155), und Nicolaus von Siegen sagt in Chronic. ecclesiast. ed. Wegele (Thüringer Geschichtsquellen I, 479): Bertholdus ... vir prudens atque literatus et ad negocia secularia admodum expertus, in juventute sua stetit ad tempus in curia romana, et ideo practicus. Hic etiam sub Alberto puero quasi secundus ab episcopo, negocia archiepiscopatus et causas moguntinae ecclesiae disponens. Berthold liegt im Mainzer Dom begraben; ein herrliches Denkmal wahrt sein Andenken. [Falk.]

Berthold von Konstanz, s. Bernold.

Berthold von Regensburg, Minorit, berühmter Prediger des 13. Jahrhunderts. Nach den spärlichen Nachrichten, welche wir über das eigentliche Leben des Bruders Berthold besitzen, läßt sich nicht direct beweisen, daß derselbe in Regensburg geboren worden, indem erst Johannes von Winterthur in seinem Chronicon (1340) berichtet: „... Ratispona, in qua ut fertur natus et alitus erat, multis multo tempore coruscavit miraculis ..." Uebrigens wird dieses Zeugniß, wenn auch Bertholds Zeitgenosse, Hermann von Altaich u. A., nur „de domo Ratisponensi" uns überliefern, doch durch den sonst gut unterrichteten Presbyter Andreas von St. Mang („natione Ratisponensis") und durch die constante Tradition in einer Weise verstärkt, daß man Regensburg als Geburtsort Bertholds für sicher annehmen darf. Wer nun seine Eltern, welches sein Familienname gewesen, ist vollkommen unbekannt. Daß Berthold nicht dem Geschlecht der „Leche", einem Patrizierhause Regensburgs angehörte, ist absolut sicher. Seine Schwester Elisabeth schrieb sich Saechsin (gest. 1293) (was man irrthümlich für Lechsin, Lechin nahm), hatte aber diesen Namen von ihrem Manne Merchlinus Saxo. So ergeben die Inschriften ihrer Grabsteine und das Nekrologium des Minoritenklosters, in dessen Kirche sie beerdigt wurden. Demgemäß ist alles, was Gemeiner in

der Regensburger Chronik I, 396 und Schuegraf in seiner Schrift: Stammtafel des Br. Berthold von Regensburg (als Anhang zu Dr. Roth's Predigten des 12. und 13. Jahrh. in der Bibl. der ges. deutschen Nat.-Literatur, Quedlinburg u. Leipzig 1839, XI, Thl. 1) und in Mone's Anzeiger 1838, Sp. 218 f. von der Genealogie eines Berthold Lech vorbringen, eitel und hinfällig. — Zu Bischof Konrad IV. (nicht Konrad III., gest. 1204, wie Pfeiffer, Br. Berthold &c., Wien 1862, S. XI sagt) waren schon 1218 Franciscaner, vom heiligen Stifter gesendet, gekommen; doch erst die zweite Gesandtschaft (1221) erhielt vom Rathe Aufnahme in die Stadt zugestanden. Sie bestand aus vier Gliedern unter Führung des Johannes von Treviso. Sie wurden zuerst an der Brücke bei der Margarethenkapelle angesiedelt, erhielten 1226 die Salvatorkirche nebst Wohnhaus und wurden bald durch weitere Schenkungen in den Stand gesetzt, eine neue, die jetzige Minoritenkirche, zu bauen. Wohl glaublich ist die Vermuthung Pfeiffers, es sei unter diesen vier aus Italien Angekommenen auch Bruder David, zugenannt „von Augsburg", gewesen, der erleuchtete Lehrer und Novizenmeister, der spätere innige Freund und Begleiter Bertholds, „der mit Bruoder berchtolt gienc" (vgl. Pfeiffer, Deutsche Mystiker des 14. Jahrh., Leipzig 1845, I, 26—42). Unter diesem edlen, in der deutschen Mystik so wohl berühmten Manne erhielt Berthold mit vielen Andern seine klösterliche und wissenschaftliche Ausbildung. Wohl noch jung mochte Berthold, nach der Sitte jener Zeit, seinen heiligen Stand ergriffen haben, und zwar in Regensburg, nicht, wie Manche berichten, in Augsburg. Ungewiß aber ist, wann Berthold seine Profeß abgelegt. Sicher geschah es mehrere Jahre vor 1246, denn in diesem Jahre wird er bereits neben Bruder David und zwei andern hervorragenden Geistlichen Regensburgs als Visitator des Stiftes Niedermünster angeführt. Wäre nun die Profeß etwa in's Jahr 1241 zu datiren, so fiele vielleicht auf 1220 seine Geburt. In der Zeit von 1241 bis 1250 entfaltete Berthold seine Thätigkeit in Regensburg selber. Es war dieß eine Zeit der Uebung und Vorbereitung, sowie der Weiterentfaltung des Samens, den Bruder David in ihn gelegt und durch Briefe und übersandte Schriften (z. B. der Formula novitiorum, die Berthold gewidmet, des „Tugendspiegels", den er geradezu auf Bitten Bertholds verfaßt zu haben scheint, „als du mich dicke gebeten hast") fortzubilden bestrebt war. Im J. 1250 predigte Berthold auf Einladen Davids in Augsburg und Umgebung (Pfeiffer a. a. O. 27, nach Jac. Grimm, Wiener Jahrb. 1825); dann aber unternahm er seine erste uns bekannte Missionsreise und zwar, wie aus dem Stammort der hierüber berichtenden Zeugnisse, besonders des Zeitgenossen Hermann von Altaich, hervorgeht, in Niederbayern. Im November 1253 war Berthold thätig in Landshut, und bemühte sich auch, den wenige Tage nachher von jähem Tode ereilten Herzog Otto den Erlauchten zum Gehorsam gegen die Kirche zurückzuführen. Im J. 1254 drang er predigend bis an den Rhein, am 22. August predigte er zum ersten Male in Speier bei der St. Germanskirche vor der Stadt, am 6. Januar 1255 auch innerhalb der Stadt. Von Speier ging Berthold stromaufwärts durch Elsaß über Colmar nach der Schweiz; im Aargau, Thurgau, in Wyl, Zürich, Konstanz und andern Orten erschütterte sein Wort unzählige Tausende. Hin und wieder ziehend, kam er durch Toggenburg und Sargans bis Graubündten, wo er durch eine seiner Predigten über ungerechtes Gut den Ritter Albrecht von Sax bewog, Schloß Wartenstein und Vogtei an das Kloster Pfäffers zurückzugeben (1257). Von der Missionsreise zurückgekehrt, mag er wohl bei seinem Freunde und Lehrer David geruht, nur in beschränkterem Maße die Predigt gepflegt haben. Dagegen das Jahr 1259 zeigt „den Liebling Gottes und der Menschen" wieder in Pforzheim thätig, predigend, bekehrend, Frieden stiftend. Mit dieser Missionsreise schloß seine Thätigkeit im südwestlichen Deutschland; er wandte sich nun nach Osten (1261 und 1262). Zuerst betrat er Oesterreich, dann zog er nach Mähren und Böhmen, ja nach Ungarn, wo er **multos Ungaros convertit, cum infideles Cumani multos seduxissent; verbum ejus quasi facula ardebat.** Der Eindruck muß ein sehr gewaltiger und nachhaltiger gewesen sein, da, nach Aventins Zeugniß noch in seiner Zeit viele Ungarn zum Grabe Bertholds pilgerten. Hier wie in Mähren und Böhmen bediente er sich bei der Predigt der Hülfe von Dolmetschern, von denen einer, Bruder Oderinc, in Glatz starb und beerdigt wurde. Wohl von Mähren und Schlesien her kam Berthold nach Thüringen und in's Frankenland. Das war die letzte größere Missionsreise, und Berthold scheint von nun ab seine Thätigkeit auf Bayern und Regensburg beschränkt zu haben, vielfältig auch, „um durch Sammlungen von Musterpredigten sich Genossen und Nachfolger auf der Kanzel heranzuziehen" (vgl. Strobl, Ueber eine Samml. lat. Predigten Bertholds, Wien 1877). Im November 1271, als er gerade in Regensburg predigte, wurde ihm die Todesstunde seines Lehrers David (gest. 16. November) geoffenbart, und unmittelbar empfahl er ihn dem versammelten Volke zum Gebete, die Worte des Hymnus auf ihn anwendend: **Qui pius, prudens, humilis, pudicus etc.** Im nächsten Jahre am 13. December, die **s. Luciae**, starb auch Berthold (durch **XIX Cal.** verführt, haben manche Quellen den 14. December angegeben; Pfeiffer, Berthold a. a. O. 17 löst die Schwierigkeit). Er wurde beigesetzt in seiner Ordenskirche zu Regensburg, in der Onuphriuskapelle. Sein Grabstein zeigt das Bild eines Franciscanermönches, der ein Buch im linken Arme mit der Hand hält, die Rechte segnend vor der Brust. Die Umschrift lautet: **Anno dni. MCCLXXII. XVIIII. Cln. Jan. ob. Berthol-**

dus predicator ordinis frm. minorum. An dieser Stätte blieben seine Ueberreste, bis sie Bischof Albert IV. (1613—1649) erhob, recognoscirte und in eine Truhe legte. Wegen der Kriegswirren an verschiedene Orte geflüchtet, kam der ziemlich kostbare Reliquienschrein, der auch dem Volke ausgestellt wurde, nach der Aufhebung des Klosters in's Domarchiv, wo man ihn 1838 wiederfand und unter die Domschätze versetzte. Der Grabstein war 1810 als Pflasterstein an einen Hausbesitzer verkauft worden, ward aber bei diesem aufgefunden und im Domkreuzgang aufgestellt. Wie hoch Bertholds Ansehen gestiegen, zeigen nicht bloß die ehrenden Beisätze, welche die Nekrologien von St. Clara am Anger in München und der Franciscaner von ebenda zu seinem Namen machen — das Todtenbuch des eigenen Klosters enthält am Rande sein Bild mit einem Heiligenschein —, sondern insbesondere die Zeugnisse der competentesten Beurtheiler. Der Chronist Hermann sagt: „Frater Bertholdus ord. min. de Ratispona per totam Alamaniam famosissimus predicator multis in vita et post mortem miraculis illustrans . . .“ Roger Baco aber schreibt: „Fr. B. Alemannus, qui solus plus facit de utilitate magnifica in praedicatione, quam fere omnes fratres ordinis utriusque (der Minoriten und Dominicaner). Auch Italien war seines Ruhmes voll, wie der ausführliche Bericht des zeitgenössischen Minoritenbruders Salimbene de Adam beweist; er schreibt ihm eine so große Predigergabe zu, daß nach Uebereinstimmung aller Zuhörer Niemand von den Zeiten der Apostel her so in der deutschen Sprache gepredigt habe. Derselbe führt auch mehrere Wunder an, sowie, daß Berthold eine Erklärung der Apocalypse verfaßt habe, die Salimbene selber kannte. — Fragen wir nun nach dem Erfolge der Predigten Bertholds, so war solcher selbst in jenen glaubensvollen Zeiten ein wahrhaft wunderbarer. Darin stimmen alle Zeugnisse überein. Hermann von Altaich, Ulrich Onsorg, Presbyter Andreas und Salimbene berichten von 40-, 60-, ja 100 000 Menschen, die zusammengeströmt seien; er habe, um die Ernährung solcher Massen nicht unmöglich zu machen, den Ort der Predigt oft wechseln müssen. Johannes von Winterthur sagt: „Um jene Zeit glänzte Bruder Berthold, der berühmte Prediger, der . . . unzählige Sünder durch Wort und Beispiel bekehrte. Sein Andenken ist in Segen und noch jetzt (1340) vollkommen frisch bei den Menschen . . . er pflegte oft auf freiem Felde zu predigen, und dann strömte das Volk aus allen Gegenden in großer Anzahl zusammen. Wenn er die zur Predigt bestimmte Erhöhung bestiegen, pflegte er durch eine an einen Faden aufgehängte Feder die Windrichtung zu bestimmen und ließ dann dieser entsprechend das Volk Stellung nehmen . . . Bei seinen Reden sprangen oft verhärtete, verstockte, in Lastern grau gewordene Menschen hervor, die laut ihre Sünden bekannten, um Buße schrieen und Genugthuung versprachen . . . Manche, die seine Predigten gehört, erzählten mir, er habe auch die Gabe der Prophezie gehabt, von Dingen gesprochen, die jetzt erst ihre Erfüllung erhalten.“ Bertholds Predigten wurden von einzelnen seiner Zuhörer entweder sogleich oder aus dem Gedächtnisse aufgezeichnet; er selbst fertigte nur lateinische Skizzen zu denselben an. Selbst auf den Schwabenspiegel waren die Predigten Bertholds von Einfluß, wie durch Rockinger (Abhandl. der Münchener Akademie, hist. Klasse, XIII, 1877, 3. Abth., 165—254) bezüglich der Vorrede und eines Schlußartikels und ausführlicher von J. Strobl (Sitzungsbericht der Wiener Akademie, hist. Klasse, XCI, 1878) gezeigt ist. Von den in einzelnen Codices und kleineren Fragmenten erhaltenen Predigten wurde zuerst ein Theil deutscher herausgegeben durch Chr. Fr. Kling, Berlin 1824, ebenso durch Roth, s. o., weiterhin von F. Göbel, Schaffh. 1850, Regensburg 1857, mit neuem Titelblatt 1873. Die schönste Ausgabe ist die von Pfeiffer a. a. O. Dazu noch: Gomoll, Fragmente der Predigten Bertholds v. Regensb., in der Zeitschr. f. deutsche Philol. VI, Halle 1874, 466. Beide Klassen der Predigten, die lateinischen wie die deutschen, sind gleich originell und zeichnen sich durch genaue Benutzung der zeitgenössischen Verhältnisse aus, selbst im dogmatischen Vortrage, durch ihre Vorliebe für Bilder aus der umgebenden Natur und durch genaue Kenntniß des Volkslebens. (Vgl. noch Pfeiffer, Mystiker a. a. O.; Verhandl. der bayr. Akad. 1867, II, 374 ff.; Verhandl. des hist. Vereins der Oberpfalz XXV, 319 ff. XXVII, 310 ff.; Schmidt, Ueber Berthold v. R., Wien 1871, enthält als Anhang einen lateinischen Sermon Bertholds; Strobl, Ueber eine Samml. lat. Pred. Bertholds, Wien 1877; Unkel, Berthold von Regensb., Görres-Vereinsschrift 1882. Eine Sammlung seiner lateinischen Exhortationes ad religiosos gab Jakob, Die lat. Pred. des sel. Berthold, Regensburg 1880. [Janner.]

Berthold von Reichenau, Chronist des elften Jahrhunderts, vertrautester Freund Hermanns des Lahmen (s. d. Art.) und Fortsetzer von dessen Chronik. Dem Auftrage gemäß, welchen dieser ihm in seiner letzten Krankheit gegeben, schritt er gleich nach Hermanns Tode an die Fortsetzung seiner Chronik und schickte dem Ganzen eine Biographie Hermanns voraus. Wie weit er aber diese für die Geschichte jener bewegten Zeiten sehr wichtige und geschätzte Fortsetzung gebracht habe, ob nur bis zum Jahre 1066 oder bis 1080, darüber gehen die Ansichten auseinander. Nach Ussermann (l. c. I, p. XXXII) und Schulzen (De Bertholdi et Bernoldi chronicis. Diss. hist., Bonnae 1867, 4 sqq.) hätte Berthold sie nur bis 1066, und zwar in knapper, einfacher, ganz objectiv gehaltener Form fortgeführt, und sie wäre enthalten gewesen in einem jetzt verlorenen St. Galler Manuscript, welches von J. Sichard im J. 1529 zu Basel herausgegeben und erst bei Urstisius, dann bei Ussermann (ib. I, 251 bis 258) wieder abgedruckt wurde. Hingegen soll

Bertholds Fortsetzung nach Pertz, Giesebrecht, Stälin bis wenigstens in den Sommer 1080 reichen, wo der erhaltene Text mitten in einem Satze abbricht. Diese Fortsetzung von 1066 an ist nur in den Compilationen der Continuatoren Hermanns in den aus St. Blasien, Muri und Engelberg herrührenden Handschriften erhalten. Sie wird schon mit dem Jahre 1067, besonders aber von 1073 an, da die gregorianischen Kämpfe beginnen, viel ausführlicher und wärmer, indem der Verfasser ganz begeistert ist für Gregors Sache und frisch aus der Bewegung heraus, in deren Mitte er gelebt, geschrieben hat. Daß auch diese Fortsetzung von 1066—1080 von Berthold herrühre, ist ganz unwahrscheinlich, wie auch Wattenbach es nicht wagt, sie ihm mit Sicherheit zuzuschreiben. Ebenso wenig kann man sich mit Schulzen einverstanden erklären, welcher ihre Abfassung dem Bernold von Konstanz (s. d. Art.) zuweist. Berthold starb hochbetagt und in hohem Ansehen. Denn es ist wohl kein Anderer als er gemeint, wenn Bernold in seiner Chronik zum Jahre 1088 meldet: Bertholdus doctor egregius, in sacris literis adprime eruditus, in senectute bona plenus dierum migravit ad Dominum 4. Id. Martii (Mon. Germ. Scriptt. V, 117, u. ähnlich S. 391 im Necrolog.). — Bertholds Chronik ist außer an den angegebenen Stellen noch gedruckt in Mon. Germ. SS. V, *264*—326 mit Einleitung von Pertz. Allein sie ist nur aus den Compilationen von St. Blasien, Muri und Engelberg hergestellt, und eine Ausgabe auf Grundlage einer zuverlässig ganz und ächt den Text des Berthold enthaltenden Handschrift mangelt — vielleicht für immer. (Vgl. außer Schulzen noch Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit, 4. Aufl., III, 1032; Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen, 4. Aufl., II, 44 ff.; dazu die Literatur zu Bernold von Konstanz.) [Lütolf.]

Berthold von Rohrbach, Schwärmer des 14. Jahrhunderts, angeblicher Vorläufer Calvins. Ohne wissenschaftliche Bildung, den Brüdern des freien Geistes ähnlich, suchte dieser Begharde zuerst im Frankenlande, vornehmlich in Würzburg abenteuerliche Meinungen von Christus zu verbreiten: der Heiland habe beim Leiden sich so sehr vom Vater verlassen gefühlt, daß er gezweifelt, ob seine Seele gerettet oder verdammt werde; er habe vor übergroßem Schmerz sogar seiner Mutter Maria geflucht, ja auch der Erde, weil sie sein vergossenes Blut aufgenommen. Anfangs stieß Berthold mit seinen Meinungen auf keine sonderlichen Hindernisse; indeß wurde die Sache doch ruchbar, und die Inquisition zog ihn 1356 in Würzburg zur Verantwortung. In der Vorahnung seines Looses schwor Berthold scheinbar ab und ging, der Haft entlassen, nach Speier. Seine Hartnäckigkeit führte ihn nun zu den weiteren Sätzen des Spiritualismus und der Opposition gegen kirchliches Lehramt und Gewalt: der Mensch könne schon hienieden zu einer so großen Vollkommenheit gelangen, daß er weder mehr zu beten, noch zu fasten brauche, daß ihm sogar nichts mehr zur Sünde gereiche; das mündliche Gebet sei zum Heile weder nothwendig, noch nützlich, es genüge, im Geiste zu beten; ein ungelehrter Laie, ohne Kenntniß der heiligen Schrift, aber vom göttlichen Geiste erleuchtet, könne sich und Anderen mehr nutzen, als der gelehrteste Priester und Schriftgelehrte; den Lehren eines so erleuchteten Laien sei mehr zu glauben und zu gehorchen, als dem Evangelium und den Lehrern; ein homo devotus könne beim gewöhnlichen Essen und Trinken die gleiche Gnade sich erwerben, wie beim Genuß des heiligen Sacramentes. — Die Inquisition bemächtigte sich des neuen Lehrers nach kurzer Zeit; er wies hartnäckig jeden Widerruf zurück, ward deßwegen verurtheilt, dem weltlichen Gerichte übergeben und verbrannt. (Cfr. Mosheim, De Beghardis et Beguinabus, Lips. 1790, 325 sqq.; Remling, Bischöfe von Speier I, 622.) [Janner.]

Berti, Johannes Laurentius, ein berühmter katholischer Theologe des vorigen Jahrhunderts, ward am 28. Mai 1696 zu Serravezza in Toscana geboren, trat frühzeitig in den Augustinerorden, zeigte eine seltene Klarheit und Productivität des Geistes und wirkte als Prediger Außerordentliches. Er bekleidete die Aemter eines Generalsecretärs, eines Präfecten der Angelica und eines Generalassistenten und lehrte die Theologie zu Siena, Florenz, Bologna, Padua und Rom. Auf Einladung Kaiser Franz' I. ward er Professor an der Universität zu Pisa und erhielt den Ehrentitel eines kaiserlichen Theologen. Auf Befehl des Generals Schiaffinati verfaßte er eine große, mit vieler Erudition ausgestattete Dogmatik (Theologia historico-dogmatico-scholastica, seu libri de theologicis disciplinis, 8 voll. Romae 1739—1747, Monach. 1749, 10 voll. Neap. 1792, im Auszug 5 voll. Bamb. 1770). Berti hielt streng an dem Lehrsystem der Augustinerschule (s. d. Art.). Er wurde deßwegen wiederholt angegriffen: so von Johannes d'Yse de Saléon, Erzbischof von Vienne, in dem anonymen Werke: Le Baïanisme et le Jansénisme ressuscités dans les livres de Bellelli et Berti, s. l. 1745; von Languet de Gergy, Erzbischof von Sens, in dessen Schrift: Judicium de operibus theologicis Bellelli et Berti, 1750; und von F. A. Zaccaria, S. J., in seiner Storia letter. d'Italia II, 13. Der Streit wurde vor Benedict XIV. gebracht, und in Folge hiervon ließ dieser Papst eine eingehende Untersuchung und Prüfung über das Werk Berti's anstellen. Das Resultat derselben war, daß sich in dem Werke nichts finde, was irgendwie jansenistische Grundsätze verrathe. Die Universität von Löwen trat ebenfalls auf Berti's Seite, und so blieb sein Werk unangetastet. Außer demselben schrieb er noch seine Rechtfertigung: Augustinianum systema de gratia; Expostulatio aequissima und, ebenfalls hierher gehörend: Dilucidatio quaestionum S. P. Au-

gustini de scientia, voluntate et providentia Dei, praedestinatione et reprobatione. Unbedeutend sind seine Dissertationes historicae, Florent. 1753—1756, eine Kirchengeschichte der ersten fünf Jahrhunderte; das Breviarium historiae ecclesiasticae, Pisis 1760, ist seiner reichhaltigen Tabellen wegen brauchbar. Außerdem gibt es von ihm: Tractatus historico-theologicus de haeresibus trium priorum saeculorum; Decem dissertationes historicae italice exaratae; De rebus gestis S. P. Augustini et libris ab eo conscriptis; Orationes, Conciones, Dissertationes, Carmina et alia; Ragionamento apologetico al dottissimo P. Fr. Antonio Zaccaria, S. J.; schließlich eine Doctrina theologica contenta in divina comoedia Danthis, sämmtlich zu Venedig in einem Foliobänd zusammengedruckt. Er starb nach wiederholtem Schlaganfalle zu Pisa am 27. März 1766. (Vgl. Lanteri, Sex saec. III, 270—274; Ossinger, Bibl. August., Ingolst. 1768, 126. 127; Fabronius, Vitae Italorum XI, Pisis 1785, 43 sq.; Mazzuchelli, Gli scritt. d'Italia II, 2, 1044). [Keller, O. S. Aug.]

Bertin, der hl., Abt in St. Omer, wurde um das Ende des sechsten oder in den ersten Jahren des siebenten Jahrhunderts im Gebiete der Stadt Konstanz aus einer angesehenen Familie geboren und trat in dem von dem hl. Columban gestifteten Kloster Luxeuil in den Benedictinerorden. Sein Landsmann und Verwandter, der hl. Audomar, war auch aus diesem Kloster hervorgegangen und wirkte um diese Zeit als Bischof von Terouane, dem jetzigen Artois, mit glücklichem Erfolg an der Bekehrung des dortigen, zwar schon viel für das Christenthum gewonnenen, aber zum Götzendienste wieder hinabgesunkenen Volkes (Mabillon, Act. SS. saec. II, 535—541). Um ihn bei seinem Bekehrungswerke zu unterstützen, kam Bertin mit zwei Genossen, Mummolin und Ebertram, aus dem Kloster Luxeuil dort an, und in kurzer Zeit wurde das Christenthum durch ihre Bemühungen in der ganzen Gegend verbreitet. Schon vor ihrer Ankunft hatte Audomar Viele getauft, unter diesen einen sehr angesehenen und reichen Mann Namens Adrowald; derselbe schenkte ihm dann sein Landgut Sithiu an der Aa mit den dazu gehörigen Grundstücken in und bei dem heutigen St. Omer. Audomar übergab seinen Mitarbeitern nun einen zu diesem Landgute gehörigen Ort, und diese erbauten dort ein Kloster, welches, zum Unterschiede von dem einige Jahre später von Bertin erbauten Kloster, das alte Kloster genannt wurde, und aus dem das jetzige Dorf St. Mummolin, eine Meile von St. Omer, erwachsen ist. Mummolin stand diesem Kloster 14 Jahre als Abt vor, bis er nach dem Tode des hl. Eligius Bischof von Noyon, Ebertram aber Abt von St. Quentin wurde. Schon vorher aber konnte dieß alte Kloster die Zahl der Mönche nicht fassen, und Bertin hatte eine Meile weiter den Fluß hinab, an der Stelle, wo nachmals die Stadt St. Omer erwuchs, ein Kloster gegründet, welches er ebenfalls Sithiu nannte, das aber nach ihm St. Bertin genannt wurde. Hier wurde bald eine so große Anzahl Geistlicher gebildet, daß Bertin als Abt des Klosters 150 Mönche nach der strengen Regel des hl. Benedict regierte und mit ihnen das ganze Land vollends für das Christenthum gewann. Viele Heilige gingen aus diesem Kloster hervor (einige Chroniken zählen deren 22, andere 25 auf); viele Brüder wurden dort zu Bischöfen gebildet, und viele Mächtige und Große wählten das Kloster als Ruhestätte ihres Lebens; auch der letzte Merowinger Childerich mußte dort seine Lebenstage beschließen. Noch zu Bertins Lebzeiten war dasselbe zu einem Doppelkloster erweitert, und durch reiche Schenkungen kamen die Besitzung Worimholt, wo ebenfalls ein Kloster gebaut wurde, dann die nachmals unter dem Namen Berg St. Winnocs berühmte Abtei und vieles andere Grundeigenthum dazu, so daß 14 Klöster ihm ihren Ursprung verdankten. Als Bertin in sehr hohem Alter stand und sich der Regierung des Klosters nicht mehr gewachsen fühlte, wählte er einen tüchtigen Geistlichen desselben, Namens Rigobert, zu seinem Nachfolger; er selbst brachte die letzten Jahre seines langen Lebens in stiller Abgeschiedenheit und der Vorbereitung auf den Tod zu und starb um das Jahr 709 im Alter von 112 Jahren. Der Ruf der Heiligkeit, in welchem er gelebt, wurde größer noch nach seinem Tode; er wurde unter die Zahl der Heiligen versetzt, und am 5. September wird sein Gedächtniß gefeiert. (Vgl. Mabillon, Act. SS. saec. III, I, 93—150.) [Seiters.]

Bertram, Johann, aus Naumburg gebürtig, Magister der freien Künste und Professor der Theologie zu Erfurt, Pfarrer an St. Michael und seit 1481 Rector daselbst, seit 1487 Rector der Hochschule zu Mainz, wo er auch die hohe Domkanzel mit vielem Ruhme jahrelang innehatte, starb am 6. Juni 1515 und liegt zu St. Peter in Mainz begraben. Trithemius (De script. eccl., Basil. 1494, 132 b.) lobt ihn als ausgezeichneten Zeitgenossen und nennt von ihm mehrere theologische Werke, darunter eine dem Erzbischof Berthold gewidmete Schrift De valore missarum. (Vgl. Falk, Dom- und Hofpredigerstellen am Ausgange des Mittelalters in Hist.-pol. Bl. LXXXVIII, 13; Acten der Univ. Erfurt, ed. Weissenborn 387.) [Falk.]

Bertramnus, Bertrandus, s. Ratramnus.

Bertrand, Ludwig, der hl., s. Ludwig.

Bertrand, zwei berühmte Cardinäle. 1. Peter, der ältere, aus Annonay, Diöcese Viviers, gebürtig, berühmter Canonist, docirte an den Universitäten Avignon, Montpellier, Orleans und Paris, wurde Domherr zu Puy en Velay, geistlicher Rathgeber des Hofes und Kanzler der Königin Johanna, hierauf Bischof von Nevers (1320) und von Autun (1322). Er war wegen seiner Gelehrsamkeit, seines un-

bescholtenen Wandels und seiner Wohlthätigkeit bei Hohen und Niedern beliebt, stand mit den berühmtesten Männern seiner Zeit in freundschaftlichen Beziehungen und erfreute sich auch der Gunst des französischen Hofes. Vorzüglichen Ruhm erwarb sich der gelehrte Rechtslehrer auf der Conferenz zu Vincennes und Paris (1329), indem er in Gegenwart des Königs Philipp VI. die Immunität und Jurisdiction der Kirche gegen die Angriffe des königlichen Advocaten, des berühmten Juristen Cugnières, vertheidigte. In Anerkennung seiner Verdienste verlieh ihm Papst Johann XXII. auf Bitten des französischen Königs im J. 1331 den Purpur. Bertrand gründete mehrere Wohlthätigkeitsanstalten und unterstützte auch die wissenschaftlichen Bestrebungen, besonders durch Errichtung des Collegs von Autun (oder des Cardinals Bertrand) in Paris. Er starb 1349 in Avignon und wurde in dem von ihm gestifteten, nahegelegenen Priorate von Montalto begraben. Er hinterließ außer einem Berichte über die Disputation mit Cugnières (Paris 1495), welche Burnet 1721 neu edirte, eine Abhandlung **De origine jurisdictionum, sive de duabus potestatibus**, über die Grenzen der Staats- und Kirchengewalt, welche 1551 zu Paris erschien. Beide Werke sind öfters abgedruckt worden (**Magna Bibliotheca veterum Patrum, ed. Colon. XIV; ed. Lugd. XXVI**). Sein Commentar zum sechsten Buch der Decretalen ist nur im Manuscript vorhanden.

2. **Peter, der jüngere**, aus Colombière im Bisthum Vienne, ein Neffe des Vorigen, ebenfalls ein berühmter Professor der Rechte an verschiedenen Hochschulen, erhielt mehrere Canonicate, wurde 1333 zum Bischof von Nevers und 1339 zum Bischof von Arras ernannt. Papst Clemens VI. verlieh ihm 1343 die Cardinalswürde, und Innocenz VI. übertrug ihm 1353 das Bisthum Ostia. Er wurde vom päpstlichen Hofe mit mehreren wichtigen Legationen betraut. Im Auftrage des Papstes krönte er König Karl IV. 1355 in Rom zum Kaiser. Zwischen den Königen von Frankreich und England vermittelte er einen zweijährigen Waffenstillstand. Von seiner Freigebigkeit legen verschiedene Stiftungen, wie das Collegium zu Autun, das Kloster der Cölestiner in Colombière u. s. w., Zeugniß ab. Er starb 1361 an der Pest in Avignon. [Brück.]

Berulle, Cardinal, und das französische Oratorium. Pierre de Berulle stammte aus einer alten und hochangesehenen Familie Frankreichs und wurde am 4. Februar 1575 geboren. Sein Vater, Claude de Berulle, Parlamentsrath in Paris, starb, als Pierre sieben Jahre zählte, und seine erste Erziehung fiel hauptsächlich seiner Mutter Louise Seguier, der Tante des berühmten Kanzlers Petrus Seguier, zu. Seine frühzeitigen näheren Beziehungen zu Ordensgeistlichen schienen für seine Lebensstellung entscheidend werden zu sollen, und er meldete sich in der That bei den Karthäusern, den Jesuiten und den Kapuzinern zum Eintritt in ihre Gesellschaft. Da ihm, unbekannt aus welchen Gründen, nicht gewillfahrt wurde, so entschloß er sich, in den Stand eines Weltgeistlichen zu treten. Die Bemühungen seiner Oheime, ihn als den Erstgeborenen der Familie für die Magistratur zu gewinnen, hatten wenigstens keinen dauernden Erfolg. Er studirte zwar, ihrem Drängen entsprechend, das Recht; allein diese Disciplin vermochte ihn nicht zu befriedigen, und er wandte sich darum, 20 Jahre alt, mit voller Entschiedenheit wieder der Theologie zu. Da er schon während seiner Studienzeit sich durch Tüchtigkeit und Frömmigkeit hervorthat, wurde er von Heinrich IV. noch im Jahre seiner Priesterweihe (1599) in die Zahl der königlichen Almoseniers aufgenommen, und später wurden ihm wiederholt Bisthümer und Abteien, im J. 1604 die Erziehung des Dauphin angeboten. Entschlossen, als einfacher Priester und ohne eigentliches Amt im Weinberg des Herrn zu arbeiten, schlug er indessen alle diese Würden aus und widmete seine Kraft zunächst der Bekehrung der Calvinisten; er führte mehrere, namentlich Damen aus hoher Familie, zur Kirche zurück. Bald trat noch eine andere Aufgabe an ihn heran. In verschiedenen Kreisen wünschte man, um den religiösen Geist zu erneuern, den Orden der Carmeliterinnen von der Reform der hl. Teresia nach Frankreich zu verpflanzen, und Berulle ging vollkommen auf den Plan ein. Nachdem dem Werke die königliche und päpstliche Bestätigung zu Theil geworden, reiste er im Februar 1604 selbst nach Spanien, um einige Nonnen, die noch unter der Leitung der hl. Teresia gestanden hatten, für sein Vaterland zu gewinnen. Nach Ueberwindung vieler Hindernisse kehrte er endlich nach neunmonatlicher Abwesenheit mit sechs Schwestern in die Heimat zurück. Das Kloster, das für dieselben in Paris eingerichtet wurde, konnte im J. 1605 bezogen werden, und der Orden erfreute sich auch diesseits der Pyrenäen eines raschen Wachsthums. Nach 15 Jahren zählte er bereits 34 Häuser in Frankreich. Indessen hatte Berulle durch denselben auch große Schwierigkeiten und Unannehmlichkeiten. Einige Klöster wollten sich seiner Aufsicht entziehen, und die Auflehnung fand zuerst bei den Carmelitern, nachmals bei den Jesuiten Unterstützung. Jene suchten die Direction der Ordensschwestern an sich zu ziehen; diese nahmen später eine principiell veränderte Stellung zu Berulle ein. Es mag hier genügen, auf diese Streitigkeiten kurz hinzuweisen (vgl. **Houssaye, M. de Bérulle et les Carmélites de France 1575—1611, Paris 1872**). Dagegen verdient Berulle's eigene Stiftung eine weitergehende Betrachtung. Berulle trug sich schon seit dem Jahre 1601 mit dem Gedanken, zur Reform des französischen Clerus, ähnlich wie Philipp Neri, eine Congregation von Weltgeistlichen zu gründen. Daß sein Vorhaben nicht alsbald zur Aus-

führung kam, hinderte zunächst seine zarte Anhänglichkeit an die Gesellschaft Jesu. Dieselbe war seit dem Attentate Chatels auf Heinrich IV. (1594) aus Frankreich verbannt, und er besorgte, man möchte sie allmälig ganz zu entbehren sich gewöhnen, wenn eine neue Gesellschaft mit denselben Aufgaben in's Leben träte. Als diese Rücksicht im J. 1603 mit der Zurückberufung der Gesellschaft gehoben wurde, trat er näher an das Werk heran. Er suchte einen Obern für die Congregation zu gewinnen und reiste zu diesem Behufe im J. 1606 nach Annecy und Avignon zu Franz von Sales und Cäsar de Bus. Allein Beide sahen sich veranlaßt, das Anerbieten abzulehnen, und da er selbst zur Uebernahme der Vorstandschaft sich nicht entschließen konnte, so gerieth die Angelegenheit in's Stocken, bis endlich der Bischof von Paris eingriff. Derselbe befahl ihm kraft des canonischen Gehorsams, Hand an's Werk zu legen, und nun constituirte sich die Gesellschaft am 10., bezw. 11. November 1611 in einem Hause (genannt le Petit-Bourbon) im Faubourg St. Jacques. Sie zählte damals außer dem Obern fünf Mitglieder, nämlich Jean Bence und Jacques Gastaud, Doctoren der Sorbonne, Fr. Bourgoing und P. Metezeau, Bacheliers derselben Facultät, und P. Caron, der eben die Pfarrei Beaumont aufgegeben hatte. Die königliche Genehmigung wurde ihr schon im nächsten Monat zu Theil (bestätigt am 2. Januar 1612 und eingetragen in's Parlamentsregister am 4. September 1613). Die päpstliche Bestätigung erhielt sie unter dem Namen: Congregation des Oratoriums unseres Herrn Jesus Christus am 10. Mai 1613, und als die Bulle Sacrosanctae Romanae ecclesiae in Paris eintraf, war die Zahl ihrer Mitglieder bereits auf 17—18 angewachsen. Im nächsten Jahr verpflanzte sie sich in die Provinzen, und zuerst fand sie in Dieppe und La Rochelle Eingang. Im J. 1615 folgten Stiftungen in Orleans, Notre Dame de Grâce in der Provence und Tours, 1616 zu Langres, Lyon und Luçon, 1617 zu Rouen, Montmorency und Clermont, 1618 zu Riom, Nancy, Troyes, Nevers, 1619 zu Limoges, Saumur, Notre Dame de Grâce in der Landschaft Forez, Toulouse, Angers, und in demselben Jahre vereinigten sich die Brüder von der christlichen Lehre zu Aix, Arles, Frontignan, Pezenas, Maleval, Pertuis, La Ciotat und Brignolles-les-Cavaillon mit dem Oratorium. Andere Stiftungen erfolgten 1620 zu Joyeuse und Amiens, 1622 zu Caen, 1623 in Notre Dame des Vertus bei Paris, Vendôme, Bourges und Dijon, 1624 zu Salins, Châlons-sur-Saône, Niort, Montbrison, Le Mans, Saumur (Collége de la ville) und Beaune, 1625 zu Nantes und Toulon, 1626 zu Valognes, 1627 zu Effiat, 1628 zu Péronne, Pont-Saint-Esprit und Condom, 1629 zu Boulogne (s. Perraud, L'Oratoire de France au XVIIe et au XIXe siècle, 2e éd. 1866, p. 51). Auch in Löwen und einigen anderen Städten Belgiens, in Madrid und in Savoyen bildeten sich Niederlassungen. In Rom wurde der Gesellschaft im J. 1618 durch Paul V., im Einverständniß mit dem König von Frankreich, die Kirche St. Louis anvertraut. Das Mutterhaus wurde im J. 1616 in die Straße St. Honoré verlegt.

Dem Charakter nach fällt die Gesellschaft im Wesentlichen mit der gleichnamigen Stiftung des hl. Philipp von Neri zusammen, und nur darin liegt ein bemerkenswerther Unterschied vor, daß das französische Oratorium in seiner Gesammtheit unter der Leitung eines Generalobern steht, während im italienischen die einzelnen Häuser völlig unabhängig von einander sind. Der General wird auf Lebenszeit gewählt; er hat zur Seite drei Assistenten, einen Secretär, mehrere Visitatoren und einen Generalprocurator, die alle auf drei Jahre gewählt werden. Die Wahl der Vorstände findet auf der alle drei Jahre zu berufenden Generalversammlung statt, und eine Wiederwahl für ein einziges Mal ist möglich (vgl. Perraud l. c. 92—105). So günstig aber die Aufnahme der Congregation im Allgemeinen war, so wurden ihr die Anfechtungen doch nicht erspart. Zunächst wurde ein Angriff von der Sorbonne auf sie gemacht. Edmond Richer betrieb als deren Syndicus seit dem Jahre 1613 mit aller Heftigkeit den Ausschluß der Oratorianer von der theologischen Facultät und den theologischen Graden, und im J. 1616 wurde in der That ein dahin gehender Beschluß gefaßt. Der König trat aber für die Verfolgten ein, und sein Patent vom 14. Januar 1629 machte dem Streit ein Ende. Das Gotteshaus in der Straße St. Honoré wurde zur königlichen Kapelle erklärt, die Priester daselbst erhielten den Titel Kapläne des Louvre, während das Volk sie mit Rücksicht auf die von ihnen gepflegte Kirchenmusik häufig Pères au beau chant nannte (vgl. Perraud l. c. 56). Ein zweiter Angriff ging von der Gesellschaft Jesu aus. Als dieselbe wahrnahm, daß das Oratorium in das Arbeitsfeld eintrat, das sie als ihr allein zustehend zu betrachten gewohnt war, bereitete sie nicht bloß seiner weiteren Ausbreitung mancherlei Schwierigkeiten, sondern griff auch das Institut selbst nach verschiedenen Richtungen hin an. Der Conflict ging so weit, daß von hochstehenden Personen wiederholte Versuche zu seiner Beilegung gemacht wurden. Auch Richelieu ließ sich die Sache bei seiner Erhebung zum Cardinal angelegen sein, und Berulle arbeitete damals über die Klagen seiner Congregation gegen den Jesuitenorden eine Denkschrift aus (sie ist vom 23. December 1623 datirt und steht bei Tabaraud, Histoire de Pierre de Bérulle, 1817, I, 445—454; s. ebd. 210—228). Die Bemühungen hatten aber, wenn sie gleich nicht völlig fruchtlos waren, geringen Erfolg, und es blieb stets eine gewisse Spannung zwischen beiden Gesellschaften. Das Ansehen des Stifters des Oratoriums war inzwischen in hohem Grade gewachsen, und er wurde in den

letzten Jahren seines Lebens wiederholt mit ebenso wichtigen als schwierigen Missionen betraut. Insbesondere wurde ihm die Aufgabe zu Theil, in den Streitigkeiten zwischen Ludwig XIII. und seiner Mutter Maria von Medici zu vermitteln. Als es ferner galt, zur Heirat der Prinzessin Henriette mit dem Prinzen von Wales, dem nachmaligen König Karl I., die päpstliche Dispens zu erlangen, wurde er nach Rom geschickt, und als die Prinzessin im J. 1625 an ihren neuen Bestimmungsort abreiste, begleitete er sie (im Ganzen wurden ihr 28, nach Perraud l. c. 54 sogar 36 Kapläne beigegeben, darunter 12 Oratorianer) als Beichtvater. Seine bezügliche Mission war indessen von kurzer Dauer. Als er nach drei Monaten nach Frankreich zurückkehrte, um über den Stand der Dinge in England Bericht zu erstatten, wurde er durch den König, der selbst seiner Dienste nicht entbehren wollte, zurückbehalten, und er mußte sich darauf beschränken, der jungen Königin von England schriftlich seinen Rath und Trost zukommen zu lassen. Seine Verdienste wurden jetzt, so wenig dieß seinen Wünschen und seiner Anschauungsweise entsprach, auch durch äußere Ehrenbezeugungen anerkannt. Als der Cardinal Marquemont im J. 1626 starb, beantragte Ludwig XIII. für ihn den Purpur; seine Präconisirung erfolgte am 30. August 1627. Einige Zeit nach der Einnahme von La Rochelle (1. November 1628), an der er mit seinem Rath einen sehr beträchtlichen Antheil hatte, wurde er zum Präsidenten des Staatsrathes ernannt. Die Conflicte, in die er damals mit dem Cardinalminister Richelieu gerieth, bestimmte diesen, im J. 1629 bei dem König die römische Botschaft für ihn zu beantragen, um ihn aus seiner Nähe zu entfernen. Die Sache kam indessen nicht zur Ausführung. Berulle zog sich seinerseits vom Hofe zurück und starb den 2. October 1629 (vgl. Houssaye, Le cardinal de Bérulle et le cardinal de Richelieu 1625—1629, Par. 1875). Da er ein Mann von exemplarischer Frömmigkeit war, so wurde alsbald seine Heiligsprechung angeregt, und im J. 1661 wurde der P. Lamirande mit einer bezüglichen Bitte nach Rom geschickt. Die Sache scheiterte damals an dem Jansenistenstreite, und aus demselben Grunde wurde sie später, wenngleich wiederholt zur Sprache gebracht, nicht weiter verfolgt. Gesammtausgaben seiner Schriften (eine Liste derselben gibt Perraud l. c. 72) erschienen 1644, 1657, 1665 und noch öfter. Die meisten Schriften sind ascetischer Art; einige behandeln Gegenstände der Controverse mit den Calvinern. Das Hauptwerk Les grandeurs de Jésus-Christ ist eine tiefsinnige und originelle theologisch-contemplative Abhandlung über die Incarnation, mit Bezug auf welche der Papst den Verfasser bei seiner Erhebung zum Cardinal Apostolus Verbi incarnati nannte, und von welcher später Thomassin sich für sein großes Werk De Verbo incarnato inspiriren ließ.

Berulle's Nachfolger als Generalsuperior des Oratoriums wurde der P. Condren (1629 bis 1641), und die Wahl wurde, um äußeren Beeinflussungen vorzubeugen, alsbald nach dem Tode des Stifters und ohne Beiziehung der auswärtigen Mitglieder vorgenommen. Die Generalversammlung vom Jahre 1631, die wichtigste von allen, weil sie die Tradition der Gesellschaft fixirte und die einfachen Gebräuche in feste Statuten verwandelte (s. Perraud 168 bis 176), bestätigte ihn daher in seiner Würde. Der dritte General wurde der P. Bourgoing (1641 bis 1662), und in seine Amtsführung fallen die Anfänge des Jansenistenstreites, der dem Oratorium so viele Schwierigkeiten bereitete. Doch kam es jetzt noch zu keinem größeren Conflicte, und auch unter dem folgenden Generalat des P. Senault (1663—1672) wurde der Friede nicht erheblich gestört. Das Formular, das Bourgoing im J. 1657 bezüglich der Annahme der Bullen vom Jahre 1653 und vom Jahre 1656 aufstellte, unterzeichneten von den 425 Priestern der Congregation gegen 400. Die Mitglieder der Generalversammlung vom Jahre 1658 nahmen alle, der Weisung des Königs entsprechend, das Formular des Clerus an. Während des Generalates von Sainte-Marthe (1672 bis 1696) dagegen verschlimmerten sich die Verhältnisse in hohem Grade, und wenn die Kämpfe Anfangs noch in den gehörigen Schranken ausgefochten wurden, so kam es später zum Bruch. Um den Streitigkeiten innerhalb der Congregation zu steuern, stellte zunächst der Superior die Grundzüge der Gnadenlehre nach dem hl. Augustin und dem hl. Thomas fest, und die Generalversammlung vom Jahre 1675 wies die Professoren der Theologie an, in ihren Vorträgen sich an diese beiden Meister zu halten. Allein dieses Vorgehen erregte Widerspruch, und die nächste Generalversammlung (1678) stellte die in der Gesellschaft geltende Lehrfreiheit innerhalb der kirchlichen Schranken wieder her. Bedeutsamere Folgen hatte die Generalversammlung vom Jahre 1684, indem der Beschluß, das Formular der vorletzten Versammlung streng durchzuführen, die innerlich der Jansenistenpartei angehörigen Oratorianer, u. a. Quesnel und Duguet, zum Austritt aus der Congregation veranlaßte. Der General gehörte nicht zu ihnen, entsprach aber auch den Absichten des Hofes und des Erzbischofs Harlay von Paris zu wenig, und so erhielt er 1690 den Befehl, sich bis auf Weiteres in das Haus von St. Paul zu begeben. Der Erzbischof hatte ihm schon 1682 die Weisung zukommen lassen, sich von den Geschäften zurückzuziehen. Da die Bemühungen, seinem Exil ein Ende zu machen, erfolglos waren, so resignirte er 1696, und sein Nachfolger, der P. de La Tour (1696—1733), vermochte allmälig den Frieden wiederherzustellen. Aber durch die Constitution Unigenitus vom Jahre 1711 wurden noch größere Unruhen als unter dem vorigen Generalat hervorgerufen, und der General stand eine Zeitlang selbst an der Spitze der Opposition.

Er gehörte zu den Ersten, die den Vorschlag machten, gegen die päpstliche Bulle an ein allgemeines Concil zu appelliren. Später gewann er die Ueberzeugung, daß die Bulle wenigstens mit Erklärungen annehmbar sei, und er war in dieser Richtung seit 1720 thätig. Aber seine jetzigen Worte fanden bei den Seinigen weniger Gehör, als die früheren. Einige Oratorianer waren sogar an den berüchtigten Wundern auf dem Medarduskirchhofe im J. 1732 betheiligt. Auf der Generalversammlung vom Jahre 1746 wurde die Bulle zwar als Kirchengesetz angenommen; allein das Resultat, welches damit gewonnen wurde, war ein sehr zweifelhaftes. Die Appellanten, die man auf Befehl des Königs von der Versammlung ausgeschlossen, protestirten, und innerlich standen ihnen auch mehrere Acceptanten nicht gar ferne. Einer derselben wollte die Bulle nur wie ein provisorisches Polizeigesetz anerkannt wissen. Doch schlummerte der Streit allmälig ein, und unter den folgenden Generalaten der PP. Muly (1773—1779) und Moisset (1779—1790) machte er sich nicht mehr weiter bemerklich. Als der Letztere starb, hatte bereits die Revolution ihren Lauf begonnen, und es konnte daher kein Nachfolger mehr gewählt werden. Der Gesellschaft selbst machte das Gesetz vom 6. April 1792 ein Ende, durch welches die am 12. Februar 1790 verschont gebliebenen Orden und Congregationen vollends aufgehoben wurden. Noch vor ihrer Auflösung wandten sich die Vorstände und die meisten der in Paris wohnenden Mitglieder, über 60 an der Zahl, mit einem Schreiben an den Papst (10. Mai 1792) und den in Chambery weilenden Erzbischof von Paris (22. Mai), um sie ihrer Treue gegen die Kirche zu versichern. Der Stand des Oratoriums in Frankreich war im J. 1790: 70 Häuser mit 751 Mitgliedern, darunter 236 Priester, 394 Mitbrüder (confrères, d. h. noch nicht ordinirte Mitglieder) und 121 dienende Brüder (Perraud 227). Im J. 1631, zwei Jahre nach des Stifters Tod, zählte man 71 Häuser (Perraud 169), und da in dieser Zahl wohl auch die auswärtigen Niederlassungen inbegriffen sind, so beweist sie im Vergleich zu der Zahl vom Jahre 1790 an sich noch keine Abnahme. Die Gesellschaft erfuhr im Gegentheil auch nach jenem Jahre noch einen Zuwachs. Aber derselbe war nur noch ein geringer, und vom Ende des 17. Jahrhunderts an trat jedenfalls in der Mitgliederzahl ein Rückgang ein. Die Erscheinung erklärt sich ebenso aus der Abnahme des religiösen Lebens im 18. Jahrhundert, wie aus den Stürmen innerhalb der Congregation im Zeitalter des Jansenistenstreites. Zu erwähnen ist schließlich noch, daß sich das Oratorium durch eine stattliche Reihe von hervorragenden Talenten und Gelehrten ausgezeichnet hat. Zu nennen sind hauptsächlich: Morin (gest. 1659) und Thomassin (gest. 1695) als Theologen und Archäologen, Malebranche (gest. 1715) als Philosoph, Richard Simon (ausgetreten 1678, gest. 1712) als Bibelkritiker, Massillon (gest. 1742) als Kanzelredner (s. d. Artt. u. Perraud 233—359, wo noch von weiteren bedeutenden Oratorianern gehandelt wird; Houssaye l. c. chap. 9e: Les études à l'Oratoire). — Als das Oratorium im J. 1792 aufgelöst wurde, setzten einige Mitglieder als Privatverein ihre Lebensweise zu Juilly fort und errichteten in dem dortigen Collegium, nachdem es als Nationalgut verkauft und durch den Käufer ihnen zurückgegeben worden, auf's Neue eine Unterrichts- und Erziehungsanstalt. Dieselbe blieb in ihren Händen bis zum Jahr 1828, in welchem sie, nachdem die letzten Väter allmälig ausgestorben waren, in anderen Besitz überging (Perraud 496—499). Zu den Oratorianern, welche die Revolution überlebten, gehört auch Tabaraud, der Verfasser der bereits erwähnten Histoire de Pierre de Bérulle, auf der, sowie auf den Schriften Perraud's und Houssaye's, diese Darstellung beruht. Später, im Jahre 1852, wurde die Congregation selbst wieder in's Leben gerufen, und unter den sechs Mitgliedern, die sie ebenso bei ihrer Erneuerung, wie bei ihrer Stiftung zählte, scheinen sich außer dem Generalsuperior Petetot, vormals Pfarrer von St. Roch in Paris, auch die PP. Gratry (gest. 1871) und Perraud (seit 1874 Bischof von Autun und seit 1882 Mitglied der Akademie) befunden zu haben. Im Jahre 1861 wurde die erste Generalversammlung gehalten, und 1864 wurde der Gesellschaft die päpstliche Bestätigung zu Theil. Sie zählte damals zwei weitere Häuser, zu St. Lô und Tours, und erhielt auch später noch einigen Zuwachs. Ihr Titel wurde mit einem kleinen Zusatz versehen (er lautet jetzt: Oratorium unseres Herrn Jesus Christus und der unbefleckten Jungfrau Maria), und mit Rücksicht auf die veränderten Zeitverhältnisse wurden auch einige Modificationen in den Statuten angebracht. Im Uebrigen aber ist das neue Oratorium identisch mit dem alten. — Zur Literatur ist noch nachzutragen: Bibliothèque oratorienne. I. Généralats du cardinal de Bérulle et du P. de Condren. Première partie du recueil des vies de quelques prêtres de l'Oratoire du P. Cloysenet, publié par le R. P. Ingold, Par. 1880—1882. Die bisher erschienenen Bände enthalten außer der Biographie des Verfassers Cloysenet (1645 bis 1738) die Lebensbeschreibung von 31 weiteren französischen Oratorianern aus der ersten Zeit der Gesellschaft, vor Allem der drei ersten Obern selbst. [Funk.]

Berus (Bär), Ludovicus, Humanist und Theolog, Gegner der Reformation, war in den letzten Jahrzehnten des 15. Jahrhunderts in Basel geboren und studirte an der Universität seiner Vaterstadt, sowie in Paris Philosophie und Theologie. Nachdem er in Paris mit Auszeichnung den theologischen Doctorgrad gewonnen, wurde er 1513 in Basel als Ordinarius in die theologische Facultät aufgenommen und ward bald eine Zierde der Universität. Ein Freund des Eras-

mus, war er ein Mann von feiner humanistischer Bildung, aber auch ein gründlicher Kenner der heiligen Schriften. Im J. 1513 war er Chorherr und 1518 Propst des Collegiatstiftes St. Peter in Basel geworden und scheint 1526 eine Domherrenstelle am Münster erhalten zu haben. Bei der ersten Bewegung der Reformation stellte sich Berus gleich Erasmus auf ihre Seite. Als aber später der Sinn und die Bedeutung derselben mehr hervortrat, nahm er entschieden seine Stellung auf Seiten der alten Kirche. Er war einer der Führer der theologischen Facultät gegen die Eindringlinge Oekolampad und Pellikan. Im J. 1526 war er einer der Präsidenten der Badener Disputation, und damals mußten selbst seine Gegner seine würdige Haltung anerkennen. Als 1529 durch den Auflauf der Bürger die Reformation zum Siege gelangte und die katholische Kirche in Basel als abgeschafft erklärt wurde, verließ Berus mit Erasmus, Glarean und anderen Professoren und Canonikern Basel und siedelte nach Freiburg im Breisgau über; hier starb er am 14. April 1554. — Unter seinen in Basel gedruckten Schriften sind bekannt: **De christiana ad mortem praeparatione liber; Psalmorum expositio** und **Quaestio, an tempore pestis fugere liceat**. — Literatur: J. W. Herzog, Athenae Rauricae, Bas. 1778; M. Vischer, Geschichte d. Univ. Basel von der Gründ. 1460 bis zur Reform. 1529, Basel 1860. [Fiala.]

Beryll, bekannter Name eines Halbedelsteins, in der Vulgata (nach dem Vorgang der LXX?) Uebersetzung für das hebräische יָשְׁפֵה, worunter jedenfalls der Jaspis zu verstehen ist, Exod. 28, 20; 39, 13. Ezech. 28, 13; vgl. Apoc. 21, 20.

Beryllus, Bischof von Bostra in Arabien, gehörte zu den Antitrinitariern, welche die besondere ewige Persönlichkeit des in Christo erschienenen Logos neben dem Vater läugneten, ohne die Gottheit des Herrn zu verwerfen. Er nahm, wie Eusebius (H. E. 6, 33) berichtet, an, daß der einpersönliche Gott zeitweilig in Christo erschienen sei. Damit verband er noch speciell die Läugnung der menschlichen Seele Jesu, weil er dafür in seiner Ansicht über die bloß zeitweilige Erscheinung Gottes in Christo keinen Raum mehr hatte, vielmehr dieselbe sich nach Art einer Theophanie dachte. Diesem Irrthum gegenüber hatte Origenes die menschliche Seele Jesu schon vorher in seinen verschiedenen Schriften besonders betont, weil er in ihr das vermittelnde Glied für die Incarnation und für die Vereinigung des göttlichen Logos mit einem menschlichen Leibe gefunden hatte. Der Platonismus führte ihn ja ebenfalls zu dieser Betonung, zumal hiernach das ganze Wesen der menschlichen Natur eben in der Seele liegt. Wie die beiden genannten Hauptirrthümer des Beryllus in einem inneren Zusammenhange standen, so auch die beiden entgegengesetzten Lehrsätze der christlichen Offenbarung von der menschlichen Seele Jesu und von der persönlichen Vereinigung des göttlichen Logos mit einer vollständigen menschlichen Natur. Mit der Annahme einer menschlichen Seele Jesu konnte die Vorstellung einer bloßen Theophanie offenbar nicht mehr gehalten werden. Auf einer Synode zu Bostra (244) schwor Beryllus nach einer Disputation mit Origenes seinen Irrthum ab und bekannte die menschliche Seele Jesu. Eusebius hat die Acten dieser Verhandlung noch vor sich gehabt. (Vgl. Kober, Beryll v. Bostra, in d. Tüb. Quart.-Schr. 1848, Heft 1; Dorner, Entwicklung der Lehre von der Person Christi I, 545 ff.) [Schwane.]

Berzellai (בַּרְזִלַּי), im A. T. 1. ein reicher Gutsbesitzer aus Rogelim in Galaad, welcher David auf der Flucht vor Absalom Gastfreundschaft erwiesen hatte, zum Dank dafür im Alter eine Stellung an Davids Hofe angeboten erhielt, seine Unabhängigkeit aber dem Leben im Königspalast vorzog, 2 Sam. 17, 27; 19, 32. 3 Kön. 2, 7. — 2. ein Priester, welcher eine Erbtochter des Galaaditers Berzellai geheiratet und, um ihr Erbtheil zu erhalten, sich nach ihrem Namen genannt hatte. Seine Nachkommen konnten nach der Gefangenschaft ihre Herkunft aus priesterlichem Geschlecht nicht documentiren und wurden deßwegen von der Ausübung des Priesteramtes ausgeschlossen, 1 Esdr. 2, 61. 2 Esdr. 7, 63. — 3. ein Molathite, Vater des Hadriel, der mit Michol, der Tochter Sauls, vermählt gewesen war, 2 Sam. 21, 8. [Kaulen.]

Besançon (**Vesontio, Bisontium, Besuntium**), Erzbisthum im nordöstlichen Frankreich. Die alte Stadt der Sequaner ist heute befestigter Hauptort des Departements Doubs und des gleichnamigen Arrondissements, hat nahezu 50 000 Einwohner, Kathedrale S. Joan. Ev. et S. Stephani, 10 Kirchen — früher 31 Kirchen, unter denen 8 Pfarr- und 2 Stiftskirchen waren — 4 ehemalige Abteien, 13 Klöster, 3 Hospitäler. Nach dem Untergange des karolingischen Hauses kam die Stadt und ihr Gebiet an das Königreich Burgund und mit diesem an das deutsche Reich. Der Erzbischof von Besançon wurde Erzkanzler Burgunds und seine Residenz selbst freie Reichsstadt. Sie kam 1648 an Spanien und 1679 an Frankreich. Gleichwohl dauerte bis zur französischen Revolution die leere Ceremonie fort, daß auf den deutschen Reichstagen unter den Fürsten des oberrheinischen Kreises auch der Erzbischof von Besançon noch immer aufgerufen wurde, obwohl derselbe als Unterthan Frankreichs nicht mehr erschien. Jetzt sind die Erinnerungen Besançons an den einstigen Verband mit dem deutschen Reiche fast bis auf die letzte Spur verschwunden. Diese Stadt, um das Jahr 180 Bischofssitz geworden, wurde noch im dritten oder längstens im vierten Jahrhundert kirchliche Metropole der Prov. **Maxima Sequanorum**, deren bürgerliche Metropole sie bereits war. Diese Provinz bestand als bürgerliche aus dem Gebiete der Sequaner, Helvetier und Rauraker. In ihr lagen nach der Notitia des vierten Jahrhunderts die Bezirksorte: **Aventicum**, Avenches oder Wifflisburg; **Noviodunum**, Nyon; **Ebrodunum**, Yverdon oder Iferten, sämmtlich im

Waadtlande; Vindonissa, Windisch, im Aargau; Portus Abucini, wahrscheinlich Bussigni am Genfersee (vgl. Schoepflin, Alsatia illustr. I, 130). Die Grenzen des Verwaltungsbezirks bildeten der Rhein, die Vogesen, die Saône, Rhone, sowie die Gebirge, welche Rätien von der Schweiz scheiden. Von gleichem Umfang scheint das Jurisdictionsgebiet des Metropoliten von Besançon gewesen zu sein. Avenche, das im fünften Jahrhundert den Annalisten Marius Aventicus als Bischof hatte, Basel, welches das verödete Augst aufgenommen, Nyon, mit Civitas equestris früh vereint, Yverdon und Windisch werden in verschiedenen Concilienbeschlüssen als dessen Suffraganspengel aufgeführt. Windisch trennte sich um 560 von Besançon und vereinigte sich mit Konstanz. Der Sitz von Avenche, vermehrt mit dem Sprengel von Yverdon, ward zu derselben Zeit nach Lausanne und von da später nach Freiburg in der Schweiz verlegt. Der Sitz von Nyon ging auf Belley über. So kommt es, daß die Notitia Cölestini nur mehr Basila, Belica und Lausanna als Suffraganate von Besançon aufführt. Diese behielt es bis zur Revolution, welche die alten Verhältnisse umstürzte. Zufolge des Concordats vom Jahre 1801 erhielt Besançon die Suffraganate: Autun, Metz, Straßburg, Nancy, Dijon. Das Concordat vom Jahre 1817 löste Autun und Dijon wieder von dem Verbande mit Besançon, brachte dagegen in denselben Verdun, St. Dié und Belley. Neuestens wurden die beiden Bisthümer Metz und Straßburg, nachdem sie in Folge des letzten Krieges (1870—1871) wieder an Deutschland gekommen, aus dem Metropolitanverbande mit Besançon gelöst und unmittelbar dem heiligen Stuhle unterstellt, so daß nur mehr die Suffraganstühle Belley, St. Dié, Nancy und Verdun blieben. Als erster Bischof von Besançon gilt der hl. Ferreolus, ein Schüler des hl. Irenäus von Lyon und von diesem um das Jahr 180 hierher gesandt; er starb des Martertodes den 6. Juni 211 oder 212. Auf ihn folgten unmittelbar noch fünf heilige Bischöfe: Linus, Antidius, um 267 von den Vandalen getödtet, Germanus, gleichfalls gemartert (Fest: 11. October), Maximin, gest. am 29. Mai vor dem Jahre 304, und Paulinus, gest. um 310. Weitere Heilige waren: Aignan, gest. um 374, Sylvester, gest. um 396, Desideratus (Fest: 27. Juli), Claudius, um 517, Nicetius (590—611, Fest: 7. August), Protadius oder Protegius (614 bis 624). Neben letzterem Erzbischof erscheint noch Broardus als Bischof, denn damals gab es zwei Domkirchen in Besançon: St. Stephan und St. Johann, und es herrschte ein langer Streit darüber, welche als eigentliche Mutterkirche anzusehen sei. Der hl. Donatus (624—660, Fest: 7. August) schrieb ein Commonitorium. Sein Nachfolger Migetius war der erste, der mit dem Pallium geschmückt wurde. Ternatius (675 bis 680) schrieb die Geschichte seiner Vorgänger und hatte seinen Bruder Gervasius als Nachfolger. Der gegenwärtige 106. Erzbischof ist Peter Anton Justin Paulinier, geb. 1815, als Bischof von Grenoble präconisirt den 27. Juni und consecrirt den 28. August 1870, als Erzbischof inthronisirt den 9. November 1875. Sein Sprengel umfaßt heute die beiden Departements Doubs und Haute Saône, sowie das Territorium von Belfort, mit zusammen 672 155 Seelen. Früher umfaßte derselbe die Grafschaft Hochburgund nebst einigen unbedeutenden Angrenzungen. Im J. 1742 erlitt dieser Sprengel eine Einbuße durch die Umformung der altberühmten Abtei St. Claude im Jura zu einem Bisthum, dessen Jurisdictionsgebiet auf Kosten Lyons und Besançons vergrößert wurde. Dagegen trat Basel im J. 1780 einen Theil seines Gebietes auf den Vorbergen der Vogesen im oberen Elsaß an Besançon ab. Der Erzbischof hat vier Generalvicare, von denen einer für das Territorium Belfort aufgestellt ist. Das Metropolitancapitel zählt zehn Titularcanonici. Diöcesanpriester leiten das Clericalseminar, sowie die drei Knabenseminarien zu Luxeuil, Consolation und Marnay. Pfarreien 60, davon nur 6 I. Cl., Succursalen 814, Vicariate 164. Früher waren es 500 Pfarreien, in 6 Archidiaconate abgetheilt.

Synoden: Die erste unter dem Vorsitz des hl. Hilarius von Arles setzte den Erzbischof Chelidonius von Besançon ab. Unter Kaiser Friedrich I. drei Afterconcilien 1157, 1161 und 1162. Weitere Concilien: 1495 unter Erzbischof Charles de Neufchatel; 1520 unter Erzbischof Anton de Vergy; 24. October 1571 unter Claude de la Baume; 1648 unter Claude d'Achéi (Achey). (Vgl. M. F. J. Dunod, Histoire de l'église, ville et diocèse de Besanç. B. 1750; Sur l'ordre chronol. des premiers évêques de B. (eine von der Akademie der Stadt gekrönte Abhandlung); Hugues du Tems, Le Clergé de France II, 49 ss. et III. App. 55 ss.; Gallia christ. XV, 1 sqq.; Moroni, Diz. V, 185 sqq.; Richard, Histoire du diocèse de Besanç. et de St. Claude, 2 voll., Bes. 1847—1851; La France eccl. Almanach pour 1881, 221 ss.) [Neher.]

Beschauung (Contemplation), eine Art des Gebets und der Vereinigung mit Gott. I. Begriff — Hauptarten. Der Begriff Beschauung, beschauliches Leben in seiner allgemeinsten Bedeutung wird im Gegensatze zu dem activen, in äußeren Handlungen thätigen Leben genommen und bezeichnet diejenige Seite menschlicher Thätigkeit, welche der Erforschung, der Betrachtung und dem Genusse der Wahrheit, besonders der göttlichen oder religiösen Wahrheit, gewidmet ist. Beide Formen menschlicher Thätigkeit sind für jedes Individuum und für die Menschheit nothwendig zur Erreichung des letzten Zieles; sie ergänzen sich gegenseitig, und wenn auch nach den verschiedenen Verhältnissen die eine Form vorwaltend gepflegt wird, so darf sie doch nicht isolirt erscheinen und die andere gänzlich verdrängen. Die vielfach sich bemühende Martha und die sinnig zu den Füßen Jesu sitzende Maria sind nach der Auffassung der heiligen Väter

die biblischen Typen des thätigen und beschaulichen Lebens, und zwar hat Maria „den besten Theil erwählt, der nicht wird von ihr genommen". Ist ja der Mensch berufen, durch das beschauende Leben in Gott eine ganze Ewigkeit selig zu werden; mithin muß er hienieden wenigstens in etwa den Anfang dieses Lebens machen. Selbst Plato und Aristoteles setzten das beschauliche Leben, so weit sie es verstanden, über das thätige. Der hl. Thomas beweist diesen Vorzug des beschaulichen Lebens mit vielen Gründen (S. 2, 2, q. 182, a. 1 et 2). — Man theilt auch die Orden ein in beschauliche und thätige, je nachdem sie zum Endzweck haben entweder die Beschauung, so daß die äußeren Uebungen nur als Hülfsmittel dazu oder als Ausnahmen in Betracht kommen, oder die äußere Wirksamkeit, so daß nur einige Uebungen der Beschauung hinzugenommen werden, um den Einzelnen für das christliche Leben und die specielle Ordensthätigkeit zu befähigen. Der beschauliche Orden gilt an und für sich als vollkommener; doch der gemischte mag noch vorzüglicher sein, wenn er thätiges und beschauliches Leben so verbindet, daß aus der Fülle der Beschaulichkeit das auf das Heil des Nächsten gerichtete Wirken als secundärer Zweck daraus hervorgeht. — Indessen ist das an sich Bessere noch nicht auch unter bestimmten Umständen das Bessere; auch schickt sich nicht Eines für Alle und speciell das contemplative Leben nicht für Viele, denen die Disposition dazu fehlt. Darum lehrt der hl. Gregorius (Mor. 6, 37): „Es ist nothwendig zu beachten, daß weder das ruhige Gemüth sich zur Uebung ungemäßigter Thätigkeit erweitern, noch das unruhige zum beschaulichen Streben sich einschnüren darf. Denn häufig sind diejenigen, die in Ruhe göttliche Beschauung zu üben fähig waren, erdrückt von Beschäftigungen, gefallen, so wie umgekehrt solche, welche, den menschlichen Bedürfnissen dienend, wohl beschäftigt lebten, häufig, durch ihre Ruhe tödtlich verwundet, untergegangen sind."

In engerem Sinne versteht man unter Beschauung (Contemplation) eine besondere Art der Acte menschlicher Erkenntniß, nämlich das geistige Schauen eines intelligibeln Objectes. Der menschliche Geist hat nämlich nicht bloß das Vermögen, Begriffe zu bilden und in discursivem Denken von einer Wahrheit zu einer andern fortzuschreiten, sondern in etwa vermag er auch mit dem geistigen Auge intuitiv eine Wahrheit zu erfassen, namentlich die ersten, von selbst einleuchtenden Principien und alle schon erkannten Wahrheiten. Diesen eigenthümlichen Erkenntnißact, angewendet auf religiöse Wahrheiten, nennt man Beschauung zum Unterschiede von Erforschung oder Betrachtung. „Contemplation ist der einfache Anblick (simplex intuitus) der göttlichen Wahrheit" (S. Thomas, S. 2, 2, q. 180, a. 3). In diesem Sinne unterscheidet Richard von St. Victor Gedanke (cogitatio), Betrachtung (meditatio), Beschauung (contemplatio). „Der Gedanke vernimmt, die Betrachtung erforscht, die Beschauung bewundert. Der Gedanke schweift irrend hierher und dorthin ohne Blick auf das Ziel; die Betrachtung arbeitet sich mühsam auf rauhen Wegen zum erstrebten Ziele; die Beschauung fliegt, getrieben vom Geiste, dahin, wohin der Geist will. Der Gedanke ist ohne Mühe, aber auch ohne Frucht; die Betrachtung ist Mühe mit Frucht; die Beschauung ruht ohne Mühe, aber mit Frucht. Aus der Einbildungskraft geht der Gedanke hervor, aus dem Verstande die Betrachtung, aus der Intelligenz (intelligentia) die Beschauung" (De contempl. 1, 3). Von der nur mit dem natürlichen Lichte der Vernunft geübten Contemplation der Philosophen und von der ausschließlich wissenschaftlichen der Theologen ist hier abzusehen. Im Folgenden handelt es sich um diejenige Beschauung, welche ein wahres Gebet, eine Erhebung des Geistes und Herzens zu Gott ist und nicht bloß den Geist erleuchtet, sondern auch die Affecte des Willens entflammt. Die Acte solcher Beschauung setzen nicht bloß den Glauben, sondern auch die Hoffnung voraus und haben die Liebe, wenn nicht als Beweggrund, so doch wenigstens als Ziel. Zu dieser Beschauung in dem oben erklärten weiteren Sinne gehören alle Arten des Gebetes: das mündliche und das innere, das Gebet der Anbetung, des Dankes und der Bitte, die geistliche Lesung, die gewöhnliche Betrachtung göttlicher Wahrheiten und die höhere Form derselben, welche oben als Beschauung in engerem Sinne erklärt wurde. Das beschauliche Gebet (Contemplation) in engerem Sinne kann definirt werden als eine Erhebung des Geistes und Herzens zu Gott durch eine einfache, mit flammenden Affecten verbundene Anschauung des Göttlichen. Eine nähere Beschreibung gibt Benedict XIV. (De Beatif. et Canoniz. 3, 26) mit den Worten: „Die Beschauung ist eine einfache, mit Genuß und Liebe verbundene Anschauung göttlicher oder anderer geoffenbarter Dinge, welche ausgeht von Gott, indem er auf specielle Weise den Verstand und Willen zu diesem Schauen und Lieben applicirt und durch die Gaben des heiligen Geistes, nämlich die des Verstandes und der Weisheit, zu diesen Acten mitwirkt, und welche eine große Erleuchtung des Verstandes und Entflammung des Willens zur Folge hat." Diese Beschauung ist entweder eine gewöhnliche (ordinaria), von den meisten Mystikern erworbene (acquisita) genannt, oder eine außergewöhnliche (extraordinaria), von Gott eingegossene (infusa). Die erste Art heißt die gewöhnliche, weil sie der gewöhnlichen göttlichen Führung entspricht, durch die eigene Thätigkeit des Menschen mit Hülfe der gewöhnlichen Gnaden erworben und nach der gewöhnlichen Weise, wie die menschlichen Kräfte wirken, geübt wird. Da sie aus dem Glauben und der Gnade hervorgeht, so ist sie freilich wesentlich (entitativ) übernatürlich, aber dieser übernatürliche Charakter hindert nicht die connaturale Wirkungsweise der hier thätigen Seelenkräfte. Denn nach der gewöhnlichen Lehre der Theologen passen

sich die übernatürlichen Tugenden, namentlich der Glaube, der natürlichen Wirkungsweise der geistigen Kräfte an. Die außergewöhnliche Beschauung wird erst durch eine aus besonderem Berufe hervorgehende, die Grenzen der gewöhnlichen Ordnung überschreitende Einwirkung des heiligen Geistes auf die Seelenkräfte ermöglicht und geschieht in einer Weise, welche mehr der Natur der Engel als dem Wesen der Menschen entspricht. Nach einem andern Gesichtspunkte unterscheidet man eine cherubische (cherubica) und seraphische (seraphica) Beschauung (Schram, Instit. theol. myst. I, § 265), je nachdem die Erleuchtung des Verstandes oder die Liebesentzündung des Willens vorwiegt. Diese Eintheilung hat nur für gewisse Arten der höchsten Beschauung einigen Werth und ist nicht geeignet, der ganzen Lehrentwicklung zu Grunde gelegt zu werden (wie in dem angeführten Buche geschieht). Sehr wichtig aber ist die von allen Mystikern gebilligte und dem sog. Dionysius Areopagita entnommene Unterscheidung zwischen positiver (contemplatio per positionem, sive affirmativa) und negativer Beschauung (per ablationem, sive negativa). Da wir das Göttliche nur aus der vorhergehenden Erkenntniß geschaffener Vollkommenheiten, und zwar in beschränkter, endlicher Form, erfassen können, so bewegt sich die menschliche Erkenntniß des Göttlichen auf einem dreifachen Wege zu ihrer Vollendung, so weit man hienieden von Vollendung reden kann. Der erste Weg ist der positive, indem man von der Wirkung zur Ursache übergeht und die Vollkommenheiten der Geschöpfe auf den Schöpfer überträgt. Der zweite corrigirt den ersten dadurch, daß er die allen endlichen Vollkommenheiten anklebenden Unvollkommenheiten und Schranken hinwegdenkt, die aus der Endlichkeit geschöpften Begriffe nur nach der Analogie auffaßt und sie Gott in eminentem Sinne beilegt. In diesem Sinne legt man einer Creatur Weisheit bei, aber Gott Ueberweisheit. Der dritte Weg ist der negative, der die Vollkommenheiten, insoweit wir sie unter endlicher Form fassen, Gott wieder abspricht. Er hat seine Berechtigung darin, daß der Unendliche alle Vollkommenheiten der Creatur, selbst nach der vollkommensten Auffassung derselben, die einer geschaffenen Intelligenz möglich ist, so unendlich überragt, daß all unser Erkennen mit größerem Rechte ein Nichterkennen als Erkennen darf genannt werden. Die Alles überragende göttliche Unbegreiflichkeit kann erkannt und betrachtet werden in dem gewöhnlichen Glaubenslichte; dann haben wir nur eine gewöhnliche Beschauung. Sie kann aber auch durch ein extraordinäres, die Augen des Geistes gleichsam blendendes Licht Gegenstand der erhabensten Beschauung werden; das ist die vielbesprochene Beschauung im Dunkel (oratio in caligine) oder die mystische Theologie im engeren Sinne, wovon unten noch die Rede sein wird.

II. Die gewöhnliche Beschauung (contemplatio acquisita) wird im Lichte des Glaubens durch Application der Seelenkräfte auf göttliche Dinge, aber auf Anregung und mit Hülfe der actuellen Gnade geübt. Da es dem menschlichen Erkenntnißvermögen zum Unterschiede von dem der Engel eigenthümlich ist, daß es sich forschend und discurrirend von vielen Dingen und durch viele Acte hinbewegt zu dem Einen und Höchsten, dem eigentlichen Schauen der Wahrheit, so behält die gewöhnliche Beschauung durchaus den Charakter der Betrachtung (meditatio), die der Anfang und die bleibende Wurzel alles höheren, inneren Gebetes ist. Da aber die höchsten Stufen einer niederen Ordnung die niedrigste Stufe der höheren berühren und in etwa deren Charakter annehmen, so geht auch die vollendete Betrachtung in eine Art Contemplation über. „Die Betrachtung fließt über in die Beschauung“ (Richardus l. c.). „Man gebraucht das Forschen des Verstandes, um zum Schauen der Contemplation zu gelangen“ (S. Thom. in 3. Sent. D. 35, q. 1. a. 2), welche der „completirende Act“ der Betrachtung ist (S. 2. 2. q. 180, a. 3). Ja „die Bewegung und das Nachdenken der Betrachtung würde unvollkommen und weniger nützlich bleiben ohne den Gipfelpunkt und die Ruhe der Contemplation“ (De septem itin. aetern., 3, 1. inter opp. S. Bonav.). Sobald nämlich die Betrachtung einen hohen Grad der Liebe erzeugt hat, fesselt sie durch einen gewissen Einfluß der Gaben des heiligen Geistes die Seelenkräfte an Gott, und so ist die „Betrachtung die Mutter der Liebe, aber deren Tochter ist die Beschauung (Franz von Sales). Diese unterste Stufe der eigentlichen Contemplation nennt man die active Sammlung: Sammlung, weil die Seele ihre Kräfte gleichsam nach innen wendet und in sich vor den Augen Gottes mit liebeathmender Aufmerksamkeit die göttlichen Wahrheiten anstaunt; active, weil die eigene Thätigkeit noch vorwaltet, wenn auch mit specieller Hülfe Gottes. Treue und Ausdauer in der Betrachtung, Uebung aller Tugenden, Einsamkeit und Sammlung des Geistes führen mit der Zeit viele dem inneren Gebete obliegenden Seelen zu dieser Stufe der Betrachtung, wenn auch in verschiedenem Grade. Die hl. Theresia empfiehlt dieses Gebet allen, die sich dazu disponiren wollen, und räth noch insbesondere, zu diesem Zwecke Gott in dem inneren Tempel unseres Herzens zu suchen und die göttlichen Wahrheiten in uns zu betrachten. Der Gegenstand dieses Schauens im Glauben kann entweder (in affirmirender Weise) eine einzelne Wahrheit, z. B. Christus am Kreuze, oder (in mehr negativer Form) Gott als ein unbegreifliches Gut sein, auf den dann der Geist in einem einfachen Blicke und mit kindlicher Hingabe zu schauen sucht. So lange dieser lichtvolle Zustand dauert, muß der Verstand — so lehren Alle — von weiteren Reflexionen ablassen. Daß man dann auch die Acte des Willens suspendiren solle, wird ebenfalls von Einigen gelehrt, aber von dem hl. Alfons (Praxis Confess. c. 9, § 2) mit Recht verworfen; es wird aber von ihm die

Beschränkung hinzugefügt, daß in diesem Zustande nur solche Acte erweckt werden sollten, zu welchen sich die Seele gezogen fühlt.

Von Wichtigkeit sind hier die Entscheidungen der Kirche, welche alle Arten der Contemplation, besonders der außergewöhnlichen, treffen. Zwei Extreme entfernen sich nämlich von der richtigen Mitte katholischer Lehre über die Beschauung. Einerseits muß man nicht für alle Seelen und alle Zustände dieselbe Methode selbstgewählter Reflexionen und Acte vorschreiben; das hieße: „den Geist auslöschen". Denn „wenn Gott spricht und wirkt, so muß die Seele schweigen und sich begnügen, mit liebevoller Aufmerksamkeit den göttlichen Wirkungen zu folgen" (Segneri). Auf der anderen Seite steht der viel verderblichere Irrthum der Quietisten, deren aftermystische Sätze besonders in Michael Molinos von Innocenz XI. verurtheilt sind. Diese schlossen alle selbstthätige Bewegung der Seelenkräfte von dem inneren Gebete aus, weil Gott immer in der Seele wirke, und weil die menschlichen Acte das göttliche Wirken störten. Unter vielen verworfenen Sätzen nennen wir die Prop. 20, welche so lautet: „Sagen, daß man dann, wenn Gott nicht zu der Seele redet, nachdenken und reflectiren müsse, ist Unwissenheit. Gott redet niemals; sein Reden ist Wirken, und er wirkt immer in der Seele, wenn diese ihn nur nicht mit ihren Reflexionen, Gedanken und Thätigkeiten hindert." Sie verkannten in ihrem pantheisirenden Mysticismus das richtige Verhältniß der freien Acte des Menschen zu dem göttlichen Einfluß, und speciell den Satz, daß die Meditation nicht nur zu der höheren Contemplation disponiren, sondern auch auf allen Stufen des Gebetes suppliren muß, d. h. daß auch die Vollkommensten zu den gewöhnlichen Uebungen der Anfänger, namentlich zu der Betrachtung des Lebens und Leidens Christi zurückgreifen müssen, wenn Gott selbst nicht etwa Höheres in ihnen wirkt. Auch Fenelon ist in den letzteren Irrthum gefallen, und Innocenz XII. hat unter anderen den Satz verurtheilt, „es gebe einen so hohen Stand der Contemplation, daß diese habituell werde, und somit das Gebet immer contemplativ und nicht discursiv sei. Dann brauche man nicht mehr zu der Meditation und zu methodischen Acten zurückzukehren" (Prop. 16. damn.). Aus dem Gesagten erhellt, daß selbst diese unvollkommene Beschauung der activen Sammlung erst nach längerer Uebung der Betrachtung und nur solchen zu Theil zu werden pflegt, welche schon einen hohen Grad der Tugend, namentlich ein helles Glaubenslicht erworben haben und dem Herzen nach der Welt gestorben sind. Denn „Niemand kann Gott geistlicher Weise schauen und der Welt fleischlicher Weise leben". „Wer die göttliche Weisheit schaut, stirbt diesem Leben völlig ab, damit ihn keine andere Liebe mehr zurückhalte" (S. Gregor. Mor. 18, 54. al. 38).

III. Die extraordinäre Beschauung (contemplatio infusa). 1. Wenn diese eine eingegossene genannt wird, so ist das nicht so zu verstehen, als ob der Act dieser Contemplation unmittelbar von Gott eingegossen würde (dann wäre er ja kein vitaler Act), sondern so, daß das Princip dieses Actes ein extraordinärer Einfluß des heiligen Geistes ist. Dieser Einfluß ist extraordinär, weil der heilige Geist hier nicht mittels der übernatürlichen Tugenden, besonders der drei göttlichen, und der diesen entsprechenden Gnaden die Seelenkräfte in einer ihrer natürlichen Wirkungsweise entsprechenden Form bewegt, sondern mittels einer höheren und kräftigeren Einwirkung, nämlich entweder durch die sogenannten sieben Gaben des hl. Geistes, besonders die beiden höchsten (die des Verstandes und der Weisheit), oder gar durch noch höhere Weisen seines Einflusses, wie sich unten zeigen wird. Diese Beschauung heißt auch die passive, nicht als wenn die Seelenkräfte in ihr nichts wirkten, sondern weil die eigene Thätigkeit vor der des heiligen Geistes zurücktritt, ja oft ganz dem Bewußtsein entzogen wird. „Göttliches leidend" (divina patiens) folgt die Seele mehr der Führung des heiligen Geistes, als der eigenen Wahl. Man nennt sie auch ein übernatürliches Gebet, weil nicht nur die Substanz, sondern auch die Weise des Actes die Ordnung der Natur überschreitet; sie heißt selbst ein göttliches Gebet (oratio divina), weil mehr der göttliche als der menschliche Geist wirkt, nach den Worten des Apostels (Röm. 8, 26): „Der Geist hilft unserer Schwäche; denn um was wir beten sollen, wie sich's gebührt, wissen wir nicht; jedoch er selber, der Geist, tritt für uns ein mit unaussprechlichen Seufzern" (vgl. Gal. 4, 6). Daß es in der Kirche Gottes wirklich, wenn auch nur selten, ein solches extraordinäres Gebet gibt, wird durch das Leben fast sämmtlicher Heiligen und durch das Zeugniß der Väter und zahlloser katholischer Schriftsteller bewiesen. Aus der überaus reichen Literatur über diese Art der Beschauung führen wir besonders an: die Schriften der hll. Augustinus und Gregorius, Dionysius des sog. Areopagiten und seines Commentators, des hl. Maximus, des großartigen Mystikers Bernardus, sowie die der Koryphäen der Scholastik: Albertus des Großen, Thomas, Bonaventura und der deutschen Mystiker Tauler und Suso. Die ganze vorhergehende Literatur findet man zusammengefaßt in den mystischen Schriften des Karthäusers Dionysius, der selbst nicht weniger durch sein ekstatisches Gebet, als durch sein theologisches Wissen ein gewichtiger Zeuge ist. Wie hoch die Kirche die Schriften der hl. Teresia, des hl. Johannes vom Kreuz und des hl. Franz von Sales über diesen schwierigen Gegenstand schätzt, ist bekannt. Die Erleuchtungen der beiden erstgenannten Heiligen sind von vielen Theologen des Carmeliterordens vom Standpunkte der thomistischen Philosophie und Theologie wissenschaftlich dargestellt. Aus der großen Zahl solcher Werke mögen hier genannt werden: Ven. Thomae de Jesu De contempl. divina LL. VI, De Oratione Divina LL. IV, Comment. in

quaestiones S. Thomae de raptu, ecstasi etc. (unvollendet); Johannis a Jesu Maria Mystica Theologia; Philippi a SS. Trinitate Summa theologiae mysticae (ed. Herder 1874). In der Catena mystica Carmelitana des P. Joseph vom heiligen Geist findet man die Lehren seiner Ordensgenossen zusammengestellt. Aus der Gesellschaft Jesu verfaßten solche Schriften die PP. Ludovicus de Ponte und Alvarez de Paz, sowie der bekannte P. Scaramelli, dessen Schriften (Direttorio mistico und Discernimento dei spiriti) in's Deutsche übersetzt sind. Am Ende des vorigen Jahrhunderts schrieb in Deutschland der Benedictiner Schram seine Institutiones mysticae, II tomi, Aug. Vind. 1777, Paris. 1868.

2. Diese höhere Contemplation muß ohne Zweifel als eine werthvolle Gabe Gottes und als ein sehr wirksames Mittel, die höchste Vollkommenheit zu erreichen, geschätzt werden. Der hl. Gregorius der Große sagt (In Ezech. hom. 2. 2, n. 13): „Das contemplative Leben ist eine überaus liebliche Süßigkeit, welche die Seele über sich hinausreißt, das Himmlische eröffnet und die geistlichen Dinge den Augen des Geistes aufdeckt." Dürfen wir mithin den Werth dieses Gebetes nicht unterschätzen, so dürfen wir es anderseits auch nicht überschätzen. Es ist weder die Vollkommenheit selbst, noch nothwendig mit der Vollkommenheit verbunden. Die Heiligkeit liegt wesentlich in der Vollkommenheit der Liebe und ist unzertrennlich von der Uebung aller übrigen Tugenden; aber sie kann bestehen und besteht thatsächlich ohne dieses extraordinäre Gebet. Auch ist das Vorhandensein mancher Stufen der passiven Beschauung noch kein Zeichen außerordentlicher Heiligkeit. Gott gibt solche Gnaden (so lehren alle Mystiker) zuweilen selbst Anfängern. Auch ist dieser passive Weg weder sicherer noch leichter, als der gewöhnliche, vielmehr mit großen Leiden verbunden und vielen Täuschungen und Gefahren ausgesetzt. — Da ferner diese Gnaden durchaus nicht im eigentlichen Sinne verdient werden können, da sie nur den besonders von Gott Berufenen und Disponirten gegeben werden, so folgt, daß Niemand ohne diesen Beruf und ohne diese Disposition den Weg des passiven Gebetes betreten darf. Inwieweit darf man aber diese Gabe Gottes verlangen? Daß man die außerordentlichen, in die Augen fallenden Dinge, welche sich auf diesem Wege finden, namentlich Visionen, Offenbarungen, Ekstasen, sowie alle distincten, von dem Wege des Glaubens leicht entfernenden Erkenntnisse für sich nicht wünschen darf, sondern fürchten muß, ist die allgemein angenommene Lehre der gesunden Mystik. Dagegen meinen die Meisten, daß man die soliberen, aus der Gabe der Weisheit fließenden und mit viel Licht und Liebe verbundenen Arten der Contemplation wohl wünschen, erbitten und erstreben dürfe und solle, vorausgesetzt, daß man die nöthige Disposition sich erworben habe und ferner erwerbe und in aller Demuth und Ergebenheit den göttlichen Beruf abwarte. Ohne Zweifel ist unter diesen Cautelen, und wenn die Absicht rein ist, ein solches Verlangen erlaubt. Doch fügt Scaramelli für die Praxis die richtige Bemerkung hinzu, daß es immer vollkommener und sicherer ist, wenn man sich dieses extraordinären Gebetes für unwürdig hält und sich ganz indifferent der göttlichen Fügung überläßt, aber alle Mühe anwendet, im Gebete und in allen Tugenden vollkommen zu werden und so die entfernteren Dispositionen für diese Gabe zu gewinnen.

3. Ueber die Disposition zu dem passiven Gebete ist zu bemerken, daß sie vor allem in großer Reinheit des Herzens besteht; denn nur „die reinen Herzens sind, werden Gott anschauen" (Matth. 5, 8). Nicht nur von Todsünden und gröberen, läßlichen Sünden, sondern auch von dem Hange zur Selbstschätzung und eitler Ehre muß die Seele gereinigt werden. „Dem Geist muß die Begierde zur weltlichen Ehre und alle Ergötzung fleischlicher Lust abgewaschen werden; erst dann kann er sich erheben zu der hohen Burg der Beschauung" (Greg. Mor. 6, 37). Für gewöhnlich muß auch lange Uebung der Betrachtung, besonders der affectvollen Erhebung des Herzens, sowie große innere Sammlung und Zurückgezogenheit vorausgehen, ehe Gott einer Seele die Gabe der Beschauung verleiht. — Doch selbst die vollkommenste Tugendübung ist niemals die bewirkende Ursache jener Beschauung, sondern nur eine entferntere Disposition, die ihr gewöhnlich vorausgehen muß, aber auch, wenn sie da ist, oft genug nicht zum passiven Gebete führt. In der Regel pflegt Gott selbst auf eigenthümliche Weise die zu diesem Gebete Berufenen zu disponiren, und zwar auf doppelte Weise. Zuerst zieht er sie durch große fühlbare Tröstungen an sich, indem er in den niederen Seelenkräften ein gewisses Licht und eine Lust empfinden läßt. Daraus geht oft eine außerordentliche, in reichliche Thränen sich ergießende Reue und Sehnsucht nach Gott hervor. Mäßigung dieser heftigen Gefühle ist hier nöthig, soll nicht Leib und Seele Schaden nehmen. — Dann aber pflegt die nächste und eigentliche Vorbereitung einzutreten, ein Zustand lange dauernder, mit kleinen Unterbrechungen stets zunehmender Verlassenheit und Finsterniß, welche der hl. Johannes vom Kreuz „die dunkle Nacht der Sinne", Andere die erste passive und übernatürliche Reinigung nennen. Sie heißt die erste, weil sie am Anfange des passiven Weges steht und mehr die sinnliche Seite des Menschen läutert, während die zweite passive Reinigung, die äußerst selten ist, zu den allerhöchsten Gnaden der Contemplation, zu der eigentlichen mystischen Union, disponirt und die höheren geistigen Kräfte von aller Eigensucht reinigt. Die letztere nennt man deßhalb die Nacht des Geistes (oder ariditas substantialis). Sie heißt die passive und übernatürliche zum Unterschiede von der gewöhnlichen Trockenheit und Finsterniß des Geistes, die aus der natürlichen Schwäche und Fehlerhaftigkeit

des Menschen oder aus der Abwesenheit besonderer Gnaden zu entspringen pflegt. Bei der passiven Reinigung wirkt Gott selbst auf den Geist durch ein eigenthümliches, die Seele schmerzhaft berührendes Licht, welches bei den Anfängern die verborgenen Fehler aufdeckt, namentlich ihren unordentlichen Hang zum Genusse fühlbarer Andacht, zur Selbstschätzung, zum Selbstvertrauen, zum Eigenwillen und Stolz in allen Formen. Die selbstthätigen Bemühungen der Seele, sich hiervon zu befreien, reichen nicht aus; Gott selbst muß die Sache in die Hand nehmen, und der Mensch muß diese harten Geistesleiden in Demuth und Ergebung annehmen, den Worten des hl. Gregorius gemäß: „Wer wünscht, seine Fehler vollkommen zu besiegen, der bemühe sich, in Demuth die Geißeln seiner Reinigung zu ertragen" (Hom. in Evang. 1, 15, n. 4). Die Seele fühlt sich in diesem Zustande unfähig zu guten inneren Acten, voll von Pein und Versuchung, und obwohl sie der Welt entfremdet und von starker Sehnsucht nach Gott gezogen ist, so möchte sie doch glauben, ganz von Gott verlassen zu sein. Der hl. Johannes vom Kreuz hat zuerst (in seiner Schrift: Die dunkle Nacht, B. 2, bes. c. 5 und 17) darauf aufmerksam gemacht, daß in dieser peinlichen und dunklen Nacht eine wirkliche, aber noch unvollkommene, passive Beschauung stattfinde, welche den Zweck hat, das Herz von den sinnlich fühlbaren Tröstungen zu entwöhnen, die Erkenntnißkräfte von körperlichen Formen und Bildern zu entkleiden und die Seele von allem Zeitlichen und von sich selbst loszuschälen. Diese innern Leiden werden in der Regel noch durch viele äußere gesteigert und fast unerträglich gemacht. Schmerzliche Krankheiten, schwere Verfolgungen, oft gar von Seiten guter oder geliebter Personen, teuflische Versuchungen und Plagen aller Art, die nicht selten äußerlich und handgreiflich werden und bis zu einer Art von Besessenheit oder Umsessenheit (obsessio) sich steigern können (s. d. Art. Besessenheit), vereinigen sich zu einem solchem Drucke, daß die Seele gezwungen wird, an sich selbst zu verzweifeln und auf Gott allein zu hoffen gegen alle Hoffnung.

4. Da nach dem Gesagten die passive Beschauung gewöhnlich durch einen Zustand der Finsterniß eingeleitet wird und anfängt, so ist es häufig nicht leicht zu entscheiden, wann die Seele die selbstgewählten Acte der Meditation aufgeben kann, ohne in Gefahr zu kommen, einer falschen Ruhe und Trägheit zu verfallen. Der hl. Johannes vom Kreuz (l. c. 13) und nach ihm alle Mystiker geben drei Zeichen an, welche constatirt werden müssen: zuerst, daß die hinlänglich durch Uebung des gewöhnlichen Gebetes und der Tugenden vorbereitete Seele unfähig ist, die Acte der Meditation weiter zu verrichten; zweitens, daß kein Hang und keine Lust, mit irdischen Dingen sich im Gebete zu beschäftigen, da ist; drittens, daß eine gewisse liebeathmende Aufmerksamkeit auf Gott mit einem tiefen Frieden im Grunde der Seele gefühlt wird. Zuweilen ist das Licht so fein und die Finsterniß in den niederen Seelenkräften so groß, daß diese letzte Wirkung kaum bemerkt werden kann.

5. Wie überhaupt Gebet und Leben beim Christen so innig verbunden sind, daß jeder Fortschritt oder Rückschritt in dem einen eine entsprechende Bewegung hervorruft in dem andern, so geht auch die Entwicklung der Beschauung parallel der Entwicklung des ganzen inneren Lebens und bewegt sich somit auf dem bekannten dreifachen Wege des mystischen Lebens: dem Wege der Reinigung, auf welchem die Seele ein zerknirschtes und gedemüthigtes Herz gewinnt, der Sünde, den sündlichen Neigungen, dem rein Natürlichen abstirbt und so „der Creatur entbildet" wird; dem Wege der Erleuchtung, der die Seele durch den Einfluß Christi, ihres Hauptes, überkleidet mit göttlichem Lichte und übernatürlichen Tugenden, so daß sie „gebildet wird mit Christus"; dem Wege der Einigung, der sie durch die Kraft des heiligen Geistes und durch Liebe in gewissem Sinne transformirt in das Licht und die Glut der Gottheit, so daß sie, „überbildet in Gott", Ein Geist wird mit ihm. Diese drei Wege liegen nicht neben oder über einander, sondern greifen in einander, so daß jeder höhere Grad der Reinigung eine entsprechende Steigerung der Erleuchtung und Einigung nach sich zieht und selbst wieder von einer vorhergehenden Erleuchtung und Einigung bedingt ist. Allem organischen Leben ist diese, stets auf den Anfang zurückgreifende Kreisbewegung eigen. Doch lassen sich auch in der Entwicklung der Beschauung gewisse Stufen unterscheiden, welche den Charakter eines der drei Wege vorwaltend an sich tragen. Thomas a Jesu hat in seinem Werke De divina contemplatione die Stufen der Beschauung nach diesen drei Wegen, die, wieder dreifach getheilt, neun Hierarchien ausmachen, zu fixiren gesucht; allein dieß hat ihn mehr zu Wiederholungen als zur Klarheit geführt. Die Grade der Beschauung müssen übrigens nach einer doppelten Rücksicht abgeschätzt werden: von Seiten Gottes nach der Fülle und Reinheit des Lichtes, mit welchem er die Seele erleuchtet, von Seiten der Seele nach der Würde der Seelenkräfte, welche den göttlichen Einfluß aufnehmen; je innerlicher diese sind, um so edler ist die Wirkung des göttlichen Lichtes. Denn das Innerste der Seele ist nach dem hl. Bonaventura auch das Höchste. Nach dem Vorgange Richard's von St. Victor (De Cont. 3, 8) unterscheiden die Mystiker an der Seele gleichsam drei concentrische Kreise oder drei „Himmel": in dem äußern und niedrigsten waltet die Einbildungskraft mit körperlichen Bildern, in dem zweiten der reflectirende Verstand mit seinen Begriffen, in dem innersten Kreise der Intellect mit seinen Anschauungen. Auf diese psychologische Grundlage und die ihr entsprechende dreifache Anschauung, die körperliche, die imaginäre und die intellectuelle, gestützt, unterscheidet der hl. Bonaventura (Breviloquium 5, 6) sechs Stufen der Beschauung mit folgenden Worten:

„Die Beschauung fängt an mit dem Sinne und geht bis zur Einbildungskraft, von dieser zum Verstande (ratio), vom Verstande zum Intellect, vom Intellect zur Intelligenz, von der Intelligenz aber zu einem alle Unterscheidung überragenden Wissen (notitia excessiva), das hienieden beginnt, aber vollendet wird in der ewigen Glorie .... Durch ein überglühendes Verlangen wird unser Geist, dem Feuer ähnlich, nicht nur leicht beweglich zum Emporsteigen, sondern er wird auch durch eine Art weisen Nichtwissens über sich hinausgezogen in ein Dunkel und eine Ekstase" (quadam ignorantia docta supra seipsum rapitur in caliginem et excessum). Darüber unten noch Näheres. Die Mystiker der späteren Zeit unterscheiden, gestützt auf die erhabenen Lehren der hl. Teresia und des hl. Johannes vom Kreuz, im Einzelnen folgende Stufen: 1. Das Gebet der übernatürlichen Sammlung: die Seelenkräfte, nach innen sanft gezogen, sind nicht gebunden; Verstand und Willen wirken, getragen von der Gnade, äußerst friedlich. 2. Das Gebet des Schweigens: während kurzer Zeit verweilen Verstand und Wille staunend und wie geblendet vor Gott, ohne sonst distincte Acte zu verrichten. 3. Das Gebet der Ruhe, von der hl. Teresia so herrlich geschildert: es strömt aus dem tiefsten Innern eine Glut und ein Duft, wovon hauptsächlich der Wille angezogen und die ganze Seele in süßen Frieden versetzt wird; bei hoher Tugend dauert dieser Zustand oft ganze Tage, selbst unter äußerer Beschäftigung; die Reflexionen des Verstandes sollen dann sistirt werden. Die Quietisten schlossen auch jeden Willensact aus (s. Propp. 21. 24. damn. ab Innoc. XI.) und wollten jeden Christen durch eine gezwungene Unthätigkeit des Geistes zu dieser Art von Gebet führen (s. Prop. damn. 21). (Ueber die Regeln zur Unterscheidung der falschen und wahren Ruhe handeln besonders Schram, § 276—280, und Scaramelli, Mystik, Tract. 3. 4.) 4. Die Liebestrunkenheit, ein höherer Grad des Gebetes der Ruhe, mit den heftigsten Begierden, Gott zu loben und zu lieben, wohl zu unterscheiden von den bei Anfängern zuweilen eintretenden Gefühlen der Gottesliebe, die hauptsächlich das niedere Begehrungsvermögen afficiren. 5. Der geistliche Schlaf, wenn vor Fülle des Lichtes und der Liebe die äußeren Kräfte wie schlafen, aber das Herz wacht (Hohel. 5, 2); zuweilen steigert sich dieser Zustand so weit, daß Stunden wie Augenblicke vergehen, und der Seele die Aufmerksamkeit auf die eigenen Acte fast gänzlich entzogen wird (s. Joh. vom Kreuz, Dunkle Nacht 2, 14). Auf allen diesen Stufen sind gewisse Cautelen zu beachten, um Täuschungen zu entgehen. Besonders klar und practisch belehrt darüber Scaramelli in seinen oben genannten Werken. — Ueber diesen Stufen liegt der letzte und höchste Stand der Beschauung, die sog. mystische Union (oder unio illapsus passivi). Bei ihr geht die Beschauung nicht, wie bei den oben genannten Acten des passiven Gebetes, aus den Gaben des heiligen Geistes allein hervor, sondern hauptsächlich aus einer besonderen Innewohnung und Offenbarung Gottes im Centrum der Seele. Um in etwa einen Begriff von dieser dunkeln Sache zu erhalten, muß man beachten, daß es außer der natürlichen Vereinigung, die jede Creatur mit Gott hat, mehrere Arten von übernatürlicher Union gibt. Die erste ist die allen Gerechtfertigten gemeinsame Vereinigung mit Gott durch die habituelle (heiligmachende) Gnade. In ihr wird nicht bloß eine geschaffene Gabe, sondern auch der heilige Geist gegeben (S. Thom., S. 1, q. 43, a. 3), und dadurch ein wunderbares Band mit Gott geknüpft. Die zweite ist eine Vereinigung mit Gott durch die actuelle übernatürliche Liebe (ib. 1. 2, q. 28, a. 1). Diese ist selbst wieder entweder eine Union des Affectes (oder active), welche in der Gleichförmigkeit unseres Willens mit dem göttlichen besteht und das nothwendige Band der Vollkommenheit ist, oder eine passive, genießende (unio fruitiva, ecstatica, transformativa), die nicht so sehr ein Schauen, als ein unmittelbares Wahrnehmen, geistiges Berühren und Verkosten Gottes ist. Vorbedingung dazu ist von Seiten Gottes der sog. illapsus passivus, d. h. eine gnadenvolle Mittheilung und Offenbarung Gottes, welche im tiefsten Grunde der Seele geschieht. Diese Enthüllung des göttlichen Angesichtes ist freilich nur noch unvollkommen und dem Stande der Pilgerschaft entsprechend, aber doch der seligen Anschauung analog und die Morgendämmerung des ewigen Tages. Die Erkenntniß bleibt freilich noch draußen stehen und schaut, wie im dunklen Nebel; aber der Wille, wunderbar gezogen, erhebt sich höher und ergreift und verkostet unmittelbarer, als jene, das unendliche Gut. Die Seele liebt mehr, als sie erkennt, aber freilich nicht ohne vorhergehendes Erkennen. Daß keine Liebe ohne Erkennen, aber wohl über Erkennen möglich und bei der höchsten Beschauung wirklich sei, lehren gewissen extremen Meinungen gegenüber sowohl der hl. Thomas, als der hl. Bonaventura. Man unterscheidet drei Stufen der mystischen Union, die einfache oder vorbereitende (zu ihr gehören die schon genannten Arten des passiven Gebetes, besonders das der Ruhe), und von der vollkommenen zwei Arten, die mystische Verlobung und die mystische Ehe. Diesen beiden höchsten Stufen des geistlichen Lebens pflegt eine zweite passive Reinigung (die Nacht des Geistes) mit unglaublich tief greifenden Seelenleiden vorauszugehen, die wiederum mit außerordentlichen Gnadenwirkungen, mit Ekstasen, Visionen und Offenbarungen (s. d. Artt.) eingeleitet wird. Die vollkommene, unaussprechliche Union wird mit den Analogien der Verlobung und Ehe bezeichnet. Gott wirkt dann ruhig und kräftig im Innersten der Seele, und seine Nähe wird mit unbeschreiblichem Frieden gefühlt. Die Seelenkräfte sind so gereinigt und Gott unterworfen und folgen so leicht dem Impulse des heiligen Geistes, daß gleichsam der Stand der ersten Unschuld und eine (wenn auch nicht vollkommene) Art von Sicher-

heit des Heiles, wenigstens bei der mystischen Ehe, erreicht ist. Dieser Zustand wird auch mystischer Tod, mystische Vernichtung (annihilatio), Transformation in Gott genannt; Ausdrücke, die nicht in eigentlichem, sondern übertragenem Sinne müssen verstanden werden und nur sagen wollen, daß die Seele von aller Eigenart des Wirkens zu einer höheren, gottähnlichen Art übergegangen ist; nicht, daß ihr Wesen und Wirken aufhöre oder in Gott pantheistisch zurückflösse, sondern es ist verklärt und gehoben zu einer erhabenen Theilnahme an dem göttlichen Sein und Wirken. So ist das Wort Pauli zu verstehen: „Ich lebe, aber nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir" (Gal. 2, 20). Daß die Aftermystik mit diesen Worten und Begriffen immer Mißbrauch getrieben, darf Niemanden irre machen. Viele pantheisirende Schwärmer außer und in dem Christenthume lehrten einen wesentlichen Uebergang oder eigentlich Untergang in Gott. Der Satz des Amalricus, „der Geist des Contemplirenden oder des Himmelsbewohners verliere sein Sein und kehre in das ideale Sein zurück, das er von Ewigkeit in Gott gehabt", ist von dem vierten Lateranensischen Concil als häretisch, ja als unsinnig verworfen worden. Dem Ausdrucke nach finden sich Anklänge an diese Lehre auch bei Eckart und Andern, auch bei solchen, die den gerügten Irrthum an anderen Stellen entschieden verwerfen und deßhalb mit Unrecht verdächtigt werden.

Die mystische Vernichtung darf auch nicht in dem Sinne der Quietisten verstanden werden, wie aus der zwölften von Innocenz XI. verworfenen Proposition erhellt: „Wer seinen freien Willen Gott gegeben, der darf sich um nichts kümmern, nicht um Hölle, nicht um Himmel, nicht um das Verlangen nach eigener Vollkommenheit, nach Tugend und Heiligkeit, nach eigener Rettung; auch von der Hoffnung darnach muß man sich reinigen." Von solch einem Irrthum blieb bekanntlich der edle Fenelon nicht frei; auch einzelne Stellen des bekannten „Inneren Lebens" von Louvigni streifen daran. — In diesem Stande der Union wird die höchste Art der Contemplation geübt, nämlich die einfache und reine Beschauung (simplex et pura): sie heißt die einfache, weil sie ohne Reflexion des Verstandes, und die reine, weil sie ohne bemerkbare Mithülfe der Phantasie geschieht. Obwohl nämlich nach der natürlichen Ordnung der Verstand gebunden ist an die Mitwirkung der Phantasiebilder, so ist doch nach Meinung der meisten und bedeutendsten Mystiker (Bonaventura, Bernard, Joh. vom Kreuz, Dionysius Carthusianus) auch eine durchaus reine Beschauung möglich. Diese kann stattfinden sowohl auf dem Wege der Position (affirmativ), als der Negation, bald mit, bald ohne Ekstase, durch rein intellectuelle Visionen oder, was am häufigsten ist, durch die schon genannte Beschauung im Dunkeln (oratio in caligine). Bei dieser letzteren Art erkennt die Seele in einem erhabenen Lichte, ohne Formen und Bilder des Verstandes, die Unbegreiflichkeit Gottes. Diese erhabene „Erkenntniß Gottes durch Nichtwissen" schließt alle distincten Acte der Seelenkräfte aus; oft verliert sich auch der Gebrauch der äußeren Sinne. Dionysius der sog. Areopagite sagt von diesem Dunkel, daß es „das unzugängliche Licht ist, in welchem Gott wohnt, unsichtbar eben wegen seiner übermäßigen Klarheit und unzugänglich wegen des überwältigenden Ergusses des übersubstantiellen Lichtes" (Epist. ad Doroth.). „In diesem Uebergange (excessu)," so sagt der hl. Bonaventura, „muß man, wenn er vollkommen ist, alle Verstandesthätigkeit unterlassen, und die Spitze des Affectes muß ganz gehoben und umgewandelt werden in Gott. Das ist aber etwas Mystisches und durchaus Verborgenes, das Niemand weiß, als wer es empfängt, noch empfängt, als wer es verlangt, noch verlangt, als wer durch das Feuer des heiligen Geistes, das Christus geworfen auf Erden, bis in's Mark hinein entflammt ist" (Itiner. 7). [Zeiler, O. S. Fr.]

Beschi, Joseph Constantin, geb. zu Chatillon im Venetianischen 8. November 1680, Jesuit 21. October 1698, seit 1710 Missionar im südlichen Indien, lebte dort nach der Art des P. Nobili und des sel. Britto und wirkte so erfolgreich, daß ihn die erbitterten Heiden 29. December 1714 zum Tode verurtheilten. Nur durch besondere Fügung der Vorsehung entging er demselben. Erstaunliche Fertigkeit erlangte er in den Landessprachen, im Sanskrit, im Telinga und besonders im Tamul, so daß seine vielen Schriften in letzterer Sprache als classische Meisterstücke gelten. Vier indische Schreiber hatten vollauf zu thun, je einen Vers der vierzeiligen Strophen (padets) niederzuschreiben, wenn er ihnen seine Poesien dictirte, während der fünfte die Verse sammelte und ordnete. Dadurch gewann er die Gunst der Hohen im Lande, besonders des Chunda-Saheb, Fürsten von Tritchinapally; aber es ist nicht hinlänglich verbürgt, daß ihn dieser 1736 zu seinem ersten Minister mit einem Jahresgehalt von 12 000 Rupien ernannt habe. Als der Mahrattenfürst Ballodschi Badschi 1741 Chunda-Saheb gefangen nahm, gelang es Beschi, in's holländische Gebiet zu entfliehen. Im J. 1744 war er Rector im Colleg von Manapar auf der Fischerküste, wo er um 1746 starb. Unter den zahlreichen Werken, die er neben seinen apostolischen Arbeiten zu verfassen Zeit fand, nennen wir 1. poetische: a) das Tembavani, 1726, ein Epos von 3615 Strophen zu Ehren des hl. Joseph; es gilt als das Vollendetste, was die tamulische Literatur besitzt, und erwarb ihm den Ehrentitel Viramamuni (vir doctissimus). Hierzu schrieb er 1729 zwei Commentare, einen in Versen für die Gelehrten, den andern in Prosa für das Volk und für die sprachlich weniger ausgebildeten Missionare. b) Kittori Ammalle Saritiram, Gedicht in 1100 Strophen zu Ehren der hl. Katharina von Portugal. 2. In Prosa: a) Vediar Ujacam, Führer der Geist-

lichen, 1727; b) Niana Unarte, religiöse Unterweisung, 1727; c) gegen die propagandistischen Versuche der Lutheraner von Tranquebar, 1728: Veda Vilaccam, Bedagam Arutel und Lutherinattialpu. 3. Sprachliche Hülfsmittel: a) Tamul Vilaccam, 1730, gilt als die beste Grammatik des Tamul; b) Kodun Tamul, 1729, gedruckt 1732, Grammatik der Volkssprache, hauptsächlich für Europäer geschrieben (Beschi war der erste, der die Grundzüge dieser Sprache fixirte); c) Grammatik des Sen Tamul oder der höhern Sprache, 1730; d) Sadur agaradi, ein vierfaches Wörterbuch, ganz in Tamul geschrieben, u. s. w. (Vgl. Backer s. h. v.; Annales de philosophie chrétienne 19. Jul. 1841, Sér. 3, IV, 20; Bertrand, La Mission du Maduré IV, 342—375.) [Bauer, S. J.]

Beschneidung (circumcisio, die genaue Wiedergabe des griechischen περιτομή LXX, Philo, bei Herod. 2, 104 und Jos. Antt. 1, 11, 5 περιτέμνεσθαι τὰ αἰδοῖα, hebräisch מוּלָה, targ. מִילָה, von מלל oben, vorn abschneiden), ist jene liturgische Handlung, durch welche der Israelit das sichtbare Zeichen (die Besiegelung) des göttlichen Bundes empfing. Gott erschien dem Abraham, als er 99 Jahre alt war, 14 Jahre nach der ersten Bundesverheißung (Gen. Kap. 15), und sprach zu ihm: „Ich bin Gott der Allgewaltige (אֵל שַׁדַּי), wandle vor mir und sei vollkommen, und ich werde meinen Bund aufrichten zwischen mir und dir und deiner Nachkommenschaft nach dir ... Das ist mein Bund, den ihr beobachten sollt: Beschnitten werde von euch alles Männliche, und ihr sollt euch beschneiden das Fleisch eurer Vorhaut, und dieß soll sein zum Bundeszeichen zwischen mir und euch" (Gen. 17, 1—11). Alles, was zum Haushalte einer israelitischen Familie gehörte, auch die gekauften oder im Hause geborenen Sklaven, mußten beschnitten sein; nicht so Fremdlinge, welche unter den Israeliten lebten. Nur Beschnittene durften am Paschamahle theilnehmen. Für neugeborene Kinder war die gesetzliche Zeit der Beschneidung der achte Tag, auch wenn er ein Sabbat war. Sie konnte von jedem Israeliten, im Nothfalle auch von Frauen vorgenommen werden. Mit der Beschneidung erhielt der Knabe zugleich den Namen. Die gegenwärtigen Cerimonien, die Wahl eines Pathen, die Gebete sind spätern Ursprunges, zum Theil aber sehr alt. Für Mädchen gab es keinen analogen Ritus. Bereits in der Familie Jacobs galt die Beschneidung für eine solche wesentliche Auszeichnung, daß eine Tochter keinem Unbeschnittenen zur Frau gegeben werden sollte, wenn auch darüber kein Gebot vorlag. Beim Auszuge aus Aegypten waren alle Männer beschnitten. Die Beschneidung war Zeichen des Bundes, der Erwählung zum Volke Gottes, nicht an sich die Aufnahme in den Bund. Der Bund, die Erwählung ging der Beschneidung voran und war an die Abstammung von Abraham durch Isaak geknüpft. Der Abrahamide gehörte durch seine Geburt zum erwählten Volke; die Beschneidung besiegelte dieses Verhältniß an seinem Leibe. Wenn darum der Abrahamide die Beschneidung unterließ, läugnete er den Bund ab. „Eine solche Seele," sprach Gott zu Abraham (l. c.), „soll ausgerottet werden; sie hat meinen Bund gebrochen." Daß die Beschneidung nicht eine Aufnahme in das göttliche Bundesverhältniß war, zeigt das Beispiel Ismaels, der am Bundessegen keinen Antheil bekam, obwohl ihn Abraham selbst beschnitten hatte. Die Araber führen die Beschneidung auf Abraham zurück; dagegen war sie nach dem Berichte Herodots (2, 104) bei den Aethiopen, den Aegyptern und Kolchiern, die er für eine ägyptische Colonie hält, von jeher in Uebung, und daß sie in Aegypten noch dem alten Reiche angehöre, sehen wir an der Abbildung einer Beschneidungsscene im großen Tempel von Karnak, dessen erste Gründung in die Zeit Sesurtesens I. (3025 v. Chr. nach Reinisch) fällt, sowie an den meisten bisher untersuchten Mumien. Indeß reicht die Sitte der Beschneidung noch über diese Culturkreise, doch mit einer gewissen Begrenzung, hinaus. Sie wurde bei Negerstämmen des südlichen Afrika, auf Inseln des stillen Oceans, bei den alten Mexikanern, aber bei keinem nördlich wohnenden Volke vorgefunden; daher sagt Herodot, die Aethiopen und Aegypter seien die einzigen von allen Menschen, welche die Beschneidung eingeführt hätten. Dieß berechtigt uns zu dem Schlusse, daß ihr Ursitz im tropischen Klima, und ihre Veranlassung im Geschlechtsverkehre gesucht werden darf. Die physische Beschaffenheit des Menschen der heißen Zone ist so, daß durch die Beschneidung der Geschlechtsverkehr erleichtert und der wild-thierischen, alle Schranken durchbrechenden Brunst vorgebeugt wird. Da die Erhaltung der Menschenfamilie im Willen Gottes liegt, kann eine Sitte, die fördernd und zugleich behütend wirkt, nichts Anstoß Erregendes enthalten. Sie hat nur für uns etwas Befremdliches, nicht für den Orient, wo die Kinder beiderlei Geschlechtes, fast bis sie halb erwachsen sind, ohne alle Bedeckung herumgehen. Die Beschneidung wirkte sittigend und physisch wohlthätig. Darum trat bei Culturvölkern die rein physische Wirkung vor der sittlichen zurück. Indem durch die Beschneidung die Ansammlung unreiner, entzündlicher und reizender Säfte unter der Vorhaut verhindert und ein Zustand der Reinheit geschaffen und Reinhaltung ermöglicht wurde, galt sie zugleich als Abbild geistiger Reinheit und Unbeflecktheit. Bei den Aegyptern war die Beschneidung gewiß ein Vorrecht der höheren Kasten, wenn sie auch nicht, wie Josephus (C. Ap. 2, 13) und Clemens von Alexandria sagen, auf die Priester beschränkt war. Die Mumien, welche die Beschneidung an sich tragen, gehören den höheren Kasten an; bei den niedern wurde sie aus Verachtung unterlassen. Zu einem ausschließlich religiösen Acte erhob Gott die Beschneidung bei den Israeliten, indem er sie zum Zeichen seines Bundes machte, und zwar als Symbol der drei charakteristischen Merkmale des

Volkes: 1. der Erwählung, die an den Geschlechtszusammenhang mit Abraham geknüpft war; 2. der Absonderung, welche auch leiblich abgeprägt werden sollte, da die umliegenden Völker unbeschnitten waren; 3. der Heiligkeit. „Wandle vor mir und sei vollkommen", waren die Worte, mit denen Gott selbst die Institution der Beschneidung einleitete, und mit welchen er ihren Zweck ebenso positiv ausdrückte, als er es in den Worten: „eine solche Seele hat meinen Bund gebrochen", negativ that. Die mit der Beschneidung eingegangene Verpflichtung ist der Gehorsam gegen das Gesetz, auf welchem der Bund beruht. Wer sich nicht beschneiden läßt, negirt die Auctorität des Gesetzes; wer sich beschneiden läßt, erkennt sie an. Darum sagt der Apostel: „Ich bezeuge jeglichem Menschen, der beschnitten wird, daß er verpflichtet ist, das ganze Gesetz zu halten" (Gal. 5, 3). Davon war auch die große Masse der Gläubigen aus dem Judenthume überzeugungsvoll durchdrungen, ohne getadelt und in der Erfüllung des Gesetzes gehindert zu werden. Jacobus, der Bischof von Jerusalem, und die Aeltesten mit ihm sprachen zu Paulus: „Du siehst, Bruder, wie viele Tausende von den Juden gläubig geworden sind; alle aber sind Eiferer für das Gesetz" (Apg. 21, 20). Als Zeichen des Bundes und als feierliche Anerkennung des Gesetzes war die Beschneidung für den Juden in seinem Kreise, was die Taufe für den Christen ist, aber ohne sacramentale und sühnende Wirkung, weßhalb sie beim Judenchristen, nicht beim Heidenchristen neben der Taufe fortbestehen konnte. In der Bulle Eugens IV: Exultate Deo (Concilii Florentini decreta. Decretum pro Armenis) heißt es: Novae legis septem sunt sacramenta . . . quae multum a sacramentis differunt antiquae legis. Illa enim non causabant gratiam, sed eam solum per passionem Christi dandam esse figurabant (Denzinger, Enchiridion, n. 590). Daraus ergibt sich, daß wir im strengen Sinne weder mit Thomas sagen dürfen: In circumcisione auferebatur originale peccatum ex parte personae (Summ. 3, q. 62, art. 70), noch mit Ambrosius: Donec hoc pretium pro omnibus solveretur hominibus, quod Dominici sanguinis effusione pro omnium fuit solvendum absolutione, opus fuit singulorum sanguine, qui lege et consuetudinis ritu sacrae praecepta sequerentur religionis (ed. Maurin. II, 1071). Zu einem Bundeszeichen gehörte Blut; ob aber dieß auf die Wahl der Beschneidung Einfluß gehabt habe, bleibt zweifelhaft. Diejenige Ansicht indeß, welche in der Blutvergießung das eigentliche Motiv zur Einsetzung dieses Religionsactes sieht und ihm die Bedeutung eines sühnenden Opfers (opus fuit singulorum sanguine), entsprungen aus dem Gefühle der Unreinheit der menschlichen Natur, vindicirt, kommt jedenfalls der Wahrheit näher, als die, welche die Selbstentmannung der Priester der Cybele ein verzerrtes Abbild der Beschneidung nennt. Menachem di Recanati (gest. 1290) sagt im פרוש על־התורה (Commentar über den Pentateuch): „Unsere Rabbinen gesegneten Andenkens haben gelehrt, daß kein Beschnittener die Hölle sehen werde" (fol. 43, c. 3), und Abraham Sabba (gest. gegen Ende des 15. Jahrhunderts) im צרור המר (großer Commentar zum Pentateuch): „Der Bund der Beschneidung wird allen Opfern gleich geachtet" (fol. 79, c. 1; vgl. Eisenmenger, Entdecktes Judenth. II, 285). Die Rabbinen der Neuzeit heben nur die mit der Beschneidung eingegangene religiöse Verpflichtung hervor. Sie bezeichnen die Mila (d. i. Beschneidung) als sittlich freie Unterwerfung der leiblichen Sinnlichkeit unter Gottes Gesetz (Raph. Hirsch zu Lev. 12, 3). Die Anordnung, das Kind am achten Tage zu beschneiden, bringen sie in Verbindung mit der siebentägigen Unreinigkeit der Mutter und beschränken sie daher auch auf die Geburt von einer jüdischen Mutter. Sei die Mutter keine Jüdin gewesen, wonach das Kind nicht durch die Geburt, sondern durch den Act der Mila in Verbindung mit dem Judenthume trete, dann bilde sie selbständig den Anfang eines mit allem Vorhergehenden außer Zusammenhang stehenden Daseins, daß es nicht des Verlaufes einer siebentägigen Frist bedürfe. Haneberg faßt die Bedeutung der Beschneidung in folgende Momente zusammen: 1. Sie war ein Act des Gehorsams gegen Gott; 2. ein reuevolles Anerkennen der Herrschaft der sinnlichen Lust und ein Verlangen nach Hülfe; 3. eine Erinnerung an die Verheißung Gottes; 4. ein Zeichen der Unterscheidung von andern Völkern (Relig. Alterth. der Bibel, 2. Aufl., 19; vgl. Weber, System der altsynagogalen palästinischen Theologie, Leipzig 1880, 388). [Schegg.]

Beschnittene, eine Secte, s. Circumcisi.

Beschterianer, eine jüdische Secte, s. Chassidim.

Beschwörung des Teufels, s. Exorcismus.

Beseleel (בְּצַלְאֵל), im A. T. 1. der Sohn Maria's, der Schwester Moses', und Uri's, aus dem Stamme Juda; er war der Meister, welchem Gott die Ausführung aller künstlerischen Arbeiten für die Stiftshütte übertrug (Ex. 31, 2; 35, 30. 1 Par. 2, 20. 2 Par. 1, 5). — 2. Einer der Israeliten, welche von Esdras gezwungen wurden, ihre ausländischen Frauen zu entlassen (1 Esdr. 10, 30). [Kaulen.]

Besessene (Energumene) sind Personen, deren Leiber einer extraordinären, gewaltsamen Einwirkung böser Geister unterworfen sind. 1. Dieser Zustand ist von zwei anderen Arten satanischen Einflusses zu unterscheiden. Zunächst ist er verschieden von der alle Adamskinder in gleicher Weise knechtenden Gewalt des Satans, welche aus der Erbsünde stammt. So wie Adam „mit dem Tode in die Gefangenschaft, unter die Herrschaft desjenigen gerathen, der von da an die Herrschaft des Todes hatte, nämlich des Teufels" (Trid. sess. V, can. 1), so sind alle Menschen von Geburt aus „Knechte der Sünde und

unter der Gewalt des Teufels und des Todes" (ib. sess. VI, cap. 1). In dieser Glaubenslehre finden ihre Begründung die aus apostolischer Zeit stammenden Cerimonien bei der Taufe: die Widersagung des Täuflings gegenüber dem Satan und die Exorcismen der Kirche über den zu Taufenden. Durch eine freiwillige Todsünde unterwirft der Getaufte sich von Neuem und in schlimmerer Weise dieser von Gott zugelassenen und von teuflischer Bosheit usurpirten Herrschaft. So traurig dieser Zustand auch ist, so kann er doch nur in uneigentlichem Sinne Besessenheit genannt werden; nur häretische Hartnäckigkeit hat diese kirchliche Lehre, um sie bekämpfen zu können, dahin verzerrt, als wenn alle nicht getauften Kinder als Besessene geboren würden. Eine andere nur zu gewöhnliche und allgemeine Art diabolischer Einwirkung ist nach der heiligen Schrift bei manchen Versuchungen anzunehmen (vgl. Eph. 6, 12), mögen diese in gewöhnlicher Weise, oder mit außerordentlicher Heftigkeit auftreten. Die dritte Form diabolischer Gewalt ist eben die Besessenheit, eine außergewöhnliche, von Gott zugelassene Herrschaft des Teufels über die leibliche Seite eines Menschen, aus welcher (habituell oder actuell) ein gewaltsames und quälendes Eingreifen desselben in die menschlichen Thätigkeiten, Vermögen und Organe hervorgeht. Man unterscheidet zwei Arten oder Stufen solcher gewaltsamen Einwirkung finsterer Mächte: Besessenheit und Umsessenheit (possessio — obsessio). Diese Namen haben erst in neuerer Zeit eine fixirte Bedeutung angenommen, während sie früher durchgängig und auch noch jetzt nicht selten mit einander verwechselt werden. Geringer ist die Gewalt des Satans in der obsessio (auch circumsessio genannt), bei welcher er nur gleichsam von außen, ohne Inwohnung und in einzelnen Acten seinen Einfluß übt. Bei der eigentlichen Besessenheit (possessio, insessio) nimmt der Dämon innerhalb der leiblichen Sphäre habituell seinen Aufenthalt, bemächtigt sich, so weit Gott es zuläßt, der Herrschaft über die leiblichen Organe und niederen Seelenkräfte und quält sein Opfer in verschiedener, oft grauenvoller Weise. Beides, das Inwohnen und das gewaltsame Beherrschen der Kräfte, bezieht sich direct nur auf die leibliche Seite des Menschen. Die Substanz der Seele und ihre inneren, höheren Kräfte sind dem Satan, wie den Engeln, unzugänglich; das Inwohnen in der Substanz der Seele und die directe Bewegung ihrer inneren Kräfte ist ausschließliches Privilegium Gottes, wie von Augustinus an alle Gottesgelehrten behaupten und beweisen (vgl. S. Bonav. sent. 2, dist. 8, p. 1, q. 2; S. Thom. sent. 1, q. 111, a. 2). Im Körper ist er in definitiver Weise, wie die alte Wissenschaft sagt, und zwar nur als ein bewegendes Agens, durchaus nicht so, wie die Seele im Leibe ist, nämlich als Lebensform; darum kann er auch keine vitalen Acte durch denselben bewirken, sondern diese sind, insofern sie von einer fremden Individualität ausgehen, von außen erzwungen. Nur insofern kommen diese gewaltsamen Bewegungen von innen und unterscheiden sich von solchen, welche durch rein materiellen, von fremden Körpern ausgehenden Zwang hervorgebracht werden, als dieses fremde Agens ein geistiges, nicht von Außen, sondern im Körper wirkendes, ja weilendes Princip ist (vgl. Schram, Instit. theol. myst. I, § 205, schol. 4). In der Kirchensprache heißen diejenigen, welche diesem traurigen Zustande verfallen sind, Energumeni, Daemoniaci, Arreptitii, auch wohl Maleficiati, wenn sie durch ein sog. maleficium in dieses Elend gekommen sind; nur muß man beachten, daß die heiligen Väter diese Namen der Besessenheit nicht selten auf den moralischen Zustand äußerster Bosheit übertragen.

2. **Möglichkeit und Wirklichkeit der Besessenheit.** Gegen die Möglichkeit der Besessenheit kann man nur von dem Standpunkte einer in dreifacher Form auftretenden Negation etwas sagen: entweder läugnet man rundweg die Existenz böser Geister und trotzt damit dem Glauben aller alten Völker, oder man spricht den Geistern alle Macht ab, auf die Körperwelt einzuwirken, was durch keinen haltbaren Grund auch nur wahrscheinlich kann gemacht werden (vgl. S. Thom. 1, q. 110, a. 3; Scheeben, Lehrb. der Dogm. II, § 141), — oder man greift zu der lahmen Behauptung, Gottes Vorsehung könne Solches nimmer zulassen. Wenn nun aber Gott noch Schlimmeres offenkundig zuläßt: Tod, Versuchung, furchtbare Sünden und Greuelthaten, so kann die letzte Ausrede nur bei Solchen Geltung haben, welche ihre Vorurtheile über die Wahrheit setzen. Selbstverständlich läßt Gott dieses Uebel, wie alles Böse, nur in freiestem Ermessen und nur für den Triumph des Guten zu. (Näheres bei Görres, Mystik IV, 49 ff.) — Die Wirklichkeit dieser Erscheinung ist eine geschichtliche Thatsache, für welche wir nicht nur die auf Erfahrung gestützte Ueberzeugung der Völker alter und neuer Zeit, sondern auch das unfehlbare und unzweideutige Zeugniß der heiligen Schriften des A. und N. T. und die Lehre und Praxis der Kirche anführen können. In Betreff der Lehre der Kirche kann gar kein Zweifel aufkommen. Ihre Energumenendisciplin in den ältesten Zeiten, der uralte Ordo des Exorcisten, ihre liturgischen Vorschriften und Formeln, sowie die durch alle Jahrhunderte hindurch geübte Befreiung der Energumenen sprechen zu deutlich. Die zahlreichen Berichte der heiligen Schrift über Besessene und ihre Heilung durch Christus und seine Jünger spotten aller Interpretationskünste, welche die rationalistische Exegese seit Semler mit mehr Aberwitz als Witz angewandt hat, um die Besessenheit in allen Fällen zu einer rein natürlichen Leibes- oder Geisteskrankheit oder zu Betrug zu stempeln und durch die Theorie der Accommodation Christum, den göttlichen Lehrer der Wahrheit, nur mühsam vor der Makel des

Irrthums oder des Truges zu schützen. Der Wortlaut der heiligen Schrift unterscheidet ganz deutlich natürliche Krankheiten oder Wahnsinn von dem Zustande der Besessenheit; auch die heiligen Väter, ja Heiden und Juden, wußten natürliche, eingebildete, fingirte und dämonische Leiden wohl zu unterscheiden. Nicht zu mißdeuten sind Stellen wie Marc. 1, 34: „Er heilte viele, welche an verschiedenen Krankheiten litten, und trieb viele Teufel aus und gestattete nicht, daß sie redeten, denn sie kannten ihn", oder Luc. 8, 27 ff., wo der Herr die in den Menschen gefahrenen Teufel fragt, Antworten bekommt und sie in die Schweine schickt, oder Luc. 4, 41: „Es fuhren aber die Teufel aus Vielen, rufend und sagend: Du bist der Sohn Gottes." (Vgl. über die heilige Schrift: Calmet, Dissert. de daemonibus corpora obsidentibus et possidentibus; über die Lösung der rationalistischen Einwendungen: Perrone, Tract. de Deo creatore 1, art. 5, pr. 1; über die Lehre der Väter: Binterim, Denkwürdigk. VII, 2, 180.) — Um das Gewicht der zahllosen Zeugnisse des christlichen Alterthums für die Wirklichkeit der Besessenheit abzuschwächen, hebt man den Umstand hervor, daß diese die Besessenheit als eine ganz gewöhnlich und häufig vorkommende Erscheinung darstellen; in neuerer Zeit aber kämen sie entweder gar nicht, oder doch nur äußerst selten vor, da die angeblichen Besessenheiten von der neuern Heilkunde auf Zerrüttung des Nervensystems oder andere krankhafte Leiden des Organismus zurückgeführt würden. Wenn man auch zugeben muß, daß früher in der Beurtheilung, ob eine Krankheit natürlichen oder dämonischen Ursprunges sei, theils aus Unwissenheit, theils aus einer Sucht, überall Satanisches aufzuspüren, nicht selten dem Teufel zu viel zugeschoben wurde, daß mithin unter den „Besessenen" früherer Jahrhunderte auch solche mögen gewesen sein, welche an fixen Ideen oder leiblichen Krankheiten litten, so war doch, wenigstens in der katholischen Kirche, die Prüfung so strenge, daß immer eine große Anzahl wirklicher Besessener in den früheren Jahrhunderten angenommen werden muß. Sagt doch Tertullian, daß die Christen täglich Teufel austrieben (Ad Scap. c. 2). Jetzt aber hört man nur selten davon. Diese Differenz in dem Auftreten der Besessenheit ist, selbst wenn wir sie nicht erklären könnten, kein Grund, die wohlbewährten Thatsachen der Vergangenheit abzuläugnen. Auch manche, besonders epidemische Krankheitsformen treten nur von Zeit zu Zeit, sporadisch, bald selten, bald häufig auf, bald erlöschen sie ganz. Dieser Wechsel in dem Erscheinen der Krankheiten hat ohne Zweifel auch in natürlichen Ursachen seine Begründung; indeß warum diese gerade zu einer bestimmten Zeit so abnorm wirken, ist nur zu oft für die Arzneikunde ein unauflösbares Räthsel. Wenn man nun hier die Thatsachen nicht läugnen kann, weil die Ursachen unbekannt sind, so kann man dieß um so weniger bei der Besessenheit, weil sie nicht in materiellen, sondern in frei wirkenden Ursachen begründet ist: nämlich in dem Willen Gottes, der dieses Uebel zuläßt nach dem heiligen, aber verborgenen Plane seiner Vorsehung, in dem Willen der Dämonen, welcher die Ausführung bewirkt, und in dem Willen der Menschen, welcher die Disposition dazu bietet. Nun kann es sehr gut in dem Plane der göttlichen Weltregierung liegen, daß er zu einer Zeit Barmherzigkeit übt und deßhalb, um die gefährlichere Herrschaft der Hölle über die Seelen zu brechen, die Leiber vielfach ihrer Gewaltthätigkeit übergibt „zum Verderben des Fleisches, damit der Geist sei gerettet am Tage unseres Herrn Jesu Christi" (1 Cor. 5, 5); daß er aber zu anderer Zeit Gerechtigkeit übt wider eine apostasirte Welt, die freiwillig die Seelen in die Ketten des Satans schlägt, Gott und Teufel läugnet und nicht einmal verdient, daß sie durch das kleinere Uebel der Besessenheit zu heilsamer Furcht des Teufels und Gottes bekehrt werde. Daß um die Zeit der Ankunft Christi, „der gekommen ist, um die Werke des Teufels zu zerstören" (1 Joh. 3, 8), die Hölle in äußeren Wirkungen alle ihre Macht zusammenfaßte und, als sie aus den Seelen gedrängt wurde, an den Leibern ihre Wuth ausließ, mußte ja nur zur Verherrlichung Christi und zur Offenbarung des Sieges des Gottesreiches dienen. Je mehr die alte Schlange das Haupt in sichtbarer und greifbarer Weise emporhob, je mehr ihre Ohnmacht Christi Namen gegenüber constatirt wurde, um so stärker, offenkundiger und unläugbarer war der von allen alten Apologeten urgirte Beweis für die Wahrheit des Christenthums, welcher in der Besessenheit und Teufelaustreibung mit Recht gefunden wurde. Aus der erstaunlichen Menge der Energumenen sollte die Welt erkennen, daß sie in einen Abgrund gefallen sei; aus der Befreiung so Vieler, daß sie einen Erlöser habe, und daß sie durch dessen Macht und Güte von allem Uebel könne erlöst werden. So erklärt sich auch die von vielen Missionaren berichtete Erscheinung, daß bei der Einführung des Christenthums unter ein heidnisches Volk dämonische Einwirkungen und Zustände sehr häufig hervortreten. Die siegende Kraft des Kreuzes treibt den Dämon aus der Verborgenheit an's Tageslicht; Christus triumphirt offenkundig über ihn, insofern er die Leiber tyrannisirt; und mit diesem Siege gibt er der Welt das Unterpfand, daß auch die Seelen erlöst sind. Noch ein anderes Gesetz der Weltordnung scheint zur Erklärung mancher Erscheinungen dienen zu können. Christus hat durch seinen Kreuzestod für immer und vollständig die Herrschaft der Finsterniß zerstört, den Fürsten des Todes gebunden und das Reich Gottes zur Heiligung der Seelen gegründet. Aber die Ausführung seines Werkes in den Individuen und Völkern sowohl nach der negativen als positiven Seite (Zerstörung der Wirksamkeit des Teufels, Heiligung des Gottesreiches) ist gebunden an die Gesetze historischer Entwicklung, macht die ver-

schiedensten Phasen durch und dauert durch den ganzen Verlauf der Zeiten. In dem gewaltigen Kampfe der Hölle gegen die in der Menschheit wirkende Gotteskraft scheint durchgängig das Gesetz zu walten, daß in dem Maße, wie die Kraft der Gnade sich außergewöhnlich offenbart und ihre Herrschaft über die niederen Gebiete hervortreten läßt, auch die Bosheit des Fürsten dieser Welt in mehr greifbaren Formen ihr entgegentritt. Der Gotteskirche stehen immer die Pforten der Hölle direct gegenüber; wie die Entwicklungsphasen jener sich gestalten, so werden auch die Formen satanischer Opposition sich darstellen. Diese Weise des satanischen Antagonismus ist wenigstens im Leben der Individuen unverkennbar: extraordinäre Heiligkeit findet auf ihrem Wege auch extraordinäre Angriffe des Bösen, und der Triumph über dieselben ist eben das Mittel, außerordentliche Tugend zu gewinnen und zu befestigen. Es möchte darum kein gutes Zeichen für das letzte Jahrhundert sein, daß einerseits Unglaube und Sünde gewachsen sind, und daß andererseits die leibliche Besessenheit, wenigstens die offenkundige, abgenommen hat. Sollte es vielleicht eine furchtbare Strafe der so weit verbreiteten Apostasie sein, daß Gott dem Teufel die Taktik erlaubt hat, incognito sein Geschäft zu treiben und so die blinden Seelen um so sicherer in den Abgrund zu jagen?

3. **Die Ursachen der Besessenheit.** Rein natürliche und leibliche Ursachen können direct auch nur rein natürliche und leibliche Wirkungen haben; leibliche Krankheiten können darum auch nicht das Eingreifen satanischer Kräfte direct herbeiführen, aber wohl eine entferntere Disposition dafür bieten. Daß hypochondrische und hysterische Zustände und alle Zerrüttungen des Nervensystems, namentlich wenn sie durch heftige Leidenschaften verursacht sind, eine bei wirklicher Besessenheit selten fehlende Disposition sind, hebt Görres (l. c.) mit Recht hervor. Indessen die eigentliche und nächste Disposition liegt auf der moralischen Seite; es ist die Sünde, entweder die eigene oder die fremde. Ohne Erbsünde oder persönliche Sünde gäbe es gewiß keine Besessenheit. Auch getaufte Kinder verfallen, wie die hhl. Augustinus und Hieronymus bemerken, zuweilen dieser Gewalt der bösen Geister, wohl zur Strafe der Sünden ihrer Eltern oder aus anderen verborgenen Absichten Gottes. Doch muß als gewöhnliche Regel gelten, daß nur die persönliche Sünde, wenn sie auch nur eine läßliche ist, Anlaß zur Besessenheit gibt. Denn „Satan knechtet Niemanden anders, als durch Gemeinschaft der Sünde" (August., De Civit. Dei, 10, 22), und nur dann (so lehren viele Väter) kann sich der Satan der Leiber bemächtigen, wenn er erst Geist und Herz in Besitz genommen hat (vgl. Schram l. c. § 206). Doch gibt es Ausnahmen. Die heilige Schrift selbst (Marc. 9, 20) führt ein Beispiel an, daß Jemand von Kindheit an besessen gewesen. Ja selbst durch große Tugend hervorragende Personen sind in einzelnen, sehr seltenen Fällen eine Zeitlang besessen gewesen, wie es scheint, nicht zur Strafe für etwa vorgekommene läßliche Sünden, sondern zu größerer Läuterung, Verdemüthigung und Heiligung. Solche Beispiele findet man bei Görres und Schram (l. c. § 207). Nur Gott kann auf diesem finsteren Wege zum Lichte führen; deßhalb ist es eine Versuchung, ja (ohne besondern Antrieb Gottes) eine Sünde, wenn fromme Personen unter dem Scheine des Guten sich solche Zustände wünschen. — Diejenige Art dämonischer Infestation, welche oben Obsession genannt worden ist, findet sich gar nicht selten auch bei Personen, welche zu besonderer Heiligkeit berufen sind. Ja bei denjenigen, welche auf den Wegen des sog. passiven Gebetes geführt werden und in dem Stadium der passiven Reinigung sind, gelten außerordentliche und greifbare Plagen des Satans nicht als Ausnahmen, sondern als gewöhnliche Regel (Scaramelli, Mystik II, 292 der deutschen Uebers.; Görres, Mystik III, 430 ff.). Daß die effective Ursache der Besessenheit in einer Einwirkung satanischer Kräfte und in dem zulassenden Willen Gottes zu suchen ist, ist schon bemerkt worden. Das Ziel des göttlichen Willens bei dieser Zulassung ist nur das Gute — entweder gerechte Bestrafung des Bösen, oder gnadenvolle Reinigung des Unvollkommenen, oder Prüfung und Heiligung des Guten, oder das allgemeine Beste, z. B. Offenbarung der Macht und Göttlichkeit der Kirche, Enthüllung und Verherrlichung der göttlichen Eigenschaften.

4. **Die Wirkungen** des Dämon an dem Besessenen sind nicht nur äußerst peinlich, sondern an sich verderblich, d. h. hinderlich für alles Gute und gefährlich für das Seelenheil. Der Dämon vermag es, den Gebrauch der Sinne durch Hallucinationen aller Art zu alteriren, ja ganz zu hemmen, indem er blind oder taub und stumm macht (Matth. 9, 32; 12, 22. Luc. 11, 14); er kann schwere körperliche Leiden und Krankheiten (Luc. 13, 11. 16. Matth. 15, 22), ja selbst den Tod bewirken (Tob. 3, 8), in manche Gefahren und sogar in den Selbstmord stürzen. Er kann die Organe des Leibes der Herrschaft der Seele entziehen und zu greulichen Handlungen gebrauchen, z. B. die Sprachorgane zu thierischen Tönen, zu schändlichem Gotteslästern; ferner kann er höchst sonderbare, mit den gewöhnlichen Gesetzen der Physik oder des vegetabilen und animalischen Lebens contrastirende Phänomena hervorbringen, z. B. übermenschliche Kraftäußerungen, Ueberwindung der Schwerkraft, Erhebung in die Luft, oder Steigerung des körperlichen Gewichtes bis zur Unbeweglichkeit. Eigentliche Wunder, welche die Ordnung der ganzen geschaffenen Welt übersteigen, z. B. Todtenerweckung, vermag er nicht zu wirken. In Bezug auf die Seelenkräfte wird bei der Besessenheit die Phantasie und das animalische Begehrungsvermögen auf das Unnatürlichste verdreht, die Seele mit entsetzlichen Bildern und Gefühlen,

mit traurigen und abscheulichen Gedanken, mit unnatürlichen und boshaften Begierden erfüllt, zu Lästerungen und Wuthausbrüchen unwiderstehlich fortgerissen. Dieß geschieht dann meist bewußtlos, also ohne sittliche Zurechnung (vgl. Matth. 8, 28, wo die Tobsucht der beiden Gerasener beschrieben wird, und Marc. 5, 2. Luc. 8, 27. Apg. 19, 13—16; eine Fülle anderer höchst sonderbarer Thatsachen findet sich bei Görres, Mystik IV). Bei der Obsession ist der Einfluß der bösen Geister geringer und beschränkt sich auf Vexation durch Hallucination der Sinne, durch fürchterliche Phantasiebilder und phantastische Visionen (was oft den Anfang der Besessenheit bildet) und durch schmerzhafte Plagen, Schläge und selbst Verwundungen des Körpers. Auch pflegen fast unerträgliche Versuchungen mancherlei Art nicht zu fehlen. Aus diesen an sich nicht geringen Uebeln weiß Gott bei denen, die ihn lieben, wunderbare Früchte zu ziehen. „In diesem Kampfe," so lehrt der hl. Augustinus, „bekommen die Dämonen von Gott die Gewalt, zu versuchen, der Mensch den Befehl, zu dulden. Die Folge davon ist, daß die Dämonen auf dem niederen Gebiete siegen, aber auf dem höheren besiegt werden. Sie überwinden den schwächeren Körper und werden von dem starken Geiste überwunden. Man kämpft nämlich gegen ihre Gewaltthätigkeit mit der Geduld, gegen ihre Hinterlist mit der Klugheit; so können sie zu verderblicher Einwilligung weder mit Gewalt zwingen, noch mit Täuschen verlocken."

5. **Die Gewalt der Kirche über dämonische Einflüsse.** Christus hat die ihm wesentlich eigene Gewalt über die Geister der Finsterniß auf seine Apostel und Jünger bald nach deren Berufung übertragen (Matth. 10, 1. Marc. 3, 10—15. Luc. 9, 1; 10, 17) und diese haben auch wirklich noch während des Lehramtes Christi und später diese Gewalt vielfach ausgeübt. Nach seiner Auferstehung hat der Herr diese erhabene Gewalt seinen Jüngern bestätigt und dieselbe auf alle, welche an ihn glauben, ausgedehnt (Marc. 16, 17). Somit sollte dieses Charisma immer bei seiner Kirche bleiben, und zwar, wie die Väter lehren, in einer doppelten Form: in einer allgemeinen, welche an den Glauben gebunden und mithin auf alle Gläubigen ausgedehnt ist, und in einer besonderen (officiellen), welche an das Amt der Nachfolger der Apostel geknüpft ist. Jeder wahrhaft Gläubige kann sich und auch Andere im Namen Jesu, kraft des Glaubens an ihn, vor den Anfällen des bösen Feindes schützen; doch in extraordinären Fällen wird er zu der officiellen Gewalt der Kirche seine Zuflucht nehmen müssen; denn diese allgemeine Gewalt wirkt nur ex opere operantis, nach Maßgabe des Glaubens und mit Unterordnung unter die Kirche. Die officielle Gewalt wird schon mit dem ordo exorcistatus übertragen, und wird (gemäß der jetzt am meisten verbreiteten und gerechtfertigten Annahme, daß der ordo exorcistatus kein Sacrament ist) von der Kirche, nicht direct von Christus, an diesen ordo minor geknüpft. Schon darum gehört auch die Ausübung dieser Gewalt nicht in die Ordnung der Sacramente, sondern der Sacramentalien. Diese nehmen ja eine Mittelstellung ein zwischen den eigentlich sacramentalen Handlungen, welche ex opere operato und unfehlbar wirken (wenn kein obex da ist), und denjenigen, die nur ex opere operantis, also kraft des subjectiven Glaubens und Verdienstes wirksam sind. Noch ist zu bemerken, daß sowohl die allgemeine als die officielle Form dieses Charisma entweder in gewöhnlicher oder außergewöhnlicher und wunderbarer Weise kann geübt werden. Das wunderbare Charisma der Teufelsaustreibungen war, wie das der Krankenheilung, in den ersten Jahrhunderten der Kirche sehr häufig, selbst bei Laien. Noch Tertullian konnte die Heiden damit herausfordern (Apolog. c. 23): „Führet jemanden, der notorisch vom Dämon gequält wird, vor eure Tribunale; laßt irgend einen Christen ihm befehlen, zu reden, so wird er sich ebenso als Dämon in Wahrheit bekennen, wie er an anderer Stätte sich fälschlich als Gott ausgibt." Dieses wunderbare Charisma ist nicht, wie Binterim schreibt, später in der Kirche total verschwunden, sondern ebenso, wie andere Wundergaben, nur seltener geworden; es findet sich aber noch in allen Jahrhunderten, besonders bei den großen Heiligen. Die ordinäre Form des Charismas gegen die Dämonen bleibt selbstverständlich immer bei der Kirche und kann, so oft es nöthig ist, angewendet werden. Der Glaube jedes Christen hat noch seine alte Kraft; das Exorcistat besteht noch; das Gebet und der Gebrauch der Exorcismen im Munde des Dieners der Kirche ist noch immer den Pforten der Hölle überlegen. Weil die Angriffe der höllischen Mächte auch in außergewöhnlichen Formen nicht aufhören, kann die Kirche auch diese Gabe nicht entbehren, da natürliche Mittel gegen die bösen Geister nicht genügend sind (Bened. XIV. Const. 141, § 42, Bull. ed. Venet. I, 255). Der Gebrauch der Exorcismen sowohl bei der Taufe als gegen Infestationen des Satans ist apostolischen Ursprunges und wurzelt in dem Glauben an die Welt und Hölle überwindende Gewalt des Erlösers, in dessen Namen und Kraft sie wirken. Nur die katholische Kirche hat dieses von Gott verliehene Privilegium.

6. **Die Praxis der alten Kirche in Betreff der Besessenen.** Im Wesentlichen ist das Verfahren der Kirche auch in diesem Punkte stets dasselbe geblieben, und somit kam auch die alte Praxis auf drei Dinge hinaus: nämlich Prüfung des Zustandes des angeblich Besessenen, damit nicht etwa Betrug, Einbildung, Wahnsinn oder andere Krankheiten mit Besessenheit verwechselt würden; pädagogische Behandlung des Besessenen, um ihn durch natürliche und besonders religiöse Mittel zur Befreiung zu disponiren; Anwendung ihrer charismatischen Gewalt, besonders durch Exorcismen. In Re-

densachen hatte die Praxis der alten Kirche auch Eigenthümliches. Es bestand nämlich eine Energumenendisciplin, welche ebenso ihre festen Normen hatte, wie die öffentliche Bußdisciplin. Die spärlichen Notizen darüber sind nach dem Vorgange von Morinus gesammelt besonders von Binterim (Denkw. VII, 2, 180—308) und Gerbert (Liturgia alemannica II et III, disq. 7, 1 et 2). Die Hauptzüge dieser Disciplin sind folgende. Die Energumenen (Getaufte oder Katechumenen) standen unter Leitung eines Exorcisten, der sie vorher prüfte, ihre Namen eintrug und sie mit dem Kreuzzeichen aufnahm. Harte Uebungen und probative Exorcismen brachten über zweifelhafte Zustände Klarheit; die Energumenen hatten einen besonderen Platz in der Kirche, oder, wenn sie tobten, vor derselben (daher χειμαζόμενοι, hiemantes, genannt). Vielerorts lebten sie gemeinsam in einem besonderen Hause; Auswahl der Speisen, strenges Fasten, ascetische Uebungen, zuweilen selbst leibliche Züchtigungen sollten sie für die Befreiung disponiren. Gleich den groben Sündern (der 17. Canon des Concils von Ancyra stellt sie mit den Sodomiten und Aussätzigen zusammen) galten sie als ausgeschlossen von der kirchlichen Gemeinschaft. Am heiligen Opfer und den Sacramenten hatten sie (außer bei Todesgefahr) anfangs keinen Antheil; doch findet sich in der römischen Kirche bald eine mildere Praxis, ja man wendete später das heilige Bußsacrament und die Communion gerade als Heilmittel an. Cleriker wurden durch dieses Leiden irregulär. Auch nach der Heilung blieben diese Leute noch längere Zeit unter Leitung des Exorcisten, theils um ihre Befreiung zu constatiren, theils um dem Rückfalle vorzubeugen. Die Befreiung wurde durch Exorcismen bewirkt, bald mehr in privater, bald in officieller und feierlicher Weise. Jenes geschah zu beliebiger Zeit (nur nie während des Gottesdienstes) und an beliebigen Orten, entweder von dem Exorcisten oder von einem charismatisch besonders ausgerüsteten Gläubigen; der feierliche Exorcismus wurde nur von dem Bischofe oder einem von ihm bevollmächtigten Priester mit Assistenz des Clerus vorgenommen und zwar nach Beendigung der Katechumenenmesse. Gemeinschaftliche Fürbitten leiteten diesen Act ein, der dann mit Handauflegung, Gebrauch des Kreuzzeichens und geweihten Wassers, Aussprechung der Exorcismusformeln vollzogen wurde. Im Näheren hatten die verschiedenen Kirchen diese Disciplin verschiedentlich ausgebildet. Wie Morinus meint, hörte dieses Verfahren zugleich mit der öffentlichen Bußdisciplin auf; am längsten hat es sich in den spanischen Kirchen erhalten.

7. Die jetzt geltende Richtschnur in der Behandlung der Besessenen. Die zu beachtenden kirchlichen Grundsätze sind kurz und bündig in dem römischen Ritual (De exorcizandis obsessis a daemonibus) ausgesprochen; doch verweist dieses selbst wieder zu näherer Instruction auf „bewährte Schriftsteller". Aus der reichen, aber nicht immer zuverlässigen Literatur, welche diese Sache behandelt, nennen wir unter den Pastoralbüchern Bengers Pastoraltheologie II, 713 ff.; ferner das oft citirte Buch von Schram I, § 205—225; **Ferraris s. v. Exorcista**; Delrio, S. J., Disquisitionum magicarum libri sex, zuletzt Venetiis 1747; Pinamonti, S. J., Exorcista rite edoctus, Opp. Venet. 1733, 892 ss.; endlich zwei Bücher des auch von Görres günstig beurtheilten P. Candidus Brognoli (Min. Reform.), der große Erfahrung, vieles Material und praktische Anleitung besonders für die Discretion der Besessenheit bietet theils in dem großen Werke Alexicacon, Venetiis 1668, theils in einem kleineren Manuale Exorcistarum, Venet. 1714. Die erste, oft schwierige Aufgabe liegt in der Prüfung und Klarstellung des Zustandes solcher Personen. Mit Recht warnt das genannte Ritual: „Man soll nicht leicht glauben, daß Jemand vom Teufel besessen sei, und darum die Zeichen wissen, an welchen man unterscheiden kann, ob Jemand besessen oder krank ist, sei es an schwarzer Galle oder an einer anderen Krankheit." Täuschung und Betrug liegt hier gar nahe: auf der an sich schon dunklen Nachtseite des menschlichen Wesens spielen die verschiedenen Gebiete moralischen, physischen, vom Dämon verursachten Elends oft ineinander; Sünde und Krankheit, Einbildung und Betrug, Lüge und Teufel verwickeln sich nicht selten zu einem nicht zu entwirrenden Knäuel, ja das Eine nimmt die Maske des Andern an. — Die Zeichen der Besessenheit, welche das Rituale angibt, sind, wenn sie klar constatirt sind, untrüglich, nämlich: „In fremden, dem Besessenen unbekannten Sprachen längere Reden führen, oder solche Reden verstehen; verborgene oder entfernte Dinge kund thun; Vermögen und Kräfte äußern, welche durchaus über das Alter oder die Natur hinaus gehen, und Aehnliches." Als ähnliche sichere Zeichen führen Ferraris und Brognoli noch folgende an: bloß innerlich gegebene Fragen oder Befehle beachten; in Folge des exorcismus probativus Zeichen geben, die natürlich nicht zu erklären sind, wenn z. B. auf Befehl ein Glied plötzlich anschwillt und wieder in normalen Zustand kommt. Andere Zeichen geben ein weniger sicheres Resultat, und nur wenn mehrere zusammentreffen, können sie entscheidend sein. Solche sind: daß sonst gute Menschen von unbegreiflichen Gefühlen des Hasses gegen alles Heilige, gegen gottgeweihte Personen oder nahe, liebe Verwandte fortgerissen werden; daß bei nicht Wahnsinnigen die Sinne mit Hallucinationen, die Phantasie mit den abscheulichsten und fürchterlichsten Bildern überschüttet werden; daß sie unfähig werden, heilige Worte auszusprechen, zu beten, heilige Sachen (etwa Kreuzzeichen, Reliquien) zu gebrauchen; daß bei unverdorbenen Personen Freude an allem Bösen, Widerwillen und Haß gegen Göttliches, rasender Trieb zur Verzweiflung, Selbstverstümmlung, Selbstmord fast unwiderstehlich und plötzlich eintritt. Auch

gewisse körperliche Zustände verrathen mehr oder weniger sicher die Gegenwart des Dämon: plötzlich eintretende und wieder verschwindende Blindheit oder Taubheit, besonders dann, wenn sie bei Anwendung geistlicher Mittel sich zeigt; unnatürlich dauerndes Fasten ohne Abschwächung der Kräfte; Abscheu gegen Speise und Trank bei fürchterlichem Hunger und Durst; schmerzhafte, dem Eindruck von kaltem Wasser oder Feuer ähnliche Gefühle im Kopfe, welche durch Händeauflegung oder Reliquien können vertrieben oder hervorgerufen werden; Ausbrechen seltsamer Dinge, als Haare, Glas, Eisen u. s. w. Auch bei Erscheinungen, welche auf Obsession deuten, kann man leicht die Wirkungen eines zerrütteten Nervensystems oder Anfänge von Geistesstörung mit Einwirkungen des Satans verwechseln. Selbst körperliche Peinigungen durch Schlagen und Verwunden können zuweilen nur Wirkungen einer krankhaft afficirten, starken Phantasie sein; noch eher gilt dieß von Hallucinationen der Sinne, welche Vorboten oft des Wahnsinnes, aber zuweilen auch diabolischer Besessenheit sind (Schram l. c. § 220). In Betreff der bei Obsession nicht seltenen maßlosen Versuchungen zu Verzweiflung, Haß, unreiner Liebe, Selbstmord ist zu bemerken, daß der Dämon nie zur formellen Einwilligung und Sünde zwingen kann, und zur materiellen Uebertretung der Gebote durch Acte, die sonst von dem freien Willen abhängen, nur dann, wenn der Gebrauch des Verstandes gänzlich aufgehoben ist. Diese gänzliche, mit Bewußtlosigkeit verbundene Bindung des freien Willens geschieht häufig bei der eigentlichen Besessenheit, aber nur in ganz beschränktem Maße (als augenblicklicher raptus) bei der obsessio; wenigstens ist bei guten oder gar heiligen Personen durchaus nicht anzunehmen, daß Gott dem Teufel so weit Gewalt über sie gebe, daß sie von ihm zu äußeren grob sündhaften und ärgerlichen Acten könnten gezwungen werden. Von Innocenz XI. ist die entgegengesetzte scandalöse Lehre des Molinos verworfen worden (Prop. damn. 41—54). Dieser Aftermystiker stellte in verschiedenen Sätzen die unverschämte Lehre auf, daß Gott zuweilen heilige Seelen, um sie zu demüthigen und zur Transformation in Gott zu führen, vom Teufel zwingen ließe, in wachem und bewußtem Zustande, aber ohne Zustimmung des Willens, äußere unkeusche Handlungen selbst mit anderen Personen zu begehen, was dann keine Sünde sei (vgl. dagegen S. Thom. 2. 1, q. 80, a. 3).

Die Heilung der wirklichen Besessenheit betreffend, können rein natürliche, namentlich ärztliche Mittel direct nicht helfen; wohl aber kann, da in der Regel auch der Körper krank ist, Diät und medicinelle Behandlung indirect zur Heilung dienlich, ja erforderlich sein. Diese leibliche Behandlung soll der Exorcist nach ausdrücklicher Bestimmung des Rituals den Aerzten überlassen. Die direct wirksamen Mittel sind nur geistlicher Natur, vor Allem die Anwendung der kirchlichen Exorcismen (s. d. Art.). Hierüber mag an dieser Stelle nur bemerkt werden, daß die Wirksamkeit dieser Mittel, namentlich des letzteren, zum großen Theile von der Disposition des Leidenden und auch des Exorcisten abhängt. Fehlt diese Disposition, so muß sie vor der Anwendung des exorcismus expulsivus durch Unterweisung, ascetische Uebungen des Reinigungsweges, Gebrauch der bekannten Gnadenmittel erworben und befestigt werden. Zunächst ist die Reinigung des Gewissens durch das heilige Bußsacrament, vielleicht auch durch eine Generalbeichte, zu erstreben; dann muß der Leidende in den drei göttlichen Tugenden, vor Allem in festem Vertrauen geübt werden, was oft große Schwierigkeiten bietet. In discreter Weise soll auch der wiederholte Empfang der heiligen Communion von dem Seelenführer verordnet werden. Dieses ist schon von dem ersten Concil von Orange (441) can. 14 verordnet und auch von dem römischen Ritual angerathen. Die Sacramentalien der Kirche: der priesterliche Segen, Scapuliere, Kreuzzeichen, Weihwasser, der Gebrauch der Reliquien, des Agnus Dei unterstützen, erleichtern und befördern die Uebungen, welche zur Gewinnung der erforderlichen Disposition nöthig sind. Gebet, Diät, selbst Fasten sind nach den Worten des Herrn (Matth. 17, 20) oft unumgänglich nothwendige Vorbereitungen. Nach Brognoli soll der Exorcist erst dann, wenn er sich durch eine eingehende Prüfung über die gute Disposition des Leidenden vergewissert hat, zu dem letzten Acte, dem eigentlichen exorcismus der Austreibung übergehen. Sonst würde die Heilung entweder nicht erfolgen, oder, wenn sie durch die Glaubenskraft des Exorcisten doch erfolgte, könnte leicht Rückfall eintreten. Uebrigens ist der Gebrauch des Exorcismus von der Erlaubniß des Bischofs abhängig gemacht, in manchen Diöcesen selbst unter Strafe der Suspension (Gury-Ballerini I, n. 317). Ob die Exorcismen gegen die Besessenheit auch bei der Obsession könnten angewandt werden, ist eine in verschiedenem Sinne beantwortete und noch nicht entschiedene Frage (Schram § 225, schol. 1—3). Wenn übrigens diese Obsession zur Prüfung und Läuterung heiligmäßiger Personen von Gott zugelassen ist, dann helfen alle Mittel nicht, bis die Absichten Gottes erreicht sind, und die Hand des Allmächtigen selbst die Geprüften aus der Löwengrube herauszieht. Indessen, wenn auch der eigentliche Exorcismus der Vertreibung nur für die wirkliche Besessenheit paßt, so scheint es doch zulässig, andere Formeln des Rituals (exorcismus probativus, lenitivus) auch auf die Obsessen anzuwenden. Ueber die nothwendige Gegenprobe der Befreiung, sowie über die Schutzmittel gegen den Rückfall s. d. Art. Exorcismus. [Zeiler, O. S. Fr.]

Besitz, s. Eigenthum.

Besoldus, Christoph, aus Tübingen (geb. 1577), studirte Jurisprudenz und wurde 1610

Professor der Rechte an der dortigen Universität. Als akademischer Lehrer genoß Besoldus eines großen Ansehens, stand mit vielen bedeutenden Männern in freundschaftlichen Beziehungen und wurde von der Regierung in wichtigen juristischen Fragen häufig zu Rathe gezogen. Zugleich setzte Besoldus als Professor das bereits früher begonnene Studium der älteren und neueren Sprachen mit großem Erfolge fort und las fleißig die heilige Schrift und die Werke der Kirchenväter. Die innere Zerrissenheit im Schooße des Protestantismus, der Sittenverfall und besonders die oft sehr unwürdige Polemik der protestantischen Theologen brachten Besoldus der katholischen Kirche näher, deren Dogmen und Cultus ihn sehr anzogen. Einen tiefen Eindruck machten die Mystiker Thomas von Kempis, Tauler u. A. auf sein ohnehin weiches Gemüth. Auch die persönliche Bekanntschaft mit katholischen Geistlichen führte ihn der Kirche immer mehr zu; doch ließ er sich erst 1630 in Folge eines Gelübdes zu Heilbronn in dieselbe aufnehmen. Als die kaiserlichen Truppen nach der Schlacht bei Nördlingen (1634) Würtemberg besetzten, machte Besoldus seine Conversion nebst den Gründen, die ihn hierzu bewogen, in einer längeren Schrift bekannt. Nachdem er eine Zeitlang als Geheimrath an der Regierung des Landes theilgenommen hatte, folgte er 1637 einem Rufe als Professor des römischen Rechtes nach Ingolstadt. Andere ihm von Fürsten und Reichsstädten angetragene Aemter lehnte er ab. Urban VIII. berief ihn als Professor nach Bologna; aber noch ehe er sich für die Annahme dieser Stelle entschieden hatte, ereilte ihn der Tod am 15. September 1638. — Die Gelehrsamkeit und den edeln Charakter Besolds haben auch seine Gegner anerkannt. Der Versuch des Superintendenten Tobias Wagner (Evangelische Censur oder Widerlegung der Motive Besoldus, Tüb. 1640), der Conversion desselben unwürdige Motive unterzuschieben, ist gänzlich mißglückt und offenbart nur die Gehässigkeit und den Fanatismus des Ersteren. Ganz anders urtheilt über Besoldus dessen ehemaliger Freund Andreä, wenngleich dieser seinen Uebertritt zur katholischen Religion nicht billigt. — Besoldus verfaßte mehrere historische, politische und juristische Werke. Von besonderer Wichtigkeit sind seine beiden Schriften: Prodromus vindiciarum ecclesiastic. Wurtemb. und Documenta rediviva monasteriorum praecipuorum in ducatu Wurtemb. sitorum (1634), in welchen er den Beweis führte, daß die meisten in Würtemberg aufgehobenen Klöster reichsunmittelbar gewesen seien und daher restituirt werden müßten. In der Schrift Virginum sacrarum monumenta (1636) theilt er die Stiftungsurkunden, Rechte und Privilegien der Nonnenklöster mit. Die wegen der mitgetheilten Urkunden höchst schätzenswerthen Werke kamen freilich der würtembergisch-österreichischen Regierung sehr unerwünscht, waren aber im Interesse der vielen Ordensleute geschrieben, welche tyrannische Willkür mit Verhöhnung alles Rechtes aus ihren Klöstern vertrieben hatte. Der ihrem Verfasser gemachte Vorwurf der Urkundenfälschung ist unbegründet und selbst von seinen Gegnern aufgegeben. Auch mehrere theologische Werke verfaßte Besoldus. Schon 1623 hatte er die Nachfolge des armen Lebens von Tauler herausgegeben. (Vgl. Nicéron, Mémoires, deutsch v. Rambach XXI, 226 ff.; Räß, Convertiten V, 310.) [(Stemmer) Brück.]

Besor (בשור, LXX Βοσόρ), im A. T. Namen eines Baches unweit Siceleg, der südlich von Gaza in's Mittelmeer fällt, bei Josephus (Antt. 6, 14, 6) Βάσελος, jetzt Wadi Scheriah (1 Sam. 30, 9. 10. 21). [Kaulen.]

Bessarion, Cardinal, war 1403 zu Trapezunt geboren und von niederer Herkunft, obwohl ihn Einige mit den Comnenen in verwandtschaftliche Verbindung setzen. Er hieß ursprünglich Johannes oder, nach der gewöhnlicheren Annahme, Basilius, kam 1416 nach Constantinopel und hatte daselbst den Chrysokokkes zum Lehrer. Es wurde damals noch Erkleckliches für griechische Literatur in Constantinopel geleistet, und es kamen selbst Abendländer dahin, um sich fort- und auszubilden. Am 20. Januar 1423 trat Johannes oder Basilius in den Basilianerorden und nannte sich nach einem ägyptischen Mönchsheiligen Bessarion. Noch in demselben Jahre aber trat er im Peloponnes in die Schule des Gemistius Pletho und betrieb dort mit solchem Eifer Philosophie und Mathematik, daß er darüber erkrankte. Unterdessen wurden die Griechen von den Türken immer härter bedrängt, und Johannes VII. Paläologus suchte ängstlich Hülfe beim Abendlande. Er trug deßhalb auf die kirchliche Wiedervereinigung mit den Lateinern an und brachte 1438 unter den gelehrten Griechen zu dem Concil in Ferrara auch Bessarion mit, welcher rasch durch alle kirchlichen Würden bis zum Erzbischof von Nicäa (1437) emporgestiegen war. Am 8. October 1438 wurde die erste feierliche Sitzung gehalten, und Bessarion stand unter den sechs Griechen, welche mit ebenso viel Lateinern die Streitigkeiten über den von den Letzteren gemachten Zusatz „Filioque" im Symbolum erörtern und beilegen sollten. Er hielt auch die erste Rede in dieser Versammlung, unter Anrufung der allerheiligsten Dreieinigkeit und unter reichlichen Lobsprüchen auf Kaiser und Papst „de unione ineunda" (Harduin IX, 27—36; vgl. 756—760). Unter den Griechen that sich besonders Marcus Eugenicus, Erzbischof von Ephesus, als heftiger Gegner der Lateiner hervor, und auch Bessarion stand ihm Anfangs zur Seite (vgl. Sess. IV. VIII. IX); doch trat er stets versöhnlich und milde auf, ja, er wurde in dem Maße der Union günstiger, als die Heftigkeit des Marcus zunahm. Das Concil war nach der 16. Sitzung nach Florenz verlegt worden, und als man sich, trotz der glänzenden Beweisführung der Lateiner, über das Hervorgehen des heiligen Geistes aus dem

Vater und dem Sohne und über den Zusatz Filioque noch immer nicht einigen konnte, so hielten die Griechen nach der 25. Sitzung Separatversammlungen, in welchen mit Ausschluß alles Disputirens bloß die Unionsfrage berathen werden sollte. In diesen Separatversammlungen war vornehmlich Bessarion mit dem gelehrten Georg Scholarius für die Union thätig. Er trennte sich zuvörderst von Marcus Eugenicus und hielt mehrere Reden zu Gunsten der Union; unter diesen zeichnet sich besonders die in zehn Kapitel zerfallende sog. dogmatische Rede aus, welche sich bei Harduin (IX, 319—372) griechisch und in freier, von Bessarion selbst angefertigter, lateinischer Uebersetzung findet. Er wies in dieser Rede die Wahrheit des Dogmas vom heiligen Geiste, wie es die Lateiner lehrten, aus griechischen und lateinischen Vätern nach und forderte seine Landsleute dringend auf, die von Gott gebotene Gelegenheit zur Vereinigung mit der abendländischen Kirche ja nicht vorübergehen zu lassen. Sein Wort und Beispiel wirkte; schon hatte sich der Patriarch Joseph von Constantinopel sterbend (gest. 9. Juni 1439) zur römisch-katholischen Kirche bekannt, und am 6. Juli 1439 kam die Union wirklich zu Stande. Alle Griechen, den einzigen Marcus ausgenommen, hatten die Unionsurkunde unterzeichnet, und diese wurde nach dem Hochamte des Papstes lateinisch und von Bessarion griechisch vor allen Vätern des Concils verlesen. Als nach vollzogener Union die Griechen das Concil verließen, zog auch Bessarion nach Griechenland, wenigstens nach Candia. Er kehrte aber bald wieder nach Italien zurück und empfing am 18. December 1439 von dem noch in Florenz weilenden Papst Eugen IV. zugleich mit dem Erzbischof Isidor von Kiew den Cardinalshut als Cardinalpriester titulo XII Apostolorum. Er hieß aber gewöhnlich Cardinal Nicänus, wie Isidor Cardinal Ruthenus. Von nun an nahm Bessarion seinen beständigen Wohnsitz in Italien und widmete seine ganze Thätigkeit theils den ihm von mehreren auf einander folgenden Päpsten übertragenen kirchlichen Geschäften, theils der altgriechischen Literatur und den Angelegenheiten seines unglücklichen Vaterlandes. Er lernte zuvörderst die lateinische Sprache, machte sein Haus zum Vereinigungspunkte für die ausgezeichnetsten Gelehrten Griechenlands und Italiens und wußte sein Patronat diesen Männern gegenüber mit solcher Umsicht und Klugheit zu führen, daß er sich Alle verbindlich und Keinen auf den Andern eifersüchtig machte. Seinen regen Antheil an dem Wiederaufleben des classischen Studiums bethätigte er durch mehrere treffliche Uebersetzungen griechischer Autoren in die lateinische Sprache, durch seine gelehrte Vertheidigung des Plato gegen den Aristoteliker Georg von Trapezunt (Contra calumniatorem Platonis lib. IV), besonders aber durch die Gründung einer großen Bibliothek griechischer Handschriften, welche er mit vieler Mühe und großen Kosten theils in Griechenland, theils im Abendlande, besonders in Unteritalien und Sicilien, sammeln ließ. Am Abende seines Lebens schenkte er diese Bibliothek den Venetianern, welche ihn als päpstlichen Legaten mit hohen Ehren überhäuft und zu ihrem Patricier ernannt hatten. Der Bücherschatz sollte nach seiner Anordnung bei St. Marco zur öffentlichen Benutzung aufgestellt werden, und Marcus Antonius Sabellicus der erste dabei angestellte Bibliothekar sein. Im J. 1446 wurde ihm die Aufsicht über die basilianischen Klöster in Italien übergeben, und er benutzte diese Gelegenheit vorzüglich zum Frommen der griechischen Sprache und Literatur in Italien; er ließ viele Bücher abschreiben und feuerte die Ordensleute zu eifrigem Studium, zu fortwährendem Sammeln von Handschriften und zur Gründung gelehrter Schulen an. So erblühte unter seinen Auspicien selbst in Sicilien in dem Kloster St. Salvator bei Messina um 1456 eine berühmte Schule. Nicht minder bethätigte Bessarion seinen Eifer für die Aufrechthaltung der Union; er beleuchtete in eigenen Schriften mehrere zwischen den Griechen und Lateinern streitige Punkte. Dahin gehören: **De ss. Eucharistia, et quibus verbis Christi corpus conficiatur; Epistola ad Alexium Lascarin, Philanthropinum, antidotus dicta, de successu Synodi Florentinae et de processione Spiritus sancti**, in zehn Kapitel abgetheilt, ursprünglich griechisch und lateinisch von Bessarion selbst (Hard. IX, 1043—1077); **Contra Palamam apologia inscriptionum Vecci; Refutatio sylloges morum Maximi Planudae de processione Spiritus sancti ex solo Patre; Epistola catholica sive generalis ad omnes, qui sedi Patriarchali Constantinopolitanae subsunt.** — Im Auftrage des Patriarchen Gregor von Constantinopel vollendete Bessarion die von Gregor begonnene **Apologia pro Latinis de processione Spiritus sancti, sive refutatio capitum Marci Ephesii contra Latinos.** Unter seine theologischen Arbeiten gehört auch **De S. Joannis Evangelistae obitu** (Ueber Joh. 21, 22, 23). Leider vermochte Bessarions und anderer ihm gleichgesinnter Griechen Thätigkeit die abermalige Lösung der Union nicht zu verhindern. Auch für die Rettung seines Vaterlandes war Bessarion eifrig besorgt, theils aus eigenem Antriebe, theils im Auftrage des Papstes. Als er den Fall Constantinopels (29. Mai 1453) vernommen hatte, forderte er den Dogen von Venedig, Franz Foscaris, zu einem Zuge gegen die Türken auf. Eindringlich und eindrucksvoll war seine Rede auf dem Convente zu Mantua, welchen Pius II. 1459 angeordnet hatte, um die Fürsten des Abendlandes zu einer Kreuzfahrt gegen die Türken zu bewegen. Bessarion rüstete aus eigenen Mitteln eine Trireme und stieß mit derselben zu der päpstlichen Flotte in Ancona. Im J. 1463 hatte seine feurige Rede auf dem Marcusplatze in Venedig endlich den Erfolg, daß die Republik wirklich gegen die Erzfeinde des Christenthums

zog, und noch 1470 erließ der greise Cardinal einen Aufruf an alle Fürsten Italiens zu Gunsten der unglücklichen Griechen. Die Päpste, welche auf Eugen IV. folgten, betrauten den klugen und geschäftsgewandten Cardinal mit verschiedenen wichtigen Gesandtschaften. Calixt III. sandte ihn 1456 an Alfons, König von Neapel; im J. 1459 war er in Deutschland und Wien, theils um verschiedene Irrungen zwischen den Fürsten beizulegen, theils einen Zug gegen die Türken zu erwirken, und unter Sixtus IV. (1472) befand er sich zu Paris, wo er Ludwig XI. mit dem Herzoge von Burgund aussöhnen sollte. Der eifrige Beschützer der Wissenschaften, Nicolaus V. (seit 1447 Papst), ernannte Bessarion zum Legaten von Bologna; hier wirkte der gelehrte Cardinal von 1451 bis 1455 mit allem Eifer zum Frommen seiner Legation. Er legte die Bologna zerrüttenden Familienfehden der Canetolo's und Bentivoglio's glücklich bei, gab 1451 eine Kleiderordnung und brachte besonders das Gymnasium und die Universität in Aufnahme. Den Dominicanern und Franciscanern zeigte er sich so gefällig, daß sie sich sein Patronat erbaten. Er hatte mittlerweile das Bisthum Sabina und schon 1449 vom Könige von Neapel das Bisthum Mazzara, später von Nicolaus V. das Bisthum von Tusculum (Frascati) erhalten; im J. 1456 ernannte ihn König Alfons zum Archimandriten von Messina und zum Protector der Basilianer und verlieh ihm drei Abteien in Sicilien. Nach dem Tode des Cardinals Ruthenus (1463) erhielt er von Pius II. den Titel eines Patriarchen von Constantinopel und eines Bischofes von Euböa, ja er war selbst zweimal nahe daran, Papst zu werden. Nach dem Tode Nicolaus' V. (1455) konnte nur der Spott des Cardinals von Avignon seine Mitbrüder abhalten, „dem Griechen" alle ihre Stimmen zu geben, und nach dem Tode Pauls II. (1471) soll nur das rauhe Benehmen seines Conclavisten, Anton Perotto, die Cardinäle von seiner Erwählung abgelenkt haben. Seine letzte Gesandtschaftsreise nach Frankreich und das unwürdige Benehmen Ludwigs XI. beugten den greisen Kirchenfürsten so sehr, daß er auf dem Rückweg in Turin erkrankte und am 18. November 1472 zu Ravenna starb. Er wurde zu Rom in der Zwölf-Apostelkirche begraben. Bessarion war unstreitig der Tüchtigste unter den Griechen, welche nach dem Falle Constantinopels nach dem Abendlande geflüchtet waren; fein gebildet, klug und milde, war er der Union mit der abendländischen Kirche aus Ueberzeugung ergeben, was auch die unionsfeindlichen Griechen und später manche Protestanten von seinem Ehrgeize und seinen verrätherischen Planen erdichten und berichten mochten. Seine Schriften siehe bei Migne, PP. gr. CLXI, 1—746. (Vgl. Epp. et comm. Jacobi Piccolomini Card. Papiensis, Mediolani 1506; Aloysii Bandinii de vita et rebus gestis Bessarionis Cardinalis Nicaeni commentar., Romae 1777, und bei Migne l. c.; Vast, Le Card. Bessarion, Paris 1878.) [Häusle.]

Bessel, Gottfried von, Historiker, Abt des Benedictinerklosters Göttweig in Oesterreich, war zu Buchheim bei Mainz, wo sein Vater als Hauptmann der Landmiliz lebte, am 5. September 1672 geboren, trat 1692 in das berühmte Kloster Göttweig, erhielt zu Wien den theologischen Doctorhut, lehrte im Mainzischen Kloster Seligenstadt Philosophie und Theologie, wurde von dem Kurfürsten Lothar Franz Schönborn von Mainz zu seinem Official ernannt und vielfach als Gesandter gebraucht, endlich 1714 von Kaiser Karl VI. zum Abt von Göttweig erhoben und mit noch anderen Würden beehrt. Während er noch in Schönborns Diensten stand, nahm er auch regen Antheil an der Rückkehr des Herzogs Anton Ulrich von Wolfenbüttel (s. d. Art.) zur katholischen Kirche, und in seiner Anwesenheit legte dieser Fürst am 10. Januar 1710 zum ersten Mal insgeheim das katholische Glaubensbekenntniß ab. Die bald darauf publicirte Conversionsschrift: Fünfzig Motive u. s. w., soll Bessel zum Verfasser haben. Unter seiner 35jährigen Amtsführung wurde Göttweig ein Sitz der Wissenschaften und ein Sammelplatz literarischer Schätze. Er selbst bearbeitete eine Chronik des Klosters von ungeheurem Umfange, aber von dem im Manuscript ganz fertigen und noch jetzt erhaltenen Werke wurde nur der erste Theil: Chronicon Gottvicense etc., t. I, sive Prodromus, Tegerns. 1732, in zwei prächtigen Foliobänden gedruckt. Das Werk ist jetzt für die mittelalterliche Geographie und Topographie Deutschlands von dem höchsten Werthe, und eine Menge alter Diplome ist darin abgedruckt. Außerdem edirte Bessel 1733 einen bisher unbekannten Brief des hl. Augustin an Optatus von Mileve über das Loos der ohne Taufe verstorbenen Kinder. Er starb den 20. Januar 1749 in einem Alter von mehr als 76 Jahren. [v. Hefele.]

Besuchung des Allerheiligsten (visitatio ss. Sacramenti) ist eine ächt katholische Andachtsübung und ein vortreffliches Tugendmittel für alle, welche nach christlicher Vollkommenheit streben. Die gewöhnliche Bezeichnung „Besuchung" drückt, wie Cardinal Wiseman (Abhandlungen I, 407) bemerkt, eine gewisse Intimität mit dem eucharistischen Heilande, eine Tiefe des Glaubens und der Liebe aus, welche lange Beschreibungen nicht so treffend schildern könnten. Diese religiöse Uebung hat ihre Wurzel in dem lebendigen Glauben an die reale Gegenwart Jesu Christi im heiligen Altarssacramente und in der innigen Liebe zum sacramentalen Heilande, der „alle Mühseligen und Beladenen", d. h. alle Menschen einladet, „zu ihm zu kommen", damit er sie „erquicke", d. h. ihnen helfe und sie tröste in aller Noth und Trübsal des Lebens (Matth. 11, 28). Ihr Zweck ist also einerseits Anbetung, Aufopferung und Dank, andererseits Bitte, Abbitte und Ver

richtung der geistlichen Communion. Erleichtert ist diese Uebung durch das jetzt allbekannte und in sehr viele Sprachen übersetzte Buch des heiligen Alfons, welches Anmuthungen und Gebete bei der Besuchung für einen ganzen Monat enthält. (Vgl. die Einleitung zu vorstehend genannter Schrift, sowie Bourdaloue, Essai d'Octave du Saint Sacrement, second et quatrième jour, Oeuvr. éd. Paris 1837, III, 558. 565.) [Gihr.]

Bethabara (Βηθαβαρά), im griechischen Texte Joh. 1, 28 unrichtige, von Origenes eingeführte Lesart für das von den meisten und besten Handschriften und Uebersetzungen gebotene Βηθανία. Der Irrthum des Origenes ist dadurch entstanden, daß er die Existenz von zwei Ortschaften Namens Bethania nicht für möglich hielt und an das Richt. 7, 24 genannte Bethbara dachte. (Vgl. Tregelles, Greek New Testament II, 380. VII, 1049.) [Kaulen.]

Bethania (Βηθανία) im N. T. 1. Ein Flecken am östlichen Abhange des Oelbergs in einer Thalvertiefung der dort befindlichen abschüssigen Felsen, kaum 15 Stadien (Joh. 11, 18), d. i. eine kleine Stunde, von Jerusalem entfernt, Wohnort der Familie des Lazarus und häufig vom Erlöser besucht (Matth. 21, 17; 26, 6. Marc. 11, 1. 11. 12. Luc. 19, 29; 24, 50; 10, 38). Schon im vierten Jahrhundert stand (wahrscheinlich von Helena erbaut) eine Kirche über dem Grabe, aus welchem Lazarus erweckt worden, und im siebenten Jahrhundert war nebenbei ein Kloster (Itin. Hieros.; Hier. Onom. Adamnanus 1, 24). Im J. 1102 wählte Melisinda, Gemahlin des Königs Fulco von Jerusalem, Bethania zur Stiftung eines Klosters für Nonnen nach der Regel des hl. Benedict (Guil. Tyr. XV, 26; Jac. de Vitr. c. 58). Rudolf von Suchem (Reyßbuch S. 151) erwähnt im 14. Jahrhundert drei Kirchen in Bethania. Die oben angegebene Lage sichert das noch heutzutage an dieser Oertlichkeit befindliche Dorf el-Azarijeh (von el-Azar, der arabischen Namensform für Lazarus). Dieß ist ein ärmliches Dorf, in welchem man viele Spuren des Alterthums gewahrt; man zeigt dort mehrere Orte, welche an Matth. 26, 6. Marc. 14, 3. Joh. 11, 20. 28—30. 31. 38 erinnern sollen (vgl. Robinson II, 309—312; Geramb, Pilgerreise II, 7). — 2. Ein Ort jenseits des Jordans, bei welchem Johannes taufte (vgl. oben Bethabara). [Scheiner.]

Betharaba (בֵּית עֲרָבָה), im A. T. eine der sechs Städte in Juda, welche in der Araba zwischen dem todten und dem rothen Meere lagen (Jos. 15, 6. 61), an der Stelle Jos. 18, 18 unter campestria (הָעֲרָבָה) verstanden, später zu Benjamin geschlagen (Jos. 18, 22). [Kaulen.]

Bethaus (Oratorium), s. Kapelle.

Bethaven (בֵּית אָוֶן), im A. T. 1. Name einer Ortschaft im Stamme Benjamin, östlich von Bethel (Jos. 7, 2; 18, 12. 1 Sam. 13, 5; 14, 23). — 2. Spottname für das durch Abgötterei entweihte Bethel („Götzenhaus" für „Gottes Haus", Os. 4, 15; 5, 8; 10, 5). [Kaulen.]

Bethel (בֵּית אֵל), im A. T. 1. eine alte Stadt, nicht weit von Silo, auf der Straße nach Sichem, früher Luza (לוּז) genannt. Der Name Bethel findet sich vermöge einer Prolepsis bereits Gen. 12, 8 als Bezeichnung des Ortes, in dessen Nähe Abraham seinen zweiten Aufenthalt wählte, und an welchem er dem Ewigen den ersten Altar baute. Nach Gen. 28, 11. 16 hatte Jacob hier in der Nähe die Erscheinung der Himmelsleiter, und war er es, der dem Ort, welcher bei den Canaanitern Luza hieß, eben um jenes Ereignisses willen den neuen Namen Bethel gab. Später kehrte er (Gen. 35, 6) von Sichem aus nach Luza zurück, „welches den Beinamen Bethel führte", um in Lösung eines früheren Gelübdes gleichfalls hier einen Altar zu bauen. Noch Jos. 16, 2 werden Bethel und Luza auseinandergehalten, ersteres als Ort der Erscheinung, letzteres als die in dessen Nähe befindliche canaanitische Stadt; auch aus Jos. 18, 13 geht hervor, daß der Name Luza noch nicht durch den andern Namen Bethel verdrängt worden war. Sogar ein canaanitischer Bundesfürst hatte in Luza seine Residenz aufgeschlagen (Jos. 12, 16). Bei der Loosvertheilung (Jos. 18, 22) fiel die Stadt dem Stamme Benjamin zu, jedoch nur als Enclave, soferne sie im Stammgebiete von Ephraim lag (Jos. 16, 1 u. 2). Daraus erklärt sich, daß factisch die Ephraimiten sich in den Besitz der Stadt setzten (Richt. 1, 22 f.) und zwar durch eine List, indem sie einen Einwohner gewannen, der ihnen den Zugang öffnete. Ob Richt. 20, 26 und 27 בֵּית אֵל als N. propr. oder als N. appell. steht, läßt sich nicht entscheiden. Im ersteren Falle würde schon in der Richterperiode das Heiligthum in Bethel gestanden sein. Jedenfalls führt 1 Sam. 10, 3, verglichen mit Gen. 35, 8, mit höchster Wahrscheinlichkeit zu der Annahme, daß die Stiftshütte von Cariathiarim (1 Sam. 7, 2) auf einige Zeit nach Bethel gebracht worden war. Sicher war Bethel eine von den Richtstätten, an welchen Samuel jährlich Recht zu sprechen pflegte (1 Sam. 7, 16). Nachdem Bethel in Folge des Schismas unter Roboam nothwendig an das Nordreich (Ephraim) gekommen, knüpfte Jeroboam politisch klug an die bereits aus der Patriarchenzeit überlieferte Heiligkeit des Ortes an und erniedrigte ihn jetzt zu einem Hauptsitze des von ihm eingeführten ägyptischen Apisdienstes (3 Kön. 12, 28. 29; 13, 1. 32). Dieser blieb bis zur Wegführung der zehn Stämme in die assyrische Gefangenschaft bestehen (4 Kön. 10, 29). Begreiflich eiferten die Propheten mit Nachdruck wider diesen Frevel (Os. 4, 15; 5, 8; 10, 5. Am. 3, 14; 4, 4; 5, 5; 7, 13. Jer. 48, 13). Zwar liest man 2 Par. 13, 19, Abia, Roboams Sohn, der König von Juda, habe Bethel Jeroboam entrissen. Dasselbe muß aber doch bald wieder an das Nordreich Israel zurückgefallen sein. An der Stelle 4 Kön. 2, 23. 24 sind es Buben von Bethel, die den ehr-

würdigen Elisäus verspotten, zur Strafe jedoch von Bären zerrissen werden. Als das Nordreich gefallen war, vermaß sich ein israelitischer Priester, gegen den ausdrücklichen Wortlaut des Gesetzes, einen Dienst des Herrn in Bethel einzuführen; allein der fromme König Josias von Juda (4 Kön. 23, 15) steuerte diesem Unwesen dadurch, daß er den Höhendienst aufhob und die Stätte des ungesetzlichen Cultus selbst zerstörte. Nach der Heimkehr aus dem babylonischen Exil kam Bethel an seinen rechtmäßigen Eigenthümer, den Stamm Benjamin (2 Esdr. 11, 31). In der Zeit der Machabäer wurde Bethel durch Bacchides (1 Mach. 9, 50. Jos. Antiqq. 13, 1, 3) befestigt. Im N. T. geschieht des Ortes zwar keine Erwähnung, doch war Bethel zur Zeit Christi gewiß noch nicht zerstört; Josephus (B. J. 4, 9, 9) konnte noch seine Einnahme durch Vespasian berichten. Sogar Eusebius (Onomasticon s. v. Βαιθήλ) kennt Bethel noch als Dorf, 12 Meilen = 18 Kilometer nördlich von Jerusalem, und der hl. Hieronymus (Quaestt. hebr. in Genesim) fügt hinzu, daß es rechts von der Straße nach Sichem liege. Aus dem heiligen Texte selbst (Gen. 35, 1. Jos. 16, 1. Richt. 1, 22. 1 Sam. 10, 3 u. s. f.) erhellt, daß Bethel hoch gelegen war. Während Thenius (Exeget. Studien II, 127 ff.) das heutige Sindschil, nahe bei Silo und 32 Kilometer von Jerusalem entfernt, für das alte Bethel hielt, ist man seit Robinson (Bibl. Forschungen, deutsch II, 339 ff.) einstimmig der Ansicht, daß im heutigen Beitin sogar noch der Name des alten Bethel bewahrt ist (Guérin, Description de la Palestine, Judée, III, Paris 1869, 17). Der Umfang der jetzigen Ruinen, worunter sich Trümmer mehrerer christlichen Kirchen befinden, weist auf eine größere Ausdehnung, welche das (nach Eusebius und Hieronymus) zum Dorf herabgesunkene Bethel später, vielleicht im Mittelalter, wieder gewonnen hatte. — 2. Anderer Name für die Jos. 19, 4 Bethul genannte Ortschaft im Stamme Simeon (1 Sam. 30, 27). [Schenz.]

Bethesda, s. Bethsaida.

Bethlehem, I. in der heiligen Schrift (בֵּית לֶחֶם = Haus des Brodes), ist der Name zweier in Palästina gelegener Städte. 1. Bethlehem im Stamme Zabulon (Jos. 19, 15; LXX, Βαιθμάν) wird in der Schrift nur einmal erwähnt, falls nicht dieses Bethlehem der Geburtsort des Richters Abesan war (Richt. 12, 8); an der Stelle desselben trägt noch ein ärmliches Dorf den Namen Beitlahm. — 2. Bethlehem im Stamme Juda, daher gewöhnlich Bethlehem Juda genannt (Richt. 17, 7; 19, 1. Ruth 1, 1 u. s. w.), hieß früher Ephrata (Gen. 35, 19; 48, 7) und war canaanitischen Ursprungs. Im hebräischen Text wird es zwar (Jos. 15) unter den an Juda gefallenen Städten nicht aufgeführt; allein die Septuaginta nennt Jos. 15, 59 Ἐφραθά, αὕτη ἐστὶ Βαιθλεέμ; und der hl. Hieronymus vermuthet (Comm. in Mich. 5, 2), die Juden hätten in tendentiöser Weise den Geburtsort des Heilandes aus dem hebräischen Texte gestrichen. Der alte Name bezeichnete wahrscheinlich die gesammte Gegend von Bethlehem; daher Ruth 1, 2 „Ephratiter aus Bethlehem Juda“ (vgl. 1 Sam. 17, 12). Der Ort war klein und konnte nach der bekannten Stelle Mich. 5, 2 auch in späterer Zeit keine 1000 waffenfähigen Männer stellen, obschon sowohl der frühere Name des Ortes wie der spätere („die Fruchtbare“) auf eine reiche Ertragsfähigkeit des Bodens hindeutet. Der Name Bethlehem weckte von jeher theure Erinnerungen bei den Juden. Hier war der Begräbnißplatz der gefeierten Rachel, und nach 1 Par. 2, 50. 51 war Calebs Familie in Bethlehem ansässig, so daß sein Sohn und sein Enkel Stammväter Bethlehems heißen (1 Par. 2, 51. 54; 4, 4). Hier wurde die Moabitin Ruth Gattin des reichen Bethlehemiten Booz und damit die Ahnfrau des großen Königs David (Ruth 4, 10 ff.). David selbst war ein geborener Bethlehemite (1 Sam. 17, 12; 20, 6) und wurde in Bethlehem durch Samuel gesalbt (16, 4. 13): Grund genug, daß es geradezu „die Stadt Davids“ hieß (Luc. 2, 4. 11). Hier fand Asael, Joabs Bruder, im Grabe seines Vaters Ruhe (2 Sam. 2, 32); hier hatten die Helden Abisai, Joab (1 Par. 2, 16), Adeodatus oder Elchanan (1 Par. 20, 5), Jonathan ben Samaa (2 Sam. 21, 21. 1 Par. 20, 7) ihre Heimat. Nur Eine unangenehme Erinnerung aus dem Bereiche der alttestamentlichen Geschichte knüpft sich an den Namen Bethlehem: die Erzählung (Richt. 17, 7—13), wonach ein Levite aus Bethlehem dem Ephraimiten Michas für den Cult eines Bildes seine Dienste zur Verfügung stellte. Die hohe Lage Bethlehems (mehr als 700 Meter über dem Spiegel des mittelländischen Meeres) entschied frühzeitig seine strategische Wichtigkeit. Bereits zu Davids Zeit hielten es einmal die Philister besetzt (2 Sam. 23, 14); aber zu einer eigentlichen Festung erhob den Ort erst Roboam (2 Par. 11, 6). Als nach Godolias' Ermordung viele Israeliten die Rache der Chaldäer fürchteten und nach Aegypten zu fliehen beschlossen, machten sie zu Chamaam bei Bethlehem Halt (Jer. 41, 17), ohne Zweifel, weil sie sich hier wenigstens vorläufig vor den Feinden geborgen wußten. In der nachexilischen Zeit (1 Esdr. 2, 21. 2 Esdr. 7, 26) siedelten sich zunächst nur 123 Männer in dem tiefgesunkenen Bethlehem an. Dennoch gelangte es zur höchsten Bedeutung, als Michäas' Weissagung zur Erfüllung kam. Zu Bethlehem im Stalle der Herberge ward der Heiland geboren; Maria, seine Mutter, legte ihn in die Krippe, da sich in der Herberge selbst für die heiligste Familie kein Platz gefunden hatte (Luc. 2, 7). Der Gebrauch des Artikels in den bessern Handschriften, sowohl bei φάτνη (Krippe) als auch bei κατάλυμα (Herberge), drängt zu der Vorstellung, daß das göttliche Kind nicht in irgend einer unbestimmten, vielmehr in der einen bestimmten Krippe des einen Herbergstalles von Bethlehem lag (Guérin, Description de la Palestine, Judée, I.

147 sq.). Es wäre sonst auch befremdlich, wie der Engel (V. 12, l. c.) ohne jede nähere Bestimmung die Krippe als Wahrzeichen den Hirten bekannt geben konnte. Hiervon weicht die Tradition (Justin. Dial. cum Tryphone, § 78) nicht ab, wenn sie eine Höhle nahe bei Bethlehem als die Stätte der Geburt bezeichnet; denn Höhlen oder Grotten dienen bei den Morgenländern auch heutzutage häufig zur Unterkunft von Menschen und Heerden, als Wohnungen oder als Ställe. Jetzt erst, nachdem Jesus in Bethlehem geboren worden (vgl. auch Matth. 2, 1 nebst Joh. 7, 42), verdiente, wie Hieronymus (Quaestt. hebr. in Genes. 35) und Chrysostomus (Homil. 49 in Matth. 2) mit Recht betonen, dieses seinen gleichsam prophetischen Namen, soferne „das Brod des Lebens" gerade hier vom Himmel herniedergestiegen. Als Schatten heftet sich an jenes lichtvollste Ereigniß zu Bethlehem die Erinnerung an den herodianischen Kindermord (Matth. 2, 16). Im Allgemeinen steht fest, daß das alte Bethlehem an derselben Stelle lag, wie das gegenwärtige. Nach der Ueberlieferung aber soll die einige Minuten nordwestlich vom heutigen Bethlehem entfernte Cisterne die nämliche sein, aus welcher (nach 2 Sam. 23, 16) Davids Helden geschöpft haben; da nun diese, zufolge der biblischen Angabe, sich oben unter dem Stadtthore befand, so war das vormalige Bethlehem weiter nach Nordwesten hin gedehnt als das dermalige. [Schenz.]

II. **Bethlehem im Mittelalter und in der Neuzeit.** Durch Kaiser Hadrian waren nach dem Blutbade von Bettir die Juden von Bethlehem gezwungen worden, ihre Stadt zu verlassen; die Geburtsstätte des Heilandes wurde in ein Heiligthum des Adonis verwandelt. Kein Wunder, wenn Bethlehem in jener Zeit als fast gänzlich verfallen erwähnt wird. Doch kaum war das Christenthum emancipirt, als auch die heilige Stätte der Geburt von dem unzüchtigen Greuel gereinigt und durch Constantin und Helena mit einer prachtvollen, noch jetzt erhaltenen Basilika geschmückt ward (um 330). Die der Kirche vorstehende Priesterschaft ward dem Bischof von Jerusalem unterstellt. Selbstverständlich wuchs jetzt auch der Ort selbst, und zahlreiche Pilgerschaften zogen dahin. Wohl der bedeutendste der Angekommenen aus jener Zeit war der hl. Hieronymus (385), dem der Bischof von Jerusalem die Erlaubniß ertheilte, an der Geburtsstätte eine klösterliche Einrichtung zu gründen. Ihm folgten auf seine Einladung die edle Paula mit ihrer Tochter Eustochium, denen bereits 371 Rufinus und die fromme Melania vorausgeeilt waren. Letztere ward ebenfalls die Gründerin einer klösterlichen Genossenschaft. Die hl. Paula errichtete ein Cönobium nicht bloß für Frauen, sondern auch für Männer, und einige Wohnungen zur Aufnahme von Pilgern. Hieronymus starb erst 420 zu Bethlehem, und hier fanden auch seine Gebeine bis zu ihrer Uebertragung nach Rom ihre Ruhestätte. — Nachdem Justinian die Mauern von Bethlehem, sowie das Kloster St. Johannes daselbst restaurirt hatte, erlitt es viel unter den Mohammedanern; noch im J. 1099 zerstörten letztere den Ort mit Ausnahme der Marienkirche. Tancred war es, unter dem den dortigen Christen zum ersten Male das abendländische Kreuz erschien. Bethlehem blieb noch längere Zeit villa genannt, obgleich bereits 1110 Paschalis II. Bethlehem auf Ansuchen des Königs Balduin, der in der Marienkirche zu Bethlehem durch den Patriarchen Dagobert zum König von Jerusalem gesalbt worden war, zu einem Bisthum erhoben hatte. Der erste Inhaber des neuen Stuhles war Anschetino oder Asquitinus (1110—1120); auf ihn folgten Anselm (1128—1145), Gerhard (1147—1161), Raoul (1160—1173), der Kanzler des Königs Amalrich, dann Albert (1173—1186), Peter (1200—1206). Bischof Reinhard, der von den Mohammedanern vertrieben wurde, kam 1223 nach Frankreich und nahm Wohnung in Clamecy (Departement Nièvre). Dort wurde ihm als episc. Bethlehemitanus die Vorstadt Parthenon (später Bethlehem genannt) mit dem Titel und den Rechten eines Bischofs angewiesen. Sein Gebiet umfaßte nur diese Vorstadt, später nur das Hospital daselbst. Die Revolution hob das Bisthum auf; seit 1840 führt der jeweilige Abt von St. Moriz in der Schweiz den Titel eines Bischofs von Bethlehem i. p. (Le Quien, Or. chr. III, 1275 sq.; Gallia christ. XII, 686 sq.).

Bethlehem liegt höher als Jerusalem, ist an der längeren Ausdehnung von Osten nach Westen etwa 800 Schritte lang, ungefähr 200 breit und liegt terrassenförmig auf zwei durch einen Sattel getrennten Hügeln. Es ist in sieben Quartiere getheilt, deren Häuser übrigens vielfach in Trümmern liegen. An dem syrischen Aufstande gegen die ägyptische Herrschaft (1834) hatte sich nämlich auch die mohammedanische Bevölkerung betheiligt, während die Christen auf Seite der Aegypter fochten. Deßhalb zerschoß Ibrahim Pascha das türkische Viertel, und seine Bewohner siedelten sich nur spärlich wieder an. Das Uebrige that das große Erdbeben vom 1. Januar 1837. An Einwohnern kommen zu den etwa 300 Mohammedanern einzelne jüdische, 2300 katholische, 1200 griechische und vielleicht 200 armenische. Die Bethlehemiten sind bekannt wegen der schönen Gesichtszüge der weiblichen Bevölkerung, wegen ihrer hellen, malerisch und edel gehaltenen Kleidung, ihrer Lebensenergie und Intelligenz, aber auch wegen ihres unruhigen Temperamentes, das sie zu unzähligen Empörungen, Fehden und Parteikämpfen hingerissen hat. Höher als die körperliche Schönheit ist die Sittenreinheit der Bethlehemitinnen zu preisen, wozu die auf ein Vergehen unmittelbar folgende Volksjustiz nicht geringen Einfluß haben mag. Tod durch den Dolch oder Steinigung ist die unabwendbare Folge selbst geringerer Fehltritte dieser Art. — Wegen des milden Klimas und des Fleißes der Bewohner ist der Boden um Bethlehem sehr fruchtbar, besonders an Oliven, Granaten, Mandeln, Feigen,

Trauben; selbst vereinzelte Palmen finden sich. Der Wein ist geringer als der von Hebron und St. Johann, aber immer noch sehr gut. Die Bewohner treiben neben dem Acker- und Weinbau eine eigene Industrie in den bekannten Pilgerandenken aus Perlmutter, Fraueneis, Asphalt und wohlriechendem Holze. Trotzdem ist das Volk arm, da die Steuerlast eine äußerst drückende ist.

Die höchste christliche Merkwürdigkeit Bethlehems bildet die alte Basilika zur hl. Maria, das am besten erhaltene Baudenkmal der constantinischen Zeit. Dieselbe liegt in geringer östlicher Entfernung von der Stadt und ist ein nach Osten gerichteter fünfschiffiger Bau mit Querschiff, aber ohne Atrium. Ueber den sechs Meter hohen Säulen des Mittelschiffes ruht mittels Architraven die mosaikgeschmückte Hochwand, welche das sichtbare, ehemals cederne Gebälke des Dachstuhles trägt; das Dach ist mit Blei gedeckt. Früher trug auch der Boden reiche musivische Arbeit. Unter Bischof Raoul wurde 1169 die Basilika durch die Municifenz des Kaisers Emmanuel Comnenus und des Königs Amalrich, dessen Gemahlin Maria eine Nichte des Kaisers war, auf's Neue mit den herrlichsten Mosaiken geschmückt. Kürzlich erfolgte Aufdeckungen geben Kunde vom Namen des Künstlers, des Musiators Ephräm. Lange Jahre erfreute ihre Pracht das Auge der Besucher, doch erwähnt schon der 1271 den Franciscanern ertheilte Ferman auch die Erlaubniß, die Kirche, welche, wie Bethlehem selbst, durch die Charesmier stark gelitten, restauriren zu dürfen. Im J. 1478 lieferte Philipp der Gute Holz zu neuem Balkenwerk, Eduard IV. von England Blei für die Bedachung; Venetianer führten den Bau. Ende des 16. Jahrhunderts zerfiel die kostbare Wandbekleidung; 1645 verkauften griechische Mönche das Blei des Daches an die Türken; 1672 restaurirte der griechische Patriarch Dositheus das Heiligthum behufs Erlangung des Eigenthumsrechtes; von 1690—1758 besaßen wieder die Lateiner das Heiligthum, bis es von da ab den Griechen verblieb, die 1842 neuerdings eine Restauration in ihrem Geschmacke vollbrachten. Den Franciscanern ist als einziger Rest des ehemaligen Eigenthumsrechtes — ein Schlüssel zum Durchgang in ihr Kloster geblieben. Die Griechen benützen für ihre gottesdienstlichen Verrichtungen bloß den Chor und das Transept der Kirche; das Langhaus ist durch eine Mauer abgetrennt und bildet eine Stätte für den Greuel der Verwüstung durch Beduinen. — Unmittelbar vor dem Presbyterium führen zwei Treppen in die Kapelle der Geburt Christi hinab, eine adaptirte Grotte von 37 Fuß Länge, 12 Fuß Breite und 9 Fuß Höhe. Am östlichen Ende der Kapelle ist die Stätte der Geburt in der Form einer halbkreisrunden Nische, auf deren Pflaster sich der durch die Streitigkeiten zwischen Lateinern und Griechen so berühmt gewordene silberne Stern befindet mit der Umschrift: **Hic de virgine Maria Jesus Christus natus est.** Ein Altar ist darüber, auf dem seit 1758 bloß die Griechen und Armenier celebriren. Viele Lampen erhellen den Raum; vier davon gehören den Lateinern. Diese dürfen nur auf dem simultanen Altar „der Anbetung der heiligen drei Könige" die heilige Messe feiern, welcher nebst einem dritten auf dem der Krippe zugeschriebenen Platze sich noch in der Krypta vorfindet. Die Krippe selbst wurde bekanntlich 642 mit ihrer von der hl. Helena geschenkten silbernen Umkleidung nach Rom in die liberianische Basilika gebracht. Eine Prozession der Franciscaner (seit 1238 in Bethlehem; ihr kastellartiges Kloster stößt an die Basilika) besucht täglich diese Stätten. Sie kommt aus der lateinischen, an die Nordapsis des Kreuzschiffes angebauten kleinen Conventskirche zur hl. Katharina, geht durch eine niedere Treppe zur Geburtsstätte, dann an die Stelle der Krippe, zum Altar der heiligen drei Könige, hierauf durch einen engen Gang in die St. Josephskapelle, weiter zu der in einem nördlich führenden Felsengang gelegenen Kapelle der unschuldigen Kinder, dann hinauf zur Gebetsstätte des hl. Hieronymus, zu seinem Grabe, zu dem der hl. Paula und ihrer Tochter Eustochium und endlich zurück in die katholische Kirche. An allen diesen Stationen werden Gebete verrichtet. — Wie die Franciscaner, haben auch die Griechen und die Armenier Convente nächst der Kirche, welche zugleich als Hospize dienen. Seit 1863 ist selbst ein protestantisches Bethaus in Bethlehem. — Sehr segensreich wirkt zu Bethlehem das vom italienischen Priester Antonio Belloni gegründete Waisenhaus (fest eingerichtet seit 1868), verbunden mit einer Schule für Kunst und Handwerk, deßgleichen die Schule der Nonnen vom hl. Joseph; außerdem haben die Katholiken noch eine arabische und eine italienische Schule. — Auf dem Wege von Jerusalem nach Bethlehem wird das Grab Rachels gezeigt, ein aus großen Steinen zusammengesetzter Sarg von 11 Fuß Länge und 4 Fuß Breite, der von einer kleinen Moschee mit Kuppel umfangen wird. 1841 hat der Jude Sir Moses Montefiori eine Vorhalle dazu gebaut. Westlich von diesem Grabmal liegt das Dorf Beit-Djalla mit einer katholischen Pfarrei und dem vom Patriarchen Valerga errichteten Priesterseminar. Näher bei Bethlehem ist Beit-Sahur, das sog. Hirtendorf. Ungefähr 400 Schritte von der Basilika entfernt befindet sich die Milchgrotte in weißem, zerreiblichem Kalkstein, aus dem Pastillen gemacht und mit der Bezeichnung: **De lacte B. M. V.** versehen werden, ein häufiges Pilgerandenken. [Janner.]

Bethlehemiten, Name verschiedener Orden. 1. Im 13. Jahrhundert. Der englische Chronist Matthäus Paris (gest. c. 1259) erzählt, daß sich im J. 1257 in Cambridge Bethlehemiten (**Bethleemitae**) niedergelassen, und daß dieselben gekleidet seien wie Dominicaner, nur trügen sie auf der Brust einen rothen Stern mit fünf Strahlen und einer kleinen runden blauen Scheibe in der Mitte zur Erinnerung an den Stern, der nach der Geburt des Herrn in

Bethlehem erschienen. Außer dieser kurzen Nachricht ist uns von Bethlehemiten in England nichts bekannt (vgl. **Matthaeus Paris, Historia maior,** ed. Wats, Paris. 1644, 639; Helyot, Histoire des ordres etc., Paris, 2. éd. 1721, deutsch Leipzig 1753—1756, III, 347—349). Auch der Ursprung des in Oesterreich bestehenden Ordens der „Kreuzherren mit dem rothen Sterne" wird mitunter auf einen geistlichen Ritterorden zurückgeführt, der zur Zeit der Kreuzzüge in Bethlehem entstanden und den Namen Bethlehemiten geführt haben soll. Glieder dieses Ordens sollen aus Palästina über Aquitanien im J. 1217 nach Böhmen gekommen und dort die Gründer des Ordens der Stelliferi oder „Kreuzherren mit dem rothen Sterne" geworden sein (s. d. Art. Kreuzherren).

2. Im 15. Jahrhundert. Pius II. stiftete durch eine Bulle vom 18. Januar 1459 einen neuen Ritter- und Hospitalorden unter dem Namen Unserer Lieben Frau von Bethlehem (religio militaris ac hospitalis B. Mariae Bethlemitanae). Die Aufgabe dieses Ordens sollte sein, die Einfälle der räuberischen Türken durch den Hellespont abzuwehren und die umliegenden Gegenden und Inseln zu schützen, sowie überhaupt dem Vordringen der osmanischen Eroberung in Europa entgegenzutreten. Seinen Hauptsitz sollte der Orden auf der Insel Lemnos haben; Einrichtung und Verfassung desselben sollten ganz ähnliche sein, wie die der Rhodiser. Die Kleidung der Mitglieder sollte weiß, und ihr Ordenszeichen ein rothes Kreuz auf weißem Felde sein. Um dem neuen Orden die Existenz zu ermöglichen, wies ihm der Papst die Güter und Einkünfte einer Anzahl von Orden und Hospitälern zu, die ihre eigentliche Bestimmung verloren hatten und zu bloßen Pfründen herabgesunken waren. Bald nach der Stiftung des Ordens aber fiel Lemnos wieder in die Hände der Türken, und der neue Orden trat entweder nie oder nur in sehr schwachen und vorübergehenden Anfängen in das Leben. Die Stiftungsbulle des Ordens findet sich (jedoch nicht ganz vollständig) abgedruckt in Raynaldus, Annales Ecclesiastici XIX, Colon. Agripp. 1693, ad ann. 1459, n. 2. 3, sowie in dem von Leibniz edirten Codex juris gentium diplomaticus, Hannov. 1693, 418 sq. Vgl. außerdem Helyot VIII, 365 sq. und G. Voigt, Enea Silvio de' Piccolomini als Papst Pius II. und sein Zeitalter III, Berlin 1863, 652.

3. Im 17.—19. Jahrhundert. Den Namen Bethlehemiten (Fratres Bethlemitae; Ordo Bethlemitarum; spanisch Belemitas) führte auch ein sehr verdienstvoller Hospital- und Schulorden in Amerika. Der Stifter desselben, Peter von Bethencourt, wurde 1619 in Villaflore auf Teneriffa, einer der canarischen Inseln, geboren und gehörte demselben Adelsgeschlechte an, wie der berühmte Seefahrer und Eroberer der canarischen Inseln im 15. Jahrhundert, Johann von Bethencourt aus der Normandie. Schon als Kind zeigte er eine große Neigung zu den Uebungen der Frömmigkeit und der Abtödtung. Im J. 1650 verließ er seine Heimat und begab sich nach Guatemala. Dort faßte er den Entschluß, Priester zu werden und als Missionar nach Japan zu gehen. Da er jedoch zum Studium kein Talent zeigte, so gab er nach mehreren Jahren, während welcher er in dem Colleg der Jesuiten das nothwendige Latein zu erlernen vergebens sich abgemüht hatte, jenen Entschluß wieder auf und wanderte entmuthigt und betrübt nach Petapa, um in der Einsamkeit zu leben. Alsbald jedoch erkannte er, daß das Einsiedlerleben sein Beruf nicht sei; er kehrte nach Guatemala zurück und arbeitete, um dem Müßiggange zu entgehen, einige Zeit als Flickschneider. Später übernahm er aus Andacht zur heiligen Jungfrau eine Stelle als Küster an einer ihr geweihten Kirche. Nicht lange nachher vertheilte er plötzlich seine geringe Habe unter die Armen, trat in den dritten Orden des hl. Franciscus und zog sich in ein entlegenes Stadtviertel, Calvario genannt, zurück, errichtete hier eine Schule und unterwies die Kinder im Lesen und im Katechismus. Bald begann er auch, durch fromme Gaben reichlich unterstützt, ein Hospital zu erbauen, und zwar zunächst für solche Arme, die nach einer überstandenen Krankheit noch schwach und hülflos aus anderen Hospitälern entlassen wurden. Dieses Hospital weihte er Unserer Lieben Frau von Bethlehem, und der Volksmund nannte es kurz Bethlehem. Allmälig sammelte er auch Genossen um sich, die gleich ihm nach der Regel des dritten Ordens vom hl. Franciscus lebten und ihm im Unterricht der Jugend, wie in der Pflege der Kranken und Schwachen behülflich waren. Die Genossenschaft erhielt von dem Hospitale, an welchem sie wirkte, den Namen Bethlehemiten. Hervorleuchtende Züge in dem Leben des Stifters der Bethlehemiten sind insbesondere seine innige Andacht zum Leiden und Sterben des Erlösers, seine fromme Verehrung der heiligen Jungfrau und des hl. Joseph, seine äußerst strengen Fasten, seine täglichen Geißelungen und vielfachen sonstigen Abtödtungen, seine tiefe Demuth und sein lebendiges Gottvertrauen, seine aufopferungsvolle Hingabe für Arme und Kranke und seine eifrige Liebe zu den armen Seelen. Allgemein verehrt und betrauert, starb er am 25. April 1667. Die Stadt Guatemala veranstaltete ihm ein wahrhaft fürstliches Leichenbegängniß, bei welchem die obersten Beamten und die Rathsherren der Stadt seine Leiche zu Grab trugen. Sein Leben beschrieb Dom. Franc. Ant. de Montalvo unter dem Titel: Vida del Venerabile Hermano Pedro de S. Joseph Betancour, fundador de la Compagnia Bethlemitica en las Indias Occidentales. Nach dem Tode des Stifters übernahm der Bruder Rodrigo vom Kreuze in Verbindung mit dem Bruder Antonio vom Kreuze die Leitung, sowie die weitere Organisation und Ausbreitung der Congregation. Beide reisten zu verschiedenen

Zeiten in Angelegenheiten derselben an den spanischen Hof und nach Rom. Clemens X. approbirte am 2. Mai 1672 die Congregation und ihre Constitutionen; Innocenz XI. erhob am 26. März 1687 die Congregation zu einem Orden und erlaubte den Mitgliedern, unter der Regel des hl. Augustin feierliche Gelübde abzulegen; Clemens XI. ertheilte am 28. Juli 1707 dem Orden die Privilegien der Mendicantenorden und der „Congregation der regulirten Cleriker zum Dienste der Kranken", und Clemens XII. gab ihm am 27. Mai 1732 bestimmte Vorschriften für die Wahl zu gewissen Aemtern im Orden. Die Ordenstracht der Bethlehemiten war ähnlich wie die der Kapuziner, nur trugen sie Hüte, den Rosenkranz um den Hals, anstatt des Strickes einen ledernen Gürtel und auf der rechten Seite des kurzen Mantels einen Schild, auf welchem die Krippe von Bethlehem mit dem göttlichen Kinde und Maria und Joseph gemalt waren. Außer den drei gewöhnlichen Ordensgelübden legten sie auch noch das Gelübde der Gastfreiheit ab und verpflichteten sich, den Kranken zu dienen, „auch wenn sie ungläubig und von ansteckenden Krankheiten befallen sind". Bereits im J. 1668 hatte in Guatemala eine fromme adelige Wittwe, Maria Anna del Galdo, unter dem Namen Bethlehemitenschwestern auch einen weiblichen Zweig des Ordens zur Pflege weiblicher Kranken gestiftet. Die Bethlehemitinnen hatten ähnliche Tracht und ähnliche Constitutionen, wie die Bethlehemiten, und lebten in der Clausur. Sie fanden indeß keine große Verbreitung. Die Bethlehemiten dagegen verbreiteten sich seit 1671 namentlich in Peru und Mexiko. Nach dem Vorbilde ihrer ersten Stiftung in Guatemala errichteten sie in Verbindung mit ihren Hospitälern überall zugleich auch Schulen. Es entstanden solche Niederlassungen u. a. in Lima, Chachopoyas, Truxillo, Arequipa, Cuzko, Santiago de Cuba, Mexiko, Puebla, Guadalajara, Guanajuato, Oajaka, Vera-Cruz, Havaña, Santiago de Chile, Buenos-Ayres, Neu-Guatemala. Die Bethlehemiten erwarben sich sowohl auf dem Gebiete der Krankenpflege, wie auf dem des Unterrichtes und der Erziehung der Jugend große Verdienste. Namentlich zeichneten sie sich auch bei Epidemien, so insbesondere während einer furchtbaren Epidemie im J. 1736, durch unerschrockenen Muth und aufopferungsvolle Hingabe aus. Nichtsdestoweniger wurde auch dieser Orden durch die klosterfeindlichen Decrete der spanischen Cortes vom Jahre 1820, zum allgemeinen Bedauern des Volkes, dem Untergange geweiht. Zur Zeit seiner Säcularisation war er in zwei Provinzen eingetheilt, in die peruanische mit 22 und in die neuspanische mit 11 Häusern. Der General des Ordens residirte damals in Mexiko. Der Orden bestand zwar nach seiner Säcularisation an manchen Orten noch fort, starb aber unter dem Drucke der revolutionären Regierungen allmälig aus und hat seit ungefähr 40 Jahren zu existiren aufgehört. Noch im J. 1843 wird in dem Römischen Almanach (Notizie per l'anno 1843, Roma) der in diesem Jahre verstorbene Cardinal Pedicini als „Protector des gesammten Bethlehemiten-Ordens" aufgeführt. Südamerikanische Schriftsteller reden von dem Orden mit großer Hochachtung und beklagen seine Auflösung. (Vgl. Helyot III, 349—357; Diccionario universal de Historia y Geografia I, Méjico 1853, 526—529; Eyzaguirre, Los intereses católicos en América, Paris 1859, II, 304—306. 408—410; Hernaez, Coleccion de Bulas, Breves y otros Documentos relativos á la Iglesia de América y Filipinas, Bruselas 1879, I, 546—548. 552 sq. 639 sq. 657 sq.) [Hundhausen.]

Bethoron (בֵּית חוֹרֹן und בֵּית חֹרוֹן), Doppelstadt im Stammgebiete Ephraim (Jos. 16, 3. 5), an der Südgrenze gegen Benjamin (l. c. 18, 13), eine der 35 Levitenstädte (l. c. 21, 22. 1 Par. 6, 68), von Sara, einer Tochter Ephraims, erbaut (1 Par. 7, 24). Man unterschied ein Unter- und Ober-Bethoron. Die Lage beider war nordwestlich von Jerusalem, ja selbst von Gabaon, am Rande des Gebirges Ephraim, bei einem Paß oder Hohlweg, auf dessen Höhe (Jos. 10, 10) das obere (Jos. 16, 5), an dessen Ende das untere Bethoron gelegen war (Jos. 10, 11; 18, 13). Die Lage beider Orte selbst gegen einander gehalten, befand sich Ober-Bethoron südöstlich von Unter-Bethoron, welch letzteres auch nach der Darstellung bei Josephus (Bell. Jud. 2, 19, 8) an eine Bergschlucht im Thale sich lehnte, während die Höhe, auf welcher Ober-Bethoron stand, nur mühsam erklommen wurde (Sanhedrin fol. XXXII, 2). Der Engländer Clarke entdeckte 1801 die beiden Bethoron (Guérin, Descript. de la Palest. I, 338) in dem 20 Kilometer nordwestlich von Jerusalem gelegenen, von etwa 300 Köpfen bewohnten Dorf Beit 'ur ettahta und in dem 4 Kilometer näher bei Jerusalem gelegenen, nur halb so stark bevölkerten Dorfe Beit 'ur el fôka. Beide Dörfer weisen reichliche Spuren alter Mauern und Grundsteine auf (Robinson, Palästina III, 273 ff.). Auf dem halben Wege zwischen Unter- und Ober-Bethoron zeigen sich Grundmauern von großen Steinen, wahrscheinlich die Ueberreste eines vormals den Paß bewachenden Castells. Guérin (I, 346) will in Ober-Bethoron selbst gleichfalls Ueberreste eines Castells wahrgenommen haben. Sicher war der Paß hinsichtlich seiner strategischen Bedeutung als Schlüssel zum Südreiche für jede von Norden anrückende Armee bereits im höchsten Alterthum entsprechend gewürdigt, weßhalb wir von der Anlage mehrfacher Befestigungen hierorts lesen. Nach 3 Kön. 9, 17 und 2 Par. 8, 5 befestigte Salomon Bethoron. Eine abermalige Befestigung durch den Syrer Bacchides berichtet 1 Mach. 9, 50 und Josephus (Antiqq. 13, 1, 3). Ganz im Einklange damit war Bethoron oft genug auch der Schauplatz kriegerischer Entscheidungen. Josue (10, 10 ff., womit zu

vgl. Jos. Antiqq. 5, 1, 17. 18) schlug in der Nähe die fünf wider Gabaon verbündeten Amoriterkönige, welche durch den Paß von Bethoron ihre Flucht nahmen. Nach 1 Sam. 13, 18 zogen durch denselben Paß die Philister herauf, um Saul zu bekriegen. Nach 2 Par. 25, 13 verheerten Miethstruppen aus dem Nordreiche, welche von Amasias entlassen waren, die Städte Juda's, nachdem sie sich in Samaria und Bethoron gesammelt hatten. Judas Machabäus gewann bei Bethoron einen glänzenden Sieg über den syrischen Feldherrn Seron (1 Mach. 3, 16) und später einen noch glänzenderen über Nicanor (1 Mach. 7, 39. 2 Mach. 15, 25; Jos. Antt. 12, 10, 5). Endlich fanden die Römer unter Cestius Gallus 65 n. Chr. in dem Engpasse hier ein Thermopylä, in welchem auch sie beinahe ganz, jedoch keineswegs ruhmreich, aufgerieben wurden (Jos. Bell. Jud. 2, 19, 8). [Schenz.]

Bethphage (Βηθφαγή), im N. T. Name einer Ortschaft auf dem Oelberg, am Wege von Jerusalem nach Jericho (Matth. 21, 1. Luc. 19, 29). Nach Luc. 19, 29 lag es sicher nicht weit von Bethanien, und da es auf einer Reise von Osten eher, als letzteres, genannt wird, so muß es ostwärts von Bethanien gewesen sein. Im 13. Jahrhundert war es noch vorhanden; jetzt ist jede Spur davon verschwunden, und es kann deßwegen auch nicht ausgemacht werden, ob die Tradition Recht hat, indem sie es auf den Abhang des Oelberges zwischen Bethanien und dessen Gipfel verlegt. [Kaulen.]

Bethsabee (בַּת־שֶׁבַע), im A. T. die frühere Gattin des Hethiters Urias, spätere Gemahlin Davids und Mutter Salomons (2 Sam. 11, 3; 12, 24. 3 Kön. 1, 11 ff. 1 Par. 3, 5. Ps. 50, 2). [Kaulen.]

Bethsaida (Βηθσαϊδά, Fischort, Fischhausen, nach dem Hebräischen בֵּית צַיְדָא), im N. T. 1. eine Stadt (πόλις Joh. 1, 44, κώμη Marc. 8, 23) in Galiläa (Joh. 12, 21), am westlichen Ufer des Sees Genezareth, unweit Capernaum (vgl. Epiph., Adv. haeres. 2, 51, p. 437), so ziemlich in der Mitte des westlichen Ufers (Marc. 6, 45; 8, 22). Es war der häufige Aufenthalt des Erlösers und die Geburtsstätte der Apostel Petrus, Andreas und Philippus (Joh. 1, 44; 12, 21), mußte jedoch, weil es die Zeit seines Heiles nicht würdigte, das Wehe des Herrn vernehmen (Matth. 11, 21. Luc. 10, 13). — 2. Ein zweiter Ort dieses Namens lag in geringer Entfernung vom Nordostende des Sees Genezareth im Gaulonitis, der Tetrarchie des Philippus, und war zu Ehren der Tochter des Kaisers Augustus Julias genannt (Jos. Antt. 18, 4, 6; B. J. 2, 9, 1 und 3, 10, 7; Plin. 5, 15; Hieron. zu Matth. 16). Dieß östliche Bethsaida ist Luc. 9, 10 gemeint, da sich Jesus nach der Enthauptung Johannis' aus dem Gebiete des Herodes Antipas in das des Philippus zurückzieht und in der jener Stadt nahe gelegenen Wüste Sicherheit sucht (vgl. Matth. 14, 13. 22. 34. Marc. 6, 32. 45). Mit weniger Sicherheit kann die Heilung des Blinden bei Marc. 8, 22 hierher versetzt werden, obwohl Marc. 8, 27 dafür zu sprechen scheint. Die Lage dieses östlichen Bethsaida glaubt Robinson in dem 1¼ Stunden nordöstlich vom Einflusse des Jordan in den See Genezareth gelegenen Trümmerhaufen, von den Arabern et-Tell genannt, angezeigt (III, 565). Ueber die Unterscheidung dieser beiden Orte, westlich und östlich vom See Genezareth, welche zum Theil schon durch die Umstände und den Beisatz Βηθσαϊδὰ τῆς Γαλιλαίας gegen Hug (Einl. I, 27) sichergestellt ist, vgl. v. Raumer, Palästina 100; Robinson III, 565. — 3. Hebräischer Name für den Schafteich (griech. Βηθεσδά), welcher bei Jerusalem lag und von großen Hallen zur Aufnahme von Kranken umgeben war (2 Esdr. 3, 1. Joh. 5, 2; Schubert, Reise in das Morgenl. II, 516). [Scheiner.]

Bethsames (בֵּית שֶׁמֶשׁ), 1. Stadt im Stammbezirke Juda, nordwestliche Grenzstadt gegen Dan (Jos. 15, 10) und das Philisterland (1 Sam. 6, 12) hin, den Priestern zugewiesen (Jos. 21, 16. 1 Par. 6, 59. 1 Sam. 6, 15). Ob das Jos. 19, 41 erwähnte und als Grenzstadt Dans bestimmte Hirsemes (עִיר שֶׁמֶשׁ), was dem Namen nach wohl dasselbe bedeutet, identisch sei mit Bethsames, muß zweifelhaft bleiben. Ihre Lage bestimmt Eusebius als zehn Meilen von Eleutheropolis in der Richtung nach Nicopolis. Nach 4 Kön. 14, 11 lag sie in einer Thalebene und war nach 1 Sam. 6, 19. 3 Kön. 4, 9. 4 Kön. 14, 11 groß und stark bevölkert. In Samuels Tagen wurde die von den Philistern zurückgegebene Bundeslade zuerst in diese Priesterstadt gebracht (1 Sam. 6, 14). Unter Achas fiel sie jedoch in die Hände der Philister (2 Par. 28, 18). In der Nähe von Bethsames besiegte Joas, der König von Israel, den jüdischen König Amasias (4 Kön. 14, 11—13). Ueberreste dieser alten Stadt fanden Reisende im Thale des Wady Szurar in den Ruinen von Ain Schems (vgl. Robinson III, 224). — 2. Stadt im Stamme Nephthali (Jos. 19, 38. Richt. 1, 33). — 3. Stadt im Stamme Issachar (Jos. 19, 22). [Scheiner.]

Bethsan (בֵּית שְׁאָן, בֵּית שָׁן, בֵּית שַׁן), eine canaanitische Königsstadt, bei Vertheilung des Landes unter Josue dem westlichen halben Stamme Manasse zugewiesen (Jos. 17, 11), obwohl im Stammgebiete Issachar gelegen (Jos. 17, 11). Sie scheint jedoch von den Manassiten vor David nicht in Besitz genommen worden zu sein (Jos. 17, 12. Richt. 1, 27. 1 Sam. 31, 10; vgl. 3 Kön. 4, 12). Nach dem Exile erhielt sie den Namen Scythopolis (Βηθσάνη, καλουμένη πρὸς Ἑλλήνων Σκυθόπολις; Jos. Antt. 12, 8, 5; vgl. 1 Mach. 5, 52. 2 Mach. 12, 29). Ob dieser Name aus Verkürzung von Socothpolis, weil Socoth Gen. 33, 17 (vgl. Ps. 59, 8) gegenüber am östlichen Ufer des Jordan lag (Reland 992; Gesenius, Thes. L. H. s. v.), oder daher entstanden sei, weil sie (Herod. 1, 105) um das Jahr 631 v. Chr., zur Zeit des Josias, von nach Aegypten ziehenden Scythen besetzt worden ist, wofür auch die LXX zu Richt. 1, 27 (Βαιθσά-

ἥ ἐστι Σκυθῶν πόλις) und 2 Mach. 12, 30 sprechen, bleibt unentschieden. Sie war eine der südlichen Grenzstädte von Galiläa (Jos. B. J. 3, 3, 1; Strabo 16, 763), und gehörte als einzige auf der Westjordanseite gelegene Stadt zum Gebiete der auf der Ostjordanseite befindlichen Decapolis (Jos. B. J. 3, 9, 7; Plin. 5, 16, al. 18). Gabinius hatte sie befestigt (Jos. Antt. 14, 5, 3). Im vierten und fünften christlichen Jahrhundert hatte sie einen Bischof und später sogar einen Erzbischof; sie war der Geburtsort von Cyrillus und Basilides. Von Saladin im J. 1183 zerstört, konnte diese Stadt nie mehr zu voriger Größe kommen. In der Nähe des heutigen Beysan, eines Dörfchens von 70 bis 80 elenden Häusern (das Talmudische und Rabbinische בֵּיסָן), am Ausgang des Thales von Jesreel nach dem Jordan zu, finden sich die Ruinen des alten Bethsan in bedeutendem Umfange längs dem Ufer eines Flüßchens Mojet Beysan. [Scheiner.]

Bethsur, Bethsura (בֵּית צוּר), im A. T. eine Stadt auf dem Gebirge Juda (Jos. 15, 58), wahrscheinlich von den Maoniten gegründet (1 Par. 2, 45), ward von Roboam befestigt (2 Par. 11, 7) und galt später als der festeste Platz in Judäa (Jos. Antt. 13, 5, 6). Auf der ägyptischen Gedenktafel zu Karnak wird es unter den von Sisak eroberten Städten angeführt. Nach der Gefangenschaft halfen die Einwohner von Bethsur Nehemias beim Baue der Mauer von Jerusalem. In den machabäischen Kämpfen erscheint es als Grenzfestung gegen Idumäa und besaß die höchste strategische Wichtigkeit. Diese ist leicht zu begreifen, seitdem die Ruinen der Stadt unter dem Namen Beit-sur aufgefunden worden sind. Es lag nämlich an einem Passe, war von Natur äußerst fest (2 Mach. 11, 5), beherrschte die Straße von Beerseba und Hebron, und deckte so Jerusalem gegen einen Angriff von Süden. Nach der Sage soll hier der Kämmerer der Königin Candace getauft worden sein. (Vgl. Robinson, Paläst. I, 360. III, 219; Schubert, Reise in das Morgenl. III, 488.) [Kaulen.]

Bethulia (Βετυλούα), eine Bergfestung in Palästina, auf dem Nordabhang des Gelboe-Gebirges, am Eingang der Ebene Esdrelon bei Dothain gelegen, mit Quellen oberhalb und unter der Stadt, wichtig als Schlüssel zum südlichen Lande, jetzt Beit Ilva mit mächtigen Ruinen. (Vgl. Schultz, Zeitschr. der deutschen morgenl. Ges. III, 1849, 48 ff.; Wolff, Das Buch Judith, Leipzig 1861, 155 ff.) [Kaulen.]

Bethzecha (Βηζέθ, Jos. Antt. 12, 10, 2 Βηθζηθώ), Ort, wohin sich Bacchides von Jerusalem aus zurückzog, um ein Lager aufzuschlagen, 1 Mach. 7, 19.

Betrachtung, eine Art innerlichen Gebetes. Nach dem hl. Thomas (2. 2. q. 83, a. 1 und q. 180, a. 1) und dem hl. Ignatius (Exerc. prim. hebd.) ist die Betrachtung das Gebet der drei Seelenkräfte, des Gedächtnisses, des Verstandes und des Willens. Das Gedächtniß führt eine religiöse Wahrheit vor, der Verstand sucht sie allseitig zu erwägen und auf das Leben anzuwenden, und der Wille verwerthet sie in frommen Anmuthungen und geeigneten Entschließungen zur Heiligung des Lebens. Die Betrachtung ist ein Gebet im eigensten Sinne des Wortes, mag man dasselbe nun mit dem hl. Johannes Damascenus als „Erhebung der Seele zu Gott oder Erflehen geziemender Dinge von Gott“ oder mit dem hl. Basilius als „ein Gespräch mit Gott“ definiren. Denn die Seele erhebt sich in dieser geistlichen Uebung zu Gott, indem sie ihre vorzüglichsten Fähigkeiten mit den göttlichen Wahrheiten beschäftigt; durch diese Bethätigung ihres innersten Wesens gehoben, verkehrt sie mit ihm in gottseligem Gespräche, weiht ihm den Vorsatz als kostbare Gabe und erfleht die Gnaden, die dessen Ausführung bedingen. Der Umstand, daß alle diese Acte im Inneren der Seele sich vollziehen, ohne daß sie in Worten vernehmbaren Ausdruck finden, unterscheidet die Betrachtung als innerliches Gebet vom mündlichen, wie dieses in der öffentlichen oder Privatandacht zur Anwendung kommt. Die Betrachtung oder, wie sie nach dem lateinischen Ausdruck genannt wird, die Meditation hat ihren Namen von der Thätigkeit des Intellects. Es steht diese Benennung im Einklange mit der Redeweise der heiligen Schrift, in welcher das Erkennen oft nicht bloß das theoretische, sondern das praktische, die ganze Seele umfassende ist, und der Glaube, obwohl formell ein Urtheil, doch auch den Willen bewegt und im Werke, im Leben sich äußert. Die Benennung ist aber hier wohlbegründet, weil gerade das discursive Denken dem Willen zu seinen Vorsätzen vorleuchtet und den letzteren größere Kraft und nachhaltige Wirkung verleiht. Dieses discursive Nachdenken bildet auch das Merkmal, durch das sich die Betrachtung von der anderen Species des innerlichen Gebetes, der Beschauung (s. d. Art.), unterscheidet. In jener wirkt die Seele mit Bethätigung ihrer natürlichen und übernatürlichen Kräfte; in dieser wirkt vorzugsweise Gott, während die Seele sich mehr receptiv verhält. Weil im Gegensatz zu diesem außergewöhnlichen, eingegossenen das gewöhnliche, erworbene Gebet, die Betrachtung, eine Thätigkeit der Seelenkräfte ist, wird es nicht befremden, daß für dieselbe genaue Vorschriften ertheilt werden, deren Befolgung ihre Verrichtung wesentlich fördert. Auf sie verzichten wollen, würde eine Art Quietismus sein und im Falle der Trockenheit dieser Uebung fast allen Trost und Nutzen nehmen.

Die Verschiedenheit dieser Vorschriften über den Gang der Betrachtung begründet auch verschiedene Arten derselben. Die am meisten ausgebildete und wohl auch die gebräuchlichste Art ist die folgende: Das Gedächtniß führt die Wahrheit oder Begebenheit kurz vor, nicht bloß im Allgemeinen und oberflächlich, sondern im Besondern, klar und deutlich mit den einzelnen Punkten, die den Gegenstand der Betrachtung bilden. Um dieß zu erreichen, empfiehlt es sich, die Fragen anzuwenden: Wer? was? wo? wann? wodurch? wie?

warum? Z. B.: Wer hat dieß gesagt oder gethan? Damit diese Zergliederung nicht zu trocken werde, sondern der Kräftigung des schließlichen Vorsatzes vorarbeite, räth man an, hin und wieder recht lebendig den Glauben zu erwecken, daß Gott es geoffenbart habe. Der Verstand überdenkt den ihm vom Gedächtniß vorgelegten Gegenstand und sucht die verborgenen Beziehungen desselben in ihren Ursachen, Folgen und Beweggründen auf, bis er sie erschöpft und dem Willen eine geeignete Unterlage bietet, sich in seiner Weise durch einen passenden Vorsatz zu bethätigen. Gute Dienste leisten auch hier die folgenden Fragen, die der Betrachtende an sich richtet und selbst beantwortet: Was ist bei dieser Wahrheit besonders zu erwägen? Was folgt daraus für's Leben? Wie habe ich dieß bisher befolgt? Wie soll ich es in Zukunft befolgen? Warum? Es ist billig für mich als Mensch, als Christ, als Ordensmann, als Priester; es ist nützlich für dieses und das andere Leben; es ist leicht und angenehm durch Gottes Gnade und wegen des Friedens des Herzens; es ist nothwendig, weil es Mittel oder weil es geboten ist. Welche Hindernisse sind zu beseitigen, welche Mittel anzuwenden? Der Wille übt sich während der ganzen Erwägung des Verstandes, wie es die Einheit der Seelenkräfte und seine Beschaffenheit als **potestas caeca** fordert. Sollte dieß weniger geschehen sein, so thut er es an dritter als an seiner eigenen Stelle durch fromme Affecte und heilsame Vorsätze. Diese Affecte beziehen sich theils auf die Seele selbst, wie Abscheu, Schmerz, Reue, Beschämung, Demuth u. dgl., theils auf Gott, wie Vertrauen auf die Barmherzigkeit, Liebe, Lob, Dank für empfangene Gnaden, Verlangen nach wahrer Tugend u. a. m. Die Vorsätze müssen zur Ablegung der Fehler und zum Erwerb der Tugenden bestimmt, praktisch, für Person und Zeit anwendbar, fest begründet sein, besonders der eine, welcher als die Frucht der Betrachtung anzusehen ist. — So durch Erkenntniß und Liebe mit Gott vereint, fleht die Seele für diese Frucht in Bitten und Gesprächen zu Gott, damit sie den Tag hindurch zur Reife gelange. Sie stützt sich bei den Bitten einerseits auf die Güte und Liebe Gottes, auf seine Fürsorge für uns, auf alle seine Eigenschaften und beschwört insbesondere Gott bei seinem Mensch gewordenen Sohne, bei allem, was dieser von der Geburt bis zum Tode am Kreuze für uns gethan und gelitten hat; andererseits weist sie hin auf ihre Noth und ihr Elend, auf ihre Leidenschaften, Gefahren und Ohnmacht, in der sie nichts vermöge, auf die ganze Reihe der Sünden, die das Gewissen verwirft, ja selbst auf das Gute, das Gottes Gnade in ihr gethan hat. Diese Bitten gehen in ein Gespräch mit Gott über, in welchem die Seele den Herrn in Liebe und Lob seiner Glorie, in Freude und Dank ob seiner Gaben verherrlicht und wie ein Kranker vom Arzt, ein Armer vom Reichen Hülfe, wie ein Schüler vom Lehrer, ein Kind vom Vater Unterweisungen begehrt. Dieses Colloquium, das auch mit Maria, den Heiligen, ja der Seele selbst geführt werden kann, ist die Blüte, der Duft der Betrachtung und endigt mit mündlichen Gebeten, wie Pater noster, Ave Maria und **Anima Christi**. — Damit diese wichtige geistliche Uebung wohl vorbereitet werde, pflegt man ihr Zweierlei vorauszuschicken. Zuerst verrichtet der Betrachtende ein Gebet, das mit dem Glauben an Gottes Gegenwart einen Act der Anbetung und mit dem Gefühle der eigenen Hülfsbedürftigkeit die Bitte um Licht und Kraft verbindet. An dieses Gebet schließen sich zwei oder drei sog. Präludien, je nach der Beschaffenheit des Stoffes, an. Ist dieser ein geschichtlicher, so pflegt zunächst die Erzählung der Begebenheit nach den Evangelien vorauszugehen. Was aber immer auch der Stoff der Betrachtung sein mag, so wird eine **compositio loci**, d. h. eine sinnliche Vorstellung des Gegenstandes, so gut es seine Natur zuläßt, angerathen, um die Phantasie den Zerstreuungen zu entziehen und in den Dienst der Betrachtung zu stellen. Es folgt ein Gebet, das sich vom eben genannten Vorbereitungsgebet dadurch unterscheidet, daß es speciell um die Gnade bittet, die gewünschte Frucht aus der Betrachtung zu gewinnen. Zum Abschluß pflegt man zu untersuchen, wie die Betrachtung von Statten gegangen ist; je nach Befund dankt oder bereut man und beschließt Standhaftigkeit in Einhaltung der Vorschriften der Betrachtung oder Besserung der bemerkten Fehler gegen dieselben. Nach einem Ueberblicke über den Vorsatz und die Gedanken, auf die er sich stützt, wählt man sich eine Sentenz aus der heiligen Schrift, den Gebeten der Kirche, den Vätern zur öfteren Erinnerung während des Tages. Diese Form der Betrachtung determinirt die Seele am meisten zum Handeln.

Damit jedoch die Einförmigkeit derselben nicht wie das Manna in der Wüste Ueberdruß errege, haben die Lehrer des geistlichen Lebens, vor allen der hl. Bonaventura und der hl. Ignatius, auch noch andere Arten des innerlichen Gebetes anempfohlen, die nicht nur einen angenehmen Wechsel bieten, sondern auch verschiedene Wirkungen erzielen und für solche verwendbar sind, deren Zustand anstrengendes Denken nicht gestattet. Es sind zunächst die von ihrem vorzüglichsten Beförderer benannten drei ignatianischen Gebetsweisen. Die erste derselben beschäftigt sich nach einem kurzen, dem jeweiligen Stoffe angepaßten Vorbereitungsgebete mit den zehn Geboten Gottes oder den sieben Hauptsünden oder den drei Seelenkräften oder den fünf Sinnen des Leibes. Das Gedächtniß führt das erste Gebot vor, der Verstand erörtert den Inhalt und prüft die Befolgung desselben, der Wille erweckt im Falle der Uebertretung den Affect der Reue, den Vorsatz zur Besserung, im Falle der Befolgung den des Dankes für die Gnade Gottes und der Bitte um Standhaftigkeit. Vom ersten geht es zum zweiten und zu den folgenden. In ähnlicher Weise werden die sieben Hauptsünden behandelt und ihnen zweckdienlich die bezüglichen Tugenden entgegengestellt. Besonderen Nutzen hat die Erforschung

der drei Seelenkräfte: Welche Gedanken beschäftigen mein Gedächtniß, welche Bilder mein Einbildungsvermögen? Woher kommen sie und was wirken sie in mir, sowohl die guten als die bösen? Wie muß ich die guten benutzen, und wie mich den bösen gegenüber verhalten? Ebenso verfährt man mit den Urtheilen des Verstandes und den Neigungen und Begierden des Willens: Dank für die guten, Reue und Abbitte wegen der bösen und Selbstverdemüthigung. In gleicher Weise können die fünf Sinne durchgangen werden. Den Schluß bildet immer ein entsprechendes Gebet. — Wie durch diese erste Weise des betrachtenden Gebetes die Seele vorzüglich Selbstkenntniß, Wachsamkeit und Besserung des Lebens gewinnt, so hilft ihr die zweite besonders zur Belebung der Andacht bei den mündlichen Gebeten. Diese besteht nämlich darin, daß die einzelnen Worte der gebräuchlichsten Gebete durchgangen und aus denselben so lange Gedanken und Anmuthungen entnommen werden, bis der Inhalt erschöpft ist. Das Vorbereitungsgebet wird der Person gelten, an die das zu behandelnde Gebet gerichtet ist, dem Vater, dem Heiland, der seligsten Jungfrau, den Engeln, dem betreffenden Heiligen. Bei den einzelnen Worten beantwortet man sich die Fragen: Wer hat es gesagt? Zu wem, zu welchem Zweck, in welcher Stimmung ist es gesprochen? Was bedeutet es? Was will dieses Gleichniß, dieses Bild? und den Gedanken entsprechend erweckt man Anmuthungen. Von Gott zum Menschen gesprochene Worte würde man mit dem Geiste der Ehrfurcht erwägen, als ob man Gott selbst sprechen hörte; mit dem Verlangen, die Lehre zu verstehen und die Gebote zu erfüllen; mit Furcht, die angedrohte Strafe zu erleiden. Vom Menschen an Gott gerichtete Worte müßte man mit demselben Geiste meditiren, in dem sie gesprochen sind: mit freudigem Aufschwung, wenn sie Gott loben; mit der Gesinnung der Buße, wenn sie an die Sünde erinnern; mit Betrübniß, wenn sie der Reue Ausdruck geben; mit Hoffnung, wenn sie Freudiges in Aussicht stellen. Am Schlusse soll man sich in wenigen Worten an jene Person, an die das Gebet gerichtet ist, wenden und sie um die Tugenden, deren man zu bedürfen glaubt, bitten. Wenn man in dieser Weise das Vater unser, das Ave, die Antiphonen und Hymnen zum heiligen Altarssacramente und zur allerseligsten Jungfrau, die Psalmen, die Kirchengebete der heiligen Messe durchdenkt, mit welcher Fülle von Gedanken und Affecten, mit welcher Andacht und Frucht werden dann diese Gebete verrichtet, das Brevier persolvirt, die heilige Messe gelesen werden? — Die dritte Weise entlehnt von der zweiten den Anfang und Schluß, unterscheidet sich aber von ihr dadurch, daß ein Gebet ganz, aber langsam im Geiste recitirt wird. Die nach jedem Worte entstehende Pause dient dazu, die Bedeutung desselben innerlich zu bedenken und zu beherzigen oder an die Person, an welche das Gebet gerichtet ist, an ihre hohe Würde und die eigene Niedrigkeit u. dgl. zu denken. Offenbar verleiht auch diese Pause unserem Gebete Harmonie; sie ist das Athmen des Geistes, das unserem Gebete Leben verleiht. Diese Weise läßt sich besonders beim Rosenkranze, bei Litaneien u. dgl. gebrauchen und bringt die Seele dahin, daß sie das mündliche Gebet in steter Vereinigung mit Gott verrichtet. Neben diesen drei sog. ignatianischen Gebetsarten ist eine weitere Form des innerlichen Gebetes die Contemplation. Es ist dieß nicht die im Eingang erwähnte, ohne Zuthun der Seele von Gott verliehene, eingegossene Beschauung, sondern eine von der Thätigkeit des Menschen ausgehende, erworbene. Bei längerer Uebung des discursiven Denkens oder bei einer gewissen praktischen Richtung vermag die Seele schon nach einigen Acten des Verstandes die Wahrheit vor sich zu sehen und die Anmuthungen des Willens in sich hervorzurufen. So sagt der hl. Thomas (2. 2, q. 180, a. 3), daß diese Beschauung der Wahrheit ein Act der Seele, ja der Schlußact sei, welcher auf die Discurse folge, und Ludwig de Ponte beleuchtet diesen Ausspruch des hl. Thomas durch den Vergleich mit einer Jungfrau bezüglich ihres Werbers. Die Jungfrau pflegt sich bei einer Werbung lange und sorgsam über Persönlichkeit, Sprache, Anlagen, Stellung, Gesundheit, Annehmlichkeit, Tugend und andere Eigenschaften des Werbers zu erkundigen und zu vergewissern, bis sie Liebe faßt und ihn zum Bräutigam wählt; nachdem sie ihn aber kennen gelernt und zum Lebensgefährten genommen hat, genügt ihr der bloße Anblick, die einfache Erinnerung, der Ruf des Namens, um ihn zu lieben und nach seiner Gesellschaft zu verlangen. Aehnlich muß auch die Seele anfangs viele Zeit auf die Meditation verwenden, um sich den Heiland, seine Eigenschaften, Vollkommenheiten, Werke, Wunder bekannt zu machen, ihn lieb zu gewinnen und zum Bräutigam zu erwählen; aber nachdem sie ihn einmal kennt, genügt eine Vorstellung oder Erinnerung, um in Anmuthungen und Gesprächen mit ihm zu verkehren und in Liebe bei ihm zu verweilen. Um die Beschauung zu machen, stellt man sich die Begebenheit des Evangeliums so vor, als ob man selbst Zeuge und Theilnehmer wäre, betrachtet die Personen, hört und erwägt die Worte, die sie sprechen, sieht und untersucht die Handlungen, die sie verrichten, und sucht die Affecte mit dieser Thätigkeit des Verstandes zu verbinden. Doch ist es auch hier räthlich, einen wesentlichen Punkt hervorzuheben, entsprechende Anwendung und einen Vorsatz zu machen und die Ausführung des letzteren zu sichern. — An diese Contemplation reiht sich endlich die Form der Anwendung der fünf Sinne. Hat nämlich die Seele nach den ihr zu Gebot stehenden Eindrücken in der Beschauung sich ein Bild von dem Ereignisse, das sie beschäftigt, entworfen und die Personen und Handlungen geschaut und die Worte gehört, so hat sie schon zwei Sinne, Auge und Ohr, zur Anwendung gebracht und sich auch in die Lage gesetzt, Personen und Gegenstände, natürlich mit aller Ehrfurcht,

zu berühren, den Wohlgeruch — Christi bonus odor sumus — und die Süßigkeit, die Anmuth und die Lieblichkeit der Tugend zu kosten und den Abscheu und Schauder vor dem Bösen, vor dem Todesgeruch, den es verbreitet, zu empfinden. Diese Anwendung der fünf Sinne, sagt Schmid in der unten angeführten „Manresa", darf nicht von allem Nachdenken entblößt sein; sie führt nur auf einem kürzern und sanftern Wege in die Geheimnisse ein. Von der Betrachtung unterscheidet sie sich dadurch, daß sie sich mehr mit Anschauen und Hören beschäftigt, weniger Erwägungen von kindlicher Natur zuläßt und geistigen Genuß und Fortschritt erstrebt, während die Betrachtung eigentlich den Verstand beschäftigt, Ursachen und Wirkungen erforscht, Gott und seine Eigenschaften aufsucht, anbetet und so eine höhere Richtung nimmt. Diese Gebetsart hat den doppelten Vortheil, daß sie dem Glauben an die Geheimnisse in dem sinnlich angelegten Menschen mehr Innerlichkeit und Lebendigkeit verleiht und zwischen anstrengenden Betrachtungen Erholung gewährt. Sie beginnt mit einem Vorbereitungsgebet und hat so viele Punkte, als die Beschaffenheit des Gegenstandes Sinne anwenden läßt. Die Sinne des Geschmackes und Geruches können oft in einem einzigen zusammengefaßt werden. Ueberall suche man eine geistige Frucht zu pflücken, besonders aber eine, die sich den Tag hindurch verwerthen läßt, und schließe mit Gebet.

Aus der Darstellung dieser sechs Arten von Betrachtung ergibt sich, daß ihnen allen, wenn auch nicht immer in gleichem Grade, die Uebung der drei Seelenkräfte gemeinsam und wesentlich sei. Der Glaube bietet den Stoff, den das Gedächtniß hervorholt, der Verstand durchdringt, der Wille erfaßt und im Leben ausführt zur Heiligung der Seele. Es bewahrheitet sich das Wort des Apostels Paulus: „Der Gerechte lebt aus dem Glauben."

Der Stoff der Betrachtung ist jede religiöse Wahrheit, auch die philosophische. Gott und seine Eigenschaften; namentlich die auf den Menschen bezüglichen der Allmacht, Güte, Weisheit, Vorsehung, sind treffliche Gegenstände der Betrachtung. Wer liest nicht mit Erbauung des P. Lessius Schrift De perfectionibus divinis? Sind ja gerade die auf dem Wissen beruhenden Meditationen von der Schöpfung, der Herrschaft Gottes und der Dienstbarkeit des Menschen, dem Verhältnisse der Geschöpfe zu Gott und dem Menschen, der Gleichmüthigkeit der Seele in Bezug auf den Gebrauch der Dinge das Fundament aller Betrachtungen der Exercitien des hl. Ignatius! Allein den vorzüglichsten und gewöhnlichsten Stoff bildet doch die geoffenbarte Wahrheit, der Inhalt des Glaubens. Immer wird der Christ sich mit Vorliebe die Lehre von den letzten Dingen, den Geheimnissen des Glaubens und Dogmen der Kirche, besonders aber das Leben Jesu, wie es die Evangelisten erzählen, von der Menschwerdung und Geburt an durch das verborgene Leben zu Nazareth, die öffentliche Thätigkeit und das Leiden bis zum Tod, die Auferstehung und Himmelfahrt zum Gegenstande nehmen, der ihn das ganze Jahr hindurch im Anschlusse an die kirchlichen Festkreise beschäftigt. Neben der Nachfolge Christi in seinem historischen und eucharistischen Leben bietet das Leben der jungfräulichen Gottesmutter und der Heiligen Stoff zu schönen Betrachtungen, die den Gedenktagen derselben die beste Weihe geben. Die Auswahl aus diesem reichen Stoffe trifft die Seele je nach der Stufe der Vollkommenheit, auf der sie sich befindet. Es gibt nämlich einen Weg der Reinigung, der Erleuchtung und der Vereinigung. Papst Innocenz XI. hat an 26. Stelle den Satz des Michael de Molinos proscribirt: Tres illae viae, purgativa, illuminativa et unitiva, sunt absurdum maximum, quod dictum fuerit in mystica, und mit Bezug auf Thomas (2. 2, q. 24, a. 9) und Suarez (II. de religione, l. 2 de orat., c. 11, n. 3) hat Papst Benedict XIV. in seinem Werke De servorum Dei beatif. et beatorum canon. 3, 26, 5) diesen dreifachen Weg in folgender Weise erläutert: „Auf der Stufe der incipientes stehen diejenigen, welche die Rechtfertigung erlangt, aber ihre Neigungen noch nicht so gemäßigt haben, daß sie, wenn sie auch ohne große Schwierigkeit die Versuchungen zu überwinden im Stande sind, doch immer um die Erhaltung und in der Uebung der Liebe und der von ihr vorausgesetzten Tugenden zu kämpfen haben; diese Stufe entspricht der via purgativa, deren Ziel es ist, die Seele zur Reinigung von den begangenen Sünden, zur Genugthuung für dieselben und zur Meidung in der Zukunft zu bringen. Auf der Stufe der proficientes befinden sich diejenigen, welche ihre Neigungen so weit gemäßigt haben, daß sie zwar ohne große Mühe Todsünden, aber nicht so leicht läßliche meiden, da sie noch an weltlichen Dingen Gefallen haben und ihren Geist von bunten Phantasien, ihr Herz von vielerlei Begierden beunruhigt finden; diese wandern die via illuminativa, die zum Fortschritt in den Tugenden, zur häufigeren Ueberwindung der Neigungen und mithin zur Meidung der größeren und zur Minderung der kleineren Sünden und zur leichteren Uebung der sittlichen Tugenden führt. Die Stufe der perfecti nehmen diejenigen ein, welche sich von der Welt losgeschält haben und ihre Seelenruhe weder durch die Begierden von innen, noch durch die Eindrücke von außen stören lassen, sondern vornehmlich nach Gott streben und oft oder immer an ihn denken; diesen kommt die via unitiva zu, welche die Einigung mit Gott in der Liebe durch Uebung der Liebesacte erstrebt." In der That führen die Betrachtungen von der Abscheulichkeit der Sünde und von den letzten Dingen zur Entsündigung: „Gedenke, o Mensch, der letzten Dinge, und du wirst in Ewigkeit nicht sündigen"; die von den Beispielen Christi führen zu seiner Nachfolge, die vom auferstandenen verklärten Heiland zur Liebe und Einigung mit ihm. Auch von den drei Gebetsweisen des hl. Ignatius dient

die erste offenbar der via purgativa, die zweite mehr der via illuminativa, die dritte der via unitiva. Wenn indessen auch der Stoff der Betrachtungen, objectiv genommen, eine Unterscheidung nach den Zielen des dreifachen Wegs zuläßt, so weiß ihn doch der Betrachtende, auf welcher Stufe er sich auch befinde, nach seinem subjectiven Zustande zu verwerthen; die mit ihrer Reinigung beschäftigte Seele wird bei den Betrachtungen vom Leben Jesu in ihren Anwendungen ganz psychologisch auf ihre Sünden zurückkommen, wie auch die mit Gott vereinte in den Exercitien die Betrachtungen der ersten Woche immer mit Nutzen machen wird.

Ueber die körperliche Haltung bei der Betrachtung läßt sich im Allgemeinen sagen, daß sie zur Erlangung des Zweckes sich eignen müsse. Sie muß der inneren Andacht entsprechen. Sollte daher der Betrachtende aus Gesundheitsrücksichten nicht in der Möglichkeit sich befinden, während der ganzen Dauer der Betrachtung zu knieen, so wähle er während der Bethätigung des Gedächtnisses und des Verstandes die ihm zusagende Haltung, sei es, daß er stehe oder gehe oder sitze (immer aber in ehrerbietiger Weise), und beschränke das Knieen auf die Uebung des eigentlichen Gebetes am Anfange und am Schlusse, sowie während der Thätigkeit des Willens in seiner Hingabe an Gott und im Gespräche mit ihm. Der hl. Ignatius hält diese compositio externa für so wichtig, daß er noch mehr in's Einzelne gehende Vorschriften ertheilt.

Was die Zeit der Betrachtung anbelangt, so würde zunächst ihre Dauer zu bestimmen sein. In den Orden ist gewöhnlich eine Stunde täglich angesetzt. Die Priester in der Welt und die zu dieser Uebung berufenen Laien sollten für jeden Tag eine halbe Stunde zu derselben verwenden. De Ponte unterscheidet eine gewöhnliche und eine außergewöhnliche Zeit der Betrachtung. Unter der ersten versteht er die tägliche, unter der zweiten die der Exercitien und übrigen Recollectionen, wie sie zur Ueberlegung wichtiger Angelegenheiten, zur Vorbereitung auf einen guten Tod am Ende eines Monats gehalten werden. Als günstigste Tageszeit muß die Morgenstunde und zwar die erste nach dem Aufstehen, für Priester vor oder doch sogleich nach der heiligen Messe bezeichnet werden. Zur Vorbereitung der Betrachtungspunkte wird in diesem Falle am ersprießlichsten die Zeit vor dem Nachtgebete gewählt.

Das Gesagte dürfte genügen, die Lehre von der Betrachtung nach Maßgabe des hier zugemessenen Raumes zu erschöpfen, nicht nach ihrer Wichtigkeit. Um diese zu würdigen, bedenke man die Allgemeinheit dieser Uebung in allen Jahrhunderten der christlichen Kirche, von den Einsiedlern der Thebais und den Klöstern des Morgen- und Abendlandes bis zu den Seminarien und Congregationen, den Missionen und Exercitien der einzelnen Stände. Immer galt die Betrachtung als der Herd, an dessen Feuer der Geist des Glaubens und der Opferwilligkeit sich entzündet, der alles Schöne und Gute in der einzelnen Seele wie in der ganzen Kirche schafft. Darf ihr jedoch schulgerecht das Prädicat der Nothwendigkeit beigelegt werden? Als innerliches Gebet aufgefaßt, kann man die Betrachtung nicht absolut nothwendig nennen. Zunächst ist sie nicht absolut nothwendig als Mittel. Denn wenn auch das Gebet im Allgemeinen als der Schlüssel der Gnaden ein unentbehrliches Mittel zur Erlangung des Heils bildet, so ist doch nicht entschieden, daß mit Ausschluß des leichteren mündlichen Gebetes das vollkommenere, aber auch schwerere innerliche Gebet diese Unentbehrlichkeit für sich in Anspruch nehmen könne. Sie ist aber auch nicht absolut nothwendig in Folge eines allgemein verpflichtenden Gebotes, da ein solches nicht existirt. Wir können daher der Betrachtung nur eine relative Nothwendigkeit zuerkennen, insofern sie für Personen, die zu höherer Vollkommenheit berufen sind, das geeignetste Mittel zur Erlangung derselben und deßhalb durch besondere Ordensstatuten geboten oder durch ein specielles Gelübde zur Pflicht gemacht ist. An oben citirter Stelle (n. 2 et 3) sagt Benedict XIV.: „Wir behaupten, es sei die Meditation nicht geradezu nothwendig zum Seelenheil", und beruft sich auf Hurtadus, der im Tract. de vero Martyrio, digr. 4. de choro eccles., sect. 2, p. 304 die Behauptung, es könne Niemand selig werden, der nicht täglich eine Zeit lang dem innerlichen Gebete obliege, eine propositio temeraria nennt. In gleicher Weise läugnet dieser gelehrte Papst, daß ein allgemeines Gebot existire, welches das innerliche Gebet zur Pflicht mache, da dem göttlichen Gebote zu beten durch das mündliche Genüge geleistet werde. Da es aber bei den Theologen, so fährt er fort, noch eine weitere Nothwendigkeit, von ihnen secundum quid genannt, gebe, und dasjenige, was als nothwendig secundum quid bezeichnet werde, nicht absolut erforderlich sei, ein Ziel überhaupt zu erreichen, sondern nur um es besser und leichter zu erreichen; so müsse man zugestehen, daß in diesem Sinne die Meditation nothwendig und wenigstens unter einem Rathe implicite begriffen sei für diejenigen, die der Aufforderung Gottes, nach Vollkommenheit zu streben, gefolgt seien. Wollte man den Begriff der Betrachtung anders, als oben geschehen ist, im weitesten Sinne nehmen und unter demselben alle und jede Thätigkeit des Geistes und Herzens in Ordnung auf das Heil, die Receptivität der Seele in der Annahme der Gnade verstehen, dann würde man sie mit Scavini (Theol. mor. univ., Mediol. 1860, II, tract. 5, disp. 1, c. 2, a. 1) allen Erwachsenen absolut nothwendig nennen und auf die Worte des Propheten Jeremias (12, 11) Bezug nehmen können: „Verödet, verödet ist das ganze Land; denn keiner ist, der sich's zu Herzen nähme."

Die Wichtigkeit der Betrachtung erklärt den Reichthum der Literatur. Hier sei der Kürze wegen bloß erwähnt das „Gedenkbuch des christlichen Lebens" von dem ehrwürdigen P. Ludwig

von Granada aus dem Prediger-Orden und das Exercitienbuch des hl. Ignatius von Loyola, der mit demselben seiner Gesellschaft die vorzugsweise Bebauung dieses Feldes hinterließ (s. d. Art. Ascese). Die schon erwähnten Meditationen von L. de Ponte, S. J. (Obras espirituales, 5 voll., Madrid 1590; in die meisten europäischen Sprachen übersetzt; lateinisch von Trevinnius [Meditationes de praecipuis fidei nostrae mysteriis, 6 voll., Col. 1611 u. ö.]; deutsch Regensburg 1839. 1868), gelten als solche, welche dem Geist des Ordensstifters am besten entsprechen. Vortrefflich ist des letztverstorbenen Jesuitengenerals P. Roothaan Commentar zum Exercitienbuch des hl. Ignatius (Rom 1837 u. ö.). Erwähnung verdient die nach dem Französischen frei bearbeitete Schrift „Manresa" von Fr. X. Schmid, S. J., 4. Auflage, Regensburg 1875. In den letzten Decennien hat in Deutschland zugleich mit der Uebung der Betrachtung die Literatur der Betrachtungsbücher eine große Ausdehnung angenommen; doch sind hier meist Uebersetzungen älterer lateinischer oder neuerer französischer und italienischer Werke zu verzeichnen. Beim Clerus haben die „Betrachtungen für Priester" von Chaignon, S. J., übersetzt von H. Lenarz (5 Bde., 4. Aufl., Trier 1877—1878), verdiente Verbreitung gefunden. Für Ordensfrauen empfehlen sich die „Betrachtungen für alle Tage und Feste des Jahres nach der Methode des hl. Ignatius" (5 Thle., Saarlouis 1863), sowie die „Betrachtungen für alle Tage des Jahres" von Vercruysse (2 Bde., 3. Aufl., Paderborn 1877); für Alle die „Betrachtungen über das Leben und die Lehre Jesu Christi nach den vier Evangelisten auf alle Tage des Jahres" von P. Nic. Avancini, S. J. (deutsch von Ecker, 2 Bde., Freib. 1877); des P. Crasset, S. J., Considérations chrétiennes (deutsch von Zwickenpflug, 4 Thle., 3. Aufl., Landshut 1871); die Betrachtungen des Jesuitenpaters Lancicius (deutsch von Weißbrodt, 2 Bde., Freiburg 1877) und Challoner's Considerations upon Christian truths and Christian duties digested into Meditations for every day in the year (deutsch von Ehrensberger, 2 Bde., Regensb. 1879). [Komp.]

Betrug, Sünde gegen die dem Nächsten schuldige Wahrhaftigkeit und Treue. I. Begriff und Formen. Der hl. Thomas von Aquin (2. 2, q. 55, a. 4. 5) unterscheidet a) astutia = Verschlagenheit, Verschmitztheit, b) dolus = Unredlichkeit, und c) fraus = Betrug. Die Verschmitztheit ist die Aussinnung nicht wahrer, scheinbarer und äußerlicher Mittel und Wege zur Verfolgung eines ungehörigen oder auch erlaubten Zweckes. Ihr conträrer Gegensatz ist die Klugheit (prudentia) als die Ausfindung der auf einen gebührenden Zweck hinzielenden richtigen Mittel. Die Verschmitztheit ist sündhaft, auch im Falle ihrer etwaigen Hinordnung zu einem guten Zwecke; denn sie weist ihrem Begriffe gemäß bloß falsche und unwahre Wege, während ein guter Zweck durch wahre Mittel erstrebt werden soll. Die Ergreifung der auf Täuschung, d. i. Trübung der Erkenntniß, berechneten Mittel in Rücksicht auf die Ausführung eines widersittlichen Werkes heißt Unredlichkeit. Die Unredlichkeit kann sich sowohl in Worten als auch in Thaten offenbaren. Die lediglich auf Thathandlungen sich beschränkende Unredlichkeit ist nach dem hl. Thomas der Betrug; dolus verhält sich daher zu fraus wie das Allgemeine zum Besonderen. Beide Formen der Widersittlichkeit bilden conträre Gegensätze zu der Tugend der Geradheit oder Offenherzigkeit (simplicitas), welche das Fernhalten der Täuschung als unmittelbares Moment in sich befaßt (S. Thom. 2. 2, q. 111, a. 3). Nach einem andern Gesichtspunkte werden sie zu den Schößlingen des Geizes gezählt, und der Diebstahl gewissermaßen als eine Specification der fraus bezeichnet (2. 2, q. 118, a. 8). Begrifflich schärfer bestimmt sich der Betrug überhaupt als die geflissentliche Täuschung eines Menschen oder die widersittliche Benutzung eines in ihm vorhandenen Irrthums behufs irgend welcher Beeinträchtigung seiner geistigen, leiblichen oder äußeren Güter. Gegenstand einer betrügerischen Handlungsweise kann daher sowohl das Vermögen eines Menschen, als auch dessen geistige oder körperliche Integrität, ferner seine Ehre, äußerliche persönliche Freiheit u. s. w. werden. Der Betrug richtet sich als ein verschleierter Angriff meist auf den Nebenmenschen; doch spricht man auch von einem Selbstbetrug, wenn nämlich Jemand durch frei veranlaßte Verdunkelung der eigenen Erkenntniß Willens ist, sich an einem der eben genannten Güter zu schaden. Ferner kann der Betrug auf dem Gebiete der wissenschaftlichen Forschung durch Entstellung und Unterdrückung historischer Thatsachen begangen werden. Der Motive des Betrugs gibt es mancherlei, wie: Gewinnsucht, Mißgunst, Schadenfreude, Lust an der Bekundung der Ueberlegenheit, Gunst gegen dritte Personen. Gewinn- oder schadensüchtige Absicht ist also nicht die einzige Triebfeder des Betrugs. Auch falsche Frömmigkeit kann als Bestimmungsgrund wirksam sein, nämlich bei dem sog. „frommen" Betruge. Mißbräuchlich wird indessen zum „frommen Betruge" manches gerechnet, was ganz und gar nicht unter diese Kategorie fällt. Die Formen des Betrugs (die Betrügereien, Gaunereien) sind sehr mannigfaltig und offenbaren sich unter Anderem als Fälschung, d. i. als Nachahmung der Form ächter Werthgegenstände mit Ausschluß des reellen Inhaltes, z. B. Falschmünzerei, Erzeugung von sog. Weinen, Urkundenfälschung, Fälschung von Stempeln, Siegeln u. s. w.; ferner als Verfälschung, d. i. als Veränderung der Qualität ächter Gegenstände durch Beimischung fremdartiger, den Werth mindernder Bestandtheile, z. B. Milch-, Wein-, Bier-Verfälschung. Weiter bekunden sie sich in ungenügendem Maß und Gewicht, in dem Verkaufe minderwerthiger Waare gegen ungebühr-

lichen Preis, im Schuldenmachen ohne die Wahrscheinlichkeit, zahlen zu können, im Ueberlisten des Andern mit bloßen Rechtsformalitäten, in schlechten Arbeitsprodukten, unreellen Geschäftsusancen, in Spielverträgen, zumal durch Börsen- und Actienschwindel, Unterschlagung von Urkunden, Unterschiebung eines Kindes, Erbschaftserschleichungen, Betrügereien bei Eingehung einer Ehe u. dgl. — Das bürgerliche und canonische Recht spricht auch von einem **Betrug am Gesetze** (fraus legis, in fraudem legis agere). Gesetzesbetrug wird geübt, wenn man sein Thun oder Lassen zwar mit dem Wortlaute einer sittlich verbindlichen Norm in Uebereinstimmung bringt, aber deren Sinn umgeht: fraus legi fit, ubi id fit, quod lex fieri noluit, fieri autem (nempe expressis verbis) non vetuit; man entzieht auf solche Weise dem Gesetze den ihm schuldigen Gehorsam. In denjenigen Fällen aber, bezüglich deren kein gesetzliches Verbot besteht, handelt man in fraudem legis nicht, wenn man einfach von seinem Rechte Gebrauch macht. Betrug und Lüge unterscheiden sich so, daß die letztere eine mündliche oder schriftliche, nicht geflissentlich schädigende Irreleitung des Nächsten ist, der Betrug aber als die vorsätzliche unredliche Benachtheiligung des Nebenmenschen erscheint. Die mittels der Lüge bewirkte Täuschung einer Person fällt unter die Kategorie der sittlichen Verantwortung, die Hintergehung eines Menschen durch den Betrug aber zugleich unter die bürgerliche und staatliche Verantwortung (die positiven Strafgesetze).

II. **Sittliche Verwerflichkeit.** Der Betrug ist im rein moralischen Sinne eine Verfehlung wider die Gebote der Redlichkeit und Wahrhaftigkeit und wider die dem Nächsten schuldige Achtung, im rechtlichen Sinne eine Verletzung fremden Rechtes (Privat- oder öffentlichen Rechtes). Er ist „Klugheit des Fleisches", „Klugheit der Kinder der Finsterniß", und erscheint oft nach Außen in der Form einer wirthschaftlich rationellen, auf scheinbar erlaubte Mehrung des Eigenthums abzweckenden Gebahrung; auch macht er sich vornehmlich in der Zeit einer abgefeimten Cultur und zumal bei solchen Individuen bemerkbar, in welchen die Verstandesbildung die sittliche überwiegt und zurückdrängt. Der Betrug ist seiner Natur nach schwer sündhaft. Sowohl das natürliche als auch das positive göttliche Gesetz verbietet ihn, so z. B. Deut. 25, 13: Non habebis in saeculo diversa pondera, majus et minus; Prov. 20, 23: Abominatio est apud Dominum pondus et pondus; statera dolosa non est bona. In den Büchern des Neuen Testamentes wird er an allen jenen Stellen, in welchen überhaupt die Schonungslosigkeit gegen fremdes Eigenthum, sei es mittels Veruntreuung, oder Diebstahls, Raubes u. s. w., verpönt wird, ernstlich untersagt, insonderheit aber 1 Theff. 4, 6: ne quis circumveniat in negotio fratrem suum. Das Verbot der geschäftlichen oder anderweitigen widersittlichen Uebervortheilung des Mitmenschen ist allgemeines christliches Gesetz, das in mannigfachen kirchlichen Bestimmungen seinen specielleren Ausdruck gefunden hat, z. B. in folgender: Si quis justas mensuras et justa pondera causa lucri mutare praesumpserit, triginta dies in aqua et pane poeniteat (c. 2 X. de emt. 3, 17). Die bürgerliche Gesetzgebung bestraft den Betrug mehr oder minder; indessen ist vor dem weltlichen Forum nicht jeder Betrug strafbar. Unter welchen Voraussetzungen er jedoch criminell verfolgt wird, das hängt von den Strafgesetzen der einzelnen Staaten ab. Nach dem alten römischen Rechte (vgl. die Lex Cornelia de falsis) sind zumal die Fälschungen von letztwilligen Verfügungen und Münzverbrechen mit schwerer Strafe bedroht worden; ferner wurde kleineren Betrügereien auf andere Weise (durch die Actio de dolo malo) begegnet. Das deutsche Reichs-Strafgesetzbuch bedroht bloß den gewinnsüchtigen Betrug mit Strafe, während es für den nicht gewinnsüchtigen eine allgemeine Strafandrohung nicht enthält. Dagegen behandelt es einige Arten der Fälschung (z. B. Urkundenfälschung) als gesonderten Strafgegenstand. Auch die kirchliche Strafgesetzgebung belegt mehrere Formen des geistlichen Betrugs mit zum Theil sehr schweren Strafen: so die Fälschung päpstlicher Schreiben mit der größeren Excommunication, deßgleichen die Erkaufung kirchlicher Pfründen (Simonia realis) mit Excommunication und Untauglichkeit für das genannte Kirchenamt u. s. w.

Ist Jemand durch Betrug zur Eingehung eines Vertrages veranlaßt worden, so ist das Rechtsgeschäft an sich hinfällig, da seitens des Betrogenen eine bloß scheinbare Einwilligung vorhanden war.

Für eine wirksam betrügerische Handlungsweise fordert das christliche Sittengesetz bei dem Verluste des ewigen Lebens die Vergütung des angestifteten Schadens, und zwar genügt hier nicht die bloße Erstattung des durch den Betrug Gewonnenen, sondern nur die volle Ausgleichung der verursachten Nachtheile. Haben Mehrere im Complot einen Betrug verübt, so haften sie solidarisch für den Schadenersatz. Indessen fehlt hier den civilrechtlichen Maximen manchmal die Schärfe der dießbezüglichen sittlichen Gesetze und des Naturrechtes. Selbstredend besteht auch für den Fälscher historischer Wahrheiten, besonders wenn Privatrechte hierdurch gekürzt worden sind u. s. w., die Pflicht des möglichst wirksamen Widerrufes. — Die Mittel zur **Verhütung** oder Beseitigung des Betrugs sind vor Allem die Aufrechterhaltung des lebendigen Bewußtseins an die stets vergeltende Gerechtigkeit Gottes, dann die auf der christlichen Grundlage ruhende sittliche Erziehung des Volkes unter weiser Beschränkung aller Elemente, welche der gröberen oder feineren Genußsucht förderlich sind. Insbesondere wird die aus dem christlichen Glauben entspringende allgemeine Pflege eines ernsten Sinnes für Wahrheit, Geradheit, Treue und

Gerechtigkeit das Umsichgreifen des Betruges bedeutend mindern. (Literatur: **Ferraris, Prompta Bibl. s. v. Fraus**; Escher, Lehre vom strafbaren Betrug, Zürich 1840; Ortloff, Lüge, Fälschung, Betrug, Jena 1862; Trendelenburg, Naturrecht, 2. Aufl., Berlin 1868, 264 f.; Gryciecky, Studien über den strafbaren Betrug, Lemberg 1870; Schwane, Die Gerechtigkeit, Freiburg 1873, 70 ff.; Linsenmann, Lehrbuch der Moraltheologie, Freiburg 1878, 571 f. 589 f.) [v. Stein.]

Bett, als Vorrichtung zum Schlafen (verschieden von dem bloßen Ruhebett oder Divan), ist bei den Israeliten des Alten wie des Neuen Testamentes vermuthlich von dem auf ägyptischen und assyrischen Darstellungen abgebildeten nicht verschieden gewesen. Hiernach war es auf einer Bettstelle (עֶרֶשׂ) bereitet, mag dieselbe nun in unserer Weise einen Schrein gebildet oder nach heutiger ägyptischer Sitte bloß aus einem niedrigen Stabrahmen bestanden haben. Jedenfalls setzen die Stellen 1 Sam. 19, 15. 4 Kön. 4, 10. Matth. 9, 2. Luc. 5, 18 f. Joh. 5, 8 f. Apg. 5, 15 bewegliche Betten voraus, und Luc. 8, 16 ist nur von einer Bettstelle zu verstehen. Der König Og von Basan hatte eine eiserne Bettstelle (Deut. 3, 11); gewöhnlich wird die Bettstatt von Holz gewesen sein. Die Reichen trieben auch hierin großen Luxus, so daß die Bettstellen mit Elfenbein ausgelegt waren (Am. 6, 4) und Gegenstände ängstlicher Reinlichkeit wurden (Marc. 7, 4). Der nicht seltene Ausdruck **ascendere in lectum** (4 Kön. 1, 4. Ps. 131, 3), sowie die auf ägyptischen Abbildungen beigegebene Treppe (auch Jud. 13, 10) läßt schließen, daß die Betten mitunter ziemlich hoch aufgerichtet wurden. Anderswo freilich muß das Bett ein niedriges Lager gebildet haben, so daß es über Tag zum Sitzen dienen konnte (1 Sam. 28, 23. Esth. 7, 8. Am. 3, 12; 6, 4). Das Lager auf der Bettstelle ward oft, wie es noch heute im Morgenlande Sitte ist, bloß aus Teppichen (Damast) gebildet (Sprichw. 7, 16. Ez. 23, 41. Am. 3, 12); über eine andere Art von Bettung ist aus der heiligen Schrift nichts zu entnehmen. Auch Kopfkissen erwähnt die heilige Schrift nicht, denn die Uebersetzung der Septuaginta und Vulgata Ez. 13, 18 ist schwerlich die richtige. Nach 1 Sam. 19, 13 legte man wohl ein Schaffell oder etwas Derartiges unter den Kopf. Als Decke dienten gewöhnlich die abgelegten Kleider (1 Sam. 19, 13. Deut. 24, 13). Bei den Reichen war das Bett mit einem Säulengestelle umgeben, welches einen Vorhang, das **conopeum**, trug (Jud. 13, 8; 14, 14; 16, 23). Bei Tage wurden die einzelnen Bettstücke weggenommen und in einer besonderen Kammer verwahrt; dieß ist das **cubiculum lectulorum** (2 Par. 22, 11). Eine Hängematte erscheint Is. 24, 20. [Kaulen.]

Bettelorden (**Ordines mendicantium**), klösterliche Genossenschaften, welche von erbetenen Almosen leben. Diese Orden, als deren Stifter der hl. Franciscus von Assisi und der hl. Dominicus betrachtet werden müssen, sind, so wie viele andere kirchliche Institute, aus dem Bedürfnisse der Zeit hervorgegangen. Im Anfange des 13. Jahrhunderts drohten der Kirche manche harte Schläge, indem bei dem natürlichen Sinne des Volkes für apostelähnliche, ascetische Führer viele Sectirer, wie die Katharer und Waldenser, gar Manche zur Untreue gegen die Braut Christi verleiteten. Der Benedictinerorden hatte alle möglichen Reformen erlebt, ohne ein Gegenmittel gegen die Uebel der Zeit gefunden zu haben, und dennoch erforderte der drohende Abfall von der Kirche, die in der Erfahrung erwiesene Unzulänglichkeit der Weltgeistlichen und das schon üblich gewordene Eingreifen der Mönche in Volksunterricht und Seelsorge einen Orden, welcher unter der Auctorität und im Dienste der Kirche die Sectirer an sittlicher Strenge, Armut und Entbehrung übertreffen, die Vorwürfe der Ketzer gegen die katholische Kirche entkräften und bei Erfüllung der geistlichen Pflichten strenge Ascese üben konnte. Unter solchen Umständen entstanden die zwei großen Bettelorden, von denen der des hl. Franciscus 1210 und der des hl. Dominicus 1216 die päpstliche Bestätigung erhielt (s. d. Artt. Franciscaner und Dominicaner). Ganz der göttlichen Vorsehung vertrauend, wollten diese Mönche ihre große Demuth besonders im Betteln üben, wodurch die Mannigfaltigkeit in den Gestaltungen des Mönchswesens, welche ebenso einen Vorzug wie eine Zierde der Kirche bildet, und die Ascese überhaupt ihre Vollendung erreichten. „Die neuen Orden,“ sagt Hergenröther (K.-G., 2. Aufl. I, 858), „pflegten alle Seiten des kirchlichen Lebens; sie waren durch ihre Verfassung besser als die älteren Genossenschaften gegen einreißende Mißbräuche geschützt, die fromme Männer so oft beklagt hatten; sie waren durch sie gerüstet gegen Stolz und Ueppigkeit, die so viele Benedictineräbte zeigten, die sich mit den ihnen von den Päpsten wegen der Verdienste ihrer Vorfahren verliehenen bischöflichen Insignien und sonstigen Privilegien brüsteten; sie waren der Armut ergeben, Bettler (Mendicanten), und konnten dadurch den der reich gewordenen Kirche feindseligen Geist der damaligen Secten leichter bannen, dem Volke, das arme, ascetische, den Aposteln ähnliche Führer verlangte, Genüge leisten. Sie erschienen als eine neue Miliz im Vordertreffen, thätig für Volksunterricht und Seelsorge, den gekreuzigten Erlöser anschaulich darstellend, die Häretiker noch an Sittenstrenge und Entbehrungen übertreffend. Sie waren nicht von der Welt abgesondert, wie die Carthäuser, nicht mißachtet, wie die Benedictiner; sie griffen unmittelbar durch Beispiel, Wort und That in das öffentliche Leben ein. Es war eine neue Art Ritterthums, die in ihnen auflebte; hier waren Ruhe und Kampf, beschauliches und thätiges Leben, Glaube und Liebe, kluges Maßhalten und flammende Begeisterung in glücklicher Weise vereinigt.“ Mit geistlichen Mitteln reichlich ausgerüstet und durch päpstliche Privilegien geschützt, erwarben sie sich bald die Verehrung der Gläu-

digen, deren Seelsorger sie wurden (Matth. Paris., bes. ad 1243 u. 1246), und wurden die Säulen des heiligen Stuhles. Dieses Letztere aber waren sie in einem um so höheren Grade, als sie die eifrigsten Pfleger der Wissenschaft geworden waren und als Universitätslehrer die öffentliche Achtung gewonnen hatten. Zuerst erhielten die Dominicaner einen Lehrstuhl auf der Universität zu Paris (1230) und wußten es durch Unterstützung des Bischofs und des Kanzlers der Universität durchzusetzen, daß an die Stelle von zwei weltgeistlichen Lehrern der Theologie an der dortigen Universität die Dominicaner Roland und Johannes von St. Aegidius treten konnten. Sogleich erhoben auch die Franciscaner ihre Ansprüche, und Alexander von Hales, eine der schönsten Zierden des Franciscanerordens, erhielt unter seinen Ordensbrüdern zuerst eine Lehrstelle. Die größten Theologen des 13. und 14. Jahrhunderts waren Bettelmönche, und die Namen Thomas von Aquin, Bonaventura und Duns Scotus reichen allein schon hin, dem wissenschaftlichen Streben dieser Orden Anerkennung zu verschaffen. Außerdem zeichneten sich die Mendicanten als Missionare rühmlichst aus. Den Bulgaren, Griechen, Armeniern, Persern, Tataren, Indiern, Aethiopiern, Dänen, Schweden, Polen, Preußen und Russen verkündigten sie das Wort Gottes. Selbst Grönland sah mit den ersten Schiffen, die an seine Küsten gelangten, Dominicaner, und Nicolaus Hani meldete im Anfange des 17. Jahrhunderts den dort gelandeten Holländern, daß das dortige Dominicanerkloster schon 1280 bestanden habe. Natürlich ward bald auch der Neid des Säcularclerus und der Universitäten gegen die Bettelorden rege. Wilhelm von St. Amour zog in seinem 1256 erschienenen Werke De periculis novissimorum temporum mit großer Leidenschaftlichkeit gegen sie zu Felde, indem er ihre Mitglieder mit den Pharisäern verglich; er mußte jedoch von Thomas von Aquin und Bonaventura die beschämendsten Widerlegungen lesen. Leider gaben beide Orden durch ihre gegenseitige Eifersucht und durch die hartnäckige Vertheidigung der bereits beginnenden Schulmeinungen Veranlassung zu gerechten Klagen. Diese Reibungen verloren sich jedoch, als später beide Orden ein verschiedenes Feld ihrer Thätigkeit gewählt hatten, und die Dominicaner hauptsächlich für die Reinerhaltung des katholischen Glaubens gegen die Häretiker stritten, während sich die Franciscaner mehr der Belehrung der niedern Volksklassen zuwandten. Beide wußten noch lange die erworbene Achtung sich zu erhalten, bis sie durch ihr zu strenges Festhalten an der scholastischen Form (bekanntlich fand die Scholastik bei ihnen die vorzüglichste Pflege) und durch ihre übertriebene Verketzerung der in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts geliebten classisch-humanistischen Studien oft die Geißel der Satire über sich geschwungen sahen.

Gewöhnlich versteht man unter den Bettelorden bloß die zwei genannten großen Orden; gleichwohl wurden auch die Carmeliter von Innocenz IV. 1245, die Augustiner-Eremiten von Alexander IV. 1256 und die Serviten von den Päpsten Martin V. und Innocenz VIII. den Mendicantenorden beigezählt. Wie aber diese Genossenschaften in der Uebung der Armut den erstgenannten nicht gleichstanden, so wurden sie auch zur Reformationszeit nicht in gleichem Maße, wie diese, bewährt erfunden. [Fehr.]

Beurlin, Jacob, lutherischer Kanzler der Universität Tübingen, war im J. 1520 zu Dornstetten bei Freudenstadt auf dem würtembergischen Schwarzwalde geboren, bezog schon mit zwölf Jahren die Universität zu Tübingen, studirte aus katholischen Mitteln in dem Stipendium Martinianum, ward dann Inspector dieser Anstalt, 1543 Lutheraner, 1546 Pfarrer zu Derendingen, 1551 Doctor und Professor der Theologie zu Tübingen. In demselben Jahre noch schickte der Herzog Christoph von Würtemberg ihn sammt dem bekannten Johann Brenz, dem Decan Herbrand von Herrenberg (nachmals Professor der Theologie in Tübingen) und zwei adeligen Gesandten auf das Concil nach Trient, um das würtembergische Glaubensbekenntniß zu überreichen und approbiren zu lassen. Diese Mission war begreiflicherweise ohne Erfolg. Nach seiner Rückkehr mußte Beurlin verschiedenen Conventen der Protestanten in Preußen, Sachsen, Worms und Erfurt anwohnen, um durch seine Klugheit und Gewandtheit die Religionsstreitigkeiten, besonders den Osiander'schen Streit, unter seinen eigenen Glaubensgenossen zu vermitteln. Zur Belohnung seiner Dienste wurde er 1561 Kanzler der Universität und Propst der Stiftskirche zu Tübingen. Er starb aber schon am 28. October desselben Jahres, und zwar an der Pest zu Paris, wohin er sich mit Jacob Andreä und Bidembach begeben hatte, um dem Religionsgespräche von Poissy anzuwohnen. Sein Nachfolger im Kanzleramte wurde Jacob Andreä. Seine Schriften sind: Enarratio epistolae canonicae Joannis; Liber contra Petrum a Soto; Disputatio de mediatore Christo; Disp. de clavibus regni coelorum; Oratio de mysteriis incarnationis. (Vgl. Eisenbach, Gesch. der Universität und Stadt Tübingen 108—112. Böl, Gesch. von Tübingen 75 ff.) [v. Hefele.]

Beute. Bei den Israeliten galt es, wie bei den orientalischen Völkern überhaupt, als Recht des Krieges, bewegliches Gut jeder Art in Beute zu nehmen. Auch die Gefangenen wurden als gewonnenes Eigenthum angesehen. So war es schon im höchsten Alterthum (Gen. 14, 11. 12; 49, 27), und Moses hob diesen Kriegsgebrauch nicht auf, sondern gab deßfalls nur einige besondere Verordnungen. Die Kriegsbeute an Menschen und Vieh sollte im Ganzen zusammengenommen und in zwei Hälften getheilt werden: die eine Hälfte, nach Ausscheidung des 500. Theils für die Priester, fiel den Kämpfern zu, die andere, nach Ausscheidung des 50. Theils für die Leviten,

gehörte denen, die zu Hause blieben (Num. 31, 25—47; vgl. Jos. 22, 8. 1 Sam. 30, 21—24). Für die übrigen Gegenstände der Beute wurde keine gemeinsame Vertheilung bestimmt, sondern jeder Krieger behielt, was er erbeutete, wenn er nicht freiwillig an's Heiligthum davon abgeben wollte (Num. 31, 48—54). In der späteren Zeit zog jedoch zuweilen ein Heerführer die von der Mannschaft erbeuteten Kostbarkeiten an sich (Richt. 8, 24—26), und unter den Königen fiel der größere Theil an den königlichen Schatz (2 Sam. 8, 7 ff.). Von einer Stadt, auf welche der Vertilgungsbann gelegt war, durfte nichts in Privathände kommen; was nicht vertilgt werden konnte, wie goldene und silberne Geräthe, wurde an das Heiligthum gegeben (Jos. 6, 21—24). Wenn zuweilen ausnahmsweise das Vieh nicht getödtet wurde, geschah die Theilung wie in anderen Fällen (Deut. 2, 34 f.; 3, 6 ff. Jos. 8, 26 f.). Der Jubel bei der Beutevertheilung wurde zu einem üblichen Bilde großer Freude (vgl. Ps. 118, 162. Js. 9, 3). [A. Maier.]

Beveridge, William, gelehrter anglicanischer Theologe, ward im J. 1638 zu Barrow in der englischen Grafschaft Leicester geboren, zeichnete sich schon auf der Universität Cambridge durch gründliche Kenntniß der morgenländischen Sprachen aus und schrieb bereits in einem Alter von 18 Jahren ein damals geschätztes Werk De linguarum orientalium praestantia et usu, cum grammatica Syriaca. Nachdem er seine Studien beendigt und zu Cambridge die theologische Doctorwürde erlangt hatte, trat er in den Kirchendienst ein, wurde Pfarrer, erhielt bald höhere geistliche Stellen, wurde 1684 Hofprediger des Königs Wilhelm III. und 1704 unter Königin Anna anglicanischer Bischof von St. Asaph. Schon vier Jahre nachher starb er am 5. März 1708 (nach Iselin, Suppl. 1707) in einem Alter von 70 Jahren, mit dem Ruhme, einer der frömmsten, wohlthätigsten und gelehrtesten Männer Englands gewesen zu sein. In der gelehrten Welt machte er sich besonders berühmt durch sein Συνοδικόν sive Pandectae Canonum Ss. Apostolorum et Conciliorum ab Ecclesia graeca receptorum necnon canonicarum Ss. Patrum epistolarum, una cum scholiis antiquorum singulis annexis, et scriptis aliis huc spectantibus, quorum plurimae Bibliothecae Bodlejanae aliarumque manuscr. codicibus nunc primum edita, reliqua cum iisdem manuscr. summa fide et diligentia collata. Totum opus in duos tomos divisum Gulielmus Beverigius Ecclesiae Anglicanae presbyter recensuit, Prolegomenis munivit et Annotationibus auxit, Oxonii 1672. Dieses Werk enthält, wie schon der Titel andeutet, die ältesten Quellen des christlichen Kirchenrechts, die sog. Canones der Apostel und die der ältesten Concilien, sowie die canonischen, d. h. auf die Kirchendisciplin sich beziehenden Briefe der alten Kirchenväter. Eben damals hatte Dalläus die Behauptung aufgestellt, die Canones Apostolorum seien erst im fünften Jahrhundert und zwar von einem Betrüger gefertigt worden. Ihm gegenüber suchte nun Beveridge, der damals noch Pfarrer war, in dem kritischen Apparate zum Texte dieser Canones (abgedr. in Cotelier's Ausgabe der Opp. Patrum apost., 2. ed. I, 432 sq. 455 sq.) nachzuweisen, daß dieselben zwar nicht von den Aposteln selbst, aber von apostolischen Männern herrühren, zu Ende des zweiten oder Anfang des dritten Jahrhunderts auf Concilien bekannt gemacht und dann wahrscheinlich von Clemens Alexandrinus gesammelt worden seien als Codex canonum ecclesiae primitivae. Aber nicht lange, so erschienen in Frankreich von einem Ungenannten (de la Roque) Observationes in Annotationes Guil. Bever. in Canones Ss. Apostolorum, worin Beveridge's Ansicht mit neuen Argumenten angegriffen und die Dalläische vertheidigt wurde. Dieß bewog Beveridge, den Gegenstand einer neuen Untersuchung zu unterwerfen und die Resultate derselben in seinem Codex canonum ecclesiae primitivae vindicatus et illustratus, Lond. 1678, bekannt zu machen (abgedr. bei Cotelier l. c. II, App. 1 sq.). In diesen Werken hat Beveridge trefflich bewiesen, daß die Canones Apostolorum viel älter sind, als Dalläus behauptete; aber seine Hauptsentenz, daß sie von apostolischen Vätern herrühren und von Clemens Alexandrinus gesammelt seien, sowie viele seiner einzelnen Behauptungen bestehen vor der strengeren Kritik nicht, wie dieß Drey in Tübingen in seinem trefflichen Werke: „Neue Untersuchungen über die Constitutionen und Canones der Apostel" 218 ff., 378 ff. bis in's Einzelste hinein nachgewiesen hat. Außerdem verfaßte Beveridge auch ein ehemals berühmtes und öfter gedrucktes Werk über Chronologie: Institutionum chronologicarum libri duo una cum totidem Arithmetices chronologicae libellis, wovon zu Nürnberg 1718 ein Auszug von J. D. Köler erschien. Aus Beveridge's Nachlasse gab Gregory einen Thesaurus theologicus in vier Octavbänden, zwei Foliobände Predigten und einige kleinere Schriften, religiöse Gedanken rc. heraus, welche keinen bedeutenden Werth haben. [v. Hefele.]

Beweggrund, s. Moralität.

Beweisverfahren, canonisches, Formalität des canonischen Rechts. — Der Beweis (probatio) ist der Complex von Thatsachen und Gründen (legitima argumenta), welcher dem Richter die juristische Ueberzeugung von der Wahrheit einer zweifelhaften oder bestrittenen Thatsache (Handlung) verschaffen soll. Das Kirchenrecht stellt die gesetzliche Beweistheorie zur Bestimmung der rechtlichen Voraussetzungen auf, unter welchen aus den gegebenen Thatsachen mit juristischer Sicherheit auf die Wahrheit des zu Beweisenden geschlossen werden soll. Das Fürwahrhalten des Richters soll auf der gesetzlich constatirten Erfahrung beruhen, daß nach dem regelmäßigen Lauf der Dinge das durch die Beweismittel (media probandi) zu Beweisende

gefolgert werden kann. — I. Beweisarten. Um die Bedingungen zu erfüllen, welche das canonische Recht als die Voraussetzung richterlicher Ueberzeugung statuirt, werden die Beweisgründe, die Motive der richterlichen Ueberzeugung (argumenta probandi) und die Beweismittel (media probandi) dem Richter vorgelegt. Zu den Beweisgründen gehören: die Notorietät, der Augenschein, die Vermuthungen, das Geständniß und der Eid. Die Notorietät einer Thatsache ist eine juristische Gewißheit, welche keines ausdrücklichen Beweises bedarf: Volkskundigkeit oder Gerichtskundigkeit. Die nicht notorische (gerichts- oder ortskundige), sondern bloß offenkundige Thatsache (manifestum), welche durch die von gewissen Personen ausgehende fama publica bekannt wurde, bedarf des Beweises, von wem und aus welchen Gründen die fama ausging. Die fama an sich ist die constante, öffentliche Ueberzeugung von der Wahrheit einer Thatsache. Sie muß uniformis, solida, constans et perpetua sein und sich auf glaubwürdige Personen und Thatumstände stützen. Die Vermuthung (praesumtio) ist die Schlußfolgerung, wodurch der Richter auf Grund eines Satzes oder einer sicheren resp. erwiesenen Thatsache die Wahrheit einer anderen constatirt. Im ersteren Falle wird sie praesumtio juris, im letzteren Falle, wenn die Schlußfolgerung auf jenes Factum und allgemeine Vernunft- und Erfahrungsregeln gestützt wird, praesumtio hominis, facti genannt. Die praesumtio juris existirt, wenn ein Gesetz etwas bis zum Beweis des Gegentheils oder einer stärkeren praesumtio für wahr erklärt. Die praesumtio juris et de jure dagegen, die fictio juris, schließt in der Regel diesen Gegenbeweis aus. Die Beweismittel sind entweder Sachen, z. B. Urkunden, corpora delicti, oder Personen, z. B. Sachverständige, Zeugen, die Parteien (juramentum delatum) und das Geständniß. Die Urkunden in unserem engeren Sinne sind die Schriftstücke, welche zum Beweis einer Thatsache verfertigt sind. Zur Beweiskraft der Urkunden ist deren Gültigkeit, Aechtheit und Glaubwürdigkeit festzustellen. Rücksichtlich des Inhalts sind Urkunden mangelhaft, welche auf andere Schriftstücke Bezug nehmen, ohne den in Frage stehenden Inhalt selbst zu enthalten (Referens sine relato nihil probat), und insbesondere Urkunden, welche mit sich selbst oder mit andern vom Beweisführer (Producenten) vorgebrachten im Widerspruch stehen. Der Richter überzeugt sich (sowohl vermittels seines eigenen Entschlusses, als veranlaßt durch die Parteien) durch eigenen Augenschein, durch sinnliche Wahrnehmungen über die im Fragefalle in Betracht kommenden thatsächlichen Verhältnisse, und constatirt diese seine Wahrnehmung zu den Acten. Erfordert die Entscheidung einer streitigen Sache außer der Gewißheit bestimmter Thatsachen zugleich eine dem Gebiete der Rechtswissenschaft nicht angehörende Beurtheilung derselben nach den Regeln der Wissenschaft oder Kunst, so werden hierfür, insbesondere auf Antrag des Producenten, Sachverständige (experti) durch die Parteien oder nach deren Einvernahme vom Richter ernannt. Das weitere Beweismittel, der Zeugenbeweis, soll durch die dem Richter gemachte Mittheilung der Sinnenwahrnehmung unbetheiligter Personen über bestrittene Thatumstände dem Richter die juristische Gewißheit derselben verschaffen (can. 15, C. III, q. 9). Die Beweiskraft der gerichtlichen Mittheilung der Zeugen hängt ab von deren Fähigkeit, gerichtlichen Beeidigung, Glaubwürdigkeit resp. Unverdächtigkeit, von deren gesetzlichen Anzahl und dem Inhalt ihrer Aussagen. Zur Ergänzung des Beweises dient der vom Richter der einen oder andern Partei auferlegte oder von einer Partei der andern zugeschobene Eid, die Anrufung Gottes zum Zeugniß der Wahrheit der behaupteten Sache. Das Geständniß ist die Einräumung der Wahrheit der gegnerischen Behauptung einer in Frage stehenden Thatsache oder des Beweissatzes. Wird dasselbe in dem Prozesse vor dem competenten Richter abgelegt, so ist es in demselben ein gerichtliches, sonst ein außergerichtliches. Das Geständniß ist ein einfaches (simplex) oder qualificirtes, letzteres dann, wenn zwar die fragliche Thatsache zugestanden, das Geständniß aber durch beigefügte Bedingung oder Darstellung einer andern Eigenschaft der Sache beschränkt wird.

II. Was den Grad dieser verschiedenen Beweisgründe betrifft, so bedürfen unbestreitbare notorische Thatsachen (evidentia rei) oder solche, die durch den Augenschein (inspectio ocularis) des Richters oder der von ihm deputirten Sachverständigen festgestellt sind, sowie die praesumtio juris, keines weiteren Beweises. Der volle Beweis (probatio plena), die rechtliche Gewißheit von der Wahrheit des Beweissatzes wird erbracht entweder durch evidentissima oder clara probatio. Erstere besteht in der Producirung unzweifelhafter Instrumente, in öffentlichen Urkunden oder authentischen Schriftstücken oder unzweifelhaften, die Wahrheit des zu Beweisenden constatirenden Thatsachen, evidentia facti. Die probatio clara ist der durch die Deposition zweier unverdächtigen Zeugen über denselben Beweisartikel, durch den Eid, durch das freiwillig und wissentlich vor dem Richter abgelegte Geständniß und durch den Augenschein des Richters oder der Sachverständigen erbrachte Beweis. Der durch Schlußfolgerungen (praesumtiones et conjecturas) geführte Beweis ist die probatio minus evidens. Diese probatio praesumtiva führt zum vollen Beweis, wenn sie den canonischen Erforderniſſen entspricht. Nur dringende concludente Vermuthungen, Schlußfolgerungen, welche logisch aus den bewiesenen Thatsachen folgen, oder nach der Erfahrung in der Regel eintreten, nur in den seltensten Fällen ohne die präsumirten Thatsachen sich zeigen, bilden einen vollen Beweis. Der volle Beweis bewirkt die absolutio rei, die richterliche Anerkennung der

Wahrheit des zu Beweisenden, die Unzulässigkeit des Reinigungs- oder Erfüllungseides. Der halbe Beweis (probatio semiplena) liegt vor durch die Deposition nur eines Zeugen oder mehrerer einzelner Zeugen (testes singulares), welche über denselben Thatbestand, resp. Beweissatz, aber nicht über eine und dieselbe Thatsache oder Handlung deponiren. Ebenso begründen Privaturkunden, die Schriftenvergleichung, der Erfüllungseid, die nur wahrscheinliche praesumtio und die fama einen halben Beweis. Dieser kann durch andere Beweismittel, wie durch Zeugenbeweis, durch das juramentum delatum, suppletorium, zum vollen Beweis gebracht werden. Mehrere halbe Beweise, welche dieselbe Thatsache bestätigen, oder mehrere testes singulares, welche über mehrere das thema probandum begründende Thatsachen deponiren, können die juristische Gewißheit begründen (s. d. Artt. Indicien, Präsumtion, Zeugen).

III. Die Ordnung und Reihenfolge der Beweisführung anlangend, so bestimmt das richterliche Beweisinterlocut den Beweissatz (thema probandum) für die selbständigen Behauptungen der Parteien, von deren juristischer Existenz das Urtheil abhängt, also für den Hauptbeweis des Klägers, für den Beweis der Einreden und für den Gegenbeweis (Unrichtigkeit des gegnerischen Beweises). Mit dem Haupt- resp. Exceptionsbeweise wird der eventuelle Gegenbeweis verbunden (c. 26. 49 X. de test. et attest. 2, 20). Der Richter bestimmt hierbei, welcher Partei die Beweislast obliege, und setzt die Beweisfrist (dilatio probatoria) fest, d. h. den Zeitraum, innerhalb welchem die beweispflichtige Partei ihre Beweismittel dem Gerichte vorlegen soll. Diese bezeichnet dem Richter die Beweismittel und deren Benutzungsart durch die Beweisantretung. Dieser folgt das Productionsverfahren, worin die Beweiseinreden, insbesondere gegen die Zulässigkeit der Beweismittel und des eingeleiteten Beweisverfahrens, vorgebracht werden und darüber entschieden wird (c. 31 X. de test. et attest.). Der beweispflichtige Theil kann zur Beweisführung verschiedener oder eines Beweissatzes gleichzeitig verschiedene Beweismittel, den Haupteid jedoch nur eventuell benutzen. Jede Partei hat gleiche Befugniß zur Gegenbeweisführung. Die richterliche Beweiserhebung besteht in der Anwendung und Benutzung der von den Parteien vorgebrachten Beweismittel und der von ihnen geltend gemachten Art der Erhebung derselben, wie die Einvernahme der Zeugen nach den Artikeln und Fragstücken der Parteien, die Erhebung der Expertise nach der festgestellten Instruction, die Production der Urkunden &c. Das Productionsverfahren wird durch die Publication der Acten an die Parteien oder durch deren Einvernahme über die actenmäßig constatirten Thatsachen geschlossen, und den Parteien eine Frist zur Impugnation oder Salvation, zur Beweisanfechtung oder Beweisausführung resp. zur Schlußvertheidigung (defensio) gegeben. Die Acten werden hierauf für spruchreif erklärt. Innerhalb der canonischen Beweisregel bleibt es dem Urtheil des Richters (arbitrio judicis) überlassen, über die Beweismittel und deren Qualität, wie über die Beweisgründe, also z. B. ob die Zeugen glaubwürdig, ob die Präsumtionen concludent, ob ein voller oder halber Beweis erbracht ist, ob durch die Depositionen der testes singulares über einen Thatbestand der Beweis ergänzt sei, zu entscheiden (c. 32 X. simon.). Dieses arbitrium judicis wird in erster Linie also durch das Recht, in zweiter durch die ratio und aequitas bestimmt (c. 32 X. de test.). Im Falle des Gegenbeweises (probatio contraria) prävalirt der stärkere, mit erheblicheren, besseren Beweisgründen fundirte Beweis. Die probatio clara vernichtet den Präsumtionenbeweis, der vollere, der Beweis durch Augenschein oder öffentliche Urkunden den weniger vollen, z. B. den Beweis durch Eid (c. 3 X. de caus. possess.). Bei gleichem Beweise prävalirt der durch eine praesumtio juris als besser erklärte. So geht der Beweis specieller facta dem auf generelle gestützten vor, und es prävalirt der durch eine größere Reihe classischer Zeugen erhärtete Beweis einer Thatsache. Kraft der praesumtio juris wird im Zweifel zu Gunsten der Gültigkeit der Ehe, für den reus und den possessor entschieden. (Vgl. Reiffenstuel, Jus can. univ. II, tit. 19. 20; Schmalzgrueber, Judic. ecclesiast. pars 3, tit. 18—26; Menoch., De arb. jud. lib. I, q. 13; Mascard, De probat.; Bouix, De jud. ecclesiast. I, 302 sqq. II, 432 sqq.; Bentham, Traité des preuves judiciaires. Vgl. d. Artt. Geständniß, Präsumtion, Ehescheidungs- und Strafproceß.) [Maas.]

Beyerlinck, Laurentius, Regens des bischöflichen Seminars zu Antwerpen, Canonicus und Archipresbyter daselbst, geb. im April 1578, gest. 7. Juni 1627, ist der Verfasser vieler homiletischen Werke (Apophthegmata christianorum, Antw. 1608; Promptuarium morale super Evang. totius anni, 3 voll., Col. 1625 etc.), ferner einer vierspaltigen Bibelausgabe (Biblia sacra variarum translat., 3 voll., Antw. 1616), in welcher neben der Vulgata für das A. T. die Versionen von Santes Pagninus und Fl. Nobilius, sowie ein lateinischer Onkelos und der größere Theil von Leo Judä's Uebersetzung, für das N. T. die Uebersetzungen von Guido Fabricius, Arias Montanus und Erasmus gegeben wurden. Am bekanntesten wurde sein Name durch ein oft aufgelegtes Sammelwerk: Magnum theatrum vitae humanae, Col. 1631, 7 Bde. und 1 Bd. Register, Collectaneen theologischen, philosophischen und historischen Inhaltes. Als Grundlage diente ihm dabei das von Lycosthenes (Wolfhart, gest. 1561) begonnene und von Zwinger (gest. 1588) fortgesetzte Theatrum vitae humanae, Basil. 1565, das er im katholischen Geiste umgestaltete und erweiterte. (Vgl. Paquot, Mémoires II, 222; Mosch, Biblioth. sacra II, 3, 296.) [Streber.]

Beza (de Bèze), **Theodor**, einer der bedeutendsten Vertreter des Calvinismus, wurde den 24. Juni 1519 in dem zum ehemaligen Herzogthum Burgund gehörigen Städtchen Vezelay, wo sein Vater das Amt eines königlichen Landvogts bekleidete, von adeligen Eltern geboren. Den kaum der Amme entwöhnten Knaben nahm sein Oheim nach Paris, wo derselbe Mitglied des dortigen Parlaments war. In seinem zehnten Lebensjahre wurde Beza einem gewissen Wolmar, welcher, aus der schwäbischen freien Reichsstadt Rottweil gebürtig, an der Universität zu Orleans als Professor der lateinischen und griechischen Sprache lehrte, zur Erziehung und zum Unterrichte übergeben. Hier, sowie in Bourges, wohin Wolmar bald darauf auf Betrieb der für die Wissenschaft begeisterten Margaretha von Angoulême, der Schwester des Königs Franz I., berufen worden war, widmete sich Beza eifrig den schönen Wissenschaften; doch wurde zugleich auch von seinem Lehrer in denselben nicht bloß der Grund zu seiner feinen classischen Bildung, sondern auch der Keim zu der neuen Lehre gelegt, welcher später so reichliche Früchte in ihm tragen sollte. Als Wolmar im J. 1535, für seine Sicherheit besorgt, nach Deutschland zurückkehrte, um in Tübingen eine Lehrstelle anzutreten, begab sich auch der 16jährige Beza wieder nach Orleans, um daselbst dem Willen seines Vaters gemäß unter den dortigen berühmten Lehrern das Civilrecht zu studiren und sich auf eine Stelle in der Magistratur vorzubereiten. Obgleich die Rechtswissenschaft seiner Neigung nicht zusagte, und er daher den größten Theil seiner Studien schönwissenschaftlichen Arbeiten zuwandte, so erhielt er dennoch im J. 1539 den Grad eines Licentiaten der Jurisprudenz. In Paris, wohin er sich jetzt begab, erwarteten ihn zwei Pfründen mit einem Einkommen von 700 Kronen, welche ihm der Einfluß seiner Verwandten verschafft hatte. Diese, sowie das ihm durch den Tod eines Bruders zugefallene Erbe setzten ihn in den Stand, sich einem leichtsinnigen und üppigen Leben hinzugeben. Später verlobte er sich, um, wie er sagte, von den bösen Lüsten nicht überwältigt zu werden, mit einer gewissen dem niedrigen Stande angehörigen Claude Desnoz, und zwar heimlich, theils um Andern keinen Anstoß zu geben, hauptsächlich aber, um seine geistlichen Pfründen nicht zu verlieren. So, mit dem alten Glauben innerlich zerfallen, den er öffentlich heuchelte, lebte er längere Zeit in einem unsittlichen Verhältnisse, bis ihn eine gefährliche Krankheit „durch das vorgehaltene Bild des Todes“ bestimmte, sein früher gemachtes Gelübde, zur Partei der Reformirten überzutreten, zu erfüllen, so daß er seine Pfründen aufgab und sich im J. 1548 mit seiner angeblichen Frau nach Genf zurückzog. Hier ward er von Calvin mit offenen Armen aufgenommen. In die Zeit seines Aufenthaltes zu Orleans und Paris fällt die Abfassung seiner unter dem Titel Juvenilia bekannten Jugendgedichte, welche im J. 1548 im Druck erschienen und später öfters aufgelegt wurden. Die seinem ehemaligen Lehrer Wolmar gewidmete Originalausgabe enthält vier Sylvien, zwölf Elegien, mehrere Epitaphien und sehr viele Epigramme, welche fast die Hälfte des Buches einnehmen. Diese Erzeugnisse einer schlüpfrigen Phantasie, „in denen jugendlicher Leichtsinn und Uebermuth überall hervortritt“, die er jedoch später als sittenstrenger Calvinist höchlich bereute, gaben seinen zahlreichen Gegnern, sowohl Katholiken als Protestanten, reichliche Gelegenheit, ihn an seinen früheren wüsten Lebenswandel zu erinnern. Im J. 1549 wurde Beza von der Regierung zu Bern zum Professor der griechischen Sprache an der Akademie zu Lausanne ernannt, welche Stadt damals, wie auch Genf, der Sammelplatz von Fremden, meist französischen Flüchtlingen, war. Doch beschränkte sich seine Thätigkeit nicht auf die Ertheilung philologischer Lehrstunden, vielmehr sah er es als seinen Hauptberuf an, auf die theologische Gesinnung seiner Umgebung einzuwirken und dadurch den Samen der neuen Lehre immer weiter verbreiten zu helfen. In dieser Absicht erklärte er den Brief an die Römer und die beiden Sendschreiben des hl. Petrus, wobei er die Commentare Calvins zu Grunde legte. Um diese Zeit verfaßte er das Drama: **Le sacrifice d'Abraham**, welches ihm unter den Reformirten in Frankreich großen Beifall erwarb. Bald darauf veröffentlichte er das in burleskem Tone abgefaßte Spottgedicht Passavantius gegen den ehemaligen Präsidenten des Pariser Parlaments, Peter Lizet, welcher ihn in einer neun Tractate umfassenden Schrift „Die pseudo-evangelische Ketzerei“ angegriffen hatte. Von größerer Bedeutung war eine theologische Controverse, in welche er etwas später verwickelt wurde. Als der Arzt Hieronymus Bolsec (s. d. Art.) sich öffentlich gegen die Prädestinationslehre Calvins erhob, war der Letztere, sowie auch Beza, für Ergreifung strenger Maßregeln gegen denselben, damit nicht etwa aus diesem Funken eine große und verderbliche Feuersbrunst in der Kirche Gottes entstehe. Auf dringende Warnungen der geistlichen Ministerien zu Bern und Zürich vor den Gefahren eines rigorösen Dogmatismus wurde Bolsec aus dem Gefängnisse, in dem er eingekerkert gewesen war, wieder entlassen, zugleich aber aus dem Genfer Gebiet ausgewiesen (Ende des Jahres 1551). Ein zweiter Streit entspann sich wegen der Hinrichtung des unglücklichen Servet (27. October 1553), welche allenthalben ungeheures Aufsehen, ja einen Schrei des Entsetzens hervorrief. Zwar suchte Calvin (im Anfange des Jahres 1554) in einer Schrift, nach Darlegung der Irrthümer Servets, zu beweisen, daß Irrlehrer nothwendig am Leben zu bestrafen seien; allein der Erfolg war gering. Schon im März 1554 erschien unter dem fingirten und noch nicht aufgehellten, bisher dem Castellio zugeschriebenen Namen Martinus Bellius eine dem Herzoge Christoph von Würtemberg dedicirte Gegenschrift **De haere-**

ticis an sint persequendi, et omnino quomodo sit cum iis agendum, doctorum virorum tum veterum tum recentiorum sententiae zu Basel (unter dem fingirten Druckorte Magdeburg). Calvins Schrift war hierin siegreich widerlegt. Noch in demselben Jahre folgte die Erwiederung Beza's in der Schrift: De haereticis a civili magistratu puniendis adversus Martini Bellii farraginem et novorum academicorum sectam, in deren erstem Theile er die Grundsätze „des Indifferentismus seiner Gegner" zu widerlegen suchte, während er in dem zweiten Theile die Genfer Praxis theoretisch begründete. Zu diesen Händeln gesellten sich einige Jahre später neue mit den Züricher und Berner Theologen wegen der calvinischen Abendmahlslehre. — Im J. 1557 reiste Beza in Begleitung Farels in die übrigen reformirten Schweizer Cantone, sowie nach Straßburg, Mömpelgard und Göppingen, um die protestantischen Städte und Fürsten zu einer Gesandtschaft nach Frankreich zu vermögen, welche bei dem französischen Hofe für die Waldenser, die zur katholischen Kirche mit Gewalt zurückgeführt werden sollten, sich verwenden möchten. Einen ähnlichen Zweck hatte eine zweite Gesandtschaftsreise, welche Beza mit einigen anderen Abgeordneten zu mehreren deutschen Fürsten machte, damit die letzteren, da ihre Verwendung bei der die religiösen Zerwürfnisse des deutschen Reiches zu ihrem Vortheile benutzenden französischen Politik von Gewicht sein konnte, für die damals bei einer verbotenen nächtlichen Zusammenkunft in Paris überfallenen und gefangenen Hugenotten ihre Fürsprache einlegten. Auf der Rückreise von Straßburg nahm Beza seinen Weg über Worms, wo soeben das bekannte Colloquium zwischen den Katholiken und Lutheranern gehalten worden war, um sich mit den noch daselbst gebliebenen Theologen Melanchthon, Brenz u. A. zu besprechen und eine gegenseitige Annäherung zu versuchen. Doch hatte weder dieser, noch die früheren und späteren Unionspläne Beza's einen Erfolg, da dieselben bald an der Hartnäckigkeit der Lutheraner, bald an dem Eigensinn und dem Mißtrauen der Züricher Theologen scheiterten. Da die Gesuche der Protestanten für ihre Glaubensgenossen in Frankreich keinen Erfolg hatten und im Gegentheile die Sache der Hugenotten, welche besonders politisch verdächtig waren, immer mehr bedroht war, so wurde Beza, dessen schweigsames Wesen und feine Manieren ihn zu Unterhandlungen ganz besonders geeignet machten, zu einer dritten Gesandtschaft nach Deutschland bestimmt. Die drei protestantischen Kurfürsten Deutschlands hatten auf Antrieb des Herzogs Christoph von Würtemberg bei der Kaiserwahl Ferdinands I. auch die übrigen protestantischen Fürsten dahin eingeladen, um sich ohne ihre starrköpfigen Theologen über die Hauptpunkte der neuen Lehre zu einigen und ihre Religionsgemeinschaft vor gänzlichem Verfalle zu retten. Besonders auf Beza's warme Empfehlung hin verfaßten die Fürsten (den 19. März 1558) einen gemeinschaftlichen Brief an den König von Frankreich, in welchem er als „ein wackerer Fürst" ermahnt wurde, der Ausbreitung des Evangeliums in seinem Reiche kein Hinderniß in den Weg zu legen. — Nach einem Aufenthalte von neun Jahren verließ Beza Lausanne und begab sich nach Genf. Die Gründe, die ihn hierzu bestimmten, sind nicht hinlänglich bekannt. Seine Gegner geben hierfür nicht sehr ehrenvolle Ursachen an. Immerhin mag ihm der Aufenthalt in der unter der Regierungsauctorität Berns stehenden Stadt, nachdem er sich mit seinen ehemaligen Freunden in Zürich und Bern verfeindet hatte, unerquicklich geworden sein, um so mehr, als gegenüber dem fanatischen Vorgehen Virets, der die strenge Kirchenzucht Calvins auch hier einführen wollte, sich eine heftige Opposition Solcher erhob, welche die Freiheit der bischöflichen Zeit noch nicht vergessen hatten. Beza erhielt auf Betreiben Calvins das Bürgerrecht zu Genf und ward Professor der Theologie und Rector der neuerrichteten Akademie. Diese ward bald von Studirenden aus allen Ländern besucht, so daß Genf lange Zeit hindurch die bedeutendste Pflanzschule des Calvinismus blieb. Außerdem übernahm er auch noch eine Predigerstelle. Die ersten schriftstellerischen Arbeiten, welchen er sich in Genf unterzog, waren seine Streitschriften gegen die Lutheraner Westphal und Heßhus, welche des Passavantius würdig waren. In der Schrift gegen Heßhus — Κρεωφαγία sive cyclops und Ὄνος συλλογιζόμενος sive sophista, Dialogi duo de vera communicatione corporis et sanguinis Domini adversus Til. Hesshusii somnia. His accessit abstersio aliarum calumniarum, quibus aspersus est Joh. Calvinus ab eodem Hesshusio: perspicua explicatio controversiae de coena Domini per Theod. Bezam, Genev. 1561 — wird der genannte lutherische Theologe als ein redender Esel mit langen Ohren abgebildet und auch Doctor Esel genannt. In der Schrift gegen Westphal aber De coena Domini plana et perspicua tractatio, in qua J. Westphali calumniae refelluntur, bezeichnet Beza die Lehre der manducatio oralis et indignorum als duos pilos caudae equinae, die Ubiquität excrementum Satanae etc. — Von nun galt Beza als eine Hauptstütze der calvinischen Partei. So kam er, besonders auf die Aufforderung des Prinzen von Condé hin, nach Nerac, um den Bruder des letzteren, den schwachen und willenlosen König Anton von Navarra, dessen Gemahlin eine eifrige Anhängerin der reformirten Lehre war, zum Uebertritt zu den Calvinisten zu bewegen und dadurch die den Guisen gegenüberstehende Partei zu verstärken. So wenig nun auch diese Sendung von Erfolg war, so wurde er dennoch abermals nach Frankreich berufen, um an dem von der Königin Katharina hauptsächlich zur Erreichung politischer Zwecke vorgeschlagenen Religionsgespräche zu

Poissy Theil zu nehmen. Die katholische Kirche war von 6 Cardinälen, unter welchen die von Lothringen und von Guise die berühmtesten waren, von 36 Erzbischöfen und Bischöfen und von vielen Doctoren der Sorbonne vertreten. Außerdem waren der König, dessen Mutter Katharina und alle Prinzen von Geblüt anwesend. Die bedeutendsten unter den katholischen Theologen waren Claude Espence und der Jesuitengeneral Lainez, während unter den Protestanten, von welchen 12 Prediger und 22 Deputirte anwesend waren, Beza das Wort führte. Derselbe eröffnete (den 9. September 1561) die Verhandlung nach einem Gebete mit einer gewinnenden Anrede an den König, die Königin und die Prälaten. Er setzte sowohl die bei den Parteien gemeinschaftlichen als auch die streitigen Punkte auseinander, wobei er besonders lange bei der Besprechung der Lehre vom Abendmahl verweilte und die katholische Lehre von der Transsubstantiation, sowie die lutherische Lehre von der Consubstantiation, wie er sie nannte, angriff. Die ganze Versammlung hörte ihm aufmerksam zu, bis er, die calvinistische Lehre vom Abendmahl darstellend, in der Hitze des Vortrags sich zu den Worten fortreißen ließ: „Fraget ihr uns, ob wir Christus vom Abendmahl ausschließen, so antworten wir: Nein. Ist aber dabei vom Orte und von der Entfernung des menschlichen und göttlichen Christus die Rede, so behaupten wir, daß sein Leib so weit von Brod und Wein entfernt sei, als der Himmel von der Erde." Auf dieses hin erhob sich der Cardinal von Tournon, welcher Präsident der Versammlung war, mit den Worten: „Er hat Gott gelästert", nebst den meisten übrigen Prälaten von seinem Sitze, so daß Beza kaum noch seinen Vortrag zu Ende führen konnte. Nachdem er geendigt, überreichte er dem Könige die von Calvin verfaßte Confession der französischen Kirche, welche der König nachher den Prälaten einhändigen ließ. Daß das Religionsgespräch ebenso wenig, wie die ähnlichen in Deutschland abgehaltenen, zu einem Ziele führen würde, war nicht anders als zu erwarten. Beza hielt sich noch längere Zeit am Hofe auf, indem er öfters vor der Königin von Navarra, vor dem Prinzen von Condé und in den Vorstädten von Paris predigte; auch wußte er es bei der Regentin dahin zu bringen, daß die Calvinisten sich in einer beschränkten Anzahl in Privathäusern zum Gottesdienste versammeln durften. Uebrigens suchte er den unruhigen Schwindelgeist der Hugenotten niederzuhalten; doch entblödete er sich nicht, über das von der protestantischen Geschichtschreibung fälschlich so genannte Blutbad von Vassy, welches in Wirklichkeit bloß in einem zufällig eingetretenen Handgemenge zwischen dem Gefolge des Herzogs von Guise und den zum Gottesdienste in einer Scheune versammelten Hugenotten bestand, sich bei dem Könige zu beklagen. Als im Jahre 1562 die Regentin, welche bisher zwischen beiden Parteien geschwankt hatte, sich an das Triumvirat der Guisen anschloß, entfloh Beza aus Paris und begab sich zum Prinzen von Condé, welcher alle Reformirten zu den Waffen rief, nach Orleans, das von den Führern der Hugenotten zu ihrer Burg ausersehen war, veranstaltete daselbst eine reformirte Nationalsynode, welche von ihm geleitet wurde, und bewog die Geistlichen, einen Brief an alle calvinischen Prediger des Reiches zu erlassen, worin sie den Prinzen von Condé als ihren Beschützer erklärten. Dieses Ausschreiben, sowie den Hülferuf Condé's an die deutschen Fürsten hatte Beza hauptsächlich abgefaßt. Später nahm er an dem französischen Bürgerkriege lebhaften Antheil; er entwarf die Manifeste im Namen Condé's, predigte vor den Schlachten und tröstete die Verwundeten. Ja er reiste sogar selbst nach Straßburg, um von Seiten des Kurfürsten von der Pfalz, mit dem er schon lange im Briefwechsel stand, des Landgrafen von Hessen und der genannten Reichsstadt bewaffnete Hülfe für die Hugenotten zu gewinnen. Als im Verlaufe des Krieges der Herzog Franz von Guise, das Haupt der Katholiken, von einem gewissen Poltrot meuchlings ermordet worden war, gab der Letztere Beza anfänglich als Hauptanstifter dieser That an. Zwar nahm der Mörder diese Beschuldigung später zurück; doch gesteht Beza in einer Streitschrift selbst, daß er, als der Herzog von Guise Orleans eng eingeschlossen hatte, öffentlich gesagt habe, es würde eine große Heldenthat sein, wenn ein Gläubiger den Herzog im offenen Kampfe erschlüge. Nach dem Tode des genannten Herzogs wurde zwischen den beiden Parteien in Frankreich Friede geschlossen, in dessen Folge Beza wieder nach Genf zurückkehrte. Hier nahm er unter dem Namen eines Moderateur anstatt des am 27. Mai 1564 gestorbenen Calvin die Stelle eines Genfer Patriarchen ein und ward als solcher bis zum Jahre 1580 jährlich neu gewählt. Bald nachher erhob er einen Streit mit dem greisen Bernhard Ochino wegen eines von diesem in italienischer Sprache verfaßten Buches, das deßhalb sein höchstes Mißfallen erregte, weil es von seinem verhaßtesten Gegner Castellio in's Lateinische übersetzt wurde. Er zeigte gegen denselben die größte Leidenschaftlichkeit, hetzte den Magistrat von Zürich, wo Ochino Prediger an der dortigen italienischen Gemeinde war, auf, „daß er mitten im Winter mit Weib und Kindern die Stadt verlassen mußte", verfolgte ihn auch noch in Posen und Mähren, wohin er sich geflüchtet, so daß er „keinen Tag verlebte, an dem er es nicht hätte empfinden müssen, daß Beza's gewaltiger Zorn auf ihm laste", und schmähte ihn sogar noch nach seinem Tode. Auf gleiche Weise befleckte Beza seinen Namen durch sein Benehmen gegen den schon genannten Castellio, den er ebenfalls, besonders wegen dessen Bibelübersetzung, bis in den Tod verfolgte, indem er dem armen und hungernden Gelehrten nirgends eine ruhige Stätte gönnte und ihr nach dem Vorgange Calvins ebenfalls nach

seinem Tode seiner Ehre beraubte. Wie Beza an den französischen Wirren großen Antheil nahm, so stand er auch mit den Protestanten Polens, welches damals der Herd der verschiedensten Häresien war und bei dem unruhigen Geiste seiner Einwohner einen fruchtbaren Boden für religiöse Neuerungen darbot, in vielfacher Verbindung. Doch machten ihm auf diesem Gebiete die Unitarier viele Mühe und Sorge, da sie den calvinistischen Acker mit ihren antitrinitarischen Irrlehren zu unterwühlen drohten. Als in den Jahren 1571 und 1572 zu Larochelle und Nimes von den Hugenotten Synoden gehalten wurden, um die unter denselben besonders in Betreff der Kirchenverfassung und Disciplin ausgebrochenen Zwistigkeiten zu schlichten, wußte Beza durch sein Ansehen es gegen den berühmten Calvinisten Ramus durchzusetzen, daß die alte Kirchenordnung bestätigt wurde. Im März 1586 wohnte Beza einem Colloquium in Mömpelgard, einer unter der Regierung des Grafen Friedrich von Würtemberg stehenden Stadt, an. Dorthin hatten sich aus Frankreich viele Hugenotten geflüchtet. Um nun eine Vereinigung zwischen den alten lutherischen und den neu zugewanderten calvinistischen Einwohnern herbeizuführen, wurde dem genannten Grafen nahegelegt, ein Religionsgespräch zwischen den Schweizer und Würtemberger Theologen Jacob Andreä und Lucas Osiander zu veranstalten. Doch führten die daselbst besonders über das Abendmahl, die Person Christi, die Taufe und die Prädestination geführten Unterhandlungen so wenig zu einer Vereinigung, ja auch nur zu einer Annäherung zwischen den beiden protestantischen Religionsparteien, daß Beza beim Abschiede den Würtembergern, welche ihm nach deutscher Sitte die Hand reichten, die seinige mit den Worten verweigerte: er und seine Glaubensgenossen hätten oft genug erklärt, daß sie das Zeichen nicht setzten, wo die Sache selbst nicht sei. Die Würtemberger verbreiteten nach dem Colloquium die Nachricht, daß sie die Reformirten des Irrthums überwiesen hätten, während ein Calvinist einen Bericht über das Colloquium drucken ließ, worin die Sache zu Gunsten Beza's erzählt wurde. Auf dieses hin wurden die Acten des Colloquiums von dem Mömpelgarder Grafen nach der Redaction Andreä's herausgegeben; Beza aber fügte denselben Bemerkungen in einer lateinischen, deutschen und französischen Ausgabe bei. — Im J. 1588 verlor Beza seine Frau, doch verehlichte er sich noch in demselben Jahre wieder. Um dieselbe Zeit präsidirte er einer Synode zu Bern, welche in der Streitsache mit dem Prediger Samuel Huber gehalten wurde. Dieser war nämlich gegen Beza mit der Behauptung aufgetreten, daß die Prädestinationslehre, wie sie von jenem auf dem Colloquium zu Mömpelgard vorgetragen worden sei, sich nicht halten lasse. Huber ward zwar von der Synode verurtheilt, beharrte aber hartnäckig auf seinen Sätzen, legte sein Amt nieder, erhielt eine Stelle im Würtembergischen und wurde später als Professor nach Wittenberg berufen. — Mit großer Besorgniß wurde Beza, „der Patriarch des jüngern Geschlechts der Calvinisten", erfüllt, als er erfuhr, daß Heinrich IV. von Frankreich, dessen Mutter er „bekehrt", den er selbst seit Jahrzehnten unterrichtet und berathen, damit umgehe, zur katholischen Kirche überzutreten. Er beschwor ihn in einem langen Schreiben auf's Ernstlichste, von seinem Vorhaben abzustehen. Doch erhielt er bald die „Schreckensbotschaft von dem, was geschehen war, von dem Entsetzlichsten, was er bisher erlebt hatte". Er änderte jedoch seine Gesinnung gegen Heinrich, als dieser das Edict von Nantes erließ, betrachtete ihn fortan als Wohlthäter der reformirten Kirche Frankreichs und freute sich, als er von dem Magistrate zu Genf an der Spitze einer Deputation an den König abgesandt wurde, welcher sich damals gerade in der Nähe von Genf aufhielt. Die Hauptabsicht dieser Gesandtschaft war, den König um Niederreißung der von dem Herzog von Savoyen nahe bei den Thoren der Stadt errichteten Feste St. Katharina, welche die Sicherheit der letzteren bedrohte, zu ersuchen. Er überschüttete ihn mit den ausgesuchtesten Lobsprüchen und rief mit dem greisen Simeon aus, er wolle nun gerne sterben, da er vor seinem Tode nicht allein den Befreier seiner unterthänigen Diener, sondern auch den Retter von ganz Frankreich gesehen. Aus Dankbarkeit gegen ihn richtete er nach seiner Rückkehr nach Genf an denselben seine Votiva gratulatio, mit welchem Gedichte er seine poetische Thätigkeit beschloß. Noch hatte er an seinem späten Lebensabende einen interessanten Verkehr mit dem hl. Franz von Sales. Es liegt in der Natur der Sache, daß derselbe von Seite der Calvinisten anders als von katholischer Seite dargestellt wurde. Doch scheint so viel der Wahrheit zu entsprechen: Auf dringende Aufforderung des Papstes Clemens VIII. begab sich Franz, welcher sich damals in Chablais als Missionar befand, im April 1597 nach Genf und besuchte Beza, an den er im Verlaufe des Gesprächs die Frage richtete, ob man in der katholischen Kirche selig werden könne. Die Conferenz endete nach einer Dauer von drei Stunden mit Schmähungen Beza's über das Papstthum. Doch bereute derselbe nachher seine Heftigkeit und lud Franz beim Abschied ein, ihn öfters zu besuchen. Ein bald darauf stattfindender zweiter Besuch hatte kein anderes Resultat; doch sprach sich Beza soweit aus, er halte die katholische Kirche für eine solche, in welcher man das Heil wirken könne; übrigens sei die protestantische Kirche ebenso die wahre. Bei der dritten Zusammenkunft machte Franz im Namen des Papstes ihm das Anerbieten, daß ihm ein jährlicher Gehalt von 4000 Goldgulden und der doppelte Werth seiner Mobilien ausbezahlt werden sollte, wenn er zur katholischen Kirche zurücktrete. Beza wies das Anerbieten zurück, soll jedoch nachher an Franz einen Brief geschrieben haben, in welchem er ihn ersuchte, für

das Heil seiner Seele zu beten. Auch soll er katholischen Nachrichten zufolge nicht bloß in seinen Ansichten schwankend geworden, sondern sogar einmal im Begriff gestanden sein, aus der Stadt zu entfliehen; er sei jedoch von den Genfern daran verhindert worden (vgl. Leben des hl. Franz von Sales, Fürstbischofs von Genf. Nach der 5. Aufl. aus dem Franz. übersetzt v. J. C. Lager, Regensburg 1871, I, 175 ff. 189 ff. 200 ff.). Als er jedoch im J. 1598 erfuhr, daß das Gerücht ausgesprengt worden sei, er sei gestorben und habe vor seinem Tode die katholische Lehre bekannt, so verfaßte er ein Spottgedicht auf die Jesuiten, denen man die Verbreitung jener falschen Nachricht zuschrieb, obgleich sie einen Antheil an derselben läugneten und im Gegentheil zu beweisen suchten, Beza und die Reformirten hätten jenen Handel angestiftet, um nachher über sie herfallen zu können. — Den 13. October 1605 starb Beza in einem Alter von 86 Jahren und wurde auf Anordnung des Magistrats im Kloster St. Peter beigesetzt. — Beza stand in einem ähnlichen Verhältnisse zu Calvin, dessen Leben er beschrieb (in der Histoire de la vie et mort de Jean Calvin par Théod. de Bèze, Gen. 1564; augmentée de nouveau et déduite selon l'ordre du temps, quasi d'an en an, Gen. 1565), wie Melanchthon zu Luther, indem Beide weniger großartige und selbständige, als an den Geist ihrer Lehrer sich anschmiegende Charaktere waren. Doch unterscheidet sich Beza von Melanchthon dadurch, daß er dem großen Reformator bis an dessen Lebensende in gleicher Treue anhing und auch nach dessen Tode von seiner Partei fast ohne Widerspruch als ihr Haupt anerkannt wurde, während Melanchthon in seinen späteren Lebensjahren von Luther, dessen rücksichtslos dominirende Macht ihm überlästig ward, sich immer mehr entfernte und dem Lehrbegriffe Calvins, besonders nach dem Tode seines Meisters, sich näherte. Was den Lehrbegriff Beza's betrifft, so unterscheidet sich derselbe in keiner Beziehung von dem Calvins; doch geht aus seinen Unionsversuchen mit den Lutheranern hervor, daß er öfters geneigt war, die Lehre seiner Partei, besonders hinsichtlich des Abendmahls, milder zu fassen, wenn er nicht befürchtete, deßhalb von den Seinigen und besonders von den Züricher und Berner Theologen verdächtigt zu werden. Außer den schon angeführten Schriften verdienen noch besonders genannt zu werden seine Confessio christianae fidei et ejusdem collatio cum papisticis haeresibus, welche in dem im J. 1570 zu Genf herausgegebenen Volumen tractationum theologicarum, in quibus pleraque christianae religionis dogmata adversus haereses nostris temporibus renovatas solide ex verbo Dei defenduntur, welchem im J. 1573 ein zweiter Band nachfolgte, die erste Stelle einnimmt. Diese seinem Lehrer Wolmar dedicirte Schrift hatte er im J. 1560 verfaßt, um sich vor seinem Vater über seinen Uebertritt zu den Calvinisten zu rechtfertigen. Dupin, welcher in seiner Bibliothèque des auteurs séparés de la communion de l'église romaine du XVIe et XVIIe siècle, Par. 1718, I, 173 s. einen ziemlich umfassenden Auszug aus dieser Schrift mittheilt, bemerkt über dieselbe, es gebe nicht leicht ein gegen die katholische Kirche gehässigeres Werk als dieses, da in demselben ihre Lehren gefälscht und grobe Injurien gegen sie vorgebracht würden. Ferner die Streitschriften gegen Castellio: Ad Seb. Castellionis calumnias, quibus unicum nostrum fundamentum i. e. aeternam Dei praedestinationem evertere nititur, responsio, und: Responsio ad defensiones et reprehensiones Seb. Castellionis, quibus suam N. T. interpretationem adversus Bezam et ejus versionem vicissim reprehendere conatus est. Gegen Ochino hatte er die Abhandlungen: De polygamia et divortiis und De repudiis et divortiis gerichtet, in welchen er die Behauptung des genannten Häretikers, daß die in dem alten Bunde erlaubte Polygamie auch jetzt noch erlaubt sei, widerlegte und die verschiedenen Ursachen der Ehescheidung angab. Die Schrift: De pace christianarum ecclesiarum constituenda consilium ad S. Caes. Majestatem et R. I. Status Augustae congregatos sollte zur Wiederherstellung des kirchlichen Friedens beitragen, konnte aber die Verwirrung nur noch vergrößern. Zu den genannten Abhandlungen kommen noch mehrere andere Streitschriften gegen Brenz, Selneccer, Andreä, Claudius de Xaintes, Franz Balduin, mit welchen Beza in einen längeren Streit verwickelt war. Zu erwähnen sind auch die Comédie du pape malade par Thrasybule Phénice, Gen. 1561, und die Spottschrift gegen Cochläus: Brevis et utilis Zoographia Cochlaei, welche er im J. 1549, gereizt durch die Streitschrift des genannten katholischen Polemikers De sacris reliquiis Christi et Sanctorum ejus contra Calvini calumnias et blasphemias responsio per Joh. Cochlaeum, herausgegeben hatte. Was seine historischen Schriften betrifft, so wurde die Histoire ecclésiastique des églises réformées au royaume de France depuis 1521—1563, Anvers 1580, 3 voll., ihm bisher fälschlich beigelegt. Wichtiger als die Icones virorum illustrium cum emblematibus, Gen. 1580, ist die schon oben erwähnte Biographie Calvins, welche die bedeutendste Quelle für das Studium des Lebens des Genfer Reformators bildet. — Den meisten Ruf verschaffte sich Beza durch seine Uebersetzung des Neuen Testamentes aus dem Griechischen in das Lateinische. Diese mit Anmerkungen versehene Uebertragung stand bei den Calvinisten in größerer Achtung als jede andere. Doch werden derselben von gewichtigen Stimmen zahlreiche Fehler vorgeworfen, die zum Theil auf Rechnung seines theologischen Standpunktes zu schreiben sind. Einzelne Theile der heiligen Schrift übersetzte er auch in's Französische; so rühren in der Genfer Bibel von 1551 und später die deuterocanonischen Bücher von ihm

her. Größeres Verdienst um die Bibel hat er sich erworben durch die genauere und sorgfältigere Revision des neutestamentlichen Textes. Er verschaffte sich die schriftlichen Vergleichungen, welche Heinrich Stephanus ausgearbeitet hatte, sowie mehrere Handschriften und Uebersetzungen, und suchte so den in den bisherigen Bibelausgaben enthaltenen Text, besonders den des Erasmus, zu emendiren (s. d. Art. Bibelausgaben, griechische, des Neuen Testamentes). In der ersten, der Königin Elisabeth von England dedicirten Ausgabe stehen dem griechischen Texte zwei lateinische Uebersetzungen, nämlich seine eigene und die Vulgata, zur Seite; auch ist dieselbe mit kritischen und exegetischen Anmerkungen begleitet. Durch diese kritische Revision erhielt nun der neutestamentliche Text eine andere Gestalt, so daß Beza für einige Zeit Urheber eines textus receptus wurde (vgl. Hug, Einl. in die Schriften des N. T., 3. Aufl., 1. Thl., 324 ff.). Was endlich die Biographien Beza's betrifft, so sind, außer den älteren von Fayus, dem Schüler und Collegen desselben, und von Bayle, von Bedeutung die von Fr. Chr. Schlosser (Leben des Th. de Beza u. des Petrus Martyr Vermigli, ein Beitrag zur Gesch. der Zeiten der Kirchenreformation, Heidelb. 1809), von Baum (Th. Beza, nach handschriftlichen Quellen dargestellt, 2 Bde., Leipzig 1843. 1851, bloß bis zum Jahre 1563 reichend) und H. Heppe (Th. Beza, Leben und ausgewählte Schriften, Elberfeld 1861). [J. N. Brischar.]

Bezek (בזק), im A. T. 1. canaanitische Stadt im Gebiete des späteren Stammes Juda, Residenz des Königs Adonibezek (Richt. 1, 3—5), verschieden von — 2. Bezek in der Nähe des Jordans, wo Saul Musterung über sein Heer hielt, als er nach Jabes in Galaad zog (1 Sam. 11, 8). [Kaulen.]

Bialobrzeski, Martin, geb. 1522, Abt, später Weihbischof von Krakau, seit 1577 Bischof von Kamieniec, berühmter Kanzelredner und Schriftsteller Polens, starb 1586. Nach Beendigung der Studien auf der Krakauer Universität und Empfang der Priesterweihe wurde er Mönch und sodann Abt des Cistercienserklosters Mogila bei Krakau. Als Weihbischof stand er in hohem Ansehen bei König Sigismund August, auf den er 1574 die Leichenrede hielt. Sein Rednertalent bewies er nicht bloß auf der Kanzel, sondern auch auf den Landtagen und bei andern wichtigen Berathungen. Seiner Meinung schlossen sich die Vertreter des Reiches gewöhnlich an. Dem beredten Bischofe wurden die wichtigsten Gesandtschaften vom Könige übertragen; dabei versäumte er jedoch seine geistlichen Pflichten in keiner Weise. Bis zu seinem Tode vertheidigte Bialobrzeski die katholische Lehre gegen die Angriffe der Häresie. Im Namen des Domcapitels bekämpfte er auf dem Landtage zu Proszowice die Conföderation vom Jahre 1575 de pace inter dissidentes in religione tenenda und bewies ihre Gefährlichkeit für Staat und Kirche. „Gegen die Irrthümer seiner Zeit" verfaßte er einen „Katechismus" als Muster des rechten katholischen Glaubens (Krakau 1567); die Communion unter Einer Gestalt vertheidigte er in einer ausführlichen Predigt (Krakau 1579); gegen die Socinianer schrieb er das Buch Orthodoxa confessio de uno Deo, quem christiani catholici credunt, adorant et invocant, Cracow. 1579. Am wichtigsten sind seine Homilien (Postilla orthodoxa, Cracow. 1581. 1838), welche sich durch Gründlichkeit und Anmuth der Darstellung auszeichnen. Der Charakter der Zeit drückte freilich auch ihnen einen polemischen Charakter auf. Bialobrzeski hat der neuen Predigtweise, welche in Wujek, Skarga, Birkowski ihren Glanzpunkt erreichte, die Bahn geebnet, wie auch seine Predigten die ersten sind, welche in polnischer Sprache gedruckt wurden. — Literatur: Holowinski, Homiletik (Homiletyka) 395 ff.; Letowski, Verzeichniß der Bischöfe, Prälaten u. s. w. (Katalog biskupów etc.) II, 23; Mecherzynski, Geschichte der Beredsamkeit (Hist. wymowy) 82; Nowodworski, Kirchenlexikon (Encyklopedia kościelna). [Lüdtke.]

Bianchi (Blancus), Andreas, S. J., ein Genuese, geb. 1587, gest. 29. März 1657, verfaßte unter dem Pseudonym Candidus Philalethes zwei moraltheologische Werke, in welchen er sich als Tutiorist kundgab (De opinionum praxi disputatio, additis tribus apologiis, Genuae 1642. 1651, Matr. 1645, Crem. 1646; De cambio tractatus brevis atque dilucidus, Gen. 1652); ferner die dogmatische Abhandlung De praescientia Dei ac praedestinatione, Gen. 1656. Unter seinem eigenen Namen erschienen Questioni filosofiche curiosamente risolute, Gen. 1653, sowie zahlreiche lateinische, religiöse Dichtungen und geschätzte Predigten. (Vgl. de Backer I, 91. VII, 103.) [Streber.]

Bianchi, Johann Anton, geb. zu Lucca 2. October 1686, gest. 18. Januar 1758, Minorit, Professor der Philosophie und Theologie in seinem Orden, Provinzial in Rom, Visitator in Bologna, hat viele dramatische Werke und Tragödien geschrieben und gegen Concina das Theater in Schutz genommen. Seinen Ruf aber verdankt er einem Werke ganz anderer Art: Della potestà e della politia della chiesa, trattati due contro le nuove opinioni di Pietro Giannone, Roma 1745—1751, 6 voll., welches er auf Wunsch Clemens' XII. unternommen haben soll. Der neapolitanische Jurist Giannone hatte 1723 eine Storia civile del regno di Napoli, 4 voll., veröffentlicht, wonach die Mönche, die Priester und der heilige Stuhl Schuld tragen an allem Uebel, das Neapel je betroffen; besonders zeigt er sich in Parteinahme für den Staat gegen die Kirche als Ghibellinen schlimmster Gattung. Der Jesuit Jos. San Felice hatte schon 1728 Riflessioni morali e teologiche dagegen geschrieben, aber die unbehülfliche Brief- und Gesprächsform machten sein Buch langweilig und ungenießbar. Bianchi's Werk enthält zwei Theile.

Im ersten (2 Bde.) wird die indirecte Gewalt der Kirche über die weltliche Macht der Fürsten und des Staates vertheidigt, welche Giannone, fast zuerst in Italien, bestritten hatte. Da dieser jedoch nur in Declamationen sich erging, also keine feste Basis für eine Discussion bot, so wählte Bianchi die jüngst erschienene „Vertheidigung der Declaration des gallicanischen Clerus" von Bossuet (dem er die Auctorschaft jedoch abstritt), insoweit dieselbe mit dem ersten gallicanischen Artikel sich beschäftigt, zur Bekämpfung. Der Verfasser selbst betrachtet sein Werk als eine Ergänzung zu Orsi's Buch De irreformabili Rom. Pont. judicio, worin der vierte (nicht 2—4, wie Bianchi sagt) Artikel der Declaration und ihrer Defension widerlegt ist. Der zweite Theil (4 Bde.) ist der Widerlegung der Theorie Giannone's gewidmet, daß die Kirche in allen ihren äußern Handlungen (Errichtung von Bisthümern, Ernennung der Bischöfe, Verwaltung der Güter, kirchlicher Strafgewalt, Ehehindernissen, Sonntagsruhe u. s. f.) der Polizei und Controle des Staates unterliege. Der Verfasser hat, wie er mit Recht sich rühmt, den geschichtlichen Gang befolgt und sich an die chronologischen Perioden seines Gegners angeschlossen; der zweite Theil reicht indessen nur bis auf Leo den Isaurier. Das ganze Werk ist ein wahres Arsenal für Geschichte und canonisches Recht.

[R. Bauer, S. J.]

Bianchini (Blanchinus), Joseph, Priester des Oratoriums, geboren zu Verona 9. September 1704, bekannt als Verfasser und Herausgeber mehrerer theologisch-kritischer Schriften. Er beschäftigte sich vorzüglich mit Untersuchungen über den Text der alten Itala, worauf sich auch seine zwei Hauptwerke beschränken: 1. Evangeliarium quadruplex latinae versionis antiquae seu veteris italicae, nunc primum in lucem editum ex codicibus manuscriptis aureis, argenteis, purpureis aliisque plus quam millenariae antiquitatis, Romae 1749, 2 voll.; 2. Vindiciae canonicarum scripturarum vulgatae lat. editionis seu vetera sacrorum bibliorum fragmenta etc., Romae 1740. Ersteres Werk ist für die Kritik von großer Bedeutung. Das letztere dagegen kann trotz umfassender Einleitungen keinen Anspruch auf besondere Beachtung machen; es enthält zwar den Abdruck eines alten Psalteriums, welches die reine Itala enthalten soll, aber bei näherer Untersuchung findet man, daß diese Veroneser Handschrift einen sehr gemischten Text hat und von dem sangermanischen Codex in Sabatier's Bibl. sacr. latinae vers. antiq. weit übertroffen wird. Das Todesjahr dieses Gelehrten ist nicht bekannt.

[Schegg.]

Bibel, Name für die Gesammtheit der einzelnen Bücher, welche zur heiligen Schrift gehören. Das Wort ist aus der früheren Form biblie für das lateinische biblia (erst biblia, orum, seit dem 13. Jahrhundert biblia, ae), letzteres aber aus dem griechischen βιβλία entstanden. Die heiligen Schriften heißen demnach vorzugsweise „die Bücher", wie sie schon Dan. 9, 2 genannt sind. Daß es eine Bibel, d. h. eine bestimmte Anzahl heiliger Schriften gibt, ist Lehre der Kirche und ist zuletzt auf dem vaticanischen Concil ausgesprochen worden, indem dasselbe erklärt: Supernaturalis revelatio secundum universalis Ecclesiae fidem, a sancta Tridentina Synodo declaratam, continetur in libris scriptis et sine scripto traditionibus (Sess. III Const. dogm. c. 2). Die hier angezogene Erklärung des Concils von Trient sagt, daß die Kirche omnes libros tam veteris quam novi testamenti, quum utriusque unus Deus sit auctor, ... pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur, und fügt weiter das Verzeichniß der einzelnen Bücher bei, welche die Bibel ausmachen. Die Kirche erkennt demnach an, daß der Begriff der heiligen Schrift (s. d. Art.) in der Bibel verwirklicht vorliege, und formulirt damit eine auch dem Verstande einleuchtende Wahrheit. Sowohl vor als nach der Ankunft Jesu Christi waren manche Schriftsteller sich bewußt, daß sie nicht aus eigenem, menschlichem Antrieb, sondern in unmittelbarem göttlichem Auftrag schrieben (Ex. 17, 14. Is. 8, 1. Jer. 30, 2. Hab. 2, 2. 1 Cor. 7, 10. 40). Unter den Juden bestand daher von jeher die Ueberzeugung, Bücher zu besitzen, welche göttlichen Ursprungs seien (Dan. 9, 2. Eccli. Prol. 1). Diese Ueberzeugung setzt Jesus Christus bei seiner Lehre voraus und bestätigt sie (Matth. 22, 43), und die Apostel sprechen dieselbe als feststehende Wahrheit aus (Apg. 1, 16; 28, 25. 2 Petr. 1, 21). Seitdem ist der Glaube an den übernatürlichen Charakter gewisser Bücher in der Kirche ebenso festgehalten worden, wie in der Synagoge; Zeugnisse dafür s. bei Klee, Dogmengesch. 99; Weber, System der altsynag.-paläst. Theologie, Leipzig 1880, 78 ff. Dieser Glaube wird bestätigt innerlich durch die wunderbare Weisheit, welche die betreffenden Schriften enthalten, durch viele ächte und später erfüllte Weissagungen, welche darin stehen, durch die heiligende und umwandelnde Kraft, welche sie in unzähligen Fällen geübt haben (Eccli. Prol. 3; Tert., De an. 28; Apol. 20; Clem. Al. Coh. 7; Junil. Inst. regul. 2, 29); äußerlich aber durch das übereinstimmende Bestreben aller nur erdenklichen Religionsparteien, ihre Lehrsätze aus heiligen Büchern herzuleiten. Insofern die geoffenbarte Religion auf die heiligen Schriften als auf eine ihrer Erkenntnißquellen angewiesen ist, war es selbstverständlich, daß diese Schriften gesammelt und aufbewahrt wurden. Diese Sorge blieb indeß nicht den menschlichen Verfassern oder irgend einer Privatthätigkeit überlassen, sondern ward von der kirchlichen Auctorität getragen. Den ältesten Bestandtheil der Bibel überantwortete Moses den Leviten und den Aeltesten (Deut. 31, 9), und nach Deut. 17, 18 mußte der König sich eine Abschrift des Gesetzes von den Priestern verschaffen. Aus Spr. 25, 1 läßt [illegible]

schließen, daß es unter Ezechias ein Collegium zur Ueberwachung der heiligen Schriften gab. Dieses soll nach der Tradition späterer Zeit von Ezechias selbst eingerichtet worden sein und bis in's fünfte Jahrhundert v. Chr. bestanden haben; nach dem Exil trat die „große Synagoge" an seine Stelle. In nachchristlicher Zeit wachten die alten, von den Aposteln selbst gestifteten Kirchen darüber, daß kein Buch als heilige Schrift angenommen wurde, welches nicht durch das Kriterium des apostolischen Ursprunges legitimirt war (Iren. Adv. haer. 3, 4, 1; Tert., Praescr. 36; Adv. Marc. 4, 5); die erste Angabe über den Inhalt der entsprechenden Sammlung geschah durch Papst Damasus. Den so befolgten Grundsätzen entsprechend, bildet den Anfang zur Herstellung der Bibel das Deut. 31, 24 ff. erzählte Verfahren Moses'. Der zweite Schritt geschah durch Josue nach Jos. 24, 26. In späterer Zeit faßten Isaias und Jeremias ihre verschiedenen Reden zu einem Buche zusammen (Js. 34, 16. Jer. 36, 4); unter König Ezechias wurden Davids und Asaphs Psalmen gesammelt (2 Par. 29, 30) und eine zweite Sammlung salomonischer Sprüche zu den bereits vorhandenen hinzugefügt (Spr. 25, 1). Die Schriften der kleineren Propheten machten nach Sirachs Ausdruck Eccli. 49, 12 schon im zweiten Jahrhundert v. Chr. ein Ganzes aus, welches Apg. 7, 42 als liber prophetarum vorkommt. Diese kleineren Sammlungen aber waren von Anfang an zu einem größeren Corpus, einer Bibel, zusammengefaßt, wie dieß eine Reihe von entsprechenden Bezeichnungen darthut. Die fraglichen Bücher heißen nämlich collectiv „die Bücher" Dan. 9, 2, „die heiligen Bücher" 1 Mach. 12, 9, „die Schriften" Matth. 22, 29. Apg. 18, 24, „die Schrift" 2 Petr. 1, 20, „die heiligen Schriften" Röm. 1, 2, „die heiligen Urkunden" 2 Tim. 3, 15, oder mit Unterscheidung der einzelnen Theile „die Bücher von den Königen und Propheten und die Davids" 2 Mach. 2, 13, „das Gesetz und die Propheten und die übrigen Bücher" Prol. Eccli., „das Gesetz, die Propheten und die Psalmen" Luc. 24, 44, „das Gesetz und die Propheten" Apg. 28, 23. In der Zeit nach Christo spricht zuerst der heilige Petrus 2 Petr. 3, 16 von „allen Briefen Pauli", so daß diese schon eine Sammlung müssen ausgemacht haben. Beim hl. Ignatius stehen die Ausdrücke εὐαγγέλιον und ἀπόστολοι als Collectivnamen für eine Anzahl einzelner Schriften. Mit den angeführten Ausdrücken ist nun auch schon die Eintheilung hervorgehoben, welcher die ganze Bibel sowohl nach der Entstehungszeit, als nach dem Inhalt der einzelnen Bücher, unterzogen worden ist. Sobald es nur heilige Schriften von christlichem Inhalt gab, wurden diese von der vorhandenen Sammlung vorchristlichen Ursprungs unterschieden, und da die beiden Gnadenanstalten, welche durch Jesu Ankunft geschieden sind, in der heiligen Schrift das Alte und das Neue Testament genannt werden (Matth. 26, 28. 2 Cor. 3, 14), so unterschied man in der Kirche sehr früh Schriften des Alten und des Neuen Testamentes oder kurzweg das Alte und das Neue Testament. Seit dem dritten Jahrhundert n. Chr. variirte die erstere Sammlung nach christlicher und nach jüdischer Anschauung, indem die Christen die bestehende Sammlung unverändert beibehielten, die Juden aber eine Anzahl von Büchern und einzelnen Abschnitten daraus entfernten (s. d. Art. Canon). Die so entstandene sog. hebräische Bibel theilten die Juden in drei Klassen: תורה, das Gesetz, bloß den Pentateuch umfassend, נביאים, Propheten, die geschichtlichen Bücher Josue's, der Richter, Samuels und der Könige, sowie die größeren und kleineren Propheten außer Daniel und Baruch enthaltend, und die כתובים, Schriften, Psalmen, Sprichwörter, Job, Hohes Lied, Ruth, Klagelieder, Prediger, Esther, Daniel, Ezra, Nehemia und Chronik in sich schließend. Die größere Sammlung des Alten Testamentes wird von den Christen gewöhnlich in drei andere Klassen getheilt: 1. geschichtliche Bücher, d. h. 5 Bücher Moses', Josue, Richter, Ruth, 4 Bücher der Könige, 2 Bücher Paralipomenon, 2 Bücher Esdras, Tobias, Judith, Esther, 2 Bücher der Machabäer; 2. prophetische Bücher, d. h. Buch Isaias', Jeremias' nebst Klageliedern, Baruchs, Ezechiels, Daniels, Osee's, Joels, Amos', Abdias', Jonas', Michäas', Nahums, Habacucs, Sophonias', Aggäus', Zacharias', Malachias'; 3. Lehrbücher, d. h. Job, Psalmen, Sprichwörter, Prediger, Hohes Lied, Buch der Weisheit, Ecclesiasticus. Dieselbe Eintheilung wird auf das Neue Testament angewandt. Hier gibt es 1. geschichtliche Bücher: 4 Evangelien nach Matthäus, Marcus, Lucas, Johannes und die Apostelgeschichte; 2. Lehrbücher, nämlich 14 Briefe des hl. Paulus an die Römer, Corinther, Galater, Epheser, Colosser, Philipper, Thessalonicher, an Titus, Timotheus, Philemon und an die Hebräer, einen Brief des hl. Jacobus, 2 Briefe des hl. Petrus, 3 des hl. Johannes, einen des hl. Judas Thaddäus; 3. ein prophetisches Buch, die Apocalypse des hl. Johannes. Alle diese Eintheilungen haben bloß wissenschaftliche, keine kirchliche Bedeutung. Mit Bezug darauf aber, daß erst die Juden, später die Protestanten und die ungläubige Wissenschaft sowohl ganze Bücher, als einzelne Bestandtheile von Büchern als unbiblisch bezeichnet haben, hat die Kirche als Maßstab für die Ausdehnung des Inhaltes die Vulgata, d. h. die in der alten lateinischen Kirche gebräuchliche lateinische Form der Bibel, aufgestellt, so daß man nach dem weiteren Wortlaut des angeführten Decrets libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis anzunehmen hat. Auch bei den qualitativen Differenzen, welche innerhalb der Bibel bei deren Auslegung oder Uebersetzung in einzelne Sprachen entstehen können, hat die Kirche bestimmt, daß der Ausdruck der Vulgata

bei allem, was dem kirchlichen Lehramt unterliegt, maßgebend sein soll (Conc. Trid. Sess. IV. Decr. de edit. et usu sacr. libr.). Demnach ist jetzt die Vulgata nach Dieringers Ausdruck „die Bibel des Dogmatikers" (Lehrb. d. Dogm. § 4, 1). Der großen Wichtigkeit entsprechend, welche nach allem diesem die Bibel im kirchlichen Leben besitzt, hat die Kirche (l. c.) befohlen, daß bei der Herausgabe der Bibel die größte Sorgfalt in Bezug auf richtige Wiedergabe derselben angewendet werde, und da die Erfahrung lehrte, daß durch die bloße Privatarbeit der Gelehrten und Buchdrucker die nöthige Correctheit in den Bibelausgaben nicht erzielt werden konnte, so hat die Kirche selbst einen officiellen Text der Vulgata herstellen lassen, der nunmehr innerhalb des kirchlichen Lehramts als maßgebend zu betrachten ist. (Ueber alles zuletzt Angeführte vgl. d. Art. Vulgata.) [Kaulen.]

Bibelausgaben heißen die gedruckten Vervielfältigungen der biblischen Originaltexte, nämlich des hebräischen für die sog. protocanonischen Bücher des Alten Testamentes und des griechischen für die deuterocanonischen alttestamentlichen, sowie für sämmtliche neutestamentliche Bücher. Es sind demnach dreierlei Bibelausgaben gesondert zu betrachten. A. Altes Testament. I. Die hebräischen Textausgaben. Bei den hebräischen Bibelausgaben lassen sich drei Klassen unterscheiden: die sog. Incunabeln, die ersten Hauptausgaben mit ihren zahlreichen, bald mehr, bald weniger verbesserten Abdrücken, und die kritischen Ausgaben. — 1. Was zur ersten Klasse gehört, verdankt seine Entstehung der Betriebsamkeit der Juden in Italien und Portugal im letzten Viertel des 15. und im Anfang des 16. Jahrhunderts. Das erste durch den Druck veröffentlichte Buch der hebräischen Bibel waren die Psalmen. Sie erschienen im J. 1477 wahrscheinlich zu Bologna (De Rossi, De Hebr. typograph. orig. etc., Parmae 1776, 10), in Quart, ohne Vocale und Accente, die ersten vier Psalmen ausgenommen, mit Kimchi's Commentar ohne weitere Zuthat, nicht sehr correct, mit vielen Abbreviaturen und Auslassungen. Fünf Jahre später erschien zu Bologna in Folio der Pentateuch, vocalisirt und accentuirt, mit dem Targum des Onkelos und dem Commentar Jarchi's, weit schöner und correcter, als die ebengenannte Psalmenausgabe (ib. p. 16). Wieder vier Jahre später (1486) kamen zu Soncino die frühern Propheten, Josue, Richter, Samuel und Könige, und bald darauf als Fortsetzung davon die spätern Propheten, Isaias, Jeremias, Ezechiel und die zwölf kleinen Propheten ohne Vocale und Accente, mit Kimchi's Commentar unter dem Texte, in Folio heraus, weniger schön ausgestattet und nicht so correct als der Pentateuch von Bologna (ib. p. 24). Hieran schloß sich im nämlichen Jahre eine Ausgabe der „fünf Rollen" und des Psalters in Quart zu Soncino und Casale (ib. p. 28). Im Jahre darauf endlich (1487) wurden zu Neapel die Hagiographa gedruckt in drei Foliobänden, vocalisirt, aber nicht accentuirt, und mit verschiedenen rabbinischen Commentaren versehen (ib. p. 29). Bald nach diesen Versuchen mit einzelnen Theilen der Bibel erschien die erste vollständige hebräische Bibel zu Soncino 1488 in Folio mit Vocalen und Accenten, aber ohne Targum und Commentare, und einen nicht sehr correcten Text gebend (Bartoloccii Bibl. hebr. I, 432). Dann ward noch der Pentateuch hebräisch und chaldäisch mit Raschi's Commentar 1490 auf der Insel Sora in Folio und 1491 zu Lissabon (Ulyssiponae) in Quart gedruckt; letztere Ausgabe wird ihrer Sorgfalt und Correctheit wegen von den Juden höher, als jede andere, geschätzt (De Rossi l. c. p. 36. 45). Die zweite vollständige Ausgabe der hebräischen Bibel erschien 1494 zu Brescia in Octav; der Herausgeber nennt sich Gerson ben Mose aus Soncino. Der Text ist hier überall vocalisirt und accentuirt (De Rossi l. c. p. 32) und hat viele eigenthümliche Lesearten, die sich weder in frühern noch spätern Ausgaben finden; die Typen aber sind klein und undeutlich, die Correctur ist nachlässig besorgt und die Ausgabe im Ganzen ziemlich fehlerhaft; sie ist das Original der lutherischen Bibelübersetzung. Der Text derselben ist in einer Octavausgabe von Pisa 1494 wiederholt (vgl. über diese Ausgaben: Herbst, Einl. in's A. T. I, 128 ff.; De Rossi, Annales Hebraeo-typographici sec. XV.). Hinzuzunehmen ist noch eine auf Pergament gedruckte hebräische Bibelausgabe in Folio o. O. u. J., welche um 1500 vermuthlich in Constantinopel erschienen ist. Zu dieser Klasse muß als Anhang noch gerechnet werden die 1534 und 1546 zu Basel in Folio erschienene hebräisch-lateinische Bibel von Seb. Münster, deren Text aus den Ausgaben von 1488 und 1494 geflossen ist. Da alle diese Ausgaben nur Abdrucke alter Handschriften sind, die sich nicht mehr erhalten haben und die Stelle derselben vertreten, so sind sie immerhin, obwohl noch mit vielen Mängeln behaftet, für die Kritik des hebräischen Bibeltextes von großer Wichtigkeit.

2. Während bisher bloß die Juden sich die Verbreitung des hebräischen Bibeltextes durch den Druck angelegen sein ließen, wollten seit dem Anfang des 16. Jahrhunderts auch die Christen nicht länger zurückbleiben, und bald erschienen zwei Ausgaben, deren Text für die Folgezeit fast durchaus maßgebend geworden ist, nämlich die in der Polyglotte des Cardinals Ximenes und die rabbinische Bibelausgabe Daniel Bombergs. Schon seit dem Jahre 1502 beschäftigte Ximenes mehrere Gelehrte mit Herausgabe einer Bibel, die unter dem Namen Bibel von Alcala oder Complutenser Polyglotte bekannt ist (s. d. Art. Polyglotten). Der hebräische Text wurde von gelehrten, zum Christenthum übergetretenen Juden besorgt, und es wurden ihnen alte Handschriften, welche auf 4000 Goldgulden zu stehen kamen, sowie ohne Zweifel auch die besten bereits

vorhandenen Ausgaben zur Benutzung gegeben. Der Text, den sie mit diesen Mitteln erzielten, vocalisirt, aber nicht accentuirt, hat wirklich manche Eigenthümlichkeiten und weicht von andern damals bereits gedruckten hebräischen Bibeltexten, namentlich auch dem Bombergischen vom Jahre 1518, mehrfach ab. Vollendet wurde die Polyglotte im J. 1517, aber ausgegeben erst im J. 1522. Dagegen veranstaltete Daniel Bomberg von Antwerpen, der zu Venedig eine eigene Officin für hebräische und rabbinische Literatur errichtet hatte, schon im J. 1518 zwei hebräische Bibelausgaben, eine in Quart für die Christen (wiederholt 1521, 1525—1528, 1533, 1544) und eine in Folio für die Juden; letztere wurde von einem bekehrten Juden, Felix Pratensis, besorgt und mit den Targumim, der Masora und vielen jüdischen Commentaren versehen. Diese Ausgabe, welche der Zuthaten wegen zu dem später oft wiederholten Namen „rabbinische Bibel“ Anlaß gab, gefiel jedoch den Juden nicht; Bomberg sah sich daher veranlaßt, eine zweite zu veranstalten, und übertrug die Besorgung derselben dem berühmtesten jüdischen Gelehrten der damaligen Zeit, R. Jacob Ben Chajim. Besser als Felix Pratensis mit der Masora vertraut, brachte dieser den hebräischen Text mehr mit ihr in Uebereinstimmung und bereicherte das Werk noch mit einigen andern angesehenen Commentaren. Diese Ausgabe, welche 1525—1526 in vier Foliobänden zu Venedig erschien, kann als die erste eigentlich masorethische Bibelausgabe betrachtet werden und erhielt ohne Zweifel eben deßhalb den ungetheilten Beifall der Juden, sowie der christlichen Gelehrten, so daß sie noch zweimal, 1547—1549 und (durch Joh. de Gara) 1568, wiederholt wurde. Aber von bedeutenden Mängeln ist sie deßungeachtet nicht frei. Ein großer Fehler Ben Chajims besteht darin, daß er auf die ungeordnete disharmonische Masora zu viel und auf alte gute Handschriften zu wenig Gewicht legte. Seine Haupthandschrift, an die er sich fast einzig hielt, kam später in de Rossi's Hände und erwies sich bei genauerer Besichtigung als eine ziemlich fehlerhafte, die nicht einmal eine sorgfältige Revision erhalten hatte; Chajim hatte darin nicht einmal die offenbarsten Fehler, deren Anzahl groß war, zu verbessern gesucht, sondern ließ sie geradezu abdrucken (De Rossi, Variae lectiones IV, p. XI sqq.). Deßungeachtet ist diese Ausgabe, neben dem hebräischen Text der Complutenser Polyglotte, aber in weit höherem Grade als dieser, die Grundlage der folgenden hebräischen Bibelausgaben geworden. Der Complutenser Text wurde nur einmal geradezu abgedruckt in den sog. Biblia Polyglotta Vatabli, auch Polyglotta Sanctandreana oder Polyglotte Bertrams genannt (Heidelberg 1586, 1599 und 1616); dem Chajim'schen Texte dagegen widerfuhr diese Ehre öfters. Er findet sich in der rabbinischen Bibelausgabe von Bragadin (Venedig 1617) und Rob. Stephanus (Paris 1539 bis 1544. 1546); etwas geändert in den Bibeln von Justiniani (Venedig 1551. 1552, 1563. 1573), in der Bibel von Genf (1618), in drei Ausgaben von Johann de Gara (Venedig 1566. 1568. 1582), in der ersten Ausgabe von Plantin (Antwerpen 1566), in den Ausgaben von Hartmann (Frankfurt a. d. O. 1595. 1598), in den beiden Ausgaben von Wittenberg (1586. 1587) und in der von den Juden sehr hoch geschätzten Bibel von Tores (Amsterdam 1705, in Duodez). Endlich ließ Johann Buxtorf zu Basel, nachdem er schon im J. 1611 eine Handausgabe besorgt hatte, die ganze rabbinische Bibel Chajims in vier Folianten zu Basel 1618 und 1619 abdrucken und beabsichtigte damit eine wesentlich verbesserte Ausgabe zu liefern. Manche Fehler der Chajim'schen Ausgabe wurden allerdings wirklich vermieden, manche aber, namentlich in den rabbinischen Commentaren, blieben stehen und wurden auch noch mit neuen vermehrt. Fehlerhaft war es auch, daß Buxtorf die Vocalisation der Targumim nach jener der biblisch-chaldäischen Abschnitte regelte, und wenigstens inconsequent, daß er die Masora nach Maßgabe des hebräischen Textes änderte, da doch Chajim, dessen Text er acceptirt hatte, gerade umgekehrt verfahren war. — Während in den bisher genannten Ausgaben die beiden Haupttexte (der Complutensische und der Bombergische) noch ungemischt erscheinen, zeigt sich eine Mischung von beiden, eine wenigstens beabsichtigte Berichtigung je des einen durch den andern, zuerst in der Antwerpener Polyglotte (1569—1572), deren hebräischen Text dann die Plantinischen Ausgaben (Antwerpen 1580. 1582, Burgos 1581, Leyden 1613) und die Bibel von Wien (1743) wiederholen, ferner in den Polyglotten von Paris (1629—1645) und London (1657), endlich in der Polyglotte von Reineccius (Leipzig 1750—1751) und in der prachtvoll gedruckten Bibel Hutters (Hamburg 1588). Befriedigen konnte jedoch die bloße Verbreitung und Vervielfältigung des Chajim'schen Textes, mit etwaigen Verbesserungen aus der Complutensischen Bibel, nicht auf die Dauer, wenn man gleich von den Mängeln und dem unzuverlässigen Fundamente jenes vielgepriesenen Textes und dem tadelhaften Verfahren bei Erzielung desselben keine nähere Kenntniß hatte. Jede Vergleichung irgend einer alten guten Handschrift mit dem allgemein verbreiteten Texte mußte durch ihre verschiedenartigen Abweichungen von demselben wenigstens die Vermuthung erwecken, daß sich mit Hülfe der Handschriften wohl ein richtigerer Text erzielen lassen möchte, als der übliche. An dieser Stelle mögen noch eine Anzahl vocalloser Bibelausgaben (Biblia nuda) erwähnt werden, welche keinen eigentlich kritischen Werth beanspruchen: zwei Plantiner Ausgaben 1573 in Octav und (2 Bde.) in Duodez, ein Abdruck derselben zu Leyden 1595 in Sedez (2 Bde.) und 1610 in Duodez, ein eben solcher Abdruck zu Hanau 1610 in 24 (2 Bde.); eine sehr fehler-

hafte Ausgabe von Menasse ben Israel zu Amsterdam 1630 und 1639 in Octav; eine von Leusden besorgte 1694 in Octav, eine von Maresius s. l. 1701 in Octav, eine von Jablonski, Berlin 1711, in 24, und eine von Forster, Oxford 1750, in Quart.

3. Den ersten nicht unbedeutenden Versuch, den vorhandenen hebräischen Bibeltext nach Handschriften kritisch zu verbessern, machte Joh. Leusden in der bekannten und geschätzten Athianischen (d. h. von Jos. Athias gedruckten) Ausgabe (Amsterdam 1661 u. 1667 in 2 Octavbänden). Er legte den Chajim'schen Text zu Grunde und verbesserte ihn mit Hülfe zweier Handschriften, deren einer er ein Alter von 900 Jahren zuschrieb. Die große Genauigkeit und Sorgfalt, die auf diese Ausgabe verwendet wurde, und ihre schöne Ausstattung haben ihr allgemeinen Beifall erworben. Die etwas später erschienene Ausgabe von Georg Nissel (Leyden 1662) kann kaum hierher gerechnet werden, da sie bloß auf vorhandenen Ausgaben, namentlich der Hutter'schen vom Jahre 1588 und der Athianischen ruht, ohne Vergleichung von Handschriften, und „also bloß insofern schätzbar ist, weil sie sich rar gemacht hat". Aehnlich ist über die drei Ausgaben von Clodius (Frankfurt a. M. 1677. 1692 [1712]. 1716) zu urtheilen; die Athianische Ausgabe wurde zu Grunde gelegt und ohne Rücksicht auf Handschriften und Masora bloß mit Hülfe älterer Editionen zu verbessern gesucht, mitunter aber auch verschlechtert. Jablonski hielt sich bei seiner hebräischen Bibelausgabe (Berlin 1699. 1712) an die zweite Athianische Ausgabe vom Jahre 1667, jedoch nicht sklavisch, sondern zog andere gute Editionen und einige Handschriften zu Rathe und verbesserte den Athianischen Text nach Maßgabe derselben. Namentlich verwandte er auf die Vocalisation und Accentuation großen Fleiß, und seine Ausgabe wird allgemein für eine der correctesten und richtigsten gehalten, jedoch nur die erste Auflage vom Jahre 1699. Wenige Jahre später gab van der Hooght eine hebräische Bibel heraus (Amsterdam und Utrecht 1705), welche nach kurzer Zeit eine weite Verbreitung erlangte. Er legte ebenfalls die zweite Athianische Ausgabe zu Grunde und verbesserte sie mit Hülfe der Masora und der vorhandenen Ausgaben, ohne jedoch Handschriften beizuziehen. Die große Sorgfalt, womit der hebräische Text bis in's Kleinlichste behandelt ist, und die Schärfe, Deutlichkeit und Correctheit des Druckes, wodurch sich diese Ausgabe vor allen frühern auszeichnet, waren die Ursache des allgemeinen Beifalls, der ihr zu Theil geworden ist. Die Ausgabe erschien wo möglich noch besser in der äußerst correcten Octavbibel von Props, Amsterdam 1724. Die nur vier Jahre später erschienene treffliche Ausgabe von Opitz (Kiel 1709, wiederholt Züllichau 1741) konnte sie nicht um ihr Ansehen bringen. Opitz legte übrigens ebenfalls die Athianische Ausgabe zu Grunde, zog aber nicht bloß 17 der besten vorhandenen Ausgaben, sondern auch mehrere Handschriften zu Rathe und verbesserte nach Maßgabe derselben den Athianischen Text. Die Correctur besorgte er selbst mit ungewöhnlichem Fleiße und erzielte dadurch eine Ausgabe, welche an Correctheit alle frühern übertraf, sowie sie auch durch die Größe und Deutlichkeit der Lettern sich vortheilhaft auszeichnete. Ein Jahrzehnt später erschien endlich die erste hebräische Bibelausgabe mit Varianten von J. H. Michaelis (Halle 1720). Er legte den Jablonski'schen Text zu Grunde, verglich 24 gedruckte Ausgaben und fünf Erfurter Handschriften, und fügte die wichtigsten der gefundenen Varianten am untern Rande bei. Eine genauere Untersuchung hat jedoch gezeigt, daß die Handschriften nur äußerst flüchtig verglichen wurden; bei der sehr wichtigen Variante Ps. 16, 10 z. B. ist חסידיך aufgenommen und gar nicht einmal angemerkt, daß sämmtliche Erfurter Handschriften חסידך haben; ebenso wird nichts davon gesagt, daß Zach. 12, 10 eine Erfurter Handschrift אליו statt אלי hat. Da die Handschriften so flüchtig verglichen wurden, so wird bei den gedruckten Ausgaben dieselbe Flüchtigkeit um so mehr stattgefunden haben. Immerhin bleibt aber diese Ausgabe schätzbar als erster Versuch einer eigentlich kritischen Ausgabe und erste, wenn auch sehr ungenügende, Sammlung von Varianten, von denen auch jetzt noch, wo man ungleich reichere und vollständigere Sammlungen hat, manche der Beachtung werth sind. Die hierauf erschienenen Handausgaben von Reineccius (Leipzig 1725. 1739 [auch in Quart]. 1756) und Simonis (Halle 1752. 1767) sind hier bloß zu erwähnen; erstere enthalten, wie mehrere schon genannte Ausgaben, einen aus der Complutenser Polyglotte und der Chajim'schen Ausgabe gemischten Text, und obwohl der Titel auch von Codices redet, so zeigt sich doch nirgends eine sichere Spur von Vergleichung derselben; letztere aber beabsichtigen bloß einen correcten und wohlfeilen Abdruck der van der Hooght'schen Bibel. Einen neuen bedeutenden Versuch einer kritischen Ausgabe des hebräischen Bibeltextes machte einige Decennien nach Michaelis der Oratorianer Houbigant (Paris 1753). Er wollte mit Hülfe der alten Uebersetzungen und der ihm zu Gebote stehenden Handschriften, unter sorgfältiger Beachtung des Zusammenhanges, einen ganz neuen, den recipirten Text an Richtigkeit weit übertreffenden hebräischen Bibeltext liefern; und es läßt sich nicht läugnen, daß er dabei besser als seine Vorgänger den Weg erkannte, der zum gewünschten Ziele führen konnte. Houbigant fehlte nur darin und erregte sogar gegen die Richtigkeit seines Verfahrens Verdacht, daß er meistens viel zu vorschnell entschied und auf gewagte unsichere Conjecturen viel zu viel baute. Dadurch haben aber mit Recht competente Richter sich nicht hindern lassen, das Verdienstliche seiner Arbeit gebührend anzuerkennen und zu rühmen. Houbigant legte übrigens den van der Hooght'schen Text zu

Grunde und fügte in kritischen Anmerkungen (notae criticae) seine Ansichten und Verbesserungen bei; letztere sind auch besonders abgedruckt (Frankfurt 1777).

Schon ungefähr ein Jahrhundert früher als Michaelis und Houbigant hatte ein gelehrter Jude in Italien, Namens Salomo Norzi von Mantua, eine kritische Bibelausgabe zu Stande gebracht, in welcher er auf seinem Standpunkte und für seinen Zweck unvergleichlich mehr leistete, als die beiden Genannten. Norzi verglich seit dem Anfang des 17. Jahrhunderts die besten gedruckten Ausgaben und eine Menge alter guter Handschriften des hebräischen Bibeltextes sowohl als der Masora, dazu die vielen in den Talmuden, den Midraschim und andern alten rabbinischen Schriften vorkommenden Bibelcitate, sowie auch die kritischen Bemerkungen angesehener jüdischer Commentatoren, und faßte das Ergebniß seiner vieljährigen mühsamen Vergleichung in dem masorethisch-kritischen Commentar zusammen, welcher den mehrfach, jedoch mit Schüchternheit verbesserten hebräischen Text begleiten sollte. Sein verdienstliches Werk, das er גדר פרץ (Ausbesserer der Risse, Js. 58, 12) nannte, durch den Druck zu veröffentlichen, war ihm nicht vergönnt; es blieb beinahe ein Jahrhundert unbeachtet liegen, bis endlich ein jüdischer Arzt, Namens Raphael Chajim Italia, es auf eigene Kosten unter dem Titel מנחת שי (Darbringung des Geschenks) drucken ließ, denn der von Norzi selbst beabsichtigte Titel גדר פרץ wurde übersehen (Mantua 1742—1744). Aber auch nach seiner Veröffentlichung blieb dieses Werk, wenigstens von Seite der Christen, noch lange unbeachtet, und Bruns und Dresde scheinen die ersten gewesen zu sein, welche die Aufmerksamkeit auf dasselbe lenkten (vgl. Rosenmüller, Handb. der Liter. der bibl. Kritik und Exegese I, 268). Der zu Grund gelegte Text ist der Bomberg'sche, und unter demselben ist mit kleinen rabbinischen Lettern der Commentar gedruckt, der später auch abgesondert herausgegeben wurde (bei Georg Holzinger, Wien 1813). So sehr aber die Arbeit zu loben ist, so hat sie doch auch ihre bedeutenden Mängel. Norzi selbst wußte sich manchmal nicht zu helfen und jammerte gelegenheitlich über seine Rathlosigkeit, wie wenn er z. B. zu 4 Kön. 18, 29 schreibt: „Wer kann verbessern, was die Abschreiber verderbt haben und die Drucker seit alten Tagen"? oder zu Js. 54, 1: „Ich sitze voll Entsetzen da, wenn ich die großen Verschiedenheiten sehe, die in den Bibelexemplaren vorkommen, und daß sie täglich zunehmen, und die Herausgeber ohne Licht im Finstern wandeln, und Niemand nachforscht, sie zu beseitigen"; oder zu Spr. 7, 25: „Wir alle irren wie Schafe, jeder seinen Weg gehen wir, und Niemand lehrt die richtige Einsicht." Norzi hat zwar am lebhaftesten die Nothwendigkeit gefühlt, dem recipirten hebräischen Bibeltext nachzuhelfen, aber die rabbinische Eingenommenheit für die Masora ließ ihn nicht unbefangen den richtigen Weg gehen. Seine vermeintlichen Verbesserungen sind mitunter sogar Verschlechterungen des Textes, und auffallender Weise legt er zuweilen auf das übereinstimmende Zeugniß guter Handschriften viel zu wenig Gewicht (vgl. De Rossi, Varr. Lect. P. I, p. XI. P. IV, p. XV). Indessen war die Bedeutsamkeit eines solchen Zeugnisses und damit die Nothwendigkeit einer sorgfältigen und umfassenden Vergleichung von Handschriften gegen die Mitte des vorigen Jahrhunderts immer einleuchtender geworden, und Benjamin Kennicott, Professor zu Oxford, faßte sofort den Entschluß, eine solche vorzunehmen. Vom Jahre 1759 an verglich er theils selbst, theils durch Andere gegen 600 hebräische Handschriften und gedruckte Ausgaben in und außer England und wurde dabei namentlich von P. J. Bruns, nachherigem Professor in Helmstädt, unterstützt, welcher in den Niederlanden, Deutschland und Italien die Vergleichung der Handschriften für ihn vornahm. Die Vorbereitungen dauerten bis zum Jahre 1773, wo erst der Druck des Werkes selbst begann, das bereits viele und große Erwartungen rege gemacht hatte. Der erste Band erschien zu Oxford 1776, der zweite ebendaselbst 1780. Der hebräische Text ist der van der Hooght'sche nach der Ausgabe von Simonis. Unter dem Text sind die Varianten beigefügt mit Angabe der Handschriften und Ausgaben, in denen sie sich finden. In einer ausführlichen Dissertation, die dem zweiten Bande vorangeht, wird die Geschichte des Unternehmens beschrieben und dasselbe zu rechtfertigen gesucht; denn der erste Band hatte den Erwartungen so wenig entsprochen, daß schon vor dem Erscheinen des zweiten verschiedene Stimmen gegen Kennicotts Vorgehen sich erhoben. Es wurde ihm hauptsächlich, und nicht mit Unrecht, vorgeworfen, daß er in der Auswahl der zu vergleichenden Handschriften, sowie auch der aufzunehmenden Varianten nicht sorgfältig und kritisch genug verfahren sei, und daß er überdieß auf die Vocalisation, den Unterschied von Keri und Kethib und die Masora überhaupt keine Rücksicht genommen habe. Ein italienischer Gelehrter, Bernard de Rossi, Professor in Parma, der die Mängel und Fehler des Kennicott'schen Werkes am besten erkannte, unternahm es daher, wirklich zu leisten, was Kennicott nur angestrebt hatte. Er besaß selbst 710 Handschriften theils der ganzen hebräischen Bibel, theils einzelner Bücher und Abschnitte derselben, und war in der Lage, außerdem noch 134 auswärtige Handschriften zu vergleichen oder vergleichen zu lassen, die bei Kennicotts Ausgabe unberücksichtigt geblieben; dazu war er im Besitze der besten vorhandenen Editionen und wiederum in der Lage, die ihm noch mangelnden in auswärtigen Bibliotheken collationiren zu lassen. Aus der Unzahl von Varianten, die sich aus der Vergleichung dieser zahlreichen und seltenen Hülfsmittel ergab, traf er eine zweckmäßige Auswahl der wichtigeren und wichtigsten, begleitete die-

selben mit einer kurzen Beurtheilung ihrer Quellen und ihres Werthes, und berücksichtigte dabei auch die Vocale und die Masora in erforderlichem Grade. Der Text, den er zu Grunde legte, war der van der Hooght'sche; denselben ließ er aber nicht abdrucken, sondern setzte ihn als bekannt voraus und behandelte mit Rücksicht auf ihn die Varianten. Das Werk erschien in vier Quartbänden zu Parma (1784—1788), und zehn Jahre später folgte ein Supplementband (1798). Schon unter den gleichzeitigen Beurtheilern, namentlich auch im protestantischen Deutschland, ist über den ausharrenden Fleiß und die staunenswerthe Leistung eines einzigen Mannes in so kurzer Zeit nur Eine Stimme; der Werth der Leistung aber scheint von de Rossi selbst, der ihn in der Dissertatio praeliminaris zum vierten Band ohne alle Ruhmredigkeit in's Licht zu setzen sucht, besser als von seinen Richtern erkannt worden zu sein; denn diese suchten zum Theil nicht ohne Engherzigkeit seine Arbeit möglichst herabzusetzen (vgl. z. B. Döderlein, Auserlesene theologische Bibliothek IV, St. 1, 1 ff.). Erst durch de Rossi's Arbeit, durch die Kennicott'sche keineswegs, wurde es einigermaßen klar, was sich aus vorhandenen Handschriften und alten Ausgaben für die Berichtigung des recipirten hebräischen Bibeltextes gewinnen lasse; und ein unbefangenes Urtheil kann nicht läugnen, daß die geräuschlos und schnell entstandene de Rossi'sche Arbeit die ruhmredig angekündigte und eine Reihe von Jahren ausfüllende Kennicott'sche weit hinter sich zurückgelassen hat (vgl. G. B. de Rossi, Memorie storiche su gli studi e sulle produz. dell' autore, Parma 1809). Auf Grund aber nun der bereits vorhandenen Leistungen mit umfassenderer Benutzung der de Rossi'schen Hülfsmittel und gewissenhafter Zuratheziehung der alten Uebersetzungen, wobei die Masora weder unbedingt maßgebend, wie bei Chajim, noch völlig ignorirt werden dürfte, wie bei Kennicott, ließe sich jetzt immerhin ein fehlerfreierer hebräischer Bibeltext erzielen, als der allgemein recipirte. Die Ausgaben jedoch von Döderlein-Meisner (Leipzig 1793) und Jahn (Wien 1807) sind nur insofern verdienstlich und dankenswerth, als sie die Kennicott'schen und de Rossi'schen Varianten in einer ziemlich reichen Auswahl zugänglicher gemacht haben. Als die besten Handausgaben gelten jetzt die Stereotypausgaben von Hahn, Leipzig 1839, und von Theile, ebend. 1849; sehr unkritisch aber ist die ebenfalls unter Hahns Namen herausgekommene und von Rosenmüller bevorwortete Ausgabe Leipzig 1834. In letzter Zeit hat Bär auf Delitzsch's Betreiben angefangen, den hebräischen Bibeltext in möglichst correcter Form getreu nach der Masora darzustellen und zu diesem Zwecke nach Handschriften und den besten gedruckten Hülfsmitteln herausgegeben: Liber Psalmorum, Lips. 1861; Liber Genesis, ib. 1869; Liber Jesaiae, ib. 1872; Libri XII prophetarum, ib. 1878; L. Ezrae et Nehemiae, ib. 1882; Liber Psalmorum hebr. atque lat. ab Hieron. conversus edd. C. de Tischendorf, S. Baer, Fr. Delitzsch, Lips. 1874. Endlich gehört hierher auch noch die photolithographische Darstellung einer hebräischen Handschrift vom Jahre 916, welche die späteren Propheten enthält; sie ist auf Kosten der russischen Regierung 1875 zu Petersburg erschienen. Der eigenthümlichen babylonischen oder karaitischen Punctation wegen, welche dieser Text zeigt, ist Osee und Joel daraus besonders herausgegeben Petersburg und Leipzig 1875. (Vgl. Masch, Biblioth. sacra I, Halae 1778, 1—168.) [(Welte) Kaulen.]

II. **Die griechischen Textausgaben** der deuterocanonischen Bücher. Die Texte der bloß griechisch erhaltenen Bücher werden gewöhnlich mit der Septuaginta zusammengedruckt. Die erste Ausgabe derselben ist daher die im fünften und sechsten Bande der Complutensischen Polyglotte stehende, schon 1517 gedruckt, aber erst 1522 veröffentlicht. Ihr Text erschien von Neuem im dritten und vierten Bande der Antwerpener Polyglotte 1572, und danach in den sog. Bertram'schen oder Sanctandreanischen Bibeln, Heidelberg 1586. 1587. 1599. 1616, sowie im sechsten Bande der Wolder'schen Polyglotte, Hamburg 1596, und im dritten und vierten Bande der Pariser Polyglotte 1629. Ueber das Alter der Handschriften, aus welchen dieser Text hergestellt war, wird gestritten, da sie bald nachher verbrannten. Die Herausgabe derselben (nicht der Druck) ward überholt durch die Albinische Ausgabe, welche schon 1518 zu Venedig erschien; diese ist wohl nach guten Handschriften angefertigt, kann aber der Complutenser an Correctheit nicht gleichgestellt werden. Ihr Text ward in einer Reihe protestantischer Ausgaben, in welchen die deuterocanonischen Bücher als Libri apocryphi an's Ende gestellt sind, wiederholt: Straßburg 1526. 1529, Basel 1545, Venedig 1567, Frankfurt 1597, Venedig 1687. Eine neue kritische Ausgabe war die römische, von Sixtus V. veranlaßte, 1587, welche zu Paris (von Morinus) 1628. 1641, London 1653, Cambridge 1665, Leipzig 1692, (von Bos) Franeker 1709, (von Mill) Amsterdam 1725, Leipzig 1697. 1730. 1757. 1759, (von Walton) im vierten Bande der Londoner Polyglotte 1657 wiederholt wurde; sie beruht zumeist auf dem Codex Vaticanus, unter Vergleichung einzelner anderer Handschriften. Einen andern Weg schlug Grabe ein, indem er den berühmten Codex Alexandrinus einfach abdrucken ließ; die deuterocanonischen Bücher stehen je im zweiten und vierten Band der beiden Ausgaben, welche er in Folio und in Octav veranstaltete, Oxford 1719 und 1709, und sind danach abgedruckt in den griechischen Bibeln zu Zürich 1731 und 1730, sowie in der Polyglotte von Reineccius, Leipzig 1730. Im J. 1798 unternahm der Engländer Holmes eine große Ausgabe der LXX, welche hauptsächlich auf dem Cod. Vatic. beruht und einen

großen kritischen Apparat nach Handschriften und Uebersetzungen enthält; sie ward fortgesetzt von Parsons und enthält im fünften Bande (Oxford 1827) die deuterocanonischen Bücher. Später ward der römische Text der LXX wieder zu Grunde gelegt und gebessert in der Ausgabe von L. van Eß, Leipzig 1824, in der posthumen Ausgabe von Mai, Rom 1857, sowie in den sechs Ausgaben von Tischendorf, erste 1850, sechste 1881 zu Leipzig, und in der eklektischen von Loch, Regensburg 1866. Inzwischen hatte Baber zu London 1812—1828 ein Facsimile des Alten Testamentes im Codex Alexandrinus herausgegeben. Diese ward das Vorbild der weit prachtvolleren und getreueren facsimilirten Ausgaben, welche Tischendorf von dem neu aufgefundenen Codex Sinaiticus zu Leipzig 1862, Vercellone und Cozza vom Codex Vaticanus zu Rom 1868—1881 veranstalteten. (Vgl. den Art. Septuaginta.) Einzeln erschienen die deuterocanonischen Bücher, meist unter dem Titel Libri apocryphi, zu Antwerpen bei Plantin 1575. 1584, Frankfurt a. M. 1694, Halle 1711. 1749, von Augusti Leipzig 1804, von Apel ebd. 1837, von Fritzsche ebd. 1871, mit lateinischer Uebersetzung Frankfurt und Leipzig 1691, Leipzig 1750, als Anhang zur hebräischen Bibel Antwerpen (Plantin) 1584. 1612, Genf 1609. 1619, Leipzig 1657, Züllichau 1740. 1741, (von Houbigant) Paris 1753, mit dem griechischen N. T. Gotha 1716. Ferner gibt es Separatausgaben von Tobias (durch Drusius) Franeker 1591, (durch Reusch) Bonn 1870; vom Ecclesiasticus Basel 1551. 1555, Straßburg 1628, Halle 1676, Leipzig 1682, London 1660, Frankfurt 1695, Amsterdam 1698, griechisch und lateinisch Leipzig 1568. 1570, Helmstädt 1580, Lübeck 1591, (von Drusius) Franeker 1596, (von Höschel) Augsburg 1604, Weisheit griechisch und lateinisch Leipzig 1568, (von Reusch) Freiburg 1858, Machabäer griechisch und lateinisch (von Drusius) Franeker 1600. (Vgl. Masch l. c. 427—436.) [Kaulen.]

B. Neues Testament. Die Zahl der Druckausgaben des griechischen Neuen Testamentes beläuft sich mit Ausschluß der Ausgaben von Codices und aller Theilausgaben, sowie aller Titelausgaben und bloß stereotypisch erneuerter Auflagen auf etwa 550. Dieselben lassen sich in übersichtlicher Weise eintheilen in die beiden Urausgaben, die Complutenser und die Erasmische, die weiteren Erasmischen, die Colinäische und die Stephanischen, die Bezanischen, die Plantinischen und Plantino-Stephanischen, die Elzevirischen oder die Ausgaben des „textus receptus", die von der Mitte des 17. bis zum Anfang des 18. Jahrhunderts entstandenen und mit einem bedeutenderen kritischen Apparat ausgerüsteten Editionen herkömmlicher Texte, die kritischen Editionen des 18. und 19. Jahrhunderts bis auf Griesbach und Lachmann, die Griesbach'schen, die Lachmann'schen, die Tischendorf'schen, die Tregelles'sche, die Westcott-Hort'sche, die neueren Mischausgaben und einzelne andere Ausgaben seit Griesbach und Lachmann.

1. Der Ruhm, die erste Druckausgabe des griechischen N. T. veranstaltet zu haben, gebührt dem Cardinal Ximenes und jenen Gelehrten zu Alcala, die nach seinem Plane und unter seiner Leitung an der Herausgabe des N. T. der Complutenser Polyglotte gearbeitet haben: Demetrius Dukas aus Creta, Diego Lopez de Zuñiga (Stunica), Fernando Nuñez de Guzman (Pintianus, d. i. der Valladolider), Aelius Antonius von Lebrija (Nebrissensis) u. A. Denn bis zum Jahre 1514, in welchem das N. T. des complutensischen Bibelwerkes vollendet wurde, sind nur einige wenige Abschnitte des griechischen N. T. durch die Druckerpresse hindurchgegangen. Bekannt sind nur die folgenden Drucke: das Magnificat und das Benedictus (Luc. 1) als Anhang zu einem griechischen Psalterium, welches 1481 in Mailand, 1486 in Venedig und um 1497 wiederum in Venedig (Aldinische Druckerei 4°) erschien (vgl. Scrivener 374), die sechs ersten Kapitel des Johannesevangeliums bis 6, 58, in sehr eigenthümlicher Weise eingedruckt in eine 1504 zu Venedig erschienene Aldinische Ausgabe der Gedichte des hl. Gregor von Nazianz (4°; vgl. Repertorium für biblische und morgenländische Literatur, Th. 18, Leipzig 1786, 150 ff.), und der Prolog Joh. 1, 1—14, besonders abgedruckt zu Tübingen 1514. Die Vorarbeiten zu dem complutensischen Bibelwerke nahmen bereits im J. 1502 ihren Anfang; das Neue Testament, welches je nach der äußeren Anordnung den fünften oder sechsten Band desselben bildet, wurde zuerst gedruckt und lag am 10. Januar 1514 fertig vor. Das ganze, sechs schlanke Foliobände umfassende und Leo X. gewidmete Werk wurde am 10. Juli 1517, vier Monate vor dem Tode des Cardinals (gest. 8. November 1517), vollendet, aber erst verbreitet, nachdem Leo X. am 22. März 1520 und zwar aus eigenem Antrieb die Erlaubniß zur Veröffentlichung desselben gegeben. Nach Mitteleuropa scheint das Werk, das nur in 600 Exemplaren abgezogen wurde, erst um das Jahr 1522 gekommen zu sein. Den Druck desselben hatte der zu jener Zeit berühmteste Typograph Spaniens, Arnold Wilhelm de Brocario, geleitet. Das Titelblatt zum Neuen Testamente trägt unter dem mit einem Epigramm versehenen Wappen des Cardinals die Aufschrift: Nouum testamentum grece et latine in academia complutensi nouiter impressum nebst einem klein gedruckten Inhaltsverzeichnisse. Der Band beginnt mit einer Vorrede in griechischer und lateinischer Sprache, bietet in zwei Columnen den griechischen und lateinischen Text des N. T. nebst Parallelstellen und ganz vereinzelten exegetischen und kritischen Bemerkungen am Rande, gibt vor den einzelnen Abtheilungen, sowie vor den einzelnen Büchern kleinere oder auch größere introductorische Beilagen und schließt mit zwei

griechischen und drei lateinischen Lobgedichten auf das Werk und auf Ximenes, mit einem erklärenden Verzeichnisse der im N. T. vorkommenden Eigennamen, einer Introductio quam brevissima ad grecas litteras und einem griechisch-lateinischen Glossar. Der griechische Text ist mit eigenthümlichen großen und runden Typen und principiell ohne die Anwendung der Spiritus und des üblichen Accentuationssystems gedruckt; nur auf der Tonsilbe der mehrsilbigen Worte befindet sich ein Strich gleich unserem Akute. Der griechische und lateinische Text sind durch kleine correspondirende Buchstabenzeichen in Verbindung gesetzt, so daß für jedes griechische Wort leicht das entsprechende lateinische aufgefunden werden kann. Die Stelle 1 Joh. 5, 7 scheint von den Complutensern aus der Vulgata in den griechischen Text aufgenommen worden zu sein. Im Uebrigen aber ist der im vorigen Jahrhundert namentlich von Semler erhobene und von dem bekannten Pastor Johann Melchior Göze in Hamburg zurückgewiesene Vorwurf, die Complutenser hätten vielfach den griechischen Text nach der Vulgata geändert, ungerechtfertigt und auch längst allgemein aufgegeben. Als vollkommen unhaltbar hat sich derselbe erwiesen, seitdem constatirt worden ist, daß die Complutenser Ausgabe an etwa 900 Stellen von der Vulgata abweicht und daß fast jede ihrer Lesarten aus Handschriften belegt werden kann. Die Zahl der von den Complutensern benutzten Handschriften scheint keine sehr große gewesen zu sein, und sie überschätzen auch den Werth dieser ihrer Codices, wenn sie dieselben als „exemplaria antiquissima emendatissimaque" bezeichnen; denn in Wirklichkeit waren es, wie ihre Lesarten erkennen lassen, nur jüngere Handschriften, die sie benutzt haben. Die mannigfachen Bemühungen, diese Handschriften in Alcala, Madrid, Rom oder an anderen Orten wieder aufzufinden, sind erfolglos geblieben. Auf einem Irrthum aber beruht, wie Tregelles, Scrivener und Delitzsch nachweisen, die seit D. G. Moldenhawer und J. D. Michaelis in viele Werke übergegangene Erzählung, jene Handschriften seien um das Jahr 1749 von einem Universitätsbibliothekar zu Alcala an einen Feuerwerker verkauft und zu Raketenhülsen verarbeitet worden. Obgleich die Complutenser Ausgabe den Anforderungen einer fortgeschritteneren neutestamentlichen Textkritik selbstverständlich nicht entspricht, so ist sie doch sorgfältiger gearbeitet und auch bezüglich der Beschaffenheit ihres Textes besser, als die meisten älteren Ausgaben des griechischen Neuen Testamentes, und immerdar wird sie als ein ehrenvolles Denkmal des religiösen und wissenschaftlichen Sinnes und Strebens des großen Cardinals Ximenes und seiner spanischen Gelehrten in der Geschichte dastehen. (Vgl. Hefele, Cardinal Ximenes, 2. Aufl., Tübingen 1851, 119 ff.; Tregelles 5 sq. 11 sqq.; Delitzsch, Studien zur Entstehungsgeschichte der Polyglottenbibel des Cardinals Ximenes, Leipzig 1871, 6 ff. 18 ff. 39 ff.; Scrivener 374 sqq.)

Viel später in Angriff genommen und auch zwei Jahre später im Drucke vollendet, aber ein Lustrum früher edirt, als die Complutenser Ausgabe, ist die des **Erasmus von Rotterdam** (gest. 1536). Am 17. April 1515 schrieb der bekannte Humanist Beatus Rhenanus im Auftrage des Basler Buchdruckers Johannes Froben an den damals in England weilenden Erasmus: „Petit Frobenius Novum abs te Testamentum habere, pro quo tantum se daturum pollicetur, quantum alius quisquam." Erasmus ging auf dieses Anerbieten ein und kam im Laufe der nächsten Monate nach Basel. Wie es scheint, wollte Froben die von ihm veranstaltete Ausgabe um jeden Preis vor der Complutenser Ausgabe auf den Büchermarkt bringen. Dafür spricht wenigstens die überstürzende Hast und Schnelligkeit, mit welcher dieselbe hergestellt wurde. Ohne die zu einer Edition des neutestamentlichen Textes so nöthigen Vorarbeiten zu machen und mit verschiedenen anderen literarischen Arbeiten ganz überladen, begnügte sich Erasmus, zwei junge Basler Codices, die ihm gerade zur Hand waren und die er nach zwei anderen hie und da flüchtig corrigirt hatte, einfach in die Druckerei zu schicken. Der eine jener gegenwärtig noch auf der Bibliothek zu Basel aufbewahrten Codices diente ihm für den Druck der Evangelien, der andere für den der Apostelgeschichte und der Briefe. Für die Apocalypse benutzte er eine von Reuchlin entliehene Handschrift, den lange verloren geglaubten, im J. 1861 aber von Delitzsch in der Oettingen-Wallerstein'schen Fideicommiß-Bibliothek in Maihingen bei Wallerstein wiederaufgefundenen Codex Reuchlini. Da in dem Codex der Schluß Apoc. 22, 16 extr. bis 21 fehlte, so übersetzte Erasmus denselben, und zwar in sehr mangelhafter Weise, aus der Vulgata. (Vgl. Delitzsch, Handschriftliche Funde, 2 Hefte, Leipzig 1861 f.) Gerbel und Oecolampadius besorgten mit Erasmus die Correctur der Druckbogen, und auch Capito nahm an der Ausgabe einen sehr regen Antheil. Der Druck begann im September 1515 und bereits in den ersten Tagen des März 1516 ging aus Frobens Officin in einem Foliobande die neue Ausgabe des Erasmus hervor mit einem sehr marktschreierischen und mehrfach unwahren Titel und mit einem aus sehr inferioren Quellen geflossenen, der nöthigen kritischen Behandlung fast gänzlich entbehrenden, an einzelnen Stellen willkürlich und eigenmächtig geänderten und von orthographischen Fehlern und Druckfehlern wimmelnden griechischen Texte. Erasmus selbst nannte ein Jahr später in einem Brief an Pirkheimer das Neue Testament in dieser seiner ersten Ausgabe „praecipitatum verius quam editum". Die Ausgabe verwickelte ihn in eine Reihe heftiger literarischer Streitigkeiten, und unter seinen Gegnern thaten sich namentlich der Mitarbeiter an der Complutenser Polyglotte

Lopez de Zuñiga und der nachmalige Erzbischof von York, Eduard Lee, hervor (s. ein Verzeichniß der Streitschriften bei Le Long. ed. Masch I, 292). Die zweite Ausgabe des Erasmus von 1519 ist viel sorgfältiger corrigirt als die erste, aber im Texte selbst nur sehr wenig verändert. Die beiden ersten Ausgaben wurden zusammen in 3300 Exemplaren verbreitet. Aus der zweiten übersetzte Luther 1521 und 1522 auf der Wartburg das Neue Testament. In die dritte Ausgabe von 1522 nahm Erasmus die in den beiden vorhergehenden Ausgaben fehlende Stelle 1 Joh. 5, 7 auf und zwar aus dem gegenwärtig in der Bibliothek des Trinity College zu Dublin befindlichen und in neuerer Zeit von Orlando Dobbin collationirten Codex Montfortianus (London 1854, 8°). In der vierten Ausgabe von 1527 verbesserte Erasmus auf Grund der Complutenser Ausgabe an ungefähr 90 Stellen den Text der Apocalypse. Im Uebrigen aber ist hier, wie auch in den beiden vorhergehenden Ausgaben der Text nur sehr wenig verändert. Die fünfte und letzte Ausgabe von 1535 ist ein fast unveränderter Abdruck der vierten. Die fünf Ausgaben, sämmtlich in Folio aus der Froben'schen Officin in Basel hervorgegangen, enthalten neben dem griechischen Texte des N. T. auch eine von Erasmus in classischem Latein verfaßte und im großen Ganzen die Vulgata reproducirende Uebersetzung desselben (vgl. Kaulen, Geschichte der Vulgata, Mainz 1868, 319 ff.) und als Anhang eine in den späteren Ausgaben zu einem dicken Foliobande angewachsene Masse exegetischer und kritischer Annotationen. Außerdem enthalten sie, namentlich die zweite und dritte, eine beträchtliche Anzahl von zum Theil sehr verschiedenartigen größeren und kleineren Beigaben; die vierte von 1527 bietet in drei Columnen neben der lateinischen Uebersetzung des Erasmus auch die der Vulgata. Sämmtlichen Ausgaben ist vorgedruckt die Dedication des Erasmus an Leo X. vom 1. Februar 1516, und von der zweiten an tragen sie an der Spitze die Antwort Leo's X. an Erasmus vom 10. September 1518. (Vgl. Wetstenius, Nov. Testament. graec. I, Amstelaedam. 1751, Prolegg. 120 sqq.; Le Long ed. Masch I, 280 sqq.; Tregelles 19 sqq.; Delitzsch, Funde, Heft I, 3 ff. 19 ff., Studien u. s. w. 2 ff. 13 ff.; Scrivener 380 sqq.) Da die beiden Urausgaben, die Complutenser und die Erasmische, aus jüngeren, der byzantinischen Textgestalt angehörigen Handschriften ihren Text schöpften, so drang durch sie der spätere und minder gute byzantinische Text in die weitaus größte Mehrzahl aller neutestamentlichen Ausgaben ein. Dabei übte aber die Ausgabe des Erasmus einen weit ausgedehnteren Einfluß als die der Complutenser. Denn während die Complutenser Ausgabe erst ein halbes Jahrhundert nach ihrem Erscheinen zur Grundlage einer verhältnißmäßig kleinen und bereits in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts fast gänzlich wieder erlöschenden Reihe von Ausgaben geworden ist und vorher nur stellenweise Benutzung fand, bildet die Ausgabe des Erasmus die Grundlage der weitaus überwiegenden Mehrzahl aller Ausgaben des neutestamentlichen Textes bis in unser Jahrhundert herein. Besser wäre es allerdings gewesen, wenn in jener Zeit, wo die Schätze der alten Codices noch nicht gehoben waren und wo man demnach auf den byzantinischen Text angewiesen war, statt der Erasmischen wenigstens die Complutenser Ausgabe für die nächsten Jahrhunderte die Basis des neutestamentlichen Textes geworden wäre. Diesem Gedanken hat auch Mill einen sehr entschiedenen Ausdruck verliehen, wenn er mit Bezug auf die Complutenser Ausgabe sagt: „Optandum omnino esset, ut Editio haec magnifica, sicut omnium prima erat, ita sola quidem fuisset, cuius textus (demto uno et altero vitio supra memorato, quae in iterata proinde Bibliorum istorum Editione sustulit Arias Montanus) integer et illibatus in Editiones posteriores quasque transiisset“ (Millius, Nov. Testam., Oxonii 1707, Prolegg. 111), und in neuerer Zeit ruft Delitzsch voll Entrüstung über „die Leichtfertigkeit, mit welcher Erasmus sich an dem überlieferten Texte vergriffen hat“, aus: „Es wäre in der That ein Glück gewesen, wenn nicht der erasmische Text, sondern der complutensische die Grundlage des späteren textus receptus geworden wäre“ (Funde, Heft I, 5; vgl. auch 57 f., sowie Heft II Vorrede und 22 ff.). Allein der Erasmische Text fand von vornherein eine so ausschließliche und zugleich eine so große und weite Verbreitung, daß er unter den gegebenen Verhältnissen nothwendig auf Jahrhunderte hin die eigentliche Basis des neutestamentlichen Textes werden mußte. Gleich nach seinem Erscheinen schloß sich an ihn eine lange Reihe von Ausgaben an, und die von 1518 bis 1550 sind mit Ausnahme dreier geradezu nur unveränderte oder nur unbedeutend veränderte Nachdrucke einer oder der anderen der fünf Ausgaben des Erasmus. In diese Kategorie gehören die Ausgaben des Franz Asulanus (3. Theil einer griechischen Bibel aus der Aldinischen Druckerei zu Venedig 1518, Fol.) und des Juristen Nicolaus Gerbel aus Pforzheim (Hagenau, Thom. Anshelm, 1521, 4°; nachgedruckt in Straßburg bei Wolfg. Cephaläus 1524, 8°), drei mit einer Vorrede des Oecolampadius begleitete und bei Joh. Bebel in Basel erschienene Ausgaben (1524. 1531. 1535, 8°; Nachdrucke derselben in Basel bei Joh. Valder 1536, 32°; ebd. bei Thom. Plater 1538. 1540, 1544, 8°; ebd. bei Hieron. Curio 1545. 16°; Zürich bei Christoph Froschover 1547, 8°), eine Löwener bei Rutger Rescius (1531, 8°), eine Venetianer bei Joh. Ant. de Sabio (1538, 2 Bde. 16°), zwei Pariser (1543 gedruckt bei Charlotte Guillard, 12°; 1549 nachgedruckt bei Jac. Dupuis, 16°), eine bei Hieron. Froben (1545, 4°) und eine bei Joh. Herwagen in Basel (griechische Bibel, Fol., 1545) und acht zumeist

griechisch-lateinische, von 1541 bis 1550 bei Nic. Brylinger in Basel erschienene Ausgaben (8°). Die späteren Erasmischen Ausgaben adoptirten eine Anzahl Stephanischer Lesarten; so acht von 1553 bis 1577 bei Nic. Brylinger in Basel und neun von 1563 bis 1599 bei den Leipziger Druckern Voegelin, Steinmann und Lanzenberger gedruckte, durchweg griechisch-lateinische Ausgaben (8°), drei weitere Basler von 1559 (bei Barbier, Fol.), 1586 und 1588 (bei Leonh. Osten, 8°), eine Lyoner von 1559 (bei Joh. de Tournes, 8°; Titelaufl. ebd. bei Roussin 1597) und zwei Frankfurter von 1596 (bei Zach. Palthen, 8°) und 1661 (bei Endter, 8°), auch fast durchweg griechisch-lateinische Ausgaben. Die Zahl der sämmtlichen bekannten Erasmischen Ausgaben beläuft sich auf 57. Außerdem wurde die fünfte Ausgabe des Erasmus auch abgedruckt in dem sechsten Bande der Basler (Hieron. Froben, 1541, Fol.) und der Leydener (Peter van der Aa, 1705, Fol.) Gesammtausgabe seiner Werke. (Vgl. Reuss, Bibliotheca 27 sqq. 65 sqq. 72 sq.)

2. Neben dem mehr oder minder geschäftsmäßigen Nachdrucke Erasmischer Ausgaben treten zugleich auch einzelne Versuche hervor, den Erasmischen Text mit Hilfe der Complutenser Ausgabe, sowie handschriftlicher und sonstiger Documente zu verbessern. Ein schwacher Versuch, den Text nach Handschriften zu verbessern, begegnet uns bereits in der oben erwähnten Aldina von 1518. Auch Erasmus selbst hat für seine späteren Ausgaben nicht allein die Complutenser Ausgabe und die Aldina benutzt, sondern auch einzelne wenige Stellen nach Handschriften zu verbessern gesucht. Viel bedeutender aber als diese Versuche ist derjenige, welcher uns aus der von unbekannter Hand besorgten und 1534 bei Simon de Colines in Paris erschienenen sog. Colinäischen Ausgabe entgegentritt. In ihr ist der Text der dritten Ausgabe des Erasmus nach der Complutenser Ausgabe und alten Handschriften in auffallender Weise verbessert. Die Ausgabe fand indeß in ihrer Zeit wenig Beachtung und blieb ohne eigentlichen Einfluß auf die weitere Gestaltung des Textes. Ein großes Ansehen und große Berühmtheit dagegen erlangten die Ausgaben des gelehrten Pariser Druckers Robert Estienne oder Robertus Stephanus (gest. 1559), eines Stiefsohnes des Simon de Colines, obgleich dieselben bezüglich der Beschaffenheit des Textes der Colinäischen Ausgabe entschieden nachstehen. Die Recension des Textes besorgte Robert Stephanus selbst, und bei seinen kritischen Arbeiten leistete ihm sein jugendlicher und talentvoller Sohn Heinrich namentlich durch Collation von Handschriften auf der Pariser Bibliothek und auch auf auswärtigen Bibliotheken hülfreiche Hand. Seinen Ausgaben legte er die fünfte des Erasmus von 1535 zu Grunde. Die beiden ersten erschienen als kleine schöne Handausgaben 1546 und 1549 in Paris und heißen nach den Anfangsworten der Vorrede bei den Bibliographen O mirificam oder auch editio mirifica. Nachdrucke der Ausgabe von 1546 erschienen zu Paris bei Bened. Prévôt 1549, bei Rob. Stephanus jun. 1568, in Frankfurt bei Wechel 1597 (Fol.) und 1600 (16°), und in Venedig bei Nic. Dulci 1687 (Fol.). Während Stephanus in seinen beiden ersten Ausgaben den Erasmischen Text häufig nach dem Complutenser Text änderte, schließt er sich in seiner dritten 1550 in einem splendiden Foliobande erschienenen Ausgabe, der sog. editio regia, mit Aufgebung einer beträchtlichen Anzahl von Complutenser Lesarten enger an Erasmus an. Die Ausgabe enthält am Rande Varianten aus der Complutenser Ausgabe und aus fünfzehn zumeist Pariser Handschriften, darunter auch aus dem Codex Regius der Evangelien, Nr. 62 in der großen Bibliothek zu Paris, (L) und ist die Quelle des berühmten und für die weitere Gestaltung des Textes sehr einflußreichen, aber kritisch werthlosen Stephanischen Textes. Die vierte Ausgabe ist ein nur an wenigen Stellen veränderter Abdruck der dritten und 1551 ohne Angabe des Druckortes in Genf (16°) erschienen, wohin der zum Calvinismus übergetretene Robert Stephanus ausgewandert war. Sie enthält neben dem griechischen Texte auch die lateinische Uebersetzung des Erasmus und die Vulgata, und ist die erste griechische Ausgabe, in welcher die bereits 1548 von Robert Stephanus in die Vulgata eingeführte gegenwärtige Versabtheilung vorkommt. Der Stephanische Text von 1550 wurde mit einzelnen zumeist unbedeutenden Aenderungen sehr häufig gedruckt und liegt gegenwärtig in mehr als 90 Ausgaben vor. Im 16. und 17. Jahrhundert fand er namentlich in Deutschland und im 18. und 19. Jahrhundert in England und Amerika eine große Verbreitung. Von Katholiken wurde er so gut wie gar nicht gedruckt. In England fand er namentlich dadurch so große Verbreitung, daß er in der berühmten Ausgabe Mills von 1707 abgedruckt ist und derselben sehr oft nachgedruckt wurde. Auch wurde das Ansehen des Stephanischen Textes in England in späterer Zeit dadurch sehr gehoben, daß er der autorisirten englischen Uebersetzung von 1611 zu Grund liegt. Aus der langen Reihe Stephanischer Ausgaben nennen wir hier zunächst drei Basler von 1552 (bei Joh. Oporin, 16°), 1553 und 1558 (bei Nic. Brylinger, 8°), die beiden sog. Crispinischen von 1553 und 1564 (Genf, bei Joh. Crispin, 16°) nebst den an die erste derselben sich anschließenden Züricher (Froschover, 1559. 1566, 8°), Basler (Nic. Brylinger, 1563, 8°) und Leipziger (Voegelin, 1563. 1595, 8°) Nachdrucken, eine Basler von 1570 mit der Glossa compendiaria des Matthias Flacius Illyricus (bei Perna, Fol.) nebst ihrem Frankfurter Nachdrucke von 1659 (bei Beyer, Fol.), vier von 1583 bis 1623 bei Selfisch in Wittenberg erschienene griechisch-lateinische Ausgaben (8°) nebst den an dieselben sich anschließenden Straßburger (bei Theodos. Rihel s. a., vor 1596, 8°), Hamburger (griechisch-lateinisch-deutsche Ausgabe von David Wolter,

bei Jac. Lucius 1596, Fol.) und Gießener (bei Hampel, 1669, 4°; Titelaufl. Frankfurt bei Chr. Wüst 1673) Nachdrucken. Ferner sind zu nennen eine Frankfurter von 1601 (bei Wechel, Fol.), eine Londoner von 1622 (bei Joh. Bill, 8°) und die beiden des Straßburger Prof. Joh. Heinr. Boecler (Straßburg, bei Mülb 1645, bei Staedel 1660, 24°).

Fast alle die genannten Ausgaben haben einzelne Aenderungen des Stephanischen Textes aufzuweisen und zwar zumeist nach den drei anderen Ausgaben des Robert Stephanus und nach Erasmischen Ausgaben. Ein durch Einfügung einzelner Bezanischen oder auch anderer Lesarten etwas veränderter Stephanischer Text liegt vor in sieben von 1574—1632 bei Eustathius Vignon u. A. in Genf (16°, 24°) erschienenen Ausgaben und einer an dieselben sich anschließenden Londoner von 1648 (bei Dan. Frere, 24°), in der Ausgabe des Tübinger Professors Matthias Haffenreffer (Tübingen, bei Werlin 1618, 4°), sowie in der auf Kosten des Bischofs Nikephorus von Thessalonike gedruckten und für den Orient bestimmten Ausgabe des Wittenberger Professors Erasmus Schmid (Wittenberg, bei Aug. Borheck 1622, 4°) und den an dieselbe sich anschließenden zwei Wittenberger (1635 bei Selfisch, 12°, und 1661 bei Wüst, 8°) und fünf Frankfurter (von 1653—1700, fast sämmtlich bei Wüst, 8° und 12°) griechisch-lateinischen Ausgaben; auch ist hier zu nennen eine 1658 bei Endter in Nürnberg als opus postumum des Erasmus Schmid (gest. 1637) erschienene Folioausgabe mit lateinischer Uebersetzung und Commentar. Aus dem 18. und 19. Jahrhundert sind zu erwähnen über vierzig zumeist an die Ausgabe Mills von 1707 sich anschließende englische und amerikanische Ausgaben (London, Bowyer, 1715 u. ö.; Oxford, Clarendon Press, 1805 u. ö.; London, Bagster, 1813 u. ö.; Oxford, Parker, 1831 u. ö., u. a.; amerikanische s. u.). Fast alle diese englischen und amerikanischen Ausgaben haben in ihrem Stephanischen Texte eine, jedoch gewöhnlich nur kleine Zahl Elzevirischer oder auch sonstiger Lesarten aufzuweisen (vgl. Reuss, Bibliotheca 49 sqq. 97 sqq. 148 sqq.). Eine wissenschaftliche Ausgabe des Textus Stephanici A. D. 1550 mit den Varianten älterer und neuerer Kritiker lieferte in neuerer Zeit F. H. Scrivener, Mitglied des Trinity College in Cambridge (Cantabrigiae 1859, 2. ed. 1873, 16°).

Nicht viel bedeutender als die Recension des Robert Stephanus ist die des französischen Reformators Theodor Beza (gest. 1605). Dieselbe liegt in vier der Königin Elisabeth von England gewidmeten Folioausgaben und fünf dem Prinzen von Condé gewidmeten Octavausgaben vor, die sämmtlich ohne Angabe des Druckorts in Genf theils bei Heinrich Stephanus, theils bei Eustathius Vignon gedruckt sind. Die Folioausgaben erschienen 1565, 1582, 1589 und 1598 und enthalten außer dem griechischen Texte die Vulgata und die lateinische Uebersetzung Beza's nebst einem von ihm verfaßten Commentar; die Octavausgaben erschienen 1565. 1567. 1580. 1590 und 1604 und enthalten, mit Ausnahme der dritten, die Vulgata nicht und statt des Commentars kurze Randglossen. Im griechischen Texte zeigen die verschiedenen Ausgaben, namentlich die erste Folioausgabe und die an dieselbe sich anschließenden 5 Octavausgaben einerseits und die 3 späteren Folioausgaben andererseits, einzelne Verschiedenheiten. Der Text der zweiten Octavausgabe wurde in der griechisch-lateinisch-syrischen Ausgabe des Heidelberger Professors Immanuel Tremellius (Genf, H. Stephanus, 1569, Fol., Titelausgabe, Lyon 1571), der der vierten in einer Genfer (bei Joh. Vignon u. A. 1611, 8°) und der der vierten Folioausgabe in einer englischen (Cambridge, bei Rog. Daniel 1642, Fol.) Edition nachgedruckt. Ganz nahe verwandt mit den Ausgaben Beza's ist die, welche Heinrich Stephanus (gest. 1598) mit Benutzung seiner bereits oben erwähnten Variantensammlungen herausgab (Genf 1576, mit einer berühmten Dissertation: De stylo Novi Testamenti, 1587, 16°). Dieselbe wurde von 1587—1674 mit einzelnen Aenderungen sechsmal in London nachgedruckt und die dort 1587 bei dem berühmten Drucker Thomas Vautrollier aus Rouen erschienene (16°) ist die erste in England gedruckte Ausgabe des griechischen Neuen Testamentes. Auch sonst wurde sie wiederholt nachgedruckt (Lyon, bei Harsy 1599—1600. 1611, 16°; Genf, bei Paul Estienne 1604, 16°; ebend. bei Jac. Stoer 1609. 1625, 16°; Paris, bei Emery 1715, 8°). In die Reihe der Bezanischen Ausgaben gehört auch die des Rostocker Professors Eilhard Lubin mit einer lateinischen und deutschen Interlinearversion (Rostock, bei Joach. Pedanus 1614—1616, 4°) und eine 1633 bei Wilhelm Bläu in Amsterdam in 32° erschienene Ausgabe (vgl. Reuss, Bibliotheca 84 sqq. 102 sq.). Beza legte seinen Ausgaben die vierte des Robert Stephanus von 1551 zu Grunde. Als Hauptquelle seiner kritischen Arbeiten dienten ihm die Variantensammlungen des Heinrich Stephanus. Für die Folioausgaben von 1582 an collationirte er auch den Cod. Cantabrigiensis und den Cod. Claramontanus, die beide in seinem Besitze sich befanden, sowie des Tremellius lateinische Uebersetzung der Peschittho und eine Uebertragung einzelner Stücke einer arabischen Version. Obgleich demnach Beza reichere Hülfsmittel zu Gebote standen, als seinen Vorgängern, so machte er doch von denselben nur einen sehr beschränkten und öfters keinen geschickten Gebrauch. Nicht selten begnügt er sich, die von ihm adoptirte Leseart in seiner lateinischen Uebersetzung zu befolgen oder auch in seinen Anmerkungen zu empfehlen, ohne sie aber in den griechischen Text einzufügen, und die von ihm vorgenommenen Aenderungen sind nach dem Urtheile der neueren Textkritik ungefähr ebenso oft verfehlt wie gelungen. Daß aber die Recension

Beza's eine so wenig glückliche und geschickte war, ist um so mehr zu beklagen, da dieselbe für länger als ein Jahrhundert der letzte Versuch war, den Text nach Handschriften und anderen alten Documenten zu verbessern, und da der Text Beza's in der Folge in weiten Kreisen zum „textus receptus" geworden ist.

3. Der zwiefachen Urausgabe entsprechend entstanden im 16. Jahrhundert zwei Hauptgestaltungen des Textes, die auf die Complutenser Ausgabe sich stützende Plantinische und die auf Erasmischer Grundlage ruhende nachmals sogenannte Elzevirische. Während aber die bessere Plantinische viel später entstand, eine viel geringere Verbreitung fand und bereits in den ersten Jahrzehnten des siebzehnten Jahrhunderts schon wieder fast ganz in den Hintergrund zu treten begann, erlangte um dieselbe Zeit die auf Erasmus, Stephanus und Beza sich stützende Elzevirische den Namen und in weiten protestantischen Kreisen auch die Auctorität eines „textus receptus". Indem Reuß die beiden Textgestalten einander gegenüberstellt, sagt er bezüglich der in den neueren Darstellungen der Geschichte des neutestamentlichen Textes gewöhnlich fast gänzlich ignorirten Plantinischen, „daß nur Unwissenheit oder Vorurtheil gerade die bessere in neuerer Zeit so ganz vergessen lassen konnte" (vgl. Reuß, Geschichte II, 134; Biblioth. 74). Der Plantinische Text stellt sich dar als ein durch Aufnahme einer verhältnißmäßig geringen Zahl Stephanischer, beziehungsweise Erasmischer Lesarten veränderter und verbesserter Complutenser Text. Als die Quelle desselben erscheint die unter den Auspicien König Philipps II. von Spanien von dem spanischen Theologen Benedict Arias Montanus (gest. 1598; s. d. Art.) und anderen Gelehrten besorgte und bei dem berühmtesten Typographen jener Zeit, Christoph Plantin in Antwerpen, von 1569—1572 in 8 Foliobänden gedruckte Antwerpener Polyglotte (Biblia regia). Der neutestamentliche Text liegt in ihr zweimal vor, nämlich im fünften Bande in Verbindung mit der Peschittho in syrischer und hebräischer Schrift, einer lateinischen Uebersetzung derselben und der Vulgata, und im achten Bande an einzelnen Stellen verändert in Verbindung mit der von Arias Montanus revidirten, zwischen die Zeilen gedruckten Vulgata. Der griechische Text des fünften Bandes wurde nur in der Pariser Polyglotte (Band V, Theil 1, 1630; Theil 2, 1633, Fol.; gedruckt bei Anton Vitray), der des achten hingegen in einer Reihe von Ausgaben nachgedruckt. Er begegnet uns in vier von 1573 bis 1584 bei Christoph Plantin in Antwerpen (in 8°, 32°, Fol.) und vier von 1591—1613 bei Plantins Schwiegersohn, dem gelehrten Orientalisten und Professor an der Hochschule zu Leyden, Franz Rapheleng (gest. 1597), u. A. in der Plantinischen Officin in Leyden erschienenen Ausgaben (in 8°, 32° und auch 48°), sowie in einer syrisch-lateinisch-griechischen Ausgabe (Paris, bei Stephan Prevosteau 1584, 4°) und in einer 1599 bei Commelin in Heidelberg in Fol. und 8° erschienenen griechisch-lateinischen Ausgabe (Titelausgaben: Lyon, bei Vincent 1599, 8°; Genf, 1599, 8°; Heidelberg, bei Commelin 1602, 8°, 1616, Fol.). Ferner liegt er vor in acht von 1609—1627 bei Pierre de la Rouiere, Sam. Crispin und Jac. Stoer in Genf in den verschiedensten Formaten erschienenen, theils nur griechischen, theils griechisch-lateinischen Ausgaben, in einer von sächsischen lutherischen Theologen besorgten und mit der Interlinearversion des Arias Montanus versehenen Leipziger Folioausgabe (bei Kirchner 1657) und in den Ausgaben der Jesuiten Ludwig Debiel (Wien, bei Kaliwoda 1740, 8°) und Hermann Goldhagen (Mainz, bei Varrentrapp 1753, 8°; nachgedruckt in Lüttich, bei Kersten 1839, 8°). Der Plantinische Text fand demnach zu seiner Zeit nicht bloß unter Katholiken, sondern auch unter Reformirten und Lutheranern Eingang. — Durch verschiedene Mischungen des Plantinischen und Stephanischen Textes entstand am Ausgange des 16. und im Anfange des 17. Jahrhunderts eine kleine Anzahl Plantino-Stephanischer Mischausgaben. In diese Kategorie gehören eine 1592 bei Arnold Mylius in Köln erschienene griechisch-lateinische Ausgabe (8°), die polyglotten Ausgaben des sächsischen Linguisten und Buchdruckereibesitzers in Nürnberg Elias Hutter (gest. c. 1605) in zwölf (syrisch, hebräisch, griechisch, lateinisch, deutsch, böhmisch, italienisch, spanisch, französisch, englisch, dänisch, polnisch; 2 Bde. Fol., Nürnberg 1599—1600) und in vier (hebräisch, griechisch, lateinisch, deutsch; ebd. 1602, 4°; Titelausgabe Amsterdam bei Welschaert 1615) Sprachen, und zwei 1628 bei Joh. de Tournes in Genf erschienene Ausgaben (24° und 8°), von denen die eine nur den griechischen Text, die andere zugleich auch die lateinische Version Beza's und eine französische Uebersetzung enthält.

Einen ebenso großen wie unverdienten Erfolg errangen in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts die Ausgaben der holländischen Buchhändler Elzevir. Die erste derselben erschien in Leyden 1624; die zweite, mit der ersten fast ganz identische von 1633 kündigt ihren Text in der Vorrede mit den Worten an: „Textum ergo habes, nunc ab omnibus receptum: in quo nihil immutatum aut corruptum damus." Die zunächst aus buchhändlerischer Reclame hervorgegangene Bezeichnung „textus receptus", sowie die Berühmtheit und große Verbreitung der Elzevirischen Drucke und nicht minder das auf protestantischem Gebiete immer mehr hervortretende Verlangen, einen möglichst constanten neutestamentlichen Text zu besitzen, wirkten zusammen, um den hier gebotenen Text in weiten Kreisen und bis in die neuere Zeit herab wirklich zu einem „textus receptus" zu machen. Dieser zum „textus receptus" gewordene Elzevirische Text von 1624 ist nach den genauen Untersuchungen von Reuß (Bibliotheca 108 sqq.; Geschichte II, 140) fast ausschließlich aus der

Octavausgabe Beza's von 1565 geflossen und weicht nur an einigen wenigen Stellen von derselben ab, die nach der Octavausgabe von 1580 geändert sind. Verfolgt man die Genesis des textus receptus weiter zurück, so erscheinen als seine Quellen die vierte Ausgabe des Robert Stephanus von 1551, die Beza seinen Ausgaben zu Grunde gelegt, und die fünfte des Erasmus von 1535, aus der Robert Stephanus vorwiegend seinen Text geschöpft, sowie die Variantensammlungen des Heinrich Stephanus, von denen Beza übrigens nur einen mäßigen Gebrauch gemacht. Der textus receptus ruht demnach auf Erasmischer Grundlage; nur als ein Ingrediens desselben erscheint der Complutenser Text, insofern Erasmus, Robert Stephanus und Beza demselben eine Anzahl von Lesarten entnommen haben, welche zum größten Theile auch in den textus receptus übergegangen sind. Aus dieser ganzen Genesis des textus receptus aber, sowie aus dem, was oben bezüglich der Leistungen des Erasmus, Stephanus und Beza auf dem Gebiete der neutestamentlichen Textkritik gesagt worden, ergibt sich, daß der kritische Werth des textus receptus oder der „Recepta" nur ein sehr geringer sein kann. Was das nähere Verhältniß des Elzevirischen Textes von 1624 zu dem Stephanischen von 1550 betrifft, so unterscheidet er sich von demselben nach der Vergleichung Tischendorfs (Nov. Test., Ed. VII, Prolegg. 85) an ungefähr 150, nach der genaueren und sehr minutiösen Vergleichung Scriveners (Nov. Test., Textus Stephanici, A. D. 1550, Ed. 2, Praefat. 6; vgl. auch Introduction 392) dagegen an 287 Stellen; übrigens haben diese Verschiedenheiten fast durchweg nur eine sehr geringe Bedeutung. Von dem Complutenser Texte unterscheidet sich der Elzevirische Text nach der Zählung Scriveners an 2777 Stellen, und zwar an 1046 in den Evangelien, 576 in den Paulinischen Briefen, 541 in der Apostelgeschichte und den katholischen Briefen und 514 in der Apocalypse (s. Introduction 379). An der Spitze der Editionen des textus receptus stehen die übrigens in ihrem Texte selbst mehrfach von einander abweichenden sieben Elzevirischen Originalausgaben: Leyden 1624. 1633. 1641, 24°; Amsterdam 1656, 32°; 1662. 1670. 1678, 16°. Der in diesen Ausgaben vorliegende Text wurde, unverändert oder noch weit häufiger durch Einfügung anderer, namentlich Stephanischer Lesarten etwas verändert, sehr oft gedruckt und liegt in über 170 Ausgaben vor. Als Druckorte erscheinen Leyden, Amsterdam, Rotterdam, Utrecht, Paris, Sedan, Lyon, Mons, Hanau, Straßburg, Basel, Zürich, Lüneburg, Leipzig, Frankfurt, Gießen, Wittenberg, Gotha, Chemnitz, Halle, Jena, Züllichau, Berlin, Breslau, Prag, Detmold, Köln, Cambridge, London, Oxford, Edinburg, Dublin, Glasgow, Chelsea, Åbo, Strengnäs, Upsala, Padua, Turin, Venedig, Moskau, Philadelphia, New-York u. a. (vgl. Reuss, Bibliotheca 108 sqq. 138 sqq. 157 sqq. 165 sq.). Ueberdieß bildet der Elzevirische Text auch die Grundlage zahlreicher kritischer Ausgaben, und die meisten derselben sind nur mehr oder minder eingreifende Nachbesserungen desselben. Katholische Editionen des Elzevirischen Textes liegen vor in der griechisch-lateinischen Bibel des Oratorianers Joh. Morinus (Bd. 3, Paris, bei Sonné u. A., 1628, Fol.; Titelausgabe ebd. bei Piget, 1641), in der sehr splendid ausgestatteten sogenannten Édition Mazarine (Paris, königliche Druckerei, 1642, Fol.), in einer griechisch-lateinisch-französischen (Mons, bei Migeot, 1673, 8°) und einer, wie es scheint, nur die Paulinischen Briefe umfassenden griechisch-lateinischen Ausgabe (Lyon, bei Molin, 1674, 12°), in zwei aus der Druckerei des Seminars zu Padua hervorgegangenen Ausgaben (1692, 16°; 1725, 12°) und in mehreren in neuerer Zeit erschienenen, zumeist nur Theile des N. T. umfassenden Venetianer Ausgaben; einen durch Aufnahme einzelner Plantinischer Lesarten etwas veränderten Elzevirischen Text bietet das Bibelwerk des Jesuiten Jac. Gordon (Bd. 3, Paris, bei Cramoisy 1632, Fol.); ein durch Aufnahme Stephanischer Lesarten öfter geänderter Elzevirischer Text begegnet uns in einer Turiner (königliche Druckerei, 1741, 12°) und einer Venetianer (bei Bortoli, 1751, 12°), sowie in acht von 1745—1820 erschienenen Paduaner Ausgaben (in 12° und 8°, zumeist aus der Druckerei des Seminars zu Padua) und in der Ausgabe des Prager Professors Christoph Fischer (Prag, Verlag der königlichen Normalschule, 1777, 8°). Aus der übergroßen Zahl protestantischer Editionen des Elzevirischen Textes nennen wir hier zunächst nur die des Utrechter Professors Joh. Leusden (gest. 1699) und die der englischen Bibelgesellschaft. Die bis in die neuere Zeit herab in mehr als 30 Auflagen gedruckten Leusden'schen Ausgaben (1. Aufl. Utrecht, bei Smytegelt 1675, 16°; auch noch New-York, bei Collins 1824) sind insbesondere deßhalb bemerkenswerth, weil sie im Texte 1900 Verse mit Sternchen bezeichnen, in denen alle im N. T. vorkommenden Wörter enthalten sind, und von diesen wiederum mit verschiedenen Kreuzchen die, welche nur einmal, und die, welche mehrere Male vorkommen. Die Ausgaben der englischen Bibelgesellschaft aber stehen hier, weil dieselben in neuerer Zeit auch in Deutschland gedruckt und stark verbreitet werden (Köln 1856 u. ö., 32°; auch griechisch-englisch 1863 u. ö., 16°, und griechisch-deutsch 1864 u. ö., 16°). Diese Ausgaben bieten im Anschluß an die des Cambridger Professors Jowett (Cambridge 1843 u. ö., 16°) den fast gänzlich unveränderten Elzevirischen Text von 1624, wie er in Deutschland seit 1775 nicht mehr gedruckt worden war. Ueberhaupt wird der eigentliche „textus receptus" gegenwärtig fast nur noch von der englischen Bibelgesellschaft gedruckt. Gebrochen wurde seine Herrschaft faktisch durch Griesbach am Ende des vorigen Jahrhunderts, principiell erst durch Lachmann in unserem Jahrhundert.

4. Gegenüber dem Bestreben, den neutestamentlichen Text in dem textus receptus zu fixiren, entstanden seit der Mitte des 17. Jahrhunderts mehrere Ausgaben, welche den Stephanischen oder Elzevirischen Text mit einem bedeutenden und vielfach ganz neuen kritischen Apparat begleiteten, dadurch das Ansehen dieser beiden herkömmlichen Texte mehr und mehr erschütterten und der neueren Textkritik die Wege bereiteten. Brian Walton, nachmals Bischof von Chester (gest. 1661), veröffentlichte in dem 1657 erschienenen fünften Bande der Londoner Polyglotte (gedruckt bei Thom. Roycroft, Fol.) den Stephanischen Text nebst der lateinischen Interlinearversion des Arias Montanus und den Varianten des Codex Alexandrinus auf der einen und die Vulgata auf der andern Seite und unter beiden die Peschittho, die arabische, die äthiopische und für die Evangelien auch die persische Version, jede dieser vier Versionen mit einer ihr beigefügten Uebertragung in das Lateinische. In dem gleichfalls 1657 erschienenen sechsten Bande gibt er neben dem den weitaus größten Theil des Bandes füllenden kritischen Apparat zum Alten Testamente auch einen solchen zum Neuen, theils aus bereits gedruckten kritischen Annotationen und Collationen, wie aus denen der beiden Stephanus, des Lucas von Brügge und der Löwener Theologen, des Hugo Grotius u. A., theils unmittelbar aus Handschriften. In den kritischen Apparat Waltons, wie später auch in diejenigen Fells, Mills u. A., fanden auch Eingang die von dem Spanier Don Pedro Faxardo, Marquis von Velez, angeblich aus griechischen Documenten gesammelten und zuerst von dem Jesuiten Ludwig de la Cerda in seinen Adversaria sacra cap. XCI (Lugdun. 1626, fol.) veröffentlichten sog. Velezischen Varianten, bezüglich deren schon Mariana vermuthet und Wetstein, Michaelis, Marsh u. A. nachgewiesen haben, daß sie nur Uebertragungen lateinischer Lesarten aus Vulgata-Handschriften in das Griechische sind. Ganz mit Unrecht aber hat man in den Velezischen Varianten und ihrer Veröffentlichung einen zu Gunsten der Vulgata unternommenen Betrug erblicken wollen. Um dieselbe Zeit, in welcher das Neue Testament der Londoner Polyglotte erschien, edirte Steph. Curcelläus, Professor am arminianischen Colleg in Amsterdam (gest. 1659), den Elzevirischen Text mit Varianten aus neutestamentlichen Druckausgaben, kritischen Sammlungen und Handschriften (Amsterdam bei Elzevir 1658. 1675, bei Blaeu 1685. 1699, 12°). John Fell, nachmals Bischof von Oxford (gest. 1686), legte in seiner 1675 anonym erschienenen Ausgabe (Oxonii, e Theatro Sheldoniano, 8°; ebd. 1703, mit griechischen Scholien, Fol.; auch Leipzig bei König 1697. 1702, 8°) die des Curcelläus zu Grunde und vermehrte dessen kritischen Apparat mit Excerpten aus der Londoner Polyglotte, aus einer Anzahl von zum Theil bisher noch unverglichenen Handschriften und aus der gothischen und koptischen Version; auch nahm er die sog. Caryophilischen oder Barberinischen Lesarten auf, welche Johann Matthäus Caryophilus, ein gelehrter Grieche von Creta und nachmals Erzbischof von Iconium i. p. (gest. 1635), aus 22 römischen Handschriften, darunter auch aus dem Codex Vaticanus, gesammelt und welche der Jesuit Possinus als Anhang zu seiner Catena Graecorum Patrum in Evangelium secundum Marcum (Romae, typis Barberinis, 1673, fol.) aus den in der Barberinischen Bibliothek in Rom aufbewahrten Manuscripten des Caryophilus edirt hatte. Ungleich bedeutender als die Ausgabe Fells ist die seines Schülers, des Oxforder Theologen John Mill. Das der Königin Anna von England gewidmete Werk, die Frucht dreißigjähriger mühevoller und verdienstlicher Arbeit, erschien, 14 Tage vor dem Tode Mills, im J. 1707 zu Oxford (e Theatro Sheldoniano, fol.). Mill begleitet in demselben den Stephanischen Text mit mehr als 30 000 Varianten aus vielen englischen und ausländischen, theils von ihm selbst, theils von Anderen für ihn verglichenen Handschriften, aus den damals bekannten Versionen, aus früher erschienenen Editionen und Collationen und aus den Werken der Väter und Kirchenschriftsteller. Dabei konnte er jedoch aus Mangel an genügender Kenntniß der orientalischen Sprachen die orientalischen Versionen fast nur nach den vielfach unzuverlässigen lateinischen Uebertragungen der Londoner Polyglotte benutzen. Die von ihm verzeichneten Varianten werden durchgehends mit genauer Angabe der Documente, denen sie entnommen sind, aufgeführt. In den sehr umfassenden Prolegomena gibt Mill eine Geschichte des Canon und eine sehr eingehende und detaillirte, noch heute interessante und werthvolle Geschichte des Textes durch alle Jahrhunderte. Vielfache Belehrung und Anregung schöpfte Mill bei seinen Arbeiten aus den beiden Schriften des französischen Oratorianers Richard Simon (gest. 1712): Histoire critique du texte du Nouveau Testament (Rotterdam 1689, 4°) und Histoire critique des versions du Nouveau Testament (ibid. 1690, 4°). (Vgl. hierüber Mills Prolegg. 166.) Eine durch neue Collationen vermehrte und zu Amsterdam gedruckte Ausgabe des Mill'schen Werkes erschien 1710 zu Leipzig bei Gleditsch (Fol. Titelausgaben: Rotterdam, bei Fritsch 1710; Leipzig, bei Gleditsch 1723; Amsterdam, bei Wetstein 1746) von dem 1713 zu Paris katholisch gewordenen Westphalen Ludolf Küster (gest. 1716). Die Reihe der hier zu nennenden Autoren schließt Gerhard van Maestricht, Syndicus zu Bremen, der in seinen nur mit den Anfangsbuchstaben seines Namens und Gelehrtentitels G. D. T. M. D. (d. i. Gerhardus de Traiecto Mosae Doctor) veröffentlichten, mit mannigfachem Apparat ausgerüsteten Editionen (Amsterdam bei Wetstein 1711. 1735, 8°; auch Halle, bei Renger, mit Anmerkungen von Christ. Neubecker, 1730—1732,

3 Bde., 8°) 43 Canones zur Beurtheilung der neutestamentlichen Varianten aufstellt und so den ersten Versuch einer systematischen Theorie der neutestamentlichen Textkritik macht.

5. Während die in dem vorhergehenden Abschnitte genannten Autoren ein massenhaftes kritisches Material anhäuften und auch vielfach, im Allgemeinen wie im Einzelnen, neue kritische Gesichtspunkte eröffneten, ohne jedoch zu einer Recension des Textes voranzuschreiten, unternahmen in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts neue Textrecensionen der Franzose Ric. Toinard (Paris 1707, Fol.; nur eine Evangelienharmonie, aber eine mit Hülfe des Codex Vaticanus gemachte textkritisch interessante Arbeit), die beiden Engländer Ed. Wells (Oxford 1709—1719, 10 Thle., 4°) und Mace (London 1729, 2 Bde., 8°, anonym) und die beiden Deutschen Bengel und Wetstein. Eine hervorragende Bedeutung in der Geschichte des neutestamentlichen Textes gewannen die beiden Letzteren. Joh. Albrecht Bengel (s. d. Art.), gest. als Consistorialrath und Prälat in Stuttgart 1752, wurde als Student in Tübingen (1703—1707) durch die zahlreichen Varianten, wie sie ihm aus der Leipziger Ausgabe Fells von 1702 entgegentraten, von sehr heftigen Glaubenszweifeln an der Göttlichkeit der heiligen Schrift geängstigt und gequält und gab sich darum in der Folge mit großem Ernste und Eifer neutestamentlichen Textstudien hin. Als Frucht seiner langjährigen Studien und Forschungen über den neutestamentlichen Text erschien 1734 bei J. G. Cotta in Tübingen in einem starken Quartbande seine dem Herzog Karl Alexander von Würtemberg gewidmete kritische Ausgabe des Neuen Testamentes. In der ersten Hälfte derselben gibt Bengel den von ihm recensirten Text nebst einer Auswahl von Varianten und einer Beurtheilung derselben durch die von ihm als Werthzeichen gebrauchten fünf ersten Buchstaben des griechischen Alphabets. Um möglichst allen Anstoß zu vermeiden und den textus receptus wenigstens im Begriffe festzuhalten, hatte er in seinen Text fast durchweg nur solche Lesarten aufgenommen, die schon vor ihm in irgend einen gedruckten Text Aufnahme gefunden; in der Apocalypse allein war er von diesem Grundsatze abgewichen und hatte den Text derselben auch nach Handschriften geändert. In dem die zweite und größere Hälfte des Buches umfassenden „Apparatus criticus" gibt Bengel eine mannigfach interessante Einleitung in die neutestamentliche Textkritik, den vorwiegend aus Mill geschöpften eigentlichen kritischen Apparat und einen seine neue Ausgabe vertheidigenden und rechtfertigenden Epilog. Der in der Folge von Bengel vielfach vermehrte und verbesserte „Apparatus criticus" wurde nebst verschiedenen einschlägigen Abhandlungen und Vertheidigungsschriften Bengels nach seinem Tode von Phil. Dav. Burk in einem besonderen Bande herausgegeben (Tübingen 1763, 4°). Neben der großen Ausgabe Bengels erschienen von 1734 bis 1790 in Stuttgart, Tübingen und Leipzig sechs Handausgaben ohne den „Apparatus criticus". Auch wurde der Text Bengels abgedruckt in fast allen Theilen und Auflagen des von dem Göttinger Professor Joh. Benj. Koppe (gest. 1791) und anderen Exegeten herausgegebenen Novum Testamentum perpetua annotatione illustratum (Goettingae 1778—1828, 8°). Bengels bleibendes Verdienst besteht darin, daß er zuerst die Documente nach „Nationen" oder „Familien" zu sondern begonnen hat. Richtig hatte er erkannt, daß nicht die größere oder geringere Zahl zufällig erhaltener Documente für oder wider eine Lesart den Ausschlag geben dürfe, und daß eine noch so große Anzahl übereinstimmender Documente, die aber alle auf denselben gemeinsamen Ursprung zurückgehen und gleichsam nur einer und derselben „Familie" angehören, im Grunde nur einen Zeugen repräsentiren, und daß eben darum auch der Werth der einzelnen Lesarten nicht nach der Zahl der Documente, sondern vielmehr nach dem Alter und dem Werthe der Stammcodices, aus denen sie geflossen sind, bemessen werden müsse. Er hielt es deßhalb auch für nothwendig, die Documente so viel als möglich nach ihrer Abstammung zu gruppiren, und erblickte darin zugleich das von Jugend auf ersehnte Mittel, eine sehr große Masse von Varianten als von vornherein bedeutungslos auszuscheiden und den kritischen Proceß möglichst zu vereinfachen. Im Allgemeinen gruppirte er die Documente in die „asiatische" und die „afrikanische Familie", und bezüglich der letzteren unterschied er wieder, wenngleich minder deutlich, zwei Unterfamilien, deren Repräsentanten er einerseits in dem Codex Alexandrinus und andererseits in der alten lateinischen Uebersetzung erblickte. Sehr richtig hatte er auch gesehen, daß die von ihm der „afrikanischen Familie" zugerechneten Handschriften trotz ihrer geringen Zahl entschieden den Vorzug verdienen vor dem „vulgus Asiaticum" und der „caterva codicum, qui citerioribus seculis Constantinopoli ac in illa vicinia scripti sunt" (Apparat. critic. ed. II, p. IV, n. 4, § 31). Die allerdings schon von Mill und Bentley (s. u.) angebahnte, aber doch erst von Bengel klar ausgesprochene und zu einem kritischen Princip erhobene Classification der Documente nach „Familien" wurde in der Folge von Semler, Eichhorn, Hug, insbesondere aber von Griesbach und namentlich in neuester Zeit von den beiden englischen Kritikern Westcott und Hort weiter entwickelt und ausgebildet. — Gleichzeitig mit Bengel arbeitete an einer kritischen Ausgabe des Neuen Testamentes Joh. Jac. Wetstein aus Basel (gest. 1754). Noch sehr jung, besuchte er zum Zwecke der Vergleichung neutestamentlicher Handschriften die Bibliotheken von Basel, Paris, Cambridge, London u. a. und collationirte im Auftrage Bentley's, mit dem er 1716 in Cambridge bekannt geworden war, bei einem zweiten Aufenthalte in Paris mit möglichster Sorgfalt

die neutestamentlichen Fragmente des Codex Ephraemi rescriptus, soweit sie damals lesbar waren. Um das Jahr 1724 faßte er den Plan, eine neue kritische Ausgabe des N. T. zu veranstalten, und 1730 ließ er anonym in Amsterdam vorläufige Prolegomena zu denselben erscheinen. Nachdem er in demselben Jahre wegen socinianischer Lehren seiner Predigerstelle in Basel enthoben, 1732 aber rehabilitirt worden war, nahm er 1733 einen Ruf als Professor an das arminianische Colleg in Amsterdam an. Hier erschien auch, zwanzig Jahre später als seine vorläufigen Prolegomena, in den Jahren 1751 und 1752 in zwei Foliobänden seine Ausgabe des Neuen Testamentes. Wetstein gibt in derselben sehr umfassende Prolegomena und am Schlusse des zweiten Bandes auch eine kurze Theorie der neutestamentlichen Textkritik und Hermeneutik. Auf Verlangen der Arminianer, die fürchteten, durch eine von Wetstein vorgenommene und aus ihrer Mitte hervorgehende Aenderung des recipirten Textes in üblen Ruf zu kommen und sich mannigfache Anfeindungen zuzuziehen, hatte er sich begnügt, seine Textrecension bloß indirect zu geben, indem er den Elzevirischen Text abdrucken ließ und durch kritische Zeichen in demselben, sowie durch Anführung der von ihm adoptirten Lesarten unmittelbar unter demselben seine eigene Recension zum Ausdruck brachte. Außerdem gibt Wetstein unter dem Texte eine sehr reichhaltige und wohlgeordnete Sammlung von Varianten und einen von großer Erudition und Belesenheit zeugenden, aber in einem sehr äußerlichen und rationalistischen Geiste gehaltenen und größtentheils aus Stellen von Rabbinen, griechischen und lateinischen Classikern und alten christlichen Schriftstellern zusammengetragenen Commentar. Die Prolegomena Wetsteins und seine Theorie der neutestamentlichen Textkritik und Hermeneutik wurden von Semler nebst eigenen Beiträgen 1764 und 1766 in Halle neu edirt; eine neue Auflage der Prolegomena erschien auch von A. Lotze in Rotterdam 1831. Der Text, wie ihn Wetstein hatte herstellen wollen, wurde mit einzelnen Aenderungen von dem gelehrten Londoner Buchhändler Wilhelm Bowyer edirt (London 1763 u. ö., 2 Bde., 12°; als Anhang: Critical conjectures and observations on the New Testament collected from various authors by W. Bowyer, auch öfter separat gedruckt, 4. ed., Lond. 1812, 4°; aus dem Englischen mit Zusätzen von dem Gießener Professor J. C. F. Schulz, Leipzig 1774, 2 Bde.; kürzer als Anhang zu den Knapp'schen Ausgaben). Wetstein hat sich um den kritischen Apparat sehr hervorragende Verdienste erworben. Mit großer Genauigkeit hat er in seinen Prolegomena die damals bekannten Handschriften, von denen er eine beträchtliche Anzahl selbst collationirt, beschrieben und in seinem Apparat die Varianten wohlgeordnet und mit sorgfältiger Angabe ihrer Quellen aufgeführt. Von ihm rührt auch die gegenwärtig allgemein übliche, in ihrer Anlage allerdings ungeschickte und leicht irreführende Bezeichnung der neutestamentlichen Handschriften her. Als Textkritiker war Wetstein von größtentheils unberechtigten und zum Theile geradezu wunderlichen Vorurtheilen befangen gegen die lateinischen Uebersetzungen und gegen alle die griechischen Documente, welche mit denselben eine specifische Verwandtschaft zeigen. Für das Familiensystem Bengels hatte oder wollte er kein Verständniß haben, und vielfach hat er die Documente mehr gezählt als gewogen. Auch machen die Prolegomena Wetsteins stellenweise einen unangenehmen Eindruck durch seine Ausfälle gegen andere Gelehrte und durch die Art und Weise, wie er seine persönlichen Angelegenheiten und Streitigkeiten bespricht.

Aus dem letzten Viertel des 18. Jahrhunderts treten uns entgegen die Arbeiten von Harwood, Matthaei, Alter, Birch, Adler, Moldenhawer und Griesbach. Der Londoner Theologe Ed. Harwood benützte für seine Ausgabe (London, 1776, 2 Bde., 8°; ebd. 1784) fast ausschließlich die alten Codices Cantabrigiensis, Claramontanus und Alexandrinus und bietet dadurch einen von dem recipirten sehr abweichenden Text. Einen ganz anderen Weg schlug ein der Moskauer Prof. Christ. Friedr. Matthaei, ein geborener Thüringer, später Rector in Meissen, dann Professor in Wittenberg und in den letzten Jahren seines Lebens wieder Professor in Moskau (gest. 1811). Er verachtete mehr oder minder die alten Codices, Versionen und Citate und konnte nicht genug anpreisen die jungen byzantinischen Handschriften, wie er sie in großer Zahl in Moskau vorfand. Ueber hundert fast sämmtlich in Moskau befindliche und bisher der gelehrten Welt unbekannt gebliebene Handschriften der Art collationirte er und ließ auf Grund dieser Collationen von 1782—1788 in Riga unter einem sehr marktschreierischen und über alle Maßen langen Titel in zwölf Octavbänden seine Ausgabe des Neuen Testamentes erscheinen. Dieselbe enthält neben dem griechischen Text auch den der Vulgata und zwar zum großen Theile nach dem von Matthaei in Rußland vorgefundenen Cod. Demidovianus. Eine neue Ausgabe ohne den Vulgatatext erschien von 1803—1807 in drei Octavbänden (Bd. 1. Wittenberg, 2. Hof, 3. Ronneburg). Den Quellen entsprechend, aus denen er geflossen, ist der Text Matthaei's ein von dem textus receptus nicht sehr abweichender byzantinischer oder constantinopolitanischer Text. Einigermaßen interessant sind in der ersten Ausgabe Matthaei's die zahlreichen Facsimiles von Handschriften, in hohem Grade widerlich dagegen die unglaublich gemeinen Schimpfereien, mit denen er über andere Gelehrte, namentlich über Griesbach, herfällt. Wie Matthaei fast ausschließlich aus Moskauer, so veranstaltete der schlesische Exjesuit und Gymnasialprofessor Fr. K. Alter in Wien (gest. 1804) fast ausschließlich aus Wiener Handschriften eine Ausgabe des

Neuen Testamentes (2 Bde., 8°, Wien 1786 f.). Alter begnügte sich, den aus dem 13. Jahrhundert stammenden Codex Lambecii I mit manchen Änderungen abdrucken zu lassen, und gab als Anhang zu demselben eine große Anzahl von Lesarten aus über 20 anderen Wiener Handschriften und aus der koptischen und slavischen Version. Eine weitere Vermehrung erfuhr der kritische Apparat durch die auf Kosten der dänischen Regierung von den dänischen Gelehrten Andr. Birch (gest. 1829), J. G. Ch. Adler (gest. 1834) und D. G. Moldenhawer (gest. 1823) namentlich in den Bibliotheken von Rom, Florenz, Venedig, Wien und vom Escurial veranstalteten Collationen neutestamentlicher Handschriften. Auf Grund dieser Collationen veröffentlichte Birch 1788 in Kopenhagen in einem Quartbande die Evangelien nach dem Stephanischen Texte mit Beifügung der gesammelten Varianten. Da ein großer Theil dieser Auflage, sowie die Vorräthe für den zweiten Band durch eine Feuersbrunst zu Kopenhagen im Juni 1795 vernichtet wurden, so begnügte sich Birch, seine weiteren Varianten ohne den Text zu veröffentlichen. So erschienen 1798 Birchs Variae lectiones zu der Apostelgeschichte und den Briefen, 1800 die zur Apocalypse und 1801 auch noch einmal die schon früher veröffentlichten zu den Evangelien (Kopenhagen 1798—1801, 3 Bde., 8°).

Größeren Ruf als alle die genannten Forscher und Kritiker des 18. Jahrhunderts erwarb sich der Jenaer Prof. Joh. Jac. Griesbach (gest. 1812). Seine erste Ausgabe des Neuen Testamentes erschien zu Halle 1774 und 1775 (3 Theile in 2 Bänden 8°; die drei ersten Evangelien synoptisch, 1777 ebd. auch unsynoptisch; die Evangeliensynopse mit manchen Veränderungen später noch öfter gedruckt, auch in Boston 1825, Berlin 1842). Mehr denn zwanzig Jahre später als die erste erschien die zweite und berühmteste Ausgabe Griesbachs (Halle und London 1796. 1806, 2 Bde., 8°; nachgedruckt London 1809 und wieder 1818). Griesbach entwickelt in den Prolegomena unter Anderem in fünfzehn auf das Gebiet der inneren und äußeren Kritik sich beziehenden und zehn speciell die Grundsätze und Grundregeln seines „Recensionensystems" zum Ausdruck bringenden Nummern eine ziemlich complicirte Theorie der neutestamentlichen Textkritik. Der kritische Apparat ist gegenüber dem der ersten Ausgabe namentlich durch die Benützung der mittlerweile erschienenen Editionen des Cod. Alexandrinus (ed. Woide, London 1786), Boernerianus (ed. Matthaei, Misenae 1791), Cantabrigiensis (ed. Kipling, Cambridge 1793) und der syrischen Philoxeniana (ed. White, Oxford 1778—1803), sowie der oben genannten Publicationen von Matthaei, Alter und Birch bedeutend vermehrt und verbessert. Der Text weicht öfter als in der ersten Ausgabe von dem recipirten Texte ab. Eine jedoch nur über die Evangelien sich erstreckende Neubearbeitung dieser zweiten Ausgabe erschien von dem Breslauer Prof. David Schulz (Berlin 1827, 8°). Die dritte und letzte größere Ausgabe Griesbachs ist eine von 1803—1807 in Leipzig in vier Kleinfoliobänden erschienene Prachtausgabe mit einem von dem der zweiten nur wenig abweichenden Texte und einer beschränkten Auswahl von Varianten. Der Text dieser dritten Ausgabe liegt auch vor in den beiden Handausgaben Griesbachs (Leipzig 1805 und 1825, 8°). Der Griesbach'sche Text wurde außerdem und zwar zumeist nach der dritten Ausgabe in Deutschland, England, Schweden und Amerika öfter nachgedruckt. Die übrigen in das Gebiet der neutestamentlichen Textkritik einschlägigen Schriften Griesbachs sind: Dissertatio critica de codicibus quatuor evangeliorum Origenianis, 1771 (aufgenommen in Griesbachii Opuscula academica, ed. J. Ph. Gabler, Jenae 1824 sq., 8°, I, 226—317); Curae in historiam textus graeci epistolarum Pauli, 1777 (in Opusc. acad. II, 1—135); Symbolae criticae ad supplendas et corrigendas variarum N. T. lectionum collectiones, Halae 1785. 1793, II tom. 8°; Commentarius criticus in graec. N. T. textum, Hal. 1798. 1811, II tom. 8° (unvollendet). Griesbach bildete den bereits von Semler weiter entwickelten Gedanken Bengels von einer Familienunterscheidung der Documente zu einem förmlichen, allerdings noch lückenhaften und ungenügenden kritischen Systeme aus und wurde so für die neutestamentliche Textkritik der eigentliche Begründer der in neuester Zeit von Westcott und Hort zu so hoher Vollendung gebrachten und mit so großem Erfolge angewandten genealogischen Methode. Was Bengel „afrikanische" Documente genannt, das unterschied Griesbach genauer in occidentalische und alexandrinische, und was jener als „asiatische" bezeichnete, das nannte er besser byzantinische oder constantinopolitanische. Unrichtig oder doch höchstens nur bezüglich des constantinopolitanischen Textes zutreffend bezeichnete er nach dem Vorgange Semlers die drei Textformen als „Recensionen". Von jeder derselben gibt er eine auf eingehendere documentarische Studien sich stützende, jedoch nicht in allweg richtige und noch weniger vollkommen genügende und ausreichende Charakteristik. Dem alexandrinischen und occidentalischen Texte gibt er in seiner Theorie entschieden den Vorzug vor dem constantinopolitanischen. Richtig erkannte er auch, daß keiner der drei Texte in den vorhandenen Handschriften unversehrt vorliege, sondern daß dieselben vielmehr mannigfache Entstellungen erfahren. Auch war ihm nicht entgangen, daß öfter specifische Lesarten der einen „Recension" in Handschriften oder sonstige Documente einer anderen eingedrungen seien. Jedoch überschaute er die Rolle, welche die Mischung der einzelnen „Recensionen" in den alten Handschriften und Documenten spielt, nur sehr unvollständig, und in seiner kritischen Praxis behandelte er die alten Handschriften und Documente so, als ob jede der-

selben ausschließlich die eine oder die andere „Recension“ ohne alle Mischung repräsentire. Allerdings hätte er auch bei der Mangelhaftigkeit seines kritischen Apparates, in welchem der Cod. Vaticanus nur durch sehr ungenügende Collationen vertreten war und der Cod. Sinaiticus und so manche andere wichtige Documente noch vollständig fehlten, die großen Schwierigkeiten, welche aus dieser Mischung der einzelnen „Recensionen“ in den vorhandenen Documenten für die erfolgreiche Anwendung und Durchführung der genealogischen Methode entspringen, schwerlich zu lösen vermocht. Auch war es ihm bei der Mangelhaftigkeit seines kritischen Apparates und bei seiner ungenügenden und zum Theil irrigen Anschauung der alten Textgeschichte nicht wohl möglich, im Unterschiede von der constantinopolitanischen, occidentalischen und alexandrinischen Textform die noch fast gänzlich erhaltene ursprüngliche Textform zu entdecken. Aus den verwirrenden Schwierigkeiten aber, die Griesbach bei der Anwendung seines „Recensionensystems“ fand und finden mußte, erklärt es sich auch, daß er dasselbe nur sehr unvollständig und inconsequent durchgeführt und ihm gegenüber der oft so trügerischen inneren Kritik einen viel zu großen und weiten Spielraum eingeräumt hat. Auch das muß als ein entschiedener Mangel an den Arbeiten Griesbachs bezeichnet werden, daß er, statt ausschließlich aus Handschriften und alten Documenten seinen Text zu constituiren, den textus receptus seinen Ausgaben zu Grunde gelegt und sich mit einer bloßen Nachbesserung desselben begnügt hat. Dabei ließ er sich auch noch und zwar mannigfach im Widerspruche mit seinen eigenen kritischen Principien von dem Grundsatze leiten, die Lesarten des textus receptus beizubehalten, so lange nicht zwingende Gründe gegen dieselben sprächen. In Wirklichkeit sind denn auch die von ihm vorgenommenen Aenderungen in ihrer weitaus überwiegenden Mehrzahl nur solche, die sich auch schon bei früheren Kritikern, namentlich bei Mace, Bengel und Wetstein, finden. Der bleibende Werth der Arbeiten Griesbachs liegt nach alledem nicht in dem Texte, den er bietet, sondern vielmehr darin, daß er durch sein „Recensionensystem“ für die neutestamentliche Textkritik der eigentliche Begründer der genealogischen Methode geworden ist. (Vgl. Westcott and Hort, New Testam. Introduct. 181 sqq.)

Ein Rückgang gegenüber den Leistungen Griesbachs ist zu verzeichnen in denen des Professors an der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn, Johann Martin August Scholz (gest. 1852). Scholz entdeckte auf seinen Reisen im Occident und Orient eine große Menge von bisher unbekannten, jedoch fast durchweg jungen und für die Textkritik werthlosen byzantinischen Handschriften und vermehrte dadurch plötzlich den Handschriftenkatalog in ganz erstaunlicher Weise, ohne aber eigentlich den kritischen Apparat zu bereichern. Die von ihm vorgenommenen Collationen waren überdieß auch noch zumeist nur sehr flüchtiger Natur. Er beschrieb in einem eigenen Buche seine „Biblisch-kritische Reise“ (Leipzig 1823, 8°) und veröffentlichte im Anschluß an dieselbe eine mit umfangreichen Prolegomena und einem ausgedehnten, aber in hohem Grade ungenauen und unzuverlässigen kritischen Apparate ausgerüstete Edition des N. T. (2 Bde., 4°, Leipzig 1830 und 1836). Scholz theilte die vorhandenen Documente in zwei Familien, in die orientalische oder constantinopolitanische und in die occidentalische oder alexandrinische, und behauptete, daß nicht sowohl in der die ältesten Codices, Versionen und Citate umfassenden „alexandrinischen“, sondern vielmehr in der vornehmlich durch die jungen byzantinischen Handschriften repräsentirten „constantinopolitanischen Familie“ der älteste und reinste Text sich erhalten habe. Diese Behauptung begründet er insbesondere durch die offenbar unrichtige Hypothese, daß der constantinopolitanische Text unmittelbar aus den während der ersten Jahrhunderte in Kleinasien, Syrien und Griechenland verbreiteten und durch grammatische Willkür noch nicht entstellten Textexemplaren geflossen sei. Lachmann bezeichnet die Scholz'sche Theorie ironisch als einen „wunderbaren Einfall“ und seinen Text als eine verfehlte „Nachbesserung des Griesbachischen“, und macht Scholz auch zum Vorwurfe, daß er, obgleich Katholik, die Vulgata so wenig zu würdigen wisse (Theol. Studien und Kritiken, Hamburg 1830, 823; vgl. auch Tischendorf, Nov. Test., ed. 7, Prolegg. 99 sqq.; Tregelles 92 sqq.; Scrivener 418 sqq.). Der Scholz'sche Text wurde in Deutschland nicht wieder gedruckt. Dagegen fand er Eingang in eine bei Bagster in London o. J. erschienene Handausgabe (16°; Titelausgabe: New-York, J. Wiley, 1859) und in das gleichfalls von Bagster verlegte interessante englische Bibelwerk: The English Hexapla: The six principal English versions of the New Testament, in parallel columns beneath the Greek original. Wiclif 1380, Tyndale 1534, Cranmer 1539, Geneva 1557, Rheims 1582, Authorised 1611 (Lond. 1844 u. ö., 4°). Auch die in England öfter gedruckten Bloomfield'schen Ausgaben (s. u.) stehen unter dem Einflusse von Scholz.

6. Eine neue Epoche in der Geschichte der neutestamentlichen Textkritik wurde begründet durch den auf dem Gebiete der classischen wie der germanistischen Philologie gleich berühmten Prof. Karl Lachmann in Berlin (gest. 1851). Mit großer Frische und Klarheit entwickelt er seine Ideen zur Reform der neutestamentlichen Textkritik in den „Theologischen Studien und Kritiken“ des Jahres 1830 (S. 817–845). Die hier niedergelegte Abhandlung sollte der gelehrten Welt Rechenschaft geben über seine soeben vollendete Ausgabe des N. T., die bald darauf unter dem Titel erschien: Novum Testamentum Graece. Ex recensione Caroli Lachmanni. Editio stereotypa. Berolini, G. Reimer, 1831,

12°. Die Ausgabe enthält die neue Lachmann'sche Textrecension ohne Zeugennachweis, nur mit Rand-Lesarten und einem Verzeichniß der Varianten des textus receptus. Lachmann tritt in dieser seiner neuen Textrecension, wie in der auf dieselbe vorbereitenden Abhandlung, in einen sehr entschiedenen Gegensatz zu der bisherigen Art der neutestamentlichen Textkritik, die er, wie überhaupt die ganze philologische Kritik des 18. Jahrhunderts („wenn man den einzigen unverstandenen Bentley abrechnet"), als eine „zufällige und desultorische" bezeichnete. Die bisherigen Kritiker waren fast durchweg von dem textus receptus ausgegangen und hatten denselben mit mehr oder weniger Glück und Geschick zu emendiren versucht; Lachmann dagegen stieg mit principieller Umgehung des textus receptus zu den ältesten Handschriften, Uebersetzungen und Väterciaten hinauf, um aus ihnen seinen Text zu schöpfen. Die früheren Kritiker betrachteten es als ihre Aufgabe, bei streitigen Textstellen stets die ursprüngliche Lesart eruiren und wiederherstellen zu müssen, und nahmen in den vielen Fällen, wo die äußeren Zeugen ihre Entscheidung versagten, zur inneren Kritik ihre Zuflucht, die jedoch verhältnißmäßig nur selten wirklich befriedigende Resultate ergab; Lachmann verzichtete darauf, in jedem einzelnen Falle die ursprüngliche Lesart wiederherstellen zu wollen, und begnügte sich zunächst, auf Grund der vorhandenen ältesten Documente „einen vierzehnhundertjährigen Text zu erlangen und einem sechzehnhundertjährigen nahezukommen", indem er von dem Gedanken geleitet war, daß ein solcher Text dem Urtexte ungleich conformer sei, als der der „nachgebesserten Recepta", und zugleich auch den besten Ausgangspunkt bilde, um von ihm aus durch weitere kritische Operationen dem Urtexte immer näher zu kommen. Die bisherigen Kritiker operirten vielfach mit einem sehr ausgedehnten und complicirten Apparat von älteren und jüngeren Handschriften, von mannigfach zwar richtigen, aber in vielen Fällen schwer zu handhabenden und sehr oft unrichtig angewandten kritischen Theorien und Canones und von oft ebenso kühnen und scharfsinnigen als haltlosen Textconjecturen. Lachmann verzichtete auf diesen ausgedehnten und complicirten, für die kritische Praxis größtentheils überflüssigen und werthlosen Apparat, wählte sich nur eine kleine Schaar von alten Zeugen zu Führern und stellte nur wenige und sehr einfache kritische Regeln auf, die in den meisten Fällen ohne große Schwierigkeiten sich handhaben ließen und in die kritischen Operationen einen gewissen gleichmäßigen Gang brachten. Als oberster und allgemeiner Grundsatz galt ihm: man müsse unter den vorhandenen Lesarten stets jenen den Vorzug geben, von denen man nachweisen könne, daß sie in den ältesten auf uns gekommenen Documenten vorhanden und daß sie zugleich im frühen Alterthum verbreitet gewesen. Für die Richtigkeit seiner Ideen und Principien beruft sich Lachmann auf Richard Bentley (gest. 1742) und auf den hl. Hieronymus. Der berühmte englische Kritiker nämlich trug sich während vieler Jahre seines Lebens mit dem Plane, eine größtentheils auf die Uebereinstimmung der ältesten griechischen Handschriften mit den alten Handschriften der Vulgata gebaute Recension des griechischen Neuen Testamentes in Verbindung mit einer neuen Recension der Vulgata herauszugeben. Er hatte zu diesem Zwecke bedeutende Vorstudien und Vorarbeiten gemacht und veröffentlichte 1720 seine „Proposals for printing a new Edition of the Greek Testament and St. Hierom's Latin Version", in welchen er den Plan und die Bedeutung der projectirten Ausgabe darlegte und als Specimen derselben das letzte Capitel der Apocalypse hatte drucken lassen. Die Ausgabe kam indeß wegen des Lärms, den eine Anzahl englischer Theologen gegen dieselbe erhob, nicht zu Stande (vgl. die Schrift Bentley's, abgedruckt in Tischendorf, Novum Testamentum, ed. 7, Prolegg. 87—96; Tregelles 57 sqq.). Auf den hl. Hieronymus aber beruft sich Lachmann, weil derselbe bei seiner Redaction der Vulgata die jungen griechischen Handschriften verschmäht und auf die alten zurückgegangen, und weil ihm die Uebereinstimmung einer Handschrift mit den alten Uebersetzungen ein Zeichen ihrer Aechtheit, und das übereinstimmende Zeugniß der alten griechischen Handschriften und der alten Uebersetzungen das sicherste Kriterium für die Richtigkeit einer Lesart gewesen. Von diesen kritischen Grundsätzen des hl. Hieronymus sagt Lachmann, daß sie „höchst verständig" und „vortrefflich" sind und „für immer die Textbestimmung des Neuen Testamentes regeln müssen" (a. a. O. 823 f.). Indem Lachmann in solcher Weise seine Ideen zur Reform der neutestamentlichen Textkritik entwickelt, findet er es von vornherein für nöthig, sich gegen den Vorwurf des „Papismus", den man ihm etwa machen könnte, zu verwahren, und beruft sich zu seiner Rechtfertigung darauf, daß „der größte Kritiker der neueren Zeit", Richard Bentley, „der nicht im Ruf des Papismus steht", in dieser Beziehung ganz denselben Ideen gehuldigt habe, und daß er „stolz" darauf sei, „die Ausführung seines Gedankens wenigstens anzufangen" (a. a. O. 820 f.). Der Beifall, welchen die Ideen und Principien Lachmanns fanden, ermunterte ihn, eine größere Ausgabe des Neuen Testamentes mit ausführlichen Prolegomena, dem nöthigen Zeugennachweis und dem Texte der Vulgata zu veranstalten. Als Mitarbeiter stand ihm hierbei zur Seite Philipp Buttmann, ein Sohn des berühmten griechischen Grammatikers. Die Ausgabe trägt dem entsprechend den Titel: Novum Testamentum Graece et Latine. Car. Lachmannus recensuit, Phil. Buttmannus Ph. F. graecae lectionis auctoritates apposuit. Berolini, G. Reimer. gr. 8°. I, 1842; II, 1850. In dieser Ausgabe nimmt der griechische Text den oberen, der von Lachmann nach älteren Handschriften recensirte lateinische Text

der Vulgata den unteren, der kritische Apparat den mittleren Raum zwischen beiden ein. Der griechische Text ist fast unverändert derselbe wie in der kleinen seit 1831 wiederholt (1837. 1846; auch s. a.) gedruckten Stereotypausgabe. Die große Ausgabe Lachmanns bekundet bei näherer Prüfung ebenso sehr den Werth und die weittragende Bedeutung seines Systems, wie die vielfache Mangelhaftigkeit seines kritischen Apparats. Lachmann besaß offenbar, namentlich für manche und zum Theil sehr umfangreiche Partien, eine zu geringe Zahl von Zeugen, und von diesen lagen ihm sehr wichtige, wie Cod. Vaticanus, Cod. Ephraemi rescriptus, Cod. Claramontanus, Cod. Amiatinus u. a. nur in sehr ungenügenden, unzuverlässigen und vielfach fehlerhaften Collationen vor. Ueberdieß verkannte er, zum Nachtheile seiner Recension, wie auch seine beiden Nachfolger Tischendorf und Tregelles, die Nothwendigkeit der von Griesbach gelegten, allerdings noch sehr der Correctur und des weiteren Ausbaues bedürftigen genealogischen Basis für die neutestamentliche Textkritik. Nichtsdestoweniger ist der Text, den er bietet, dem Urtexte sicher viel conformer, als der der Recepta und aller ihrer bisherigen kritischen Editionen. Ueberhaupt wird der Name Lachmanns in der Geschichte der neutestamentlichen Textkritik stets als epochemachend bezeichnet werden müssen, sowohl im Hinblick auf die neuen und besseren Bahnen, in welche er sie durch sein principielles Zurückgehen auf die ältesten Documente gelenkt, wie im Hinblick auf die Anregung zu weiteren, sehr bedeutenden und erfolgreichen Forschungen, die von ihm ausgegangen.

Lachmann war sich der Mangelhaftigkeit seines kritischen Apparates vollkommen bewußt und spricht sich hierüber in der Abhandlung vom J. 1830 (S. 830—45) mit aller nur wünschenswerthen Klarheit und Offenheit aus. Er wollte darum auch seine Arbeiten auf dem Gebiete der neutestamentlichen Textkritik nur als „einen Anfang“ auf dem richtigen Wege betrachtet wissen und vertraute im Uebrigen „auf den Fleiß der Nachfolger“. Dieß Vertrauen hat ihn nicht getäuscht; denn eine wahrhaft großartige Thätigkeit entfaltete sich während der nächsten Jahrzehnte auf dem Gebiete der neutestamentlichen Textforschung. Unter den Gelehrten, die sich seit jener Zeit durch Entzifferung und Veröffentlichung hierher gehöriger Documente oder durch gründliche, namentlich vergleichende Studien über dieselben und ihren kritischen Werth mehr oder minder verdient gemacht, sind zu nennen: Tischendorf, Tregelles, Scrivener, Westcott, Hort, Angelo Mai, Vercellone, Cozza, Rettig, v. d. Gabelentz, Loebe, Uppström, Schwartze, Bötticher, Bernstein, Cureton, de Lagarde, Graf Miniscalchi Erizzo, Ernst Ranke, Rönsch, Ziegler, Belsheim, Ezra Abbot, Land, Duchesne, T. K. Abbott u. A. (s. d. Art. Bibelhandschriften und Bibelübersetzungen; vgl. auch Liter. Handweiser 1882, 353 ff. 389 ff.) In der Entdeckung sowie in der raschen und größtentheils auch mustergültigen Veröffentlichung hierher gehöriger Documente steht Allen voran der unermüdliche Forscher Constantin Tischendorf, Prof. in Leipzig (gest. 1874), der auf diesem Gebiete während einer mehr denn dreißigjährigen Wirksamkeit wahrhaft Staunenswerthes geleistet hat (vgl. über ihn Liter. Handweiser 1875, 417 ff.). Tischendorf aber war nicht allein im Aufsuchen, in der Entzifferung und Veröffentlichung alter biblischer Documente ungemein rührig, sondern entfaltete auch als Textkritiker eine sehr umfassende Thätigkeit. Nicht weniger als acht, sowohl in ihrer ganzen Anlage wie in ihrer Textrecension zum Theil sehr von einander verschiedene Ausgaben des Neuen Testamentes sind von ihm ausgegangen. Wir unterscheiden in diesen acht Ausgaben fünf Hauptrecensionen. In der ersten dieser Recensionen schließt sich Tischendorf der Hauptsache nach an die Principien und die Resultate Lachmanns an und weicht selbst noch weiter als dieser von dem recipirten Texte ab. Diese Recension liegt vor in der ersten und zweiten Ausgabe; die erste erschien mit einer insbesondere gegen Scholz gerichteten Abhandlung 1841 bei C. F. Köhler in Leipzig (16°), die zweite für die französischen Protestanten bestimmte und dem Minister Guizot gewidmete 1842 bei Firmin Didot in Paris (12°), wo Tischendorf damals zur Entzifferung des Cod. Ephraemi rescriptus weilte. In demselben Jahre veröffentlichte er gleichfalls bei Didot auf Veranlassung des gelehrten Pariser Canonicus J. N. Jager auch eine für die Katholiken Frankreichs bestimmte und dem Erzbischof Denis Affre von Paris gewidmete Ausgabe. Tischendorf hat sich in derselben die Aufgabe gestellt, unter den vorhandenen griechischen Lesarten möglichst solche zu wählen, die dem Texte der Vulgata entsprechen. Die Ausgabe erschien in Großoctav mit der Vulgata und den Varianten des Stephanischen und Griesbach'schen Textes. Der griechische Text wurde 1842 auch ohne die Vulgata und den kritischen Apparat der größeren Ausgabe in einer stereotypirten Duodezausgabe gedruckt, die bis 1859 in vier Auflagen erschienen ist. Diese der Vulgata conformirte dritte Ausgabe repräsentirt die zweite Hauptrecension Tischendorfs. Die dritte begegnet uns in der vierten, fünften und sechsten Ausgabe. Tischendorf gibt hier eine beträchtliche Anzahl der in seiner ersten Recension adoptirten Lachmann'schen Lesarten auf und wendet sich dafür häufiger zu Elzevirischen, Griesbach'schen und sonstigen früheren Lesarten hin. Die vierte von Tischendorf als Editio Lipsiensis secunda bezeichnete Ausgabe erschien 1849 bei A. Winter (8°), die fünfte als Stereotypausgabe 1850 bei B. Tauchnitz in Leipzig (8°). Diese Tauchnitz'sche Stereotypausgabe veränderte in der dritten Auflage von 1873 den Text nach der fünften Hauptrecension Tischendorfs und erschien 1880 in siebenter Auflage. Im Anschluß an die erste Auflage der Tauchnitz'schen Stereotypausgabe

veröffentlichte Tischendorf auch 1851 bei Avenarius und Mendelssohn in Leipzig eine „Synopsis evangelica" (8°), die 1864 ihren Text änderte und 1878 in vierter Auflage erschien. In demselben Verlage, wie die Synopse, kam 1854 die sechste oder die triglotte Ausgabe heraus (8°). Dieselbe enthält neben dem griechischen Texte auch den von Tischendorf recensirten Vulgatatext und die Lutherübersetzung. Aus dieser Edition erschienen auch griechische, lateinische und deutsche, sowie griechisch-lateinische (1858, 8°) und griechisch-deutsche (1864, 16°) Separatabdrücke. Der griechische Text allein erschien 1855 unter dem Titel: Novum Testamentum Graece. Recensuit inque usum academicum instruxit Const. Tischendorf (16°). Es ist dieß die erste Auflage der durch ihre Prolegomenen namentlich für Studirende bestimmten sog. „akademischen Ausgaben Tischendorfs" oder der „Mendelssohn'schen Neuen Testamente". Diese „akademische Ausgabe" adoptirte in der siebenten Auflage von 1873 den Text der fünften Hauptrecension und erschien 1881 in zwölfter Auflage. Die vierte Hauptrecension liegt vor in der 1856—1859 bei A. Winter in Leipzig in zwei Octavbänden erschienenen und von Tischendorf als Editio septima critica maior bezeichneten Ausgabe. Tischendorf wendet sich in dieser Recension noch weit mehr als in der dritten von Lachmann ab und zu Elzevir und Griesbach hin. Dabei macht er zugleich den Versuch, das ganze Sprachcolorit des neutestamentlichen Textes in Orthographie und Grammatik möglichst dem der ältesten Handschriften anzupassen. Wenn auch die in dieser siebenten Ausgabe gebotene Recension des Textes als eine in ihren Principien mehr oder minder verfehlte zu bezeichnen ist, so hat doch die Ausgabe einen bedeutenden Werth durch ihre 278 Seiten umfassenden und größtentheils sehr schätzenswerthen Prolegomena, sowie durch ihren sehr reichhaltigen, sehr detaillirten und vielfach ganz neuen kritischen Apparat. Gleichzeitig mit der Vollendung dieser Editio septima critica maior erschien auch als Auszug aus derselben in einem Sedezbande eine Editio septima critica minor. Die fünfte und letzte Hauptrecension Tischendorfs liegt vor in: Novum Testamentum Graece. Ad antiquissimos testes denuo recensuit, apparatum criticum omni studio perfectum apposuit, commentationem isagogicam praetexuit Const. Tischendorf. Editio octava critica maior. Lipsiae, Giesecke & Devrient. gr. 8°. Vol. I. 1864—1869. Vol. II. 1872. Tischendorf, der seit 1859 den Cod. Sinaiticus entdeckt und edirt hatte, stellt sich in dieser Ausgabe wieder entschieden auf den Lachmann'schen Boden der objectiv recensirenden Kritik, indem er die Auctorität der ältesten Codices mit möglichster Consequenz der subjectiven Auswahl unter den Lesarten der älteren und jüngeren Codices voranstellt. In dieser achten Ausgabe werden darum auch die in die siebente aufgenommenen sehr zahlreichen Lesarten des Elzevirischen Textes fast alle wieder beseitigt und die vorwiegend an Lachmann sich anschließenden Lesarten der ersten und zweiten Ausgabe von 1841 und 1842 kommen vielfach wieder zum Vorschein. Nach der allerdings sehr minutiösen Zählung Scriveners (p. 470) weicht die achte Ausgabe an nicht weniger als 3369 Stellen von der siebenten ab. In den Textentscheidungen der achten Ausgabe macht sich eine bei Tischendorf als dem Entdecker leicht begreifliche, aber objectiv nicht gerechtfertigte Bevorzugung des Cod. Sinaiticus gegenüber dem Cod. Vaticanus geltend. Die Ausgabe blieb, wohl in Folge des 1874 eingetretenen Todes Tischendorfs, ohne die von ihm angekündigten Prolegomena, die einen eigenen Band füllen sollten. Einen hohen und bleibenden Werth hat dieselbe durch ihren äußerst reichhaltigen und umfassenden, den der siebenten Ausgabe noch bedeutend übertreffenden kritischen Apparat. Der Text der achten Ausgabe wurde mit einigen Verbesserungen in den letzten zehn Jahren sehr häufig gedruckt; er liegt vor in einer 1873 bei F. A. Brockhaus in Leipzig erschienenen Ausgabe (gr. 8°), in sämmtlichen seit 1873 erschienenen Auflagen der oben erwähnten Tauchnitz'schen und der akademischen Ausgabe, sowie in zwei 1881 bei Tauchnitz erschienenen Ausgaben O. v. Gebhardts (s. u.). Die acht Ausgaben Tischendorfs zusammen und mit Einschluß der Evangeliensynopse haben bis jetzt 40 Auflagen erlebt. Das Schwanken Tischendorfs in seinen textkritischen Entscheidungen und sein oft so rascher Uebergang von einer Entscheidung zur anderen, von einer Recension zur anderen zeigen, daß es ihm, wenigstens während der größten Zeit seines Lebens, an genügend klaren und consequenten kritischen Principien gefehlt, und daß er das unter seiner Hand fortwährend wachsende documentarische Material nicht mit der nöthigen Ruhe, Umsicht und Klarheit zu bemeistern und zu verwerthen verstanden hat. Tischendorf ist als Textforscher ungleich größer, wie als Textkritiker.

Neben Tischendorf nimmt auf dem Gebiete der neutestamentlichen Textforschung und Textkritik eine sehr hervorragende Stelle ein der englische Philologe Sam. Prideaux Tregelles, geb. zu Falmouth in Cornwall 30. Jan. 1813, gest. zu Plymouth 24. April 1875. Die vielfachen Differenzen zwischen dem Scholz'schen Texte und dem der ältesten Documente weckte in ihm bereits um das J. 1838 den Gedanken, eine neue kritische Ausgabe des N. T. zu veranstalten. Obgleich damals mit den Principien Lachmanns noch unbekannt, schlug er doch im Wesentlichen dieselben Wege ein. Mit großer Energie und Ausdauer überwand er die mannigfachen Hindernisse, die durch seine äußeren Lebensverhältnisse der Ausführung seines Gedankens sich entgegenstellten. Im Verlaufe einer Reihe von Jahren collationirte er möglichst genau eine Anzahl der wichtigeren neutestamentlichen Handschriften Englands. 1844 veröffentlichte er als Specimen der von ihm projectirten Ausgabe: The Book of Revelation in Greek, edited

from ancient authorities, with a new English version and various readings (London, Sam. Bagster, 8°) mit einer ausführlichen und als „Prospectus of a critical edition of the Greek New Testament, now in preparation" (Plymouth 1848, 12°) auch separat gedruckten Einleitung. 1845—1846 und 1849—1850 besuchte er die Bibliotheken von Rom, Florenz, Modena, Venedig, München, Basel, Paris, Hamburg, Dresden, Wolfenbüttel und Utrecht, um auch die dortigen Handschriften zu vergleichen. 1854 erschien sein sehr bedeutender Account of the Printed Text of the Greek New Testament; with remarks on its revision upon critical principles. Together with a Collation of the critical texts of Griesbach, Scholz, Lachmann and Tischendorf, with that in common use (London, Bagster, 8°), und 1856 seine gleichfalls sehr schätzenswerthe Introduction to the Textual Criticism of the New Testament (London, Longman, 8°). Die letztere Schrift ist eine vollständige Neubearbeitung des vierten Bandes der in England sehr verbreiteten Introduction of the Critical Study and Knowledge of the Holy Scriptures, by Th. H. Horne (1. ed. 1818; 13. ed. by J. Ayre and Dr. Tregelles, 1869, 4 vols.). 1861 edirte er den von der Insel Zante in den Besitz der Londoner Bibelgesellschaft gelangten: Codex Zacynthius Ξ. Greek palimpsest fragments of the Gospel of Saint Luke (Lond., Bagster, Fol.). Alle die genannten Arbeiten aber, neben welchen noch mehrere andere nicht hierher gehörige einhergingen, waren mehr oder minder nur die Vorstudien zu seinem Hauptwerke: The Greek New Testament, edited from ancient authorities, with their various readings in full, and the Latin version of Jerome. Lond., Bagster, 1857—1879, 4°. Die Edition erschien in folgenden VII Parts: I. Gospels of St. Matthew and St. Mark, 1857. II. Gospels of St. Luke and St. John, 1861. III. Acts and Catholic Epistles, 1865. IV. Romans to 2 Thessalonians [III, 3], 1869. V. Hebrews [with 2 Thess. III, 3 — end] to Philemon, 1870. VI. Revelation, 1872. VII. Prolegomena, and Addenda and Corrigenda, 1879. Tregelles bietet in dieser seiner Ausgabe neben dem von ihm recensirten griechischen Texte auch den Text der Vulgata nach dem von ihm collationirten Amiatinischen Codex. Unter dem griechischen und lateinischen Texte befindet sich in drei Columnen der mit großer Feinheit und Sorgfalt ausgearbeitete kritische Apparat. Den Cod. Sinaiticus konnte Tregelles erst vom letzten Capitel des Johannesevangeliums, die große römische Ausgabe des Cod. Vaticanus erst während der Drucklegung der Paulinischen Briefe benutzen. Auch war es ihm nicht vergönnt, an sein großes Werk die letzte Hand zu legen. 1870 wurde er, als er gerade bei den letzten Capiteln der Apocalypse angekommen war, in Folge seiner angestrengten geistigen Thätigkeit von einer Lähmung befallen, die ihm alles weitere Arbeiten unmöglich machte. Der VII. Theil seines Werkes erschien erst mehrere Jahre nach seinem Tode und wurde unter Horts Oberleitung von A. W. Streane, Fellow des Corpus Christi College in Cambridge, besorgt; die hier gebotenen, nur 25 Seiten umfassenden Prolegomena enthalten weiter nichts als einzelne aphoristische Auszüge aus früheren Schriften von Tregelles. Tregelles gilt als Textforscher für sorgfältiger und genauer wie Tischendorf. Als Textkritiker war er unstreitig bedächtiger, umsichtiger und consequenter, wie dieser; aber auch ihm fehlte es an klaren und festen Principien, um die bereits innerhalb der ältesten Documente in großer Zahl vorliegenden Textdifferenzen in systematischer Weise zu lösen.

7. Gerade ein halbes Jahrhundert, nachdem Lachmann die neutestamentliche Textkritik in neue und bessere Bahnen gelenkt, wurde ein Werk vollendet, in welchem dieselbe eine so durchgreifende Weiterbildung gefunden hat, wie Lachmann sie nur sehr von ferne geahnt und kaum zu hoffen gewagt hatte. Es ist dieses Werk: The New Testament in the original Greek. The text revised by Brooke Foss Westcott D. D. and Fenton John Anthony Hort D. D. Cambridge and London, Macmillan and Co., 1881, 12°. 1 vol. text and 1 vol.: Introduction, Appendix. Die einfachen und klaren Grundprincipien Lachmanns in Verbindung mit den wesentlich verbesserten und consequent durchgeführten genealogischen Ideen Griesbachs, die umfassenden und zuverlässigen documentarischen Forschungen Tischendorfs, Tregelles' u. A. und die höchst scharfsinnigen und subtilen kritischen Operationen der beiden Cambridger Professoren Westcott und Hort haben sich vereinigt, um in den vorliegenden zwei Bänden ein Werk von großer Vollendung zu schaffen. Unbefriedigt durch die mannigfachen Differenzen zwischen der Textrecension Lachmanns und den zu Anfang der 50er Jahre vorliegenden Recensionen Tischendorfs, sowie zwischen den letzteren untereinander, faßten Westcott und Hort im Frühling 1853 den Plan, mit vereinten Kräften eine neue Recension zu versuchen. Jeder von beiden arbeitete selbständig für sich; von Zeit zu Zeit aber verglichen sie die Resultate ihrer Forschungen. Wo ihre Meinungen bezüglich einzelner Lesarten getrennt blieben, findet sich dieß in dem Werke notirt. Die Drucklegung desselben erstreckte sich über zehn Jahre. Während dieser Zeit wurden die einzelnen Partien der Textausgabe nach und nach einer Anzahl hervorragender Bibelgelehrten Englands, Amerika's und des Continents confidentiell zur Begutachtung übersandt. Der die Introduction und den Appendix enthaltende Band ging auf Grund der den beiden Auctoren gemeinsamen Forschungen und Anschauungen um der einheitlichen Behandlung der Sache willen aus der Feder Horts allein hervor. Der Textband enthält den von beiden Auctoren recensirten Text und auf den letzten 40 Seiten als orientirende Beilagen über die gegenwärtige Ausgabe kurze Auszüge aus

dem Einleitungsbande für solche Leser, die sich den letzteren nicht anschaffen wollen. Der Text weist manche Rand-Lesarten und den Gebrauch verschiedener kritischer Zeichen auf, erscheint aber im Uebrigen ohne allen kritischen Apparat. Die Editoren haben auf die Mittheilung eines solchen in dem Textbande verzichtet, weil sie ihre Textausgabe in möglichst weiten Kreisen verbreitet zu sehen wünschen. Ueberdieß leitete sie dabei der Gedanke, daß nach den großen, mit vollem kritischen Apparate ausgerüsteten Editionen von Tregelles und Tischendorf für eine neue derartige Edition zunächst kein eigentliches Bedürfniß vorliege. Dagegen verweisen sie bei textkritisch besonders schwierigen oder interessanten Stellen auf den Appendix, in welchem diese Stellen, und zwar oft mit Aufführung eines äußerst reichhaltigen kritischen Apparates, erörtert werden. Nicht einverstanden sind wir mit der in ähnlicher Weise auch bei Tischendorf und anderen Kritikern sich findenden kritischen Behandlung von Marc. 16, 9—20 und Joh. 7, 53 bis 8, 11, sowie von mehreren anderen, zumeist nur einzelne Verse oder auch nur Verstheile umfassenden Stellen. Im Uebrigen wird der neutestamentliche Text in der Ausgabe von Westcott und Hort unseres Erachtens in einer Reinheit und Ursprünglichkeit geboten, wie in keiner der bisher erschienenen kritischen Ausgaben.

Die Introduction zerfällt in vier Theile. Der erste Theil (S. 4—18) behandelt die Nothwendigkeit der Kritik für den neutestamentlichen Text. Der zweite Theil (S. 19—72) bespricht sehr klar und übersichtlich die verschiedenen Methoden der Textkritik. Hier wird insbesondere darauf hingewiesen, daß zur sicheren Wiederherstellung entstellter Texte bei einer Mehrheit abweichender Documente vor Allem ein Einblick in das genealogische Verhältniß der einzelnen Documente unumgänglich nothwendig ist, und daß dieser Einblick in den meisten Fällen nur gewonnen werden kann durch eine minutiöse Vergleichung der verschiedenen Documente und, soweit dieß möglich ist, durch Aufspürung der Ursachen ihrer Abweichung. Der dritte Theil (S. 73—287) enthält die Anwendung der in dem vorhergehenden Theile entwickelten kritischen Principien auf den neutestamentlichen Text und ist unseres Erachtens, von einigen wenigen Punkten abgesehen, das Beste und zugleich Interessanteste, was je über neutestamentliche Textkritik geschrieben ist. Ueber Griesbach hinausgehend, unterscheidet Hort den abendländischen, den alexandrinischen, den syrischen und den neutralen Text. Der neutrale ist der dem Texte der Autographen am nächsten stehende und mit ihm fast identische Text: die Bezeichnung „alexandrinischer Text" hat bei Hort eine viel engere Bedeutung, als bei Griesbach, der die Unterscheidung zwischen neutralem und alexandrinischem Texte nicht kannte und im Allgemeinen den „neutralen Text" als Hauptbestandtheil des alexandrinischen Textes ansah; der abendländische Text deckt sich der Hauptsache nach mit dem „occidentalischen" und der syrische oder antiochenische mit dem „constantinopolitanischen" Texte Griesbachs. Von jedem der vier Texte gibt Hort eine eingehende Charakteristik (s. d. Art. Bibeltext). Sodann weist er nach, wie diese vier Texte namentlich im vierten Jahrhundert mannigfache Mischungen unter einander eingingen und wie im weiteren Verlaufe der Textgeschichte der syrische Text schließlich die Herrschaft davontrug. Die Folge jener Mischung der Texte im vierten Jahrhundert ist, daß die meisten der alten griechischen Codices, Versionen und patristischen Schriften einen gemischten Text darbieten. Hort behandelt nun in sehr interessanter Weise die Beziehungen der vorhandenen Documente zu den vier Texten und gibt im Einzelnen an, welcher oder welche der vier Texte gefunden werden in den wichtigeren griechischen Codices, den alten Versionen und bei den griechischen Vätern (s. d. Art. Bibeltext). Sodann verbreitet er sich über die documentarischen Kriterien der syrischen, abendländischen, alexandrinischen und neutralen Lesarten und über den Werth dieser vier Arten von Lesarten. Hier wird nun vor Allem constatirt, daß alle syrischen Lesarten zu verwerfen sind; denn von ihnen findet sich vor der Mitte des dritten Jahrhunderts keine Spur. Was die abendländischen und alexandrinischen Lesarten betrifft, so wird zugegeben, daß sich unter denselben eine, jedoch nur geringe Zahl ursprünglicher Lesarten erhalten habe. Da demnach die syrischen Lesarten durchweg, die abendländischen und alexandrinischen in ihrer weitaus überwiegenden Mehrzahl zu verwerfen sind, so handelt es sich bei Textdifferenzen vor Allem darum, die neutralen Lesarten zu finden. Sie sind in erster Linie zu suchen im Cod. Vaticanus, dann im Cod. Sinaiticus und weiter auch in vielen anderen Documenten (s. d. Art. Bibeltext). Im Anschluß an seine Untersuchungen über die alte Textgeschichte, sowie über die textuelle Beschaffenheit der vorhandenen Documente und über die documentarischen Kriterien und den Werth der verschiedenen Texte stellt Hort nun ein durch zahlreiche Beweise gestütztes und vorwiegend in der Combination und Gruppirung der Zeugnisse der besten griechischen Codices sich bewegendes System auf, nach welchem die in den alten Documenten vorliegenden Textdifferenzen zu lösen sind und der reinste Text zu erlangen ist. Hier wird insbesondere ausgeführt, wie zu entscheiden ist, wenn der Cod. Vaticanus und der Cod. Sinaiticus übereinstimmen, wie, wenn sie von einander abweichen, welche Beweiskraft dem Cod. Vaticanus und dem Cod. Sinaiticus je in Verbindung mit den Zeugnissen gewisser anderen werthvollen Codices zukommt, welche Bedeutung den singulären und subsingulären Lesarten des Cod. Vaticanus, des Cod. Sinaiticus und anderer Codices beizulegen ist, wie zu helfen ist an jenen vereinzelten Stellen der Paulinischen Briefe, in denen der Cod. Vaticanus statt des neutralen einen abendländischen Text hat, und in jenen

Partien (Hebr. 9, 14 bis Schluß, Pastoralbriefe, Brief an Philemon, Apocalypse), für welche der Cod. Vaticanus fehlt. Das letzte Kapitel des dritten Theiles handelt von dem Verhältniß des reinsten überlieferten Textes zu dem Texte der Autographen. Auf die Frage, ob es möglich sei, den Text der Autographen wiederherzustellen, antwortet Hort, daß fast alle ursprünglichen Lesarten in dem einen oder dem anderen unserer besten griechischen Uncialcodices erhalten seien, und daß es darum wohl möglich sei, den Text fast ganz in seiner ursprünglichen Reinheit wiederherzustellen. Während Bentley und Lachmann sich zunächst nur die Aufgabe gesetzt, den neutestamentlichen Text in der Gestalt wiederherzustellen, wie er nach ihrer allerdings nur theilweise richtigen Meinung zur Zeit des Concils von Nicäa in der Kirche gelesen ward, und während Tischendorf glücklich war in dem Gedanken, um anderthalb Jahrhunderte weiter hinaufgestiegen zu sein und sicher den Text aus den Zeiten des hl. Irenäus reconstruirt zu haben (vgl. Nov. Testam., Ed. 8, Praefat. 8), haben Westcott und Hort sich das Ziel gesteckt, den Text fast ganz so wiederherzustellen, wie er aus den Händen der heiligen Schriftsteller hervorgegangen ist. Einen weiteren Fortschritt über ihre gegenwärtigen Leistungen hinaus erwarten die beiden englischen Kritiker nicht sowohl von der Entdeckung neuer Documente, als vielmehr von einem auf die richtigen genealogischen Principien gestützten, immer gründlicheren und eindringenderen Studium der vorhandenen. Der vierte Theil (S. 288—324) redet von dem Charakter und dem Zwecke der neuen Textausgabe, sowie von der Anlage und Einrichtung derselben. In letzterer Beziehung verbreitet er sich namentlich über die Bedeutung der in derselben gebrauchten kritischen Zeichen und ihre Anwendung an einzelnen Stellen, sowie über Orthographie, Accentuirung, Interpunction und Textabtheilung, Titel und Reihenfolge der einzelnen Bücher. Der Appendix zerfällt in drei Abschnitte. Der erste Abschnitt (S. 1—140) umfaßt textkritische Erörterungen über schwierigere Stellen. Diese Erörterungen enthalten vielfach sehr interessante Observationen, Urtheile und Entscheidungen. Auch erfährt der kritische Apparat von Tischendorf und Tregelles hier manche Bereicherung, namentlich aus dem Gebiete der Patristik, wie auch aus dem der alten Versionen. Der zweite Abschnitt (S. 141—173) bietet systematisch geordnete Noten über gewisse in den alten Handschriften vorliegende orthographische und grammatikalische Differenzen. Der dritte Abschnitt (S. 174—188) gibt ein sehr genaues und vollständiges Verzeichniß der im N. T. verwandten alttestamentlichen Stellen.

8. Es erübrigt uns nun zum Schlusse noch, einen kurzen Ueberblick über die im *neunzehnten Jahrhundert* erschienenen *Handausgaben* zu geben. Sehr viele der hier zu nennenden Ausgaben fallen in die Kategorie der Mischausgaben. In Amerika erschienen Editionen mit Stephanischem (Worcester in Massachusetts 1800; Boston 1814; New-York 1832 u. ö.; Philadelphia 1841 u. ö.), Elzevirischem (Philadelphia 1806; New-York 1824), Griesbach'schem (Cambridge in Massachusetts 1809; Philadelphia 1822; New-York 1865), Knapp'schem (New-York 1835), Hahn'schem (New-York 1842 u. ö.) und Alford'schem (New-York 1859 ff.) Texte; eine vorwiegend an R. Stephanus sich anschließende, stereotypirte und oft gedruckte Mischausgabe besorgte Professor Peter Wilson in New-York (New-York 1808; Hartford 1822 u. ö.; Philadelphia 1829 u. ö., auch noch 1858; auch eine griechisch-lateinische Ausgabe mit der Uebersetzung des Arias Montanus, Philadelphia 1858). In England erschienen außer zahlreichen Ausgaben mit Stephanischem und Elzevirischem (vgl. o.) auch solche mit Wetstein'schem (London 1812), Griesbach'schem (London 1850 u. ö.; s. auch o. unter Griesbach), Knapp'schem (London 1824), Aitton'schem (Glasgow 1817 u. ö.; London 1834 u. ö.), Scholz'schem (s. o.) Texte. Eigene, jedoch ziemlich unselbständige und mit Ausnahme der Bloomfield'schen (s. o. bei Scholz) durchweg in die Kategorie der Griesbach-Elzevirischen Mischtexte fallende Recognitionen liegen vor in den Valpy'schen (London 1816 u. ö., auch noch 1853), Dickinson'schen (Edinburg 1817 u. ö.), Whitaker'schen (London 1824, 3. Aufl.) und Bloomfield'schen (London 1832 u. ö.) Ausgaben. Eine mehr selbständige, nach dem Urtheile Tischendorfs aber wenig gelungene Revision des Textes lieferte Henry Alford, nachmals Decan von Canterbury (gest. 1871), in: The Greek Testament; with a critically revised Text, a digest of various readings, marginal references to verbal and idiomatic usage, Prolegomena, and a critical and exegetical Commentary, 4 vols., 8°, Lond. 1849—1857, 6 edit. 1871; einen aus Griesbach, Lachmann, Tischendorf und Elzevir gemischten Text bietet Christoph Wordsworth, Canonicus von Westminster, in: The New Testament in the original Greek; with Notes and Introductions, 4 parts in Imp. 8°, London 1856—1860 u. ö. (der bloße griechische Text auch separat 1859); neu edirt in 2 vols. with index 1867. Aus jüngster Zeit ist hier zu verzeichnen die Textausgabe von Westcott und Hort (s. o.), sowie die im Anschluß an die neue officielle Revision der englischen Bibelübersetzung von Professor E. Palmer in Oxford besorgte Ausgabe: The Greek Testament, with the Readings adopted by the Revisers of the Authorised Version, Oxford, at the Clarendon Press, 1881. In Holland lieferte H. A. Aitton einen aus Griesbach und Elzevir gemischten und in England öfter nachgedruckten Text (Leyden 1809). In der Schweiz erschien ein gleichfalls Griesbach-Elzevirischer Mischtext von F. Gaillard (Genf 1813 f.; Titelausg. Lyon 1821), sowie auch eine Ausgabe mit fast unverändertem Elzevirischen Texte (Basel 1825). Aus Schwe-

den sind zu nennen eine Ausgabe mit Stephano-Elzevirischem Mischtexte (Upsala 1806 ff.) und eine mit Griesbach'schem Texte (Christianstad 1834). Rußland ist vertreten durch eine Ausgabe mit reinem Elzevir (Moskau 1821). In Griechenland edirte Theoklit Pharmakides, Professor in Athen, einen aus Elzevir und Matthaei gemischten Text nebst den Commentaren des Euthymius Zigabenus zu den Evangelien, des Oecumenius zur Apostelgeschichte und den Briefen, und des Andreas und Aretas zur Apocalypse (Athen 1842—1845, 7 Bde., 8°). In Italien erschien eine Anzahl von Ausgaben mit etwas geändertem Elzevirischem Texte (s. o.); außerdem wurden dort auch sehr schön ausgestattete griechische Lectionarien für den gottesdienstlichen Gebrauch gedruckt. Aus Frankreich sind zu nennen die Ausgaben der Evangelien von dem Hellenisten J. B. Gail (gest. 1829; Paris 1812 u. ö.; 1820 auch die Apostelgeschichte) und die des ganzen Neuen Testamentes von dem Hellenisten J. F. Boissonade (gest. 1857; Paris 1824; nachgedruckt 1830, auch s. a.), dem Orientalisten M. F. Brosset (Paris 1831; Titelausg. 1837) und von Timothée und Darolles (Toulouse 1840), sowie eine Anzahl seit 1827 bei Delalain in Paris erschienener, nur die historischen Bücher umfassender Schulausgaben. Ferner sind hier auch zu verzeichnen die beiden Pariser Ausgaben Tischendorfs (s. o.).

In Deutschland erschienen von katholischer Seite die Ausgaben von Pet. Aloys Gratz, Professor in Tübingen und Bonn (gest. 1849), Leander van Eß, vormals Professor in Marburg (gest. 1847), Ant. Jaumann, Gymnasialrector in Neuburg a. d. Donau, Franz Xav. Reithmayr, Professor in München (gest. 1872), Valentin Loch, Professor in Amberg und später in Bamberg. Gratz bietet den ganz unveränderten Complutensertext, wie er seit 1514 nie wieder gedruckt worden war (2 Bde. gr. 8°, Tübingen, Fues, 1821; 2. Aufl. Mainz, Kupferberg, 1827; Titelausg. ebd. 1851); van Eß lieferte einen aus Complutenser und Erasmus gemischten Text (gr. 8°, Tübingen, Fues, 1827); Jaumann schließt sich fast ausschließlich an Tittmann an (gr. 8°, München, Lindauer, 1832; Titelausg. 1836); Reithmayr schließt sich vorwiegend an Lachmann und die der Vulgata conformirte Pariser Ausgabe Tischendorfs an (gr. 8°, München, Verlag des kathol. Büchervereins, 1847); Loch schöpft seinen Text, insoweit möglich, vorwiegend „ex Codice Vaticano" (kl. 8°, Regensburg, Manz, 1862). Mit Ausnahme der Edition Jaumanns enthalten alle diese Ausgaben neben dem griechischen Texte auch den der Vulgata; von Loch erschien gleichzeitig mit der griechisch-lateinischen Ausgabe auch eine ohne den Vulgatatext. — Was die von protestantischer Seite in Deutschland erschienenen Handausgaben betrifft, so sind außer den bereits oben erwähnten von Griesbach, Lachmann und Tischendorf und denen der englischen Bibelgesellschaft hier zunächst zu nennen die des Hallenser Prof. G. Ch. Knapp (gest. 1826; 2 Bde. kl. 8°, Halle im Waisenhaus 1797; 2. veränd. Aufl. 1813, 5. Aufl. 1840); dieselben bieten einen aus Griesbach und Elzevir gemischten Text und erlangten ein nicht unbedeutendes Ansehen. Den Griesbach'schen Text edirte mit einer neuen lateinischen Uebersetzung der Jenaer Professor H. A. Schott (gest. 1836; Leipz. 1805; 4. Aufl. 1839, vollendet von dem 1843 gest. Jenaer Professor L. F. O. Baumgarten-Crusius, mit starker Anlehnung an Lachmann). Den Knapp'schen Text edirte mit der lateinischen Uebersetzung des Arias Montanus K. Chr. v. Leutsch (Lpz. 1828), mit eigener lateinischer Uebersetzung Ad. Goeschen (Lpz. 1832); mit der Luther-Uebersetzung erschien er in Berlin 1837. Mit einer Recognition des Griesbach'schen Textes nebst deutscher Uebersetzung eröffnete H. A. W. Meyer, nachmals Oberconsistorialrath in Hannover, in einer 1829 in Göttingen erschienenen Ausgabe seinen großen Commentar zum Neuen Testament. Als Recognitionen des Knapp'schen Textes in verschiedener Richtung erscheinen die Ausgaben von J. S. Vater, Professor in Halle (gest. 1826; Halle 1824) und J. A. H. Tittmann, Professor in Leipzig (gest. 1831; Leipz., C. Tauchnitz, 1820 u. ö., 16°; ebd. 1824 u. ö., 8°). Eine revidirte und mit den Varianten von Griesbach, Knapp, Scholz und Lachmann versehene Auflage der Ausgabe Tittmanns besorgte A. Hahn, Professor in Leipzig und Breslau (gest. 1863; Leipz. 1840, 8°; daraus eine kleine stereotypirte Schulausgabe in 16°, ebd. 1841 u. ö., auch noch 1879); 1861 veröffentlichte Hahn, gleichfalls bei C. Tauchnitz in Leipzig, eine andere, mannigfach an Lachmann und Tischendorf sich anschließende Octavausgabe. Ein nach Griesbach, Lachmann und Tischendorf häufig geänderter Knapp'scher Text nebst tabellarischen Uebersichten über die neutestamentlichen Bücher, die evangelische und die apostolische Geschichte, einer angehängten Adnotatio critica und sonstigen Beigaben liegt vor in den viel verbreiteten Ausgaben des Leipziger Professors K. G. W. Theile (gest. 1854; Leipz., B. Tauchnitz, 16°, 1844; 12. Aufl. besorgt von O. v. Gebhardt 1878; auch eine Ausgabe mit der Luther-Uebersetzung, ebd. 1852, 16°). Während Theile in der genannten Ausgabe sich vielfach an die neueren Kritiker anschließt, bietet er einen sehr wenig veränderten Elzevirischen Text in der von ihm in Verbindung mit R. Stier herausgegebenen Polyglottenbibel (Bielefeld, Velhagen und Klasing, Lex.-8°. Bd. IV: Neues Testament, 1846 u. ö., auch 1875; in 4 Columnen: Vulgata, Griechisch, Luther-Uebersetzung, Varianten anderer deutschen Uebersetzungen; auch mit der englischen Uebersetzung statt der Varianten der deutschen Uebersetzungen unter dem Titel: Nov. Testam. tetraglotton, ebd. 1855 u. ö.; der griechische Text auch abgedruckt in Verbindung mit der Luther-Uebersetzung in einer 1853 erschienenen Ausgabe der Stuttgarter Bibelanstalt). Die beiden Ausgaben Ed. v. Muralts, Professor

in Bern (Hamburg, 16°; edit. minor 1846, ed. maior 1848. Titelausg. 1860), nennen sich „ad fidem codicis principis Vaticani", werden aber von Tischendorf u. A. als sehr fehlerhafte, unzuverlässige und unkritische Arbeiten bezeichnet. Auch Lachmanns Mitarbeiter, Ph. Buttmann, Pastor in Berlin, legte seinen beiden Ausgaben, jedoch in einseitiger und allzu ausschließlicher Weise, den Codex Vaticanus, insoweit es möglich, zu Grunde (Leipz., Teubner, 1856 u. ö., auch 1874, 8°; außerdem eine noch enger an den Codex Vaticanus sich anschließende und mit Uncialen gedruckte Ausgabe in Lex.-8°, Berlin, Decker, 1862). Den Text der letzten Recension Tischendorfs nebst den Varianten von Tregelles und Westcott-Hort, zahlreichen Parallelstellen und einer kurzen Adnotatio critica bietet Oscar v. Gebhardt, Bibliothekar in Göttingen, in einer ganz neuen Ausgabe (Leipz., B. Tauchnitz, 1881; auch, ohne die Adnotatio critica, mit der revidirten Luther-Uebersetzung, ebd. 1881). Neben der Ausgabe v. Gebhardts liegen aus den letzten Jahren auf dem deutschen Büchermarkte vor: die Tischendorf-Tauchnitz'sche Ausgabe in 7. Aufl. (1880) und die akademische Ausgabe Tischendorfs in 12. Aufl. (1881), sowie die Theile'sche Ausgabe in 12. Aufl. (1878) und eine bei Tauchnitz erschienene griechisch-lateinische Ausgabe (1. Aufl. 1854, 6. Aufl. 1880, 16°). Die beiden Ausgaben Tischendorfs, wie auch die v. Gebhardts können als Handausgaben für Katholiken nicht empfohlen werden, weil sie Marc. 16, 9—20 und Joh. 7, 53 bis 8, 11 aus dem Texte ausscheiden und als Noten unter den Text verweisen. Außerdem ist auch an der Tischendorf-Tauchnitz'schen und an der v. Gebhardt'schen Ausgabe für Katholiken störend, daß in ihnen die Reihenfolge der Bücher zum Theil eine andere ist, wie in der Vulgata. Ueberdieß haben wir an diesen beiden Ausgaben, wie auch an der akademischen Ausgabe Tischendorfs auszusetzen, daß in ihnen der Text ohne die bei biblischen und liturgischen Drucken übliche Spaltung der Seite in 2 Columnen durchlaufend gesetzt ist. Auch die Ausgabe Theile's kann für katholische Kreise nicht empfohlen werden, da in den tabellarischen Uebersichten des Buches mehrfach ein der katholischen Lehre und katholischen Anschauungen zuwiderlaufender rationalistischer und skeptischer Geist sich geltend macht und da auch die Auswahl der Parallelstellen mitunter eine exegetisch unrichtige und irreführende ist. Die von Tauchnitz veröffentlichte und mit Approbation des katholischen Consistoriums in Dresden versehene griechisch-lateinische Ausgabe bietet neben dem fast gänzlich unveränderten Theile'schen Texte den Text der Vulgata und erscheint, von den kurzen Summarien der Capitel und den spärlich vorhandenen Parallelstellen abgesehen, ohne alle Beigaben und selbst ohne jegliches Vorwort. Obgleich die Ausgabe sowohl im Hinblick auf die Beschaffenheit ihres Textes, wie auch im Hinblick auf ihren Mangel an allen Prolegomena oder sonstigen orientirenden Beilagen durchaus nicht den Anforderungen entspricht, die wir an eine gute Ausgabe stellen müssen, so ist sie nichtsdestoweniger unter den aus jüngster Zeit vorliegenden Ausgaben die einzige, die als Handausgabe für Katholiken empfohlen werden kann.

Literatur: Le Long, Bibliotheca sacra ... continuata ab A. G. Masch, P. I., Halae 1778, 189—328, 331 sqq.; Rosenmüller, Handbuch für die Literatur der biblischen Kritik und Exegese I, Göttingen 1797, 278—422; Hug, Einleitung i. d. Schriften d. N. T., 4. Aufl., Stuttgart 1847, I, 268—298; Tregelles, An Account of the Printed Text of the Greek New Testament, London 1854; Horne and Tregelles, An Introduction to the Textual Criticism of the New Testament, Lond. 1856, 116—147, 684—719; O'Callaghan, A List of Editions of the Holy Scriptures and parts thereof printed in America previous to 1860, with an Introduction and Bibliographical Notes, Albany 1861; Reuss, Bibliotheca Novi Testamenti Graeci, Brunsvigae 1872; Reuß, Geschichte der heiligen Schriften Neuen Testaments, 5. Aufl., Braunschweig 1874, II. Abtheilung 118—165; Scrivener, A plain Introduction to the Criticism of the New Testament, 2 edit. Cambridge 1874, 374—432; Literarischer Handweiser, herausg. v. Hülskamp, Münster 1882, 321 ff. [Hundhausen.]

Bibelchristen, s. Bryaniten.

Bibel-Communisten, s. Oneidagemeinde.

Bibelconcordanzen heißen Bücher, welche sämmtliche Stellen (Verse, Sätze, Phrasen) der heiligen Schrift alphabetisch so geordnet enthalten, daß dadurch das Auffinden jeder einzelnen möglich gemacht wird. Die alphabetische Ordnung entsteht so, daß die einzelnen Stellen unter die Rubrik entweder eines gemeinschaftlichen Begriffes, der in ihnen enthalten ist, oder eines Wortes, das in ihnen vorkommt, zusammengestellt werden. Sammlungen nach der ersten Art heißen Realconcordanzen, letztere Verbalconcordanzen; die gemeinschaftliche Benennung stammt daher, daß die zusammengeordneten Stellen in Einem Begriff oder Wort zusammentreffen oder übereinstimmen.

Die ältesten Sammlungen dieser Art sind Realconcordanzen. Zuerst unternahm es der hl. Antonius von Padua, zu einer Anzahl theologischer Termini die betreffenden Bibelstellen zu sammeln; das Werk heißt Concordantiarum moralium in S. Biblia Libri V, am besten herausgegeben Venedig 1575, Rom 1623 und (von de la Haye) Paris 1641. Es liegt in der Natur von Werken dieser Art, daß sie der Subjectivität ihres Verfassers durchaus entsprechen, da sowohl bei Auswahl der Stichwörter, als bei Unterordnung der einzelnen Bibelstellen unter dieselben sehr oft bloß das Urtheil des Einzelnen maßgebend sein muß. Sie können daher die Belesenheit in der heiligen Schrift niemals ersetzen, und es mag genügen, nur zwei

Arbeiten dieser Art zu erwähnen. Die eine ist der hinter den meisten Vulgata-Ausgaben stehende Index biblicus, am besten und correctesten in der letzten Tournaier Ausgabe der Vulgata (1881), die andere die biblische Realconcordanz von Lueg, zweite Auflage von Heim, Regensburg 1855, 8°. Eine Anzahl protestantischer Realconcordanzen sind verzeichnet bei Herzog, Real-Encykl. VIII, 149.

Erfinder der Verbalconcordanzen und erster Verfasser einer solchen ist der bekannte Dominicaner und Cardinal Hugo von St. Cher (bei Vienne), gest. 1263. Derselbe kam bei der Abfassung seiner Postillae in universa Biblia auf den Gedanken von der Nothwendigkeit eines solchen Hülfsmittels. Demzufolge zerlegte er erst die ganze heilige Schrift in die noch heute gebräuchlichen Kapitel und dachte sich jedes Kapitel in sieben gleiche Abschnitte zerlegt, welche a. b. c. d. e. f. g genannt wurden (s. d. Art. Abtheilung der Bibel). Nun stellte er die einzelnen Wörter der Bibel, selbstverständlich der Vulgata, in alphabetische Ordnung und gab jedem die Bezeichnung der Stellen, in welchen es vorkommt, nach Buch, Kapitel und gedachter Unterabtheilung bei, z. B.

Unigenitus

Gen. XII.	a. d. f.	Zach. XII. f.
Prov. IV.	a.	Joan. I. b. III. d.
Jer. VI.	g.	Heb. XI. d.
Amos VIII.	f.	I. Joan. IV. c.

Zu größerer Erleichterung fügte er auch die häufiger vorkommenden Wortverbindungen als eigene Artikel ein, z. B. Terra Juda, Terra Moab, Terra aliena, Terra inimicorum u. s. f., Tempus senectutis, Tempus pluviae u. a. Nach dieser verfuhr er nicht bloß mit den Bedeutungswörtern, sondern auch mit den Partikeln, z. B. Absque, Olim, Propter, Quasi, Sicut, Velut; Velut arena, Velut inquinamentum, Velut nubes, Velut somnium u. s. f. Diese mühsame Arbeit war um 1230 vollendet und erhielt nach dem Jacobskloster zu Paris, in welchem der Verfasser sich damals aufhielt, den Namen Concordantiae S. Jacobi; später nannte man sie auch Concordantiae breves, weil sie bloß die Angaben der Stellen, nicht diese selbst enthielt.

Die Hinzufügung des Wortlautes jedoch mußte bald wünschenswerth erscheinen, und diese unternahmen schon um 1250 einige Ordensbrüder des nämlichen Jacobsklosters, besonders die Engländer Johannes von Derlington (gest. 1284) und Richard von Stavenesby. In dieser Gestalt war die Concordanz 1252 vollendet und erhielt nach ihren Verfassern den Namen Concordantiae Anglicanae, nach dem Orte ihrer Entstehung wieder die Bezeichnung Concordantiae S. Jacobi, nach ihrem Verhältniß zu dem älteren Werke die Benennung Concordantiae maximae. Sie war ganz nach dem Muster der ersteren angelegt, z. B.:

AARON

Exo. IV. c. Aaron frater tuus Levites, scio quod eloquens sit
g. Dixit Dominus ad A, vade in occursum Moysi in desertum
VII. a. A. frater tuus erit propheta tuus
XVII. f. A. et Hur sustentabant manus
XXIV. a. Ascende ad Dominum, tu et Aaron, etc.

Am Ende des Buchstabens A heißt es: Explicit littera A, quam perfecit Frater R. de Stavenesby.

Der große Umfang, welchen hiernach die Bibelconcordanz annehmen mußte, gab gegen Ende des 13. Jahrhunderts Anlaß zu einer neuen Gestaltung derselben. Der Dominicaner Konrad von Halberstadt nämlich nahm in dieselbe statt der ganzen Sätze (Verse), in welchen das betreffende Wort steht, nur den Schluß derselben auf und ließ ferner nur bei längeren Kapiteln die Siebentheilung bestehen, während er kürzere in vier Abschnitte a. b. c. d. zerlegte. Ein Beispiel ist:

Aaron

Exo. 4. c. egredietur in occursum
g. Moysi in desertum
7. a. erit propheta tuus
17. d. et Hur sustentabant manus
24. a. Nadab et Abiu etc.

In dieser Gestalt erhielt sich die Bibelconcordanz bis zum Basler Concil (1430) unter dem Titel: Concordantiae maiores cum declinabilium utriusque instrumenti, tum indeclinabilium dictionum. Die Vorrede aber, in welcher von der geschehenen Veränderung Mittheilung gemacht wird, ist allen handschriftlichen oder gedruckten Concordanzen noch bis 1530 beigegeben; ein Beweis, daß die Abkürzung des Ganzen besonderen Beifall gefunden hatte.

Nachdem aber der gelehrte Dominicaner Johannes von Ragusa (gest. 1444) erst auf dem Concil zu Basel mit den Böhmen über die Bedeutung der Partikel nisi, dann zu Constantinopel mit den Griechen über den Sinn von ex und per lange Erörterungen hatte pflegen müssen, beschloß er, für die heilige Schrift auch eine Concordanz sämmtlicher Partikeln, nicht bloß der in den früheren Sammlungen enthaltenen wichtigeren, anzulegen. Da er bald sah, daß diese Arbeit Zeit und Kräfte Eines Mannes überstieg, ließ er sie durch seine Schüler und Novizen herstellen und von dem spanischen Canonicus Johannes von Segovia, den er auf dem Concil kennen gelernt hatte, bevorworten und herausgeben. Das Werk erhielt den Titel Concordantiae partium sive dictionum indeclinabilium totius Bibliae und ward schon 1496 von Sebastian Brant zu Basel bei Froben als zweiter Theil der Concordantiae maiores in Folio gedruckt herausgegeben.

Diese vier Bearbeitungen sind die Typen und die Quellen für alle späteren lateinischen Bibel-

concordanzen geworden. Letztere wiederholen und vervollständigen entweder eine der drei erstgenannten Ausgaben, oder sie vereinigen auch die an dritter und vierter Stelle stehenden zu einem Gesammtwerke. Die Zahl derselben ist seit dem 14. Jahrhundert kaum übersehbar; ein Beweis, wie eifrig die Katholiken sich allezeit mit der heiligen Schrift beschäftigt haben. Von den handschriftlich vorhandenen sagt Quetif (Scriptt. ord. Praedic. I, 209) mit Recht: universim nulla fere est antiqua bibliotheca, in qua non sit aliquod huius rationis exemplum. Die Pariser Bibliotheken wiesen zu seiner Zeit 15 auf. Editiones vero, fährt er fort, a nata typographia tot sunt, ut vix numerari possint. Nach den Angaben bei Le Long, Panzer u. A. lassen sich an 100 datirte Drucke namhaft machen. Der erste bekannte ist durch Hugo von Köln zu Bologna in Folio 1479 besorgt und 1486 wiederholt; der zweite 1485 und wieder 1487, fol. zu Nürnberg bei Coburger erschienen. Von den älteren haben manche die Partikelconcordanz des Johannes von Ragusa als zweiten Theil oder Band hinzugefügt, so außer der schon genannten zu Basel 1496 die Quartausgabe Basel 1506, die Folioausgaben ebend. 1516 und 1523, die Quartausgabe Lyon 1545, später noch die Folioausgabe 1561 u. a. Eine neue Gestaltung der Concordanzen begann mit Rob. Stephanus. Derselbe hatte in seiner äußerst klein gedruckten Folioausgabe 1555 zuerst die Partikeln mit den declinirten Wörtern in Eine alphabetische Ordnung gebracht; dann aber hatte er zu der früher üblichen Abtheilungsweise der Bibel noch die von ihm eingeführte und 1551 zuerst angewandte Verszählung hinzugefügt nach folgendem Beispiel:

ANTE

Gene. 3. d. 24 collocavit ante paradisum
11. d. 28 mortuus est Aran ante Thare
27. d. 29 incurventur ante te filii
30. f. 38 ante oculos haberent virgas
32. a. 3 misit nuntios ante se etc.

Beide Einrichtungen wurden fast allgemein beibehalten, nur daß die Ausgaben, welche die Partikeln überhaupt aufgenommen hatten, immer seltener wurden. Bemerkenswerth sind noch: Concordantiae Bibliorum una cum annotationibus Francisci Lucae Brugensis, Antwerpiae 1606. 1612, Venetiis 1612, Aureliae Allobrogum 1612, Lugduni 1612. 1615, meist in Quart, mit den Partikeln; Concordantiae sacrorum Bibliorum Vulgatae editionis, Hugone Cardinali authore, ad recognitionem iussu Sixti V. P. M. Bibliis adhibitam recens. et emend. op. et studio Fr. Lucae Brug., Antwerpiae 1617, 2°, Antw. et Ven. 1618, 2°, Genevae 1620, 4°, Gen. et Francof. 1625, 4°, Par. 1635. 1638. 1646, 4°; Concordantiae Bibliorum ad antiquos et novos codices collatae op. Theologorum Coloniensium, Col. 1628, 4°. 1661, 2°. 1663, 4°. Eine alleinstehende Erscheinung ist die zweibändige Folioausgabe unter dem Titel: Concordantiae nova methodo adornatae opera Patrum Monasterii Wessofontani, Aug. Vindel. 1751. Hier waren die Herausgeber wieder zu der zuerst angewandten Methode zurückgekehrt, die ganzen Verse oder wenigstens vollständige Sätze statt bloßer Phrasen zu geben. Ferner hatten sie bei den abwandelbaren Wörtern jede einzelne Flexionsform als Rubrik aufgestellt, so bei Abbrevio die Formen Abbrevians, Abbreviatus est u. s. w. als -ans, -atus est u. s. w. Ebenso hatten sie eine Reihe häufiger vorkommender Substantive, wie Deus, Dominus, welche man allmälig weggelassen hatte, wieder eingeführt. Dagegen waren die häufiger vorkommenden Partikeln alle weggelassen, und die Stellen bloß durch die Verse, nicht mehr durch die Hugo'schen Unterabtheilungen kenntlich gemacht. Beide letzteren Einrichtungen sind bei späteren Concordanzen beibehalten. Von neueren Ausgaben der lateinischen Bibelconcordanzen sind hervorzuheben die von Fr. Schmid, Wien 1825; von Dutripon, Paris 1838; von P. G. Tonini O. M., Prati 1861, sehr vollständig mit ausführlichen Erklärungen bei allen Eigennamen; endlich die Octavausgabe von PP. de Raze, de Lachaud und Flandrin, 11. Aufl., Paris 1881, welche gleich der Wessobrunner die Flexionsformen der Nomina und Verba anführt, die Stellen aber gleich der allerersten Ausgabe bloß bezeichnet und nicht mittheilt.

Die unbestreitbare Brauchbarkeit solcher Hilfsmittel rief sehr bald den Wunsch hervor, neben der Vulgata auch die wichtigeren der übrigen biblischen Texte mit Concordanzen versehen zu haben. Demnach unternahm schon 1300 der Basilianermönch Euthalius von Rhodus eine griechische Verbalconcordanz zur ganzen Bibel, also zur Septuaginta und zum Original des N. T. Dieses Werk liegt handschriftlich in einer der römischen Bibliotheken, in welcher es Sixtus Senensis sah und untersuchte (Bibl. sancta, ed. Col. Agripp. 1626, 286), ward aber niemals gedruckt.

Die nächste Unternehmung dieser Art war eine Concordanz zum hebräischen Alten Testament. Im J. 1438 begann R. Isaac (Mordechai) Nathan durchaus nach dem Vorbild der lateinischen Concordanz ein ähnliches Werk für den masorethischen Text der hebräischen Bibel, ließ aber dabei die Eigennamen und Partikeln, sowie die chaldäischen Abschnitte außer Betracht. Zehn Jahre später hatte er sein Werk, freilich nicht ohne fremde Mithülfe, zu Stande gebracht. Er nannte es מאיר נתיב הנקרא קונקורדאנשייש, Illuminatio Viae, dicta Concordantiae; es ward zuerst gedruckt Venedig bei Bomberg 1524, später ebendaselbst 1564, zuletzt Basel bei Froben 1581, jedesmal in Folio. Die Einrichtung ist ganz der lateinischen Concordanz entnommen. Erst steht das betreffende Stammwort, dessen einzelne Bedeutungen vorkommenden Falls durch

א, ב, ג unterschieden und angegeben sind, und bei jeder dieser Bedeutung die betreffenden Stellen. Die Kapitel der lateinischen Bibel waren damals schon in den hebräischen Text übertragen; die Verse aber zählte der Verfasser selbst nach der masorethischen Abtheilung durch Soph-Passuk (vgl. Buxtorfii Concord. Bibl. Hebr. Praef.). Den exegetischen Theil, d. h. die Worterklärungen dieser Concordanz, übersetzte Reuchlin sehr mangelhaft in's Lateinische; die Arbeit führt den Titel: Concordantiarum Hebraicarum capita quae sunt de vocum expositionibus a R. Mardochaeo Nathan conscripta et Latine translata, Basil. 1566, fol. Dieses Werk ward ganz außerordentlich übertroffen durch die große Arbeit des Minoriten Marius de Calasio, welcher 1620 als Siebenzigjähriger zu Rom starb. Den Inhalt und die Bedeutung seiner Concordanz, welche auf Befehl Pauls V. nach seinem Tode von seinem Ordensbruder Michael Angelus von St. Romulus in vier Foliobänden herausgegeben wurde, kann am besten der Titel klar machen: Concordantiae Sacrorvm Bibliorvm Hebraicorvm, in quibus Chaldaicae etiam Librorum Esdrae et Danielis suo loco inseruntur: Deinde, post Thematum seu Radicum omnia deriuata, et usus latius deducta; ac linguarum Chaldaicae, Syr. et Arab. vocabulorumque Rabbinicorum cum Hebraicis conuenientiam; Latina ad verbum uersio adiungitur, ad quam Vulgatae, et Septuaginta editionum differentia fideliter expenditur. Demum Nomina propria ad calcem nouo ordine digeruntur. Auct. R. P. Doct. F. Mario de Calasio ord. Min. obser. Prou. Romanae, linguae S^tae professore etc. Romae MDCXXI—XXII. Bei dieser Arbeit ist R. Nathans Concordanz zu Grunde gelegt, aber sorgfältig revidirt und von vielen Fehlern befreit; die lateinische Uebersetzung ist großentheils nach Pagninus gegeben; zu den Worterklärungen hat der Verfasser außer der Uebersetzung Reuchlins seine eigenen ausführlichen Erklärungen hinzugefügt. Das großartige Werk wurde zu Köln 1646 und zu Rom 1657 wieder aufgelegt. Hiernach entstanden die Concordantiae Hebr. studio Crinesii, Wittebergae 1627. 4°, und das Manuale Concordantiarum Hebr.-Biblicarum, ib. 1653, 4°. Eine neue selbständige Concordanz, bedeutend kürzer und handlicher, verfaßte nach diesen Vorgängern der ältere Buxtorf; er starb aber 1629, ehe er die Arbeit hatte abschließen können. Dieß that daher sein Sohn Joh. Buxtorf, der ihm in der Professur des Hebräischen zu Basel nachfolgte. Das Buch erschien in einem mäßigen Folioband 1632 zu Basel und entwickelt in der Vorrede die Geschichte der früheren Bibelconcordanzen und die Einrichtung des Werkes. Letztere ist der in den früheren hebräischen Concordanzen analog; nur sind bloß die kurzen Worterklärungen, sonst nichts, mit lateinischer Uebersetzung versehen. Die chaldäischen Wörter sind hier selbständig und vollständig als Anhang beigefügt; dagegen fehlen auch hier Eigennamen und die meisten hebräischen Partikeln. Der erstere Mangel ward ersetzt durch Fr. Lanckischs Concordantiae Bibliorum germanico-hebraico-graecae, Deutsche, Hebräische und Griechische Concordanz-Bibel &c., Leipzig und Frankfurth, 1677, wiederholt 1688 und 1696, 2° (s. u.); nur müssen hier die Namen nach der deutschen Schreibung Luthers gesucht werden. Eine Concordanz nach den Partikeln aber besorgte der dänische Professor Christian Nolde in seinen Concordantiae Particularum Ebraeo-Chaldaicarum, Hafniae 1679, 4 maj. Diese gewiß höchst sorgfältige Arbeit ist doch deßwegen innerlich mangelhaft, weil sie die Partikeln nicht nach ihrem grammatischen Werth, sondern rein äußerlich nach der verschiedenen Art, sie zu übersetzen, betrachtet, und daher jedesmal auch „redundat" und „deficit" aufführt. Von den Stellen sind jedesmal nur drei oder vier angeführt, die übrigen citirt. Das Buch ward noch weiter angelegt, als es schon war, und mit vielen unnöthigen Zuthaten versehen von S. B. Tympe und erschien so zu Jena 1734, 4°. Diese neue Ausgabe enthält auch die hebräischen und chaldäischen Pronomina, welche Nolde übergangen hatte. Eine willkommene Neuerung in diesen beiden Concordanzen ist die Einführung der lateinischen Buchnamen und der arabischen Ziffern statt der bis dahin einzig hebräischen Anführungsweise. Einen Auszug aus Buxtorfs Concordanz gab Chr. Rave unter dem Titel Fons Sion, Berlin und Frankfurt 1677. Daneben ist noch das hebräische Lexikon des Engländers W. Robertson zu nennen, das durch die Aufnahme sämmtlicher Stellen zur Concordanz geworden ist (London 1680, 4°), sowie die Concordantiae Hebraeo-sacrae iuxta seriem cuiusque constructionis Syntacticae, auct. Antonio Laymanno 1681 s. l. fol. Nur entfernter gehört hierher: Concordantiae Chald. et Syr. ex Dan. et Esrae capitibus Chald. scriptis studio M. Troost, Witteb. 1617, 4°. Die vollkommenste Leistung aber auf diesem Gebiete ist אוצר לשון הקדש Librorum Sacrorum Veteris Testamenti Concordantiae Hebraicae atque Chaldaicae... auctore Julio Fuerstio, Lipsiae 1840, fol. Dieses große Werk enthält noch acht Anhänge meist lexikalischer Natur, hat aber auch wieder die Partikeln, Pronomen und Eigennamen übergangen. Zu jedem Wort ist eine doppelte Erklärung in lateinischer und in rabbinischer Sprache gegeben. Die Anordnung ist etymologisch: erst stehen die Stämme, dann die Derivata, und unter diesen sämmtliche Stellen in größter Vollständigkeit nebst ihrer Bezeichnung in lateinischen Buchnamen und arabischen Kapitel- und Verszahlen. Hieran schließt sich aus jüngster Zeit: The Englishman's Hebrew and Chaldee Concordance of the Old Testament: being an attempt at a Verbal Connection between the Original and the

English Translation etc., 3. Ed., 2 Voll., London, Bagster s. a.

Diese Bemühungen um das Original des A. T. reizten zu Nachahmungen auch für den Urtext des Neuen Testamentes. Der Erste, welcher ein solches Werk zu Stande brachte, war der Schulrector und Bibliothekar Sixtus Birken zu Augsburg, der sich nach der Sitte der Zeit Xystus Betulejus nannte. Dieser arbeitete mit Hülfe seiner Schüler zehn Jahre an der Concordanz und gab sie 1546 in Kleinfolio zu Basel bei Oporinus heraus unter dem Titel: Συμφωνία, ἢ σύλλεξις τῆς διαθήκης τῆς καινῆς, συλλέξαντος Ξύστου τοῦ Βετουληΐου, τοῦ τῆς Αὐγούστης τῶν Βινδελύκων γραμματοδιδασκάλου. Novi Testamenti Concordantiae Graecae, opus ... nuper Xysti Betuleii ... industria collectum inque lucem editum. In dem Buche sind die griechischen Wörter mit Einschluß der Eigennamen und Pronomina, aber mit Ausschluß der Partikeln angeführt und mit lateinischer Uebersetzung, meist nach der Vulgata, versehen. Bei den Verbis stehen Media und Passiva besonders, und bei den Substantiven sind auch viele Verbindungen gesondert rubricirt, wie schon von Hugo von St. Cher geschehen: υἱός, υἱὸς θεοῦ, υἱὸς ἀνθρώπου, υἱὸς Δαβίδ u. s. w. Die Citate geschehen bloß nach den Kapiteln und geben bloß die zugehörigen Phrasen, wie z. B.:

Ἀαρών

ἐκ τῶν θυγατέρων ἀαρών — Lucae 1
εἰπόντες τῷ ἀαρών — Act. 7
ἀλλὰ ὁ καλούμενος ὑπὸ τοῦ θεοῦ, καθάπερ ὁ ἀαρών — Heb. 5

Dieses Werk war, wie die meisten Erstlingsarbeiten, noch ziemlich unvollkommen; eine große Menge Stellen fehlte darin. Der speculative Rob. Stephanus aber erkannte bald, daß es in besserer Gestalt große Verbreitung finden müsse; daher ließ er es von unbekannter Hand vervollständigen und mit den von ihm eingeführten Verszahlen versehen. Er selbst erlebte indeß die Veröffentlichung des neuen Werkes nicht, sondern mußte dieselbe seinem Sohne Heinrich hinterlassen. Bei diesem erschien es 1594 in größtem Folio unter dem Titel: Concordantiae Novi Testamenti Graecolatinae; später ward es bei Paul Stephan zu Genf 1600 und 1624, fol. wieder aufgelegt. Der lateinische Theil der Arbeit beschränkt sich auf die den griechischen Wörtern zugegebene Uebersetzung; unter denselben stehen auch die biblischen Bücher als Rubriken und links sind Kapitel und Verse angegeben. Die Citate sind Phrasen.

ἈΑΡΩΝ. Aaron

Luc.
1. 5 ἐκ τῶν θυγατέρων ἀαρών
Act.
7. 40 εἰπόντες τῷ ἀαρὼν, ποίησον
Hebr.
5. 4 καθάπερ καὶ ὁ ἀαρών
7. 11 οὐ κατὰ τὴν τάξιν ἀαρὼν κτλ.

Diese Concordanz ist, abweichend von den sonstigen Stephanischen Veröffentlichungen, mangelhaft angelegt und sehr ungenau gedruckt; deßwegen unternahm der Wittenberger Professor Erasmus Schmid auf Grund der vorhandenen eine neue Concordanz zum griechischen N. T. und vollendete diese in drei Jahren. Sie erschien 1638, nachdem er während des Druckes gestorben war, zu Wittenberg unter dem Titel: Novi Testamenti J. Chr. Graeci, hoc est, originalis linguae TAMEION (aliis Concordantiae) hactenus usitato correctius etc. op. Erasmi Schmidii, fol. max. Die Einrichtung ist ganz wie bei Stephanus; nur sind die lateinischen Wortübersetzungen weggelassen, die Phrasen noch kürzer gefaßt, und die Pronomina meist übergangen. Obwohl auch diese Concordanz an Vollständigkeit noch Manches zu wünschen ließ, so ward sie doch sehr gerühmt und von E. S. Cyprianus, Gotha und Leipzig 1717, fol., fast unverändert, nur mit neuer Vorrede, wieder herausgegeben. Zu Glasgow erschien noch 1819 ein einfacher Abdruck, zu London 1830 ein von Greenfield besorgter Auszug in Sedez. Noch führt Le Long ohne weitere Bezeichnung an: Concordantiae Graecae et Latinae N. T. ad vulg. ed. Lat. accomm. auct. Francisco de la Nouë ex ordine Minimorum. Ebenfalls gehört hierher: Joh. Williams, Concordance to the Greek Testament with the English Version to each Word, London 1767, 4°. Nach diesen früheren Arbeiten erschien schließlich eine Concordanz zum griechischen N. T. von K. H. Bruder, welche allen an ein solches Werk zu machenden Ansprüchen gerecht wird und sowohl hinsichtlich der Vollständigkeit, als der Genauigkeit in ihrer Art vollkommen zu nennen ist. Dieselbe heißt TAMIEION ΤΩΝ ΤΗΣ ΚΑΙΝΗΣ ΔΙΑΘΗΚΗΣ ΛΕΞΕΩΝ sive Concordantiae omnium vocum N. T. Graeci, primum ab Erasmo Schmidio editae, nunc secundum critices et hermeneutices nostrae aetatis rationes emendatae, auctae, meliori ordine dispositae. Ed. stereot. Lips. 1842, ed. 3. 1876, 4°. Hier fehlen die lateinischen Wortübersetzungen, allein die Reihe der Wörter ist vollständig mit Ausnahme von καί und den beiden Artikeln ὁ, ἡ, τό und ὅς, ἥ, ὅ. Ein Auszug daraus ist: Schmoller, Ταμιεῖον, oder Handconcordanz zum griech. N. T. Stuttgart 1869, 8°.

Weniger als die Vulgata und die Originaltexte ist die Septuaginta, zu welcher auch die deuterocanonischen Bücher gerechnet werden, mit Concordanzen bedacht worden. Für sie gibt es nur zwei solcher Hülfsmittel, welche ganz entgegengesetzte Methoden befolgen. Um das Jahr 1600 ließ sich der damalige Pfarrer von Donauwörth, Konrad Kircher von Augsburg, durch das Beispiel seines Landsmannes S. Birken bewegen, an eine Concordanz zur Septuaginta heranzutreten, und vollendete sie in sieben Jahren, so daß sie 1607 zu Frankfurt unter dem

Titel: **Concordantiae Veteris Testamenti Graecae, Ebraeis vocibus respondentes, πολύχρηστοι, 2 t. 4°,** gedruckt werden konnte. Der Verfasser hat den eigenthümlichen Weg eingeschlagen, erst zu jedem hebräischen (lateinisch übersetzten) Wort des A. T. die griechischen Wörter hinzuzusetzen, womit dasselbe bei den LXX übersetzt ist, dann letztern die betreffenden Phrasen im Wortlaut nach Buch, Kapitel und Vers bezeichnet, beizugeben. Der zweite Theil ist dann ein **Index alphabeticus** der griechischen Wörter mit Verweisung auf die Stellen, wo sie im ersten Theil zu finden sind (erster Band a, zweiter b), und mit Hinzufügung der betreffenden Stellen aus den deuterocanonischen Büchern, also:

אֵב Germinatio, arbustum, fructus, viror.

ῬΙΖΑ. Radix

Job 8, 12 ἔτι ὂν ἐπὶ ῥίζης καὶ οὐ μὴ θερισθῇ;

ΓΕΝΝΗΜΑ. Generatio.

Cant. 6, 10 κατέβην ἰδεῖν ἐν γεννήματι [ὀπώρας Sym. καρπόν alii].

Im Index ist folgende Einrichtung:

ἄβατος a. 263. 1005. b. 727. 912 [etc.]

Bar. 2. 4 καὶ εἰς ἄβατον ἐν πᾶσι τοῖς λαοῖς

Sap. 5. 7 καὶ διωδεύσαμεν ἐρήμους ἀβάτους [κτλ.].

Die Unvollständigkeit dieses Werkes und die verkehrte Anordnung desselben, namentlich auch bei den einzelnen Bedeutungen der hebräischen Wörter, wurden Veranlassung, daß der reformirte Pfarrer Abr. Tromm zu Groningen in Holland, nachdem er bereits eine vlämische Bibelconcordanz herausgegeben hatte, zur Septuaginta eine neue Concordanz anzufertigen beschloß. Er gab dieselbe in seinem 84. Jahre unter dem Titel heraus: **Abrahami Trommii Concordantiae Graecae Versionis vulgo dictae LXX Interpretum, cuius voces secundum ordinem elementorum sermonis Graeci digestae recensentur, contra atque in opere Kircheriano factum fuerat etc., Amstelod. et Traj. ad Rhenum 1718, 2 t. fol.** Die Anordnung ist hier die, daß unter jedes griechische Wort die einzelnen hebräischen (und chaldäischen) Wörter alphabetisch geordnet sind, welche durch dasselbe übersetzt sind, und daß nach letzteren die einzelnen Stellen in durchaus nicht knapper Ausdehnung mit Bezeichnung von Buch, Kapitel und Vers geordnet werden. Am Schluß stehen die Stellen der deuterocanonischen Bücher besonders, diese jedoch nicht vollständig, sondern nur beispielsweise. Die Stellen aus den übrigen griechischen Uebersetzern werden nach Montfaucons Hexapla überall mitberücksichtigt, wie auch schon bei Kircher geschieht. Wie Letzterer, hat auch Tromm die Eigennamen weggelassen, Partikeln und Pronomina nur ausnahmsweise aufgenommen. Am Schluß steht ein **Index Hebraeus et Chaldaeus**, in welchem zu jedem hebräischen und chaldäischen Worte des A. T. die griechischen Wörter angegeben sind, womit es übersetzt vorkommt, sowie noch zwei Anhänge lexikalischer und kritischer Natur. Dieses ungemein fleißig ausgeführte und ziemlich vollständige Werk ist jetzt selten und kostbar geworden.

Als Concordanz zur Peschittho des N. T. kann gelten **C. Schaaf, Lexicon Syriacum Concordantiale, omnes Novi Testamenti Syriaci voces . . . complectens etc., Lugduni Batav. 1709, 4°,** insofern hier zu den Flexionsformen der Nomina und Verba alle, zu den Pronominibus und Partikeln viele Stellen, in denen sie vorkommen, angegeben, nicht beigedruckt sind. Die Eigennamen stehen hier lateinisch als Anhang, so daß bloß hier dem in den übrigen Concordanzen fühlbaren Mangel abgeholfen ist. Ein Beispiel ist das erste Wort אֲוִיר m. **Aër** Ἀήρ, **1 Cor. 9, 26; 14, 9. Ephes. 2, 2. 1 Thess. 4, 17. Apoc. 9, 2; 16, 17.**

Auch zu Luthers Bibelübersetzung wurden protestantischerseits frühzeitig Concordanzen herausgegeben, so von J. Schröter, Straßburg 1524, von L. Brunner, ebend. 1546, fol., L. Stöckel, Herborn 1606, 4°. Diese noch sehr unvollständigen Arbeiten überbot Agricola durch sein Foliowerk Concordantiae Bibliorum, d. i. biblische Concordantz vnd Verzeichnuß der Fürnembsten Wörter, auch aller Namen, Sprüch, vnnd Geschicht, so offt derselben in gantzer Heiliger Göttlicher Schrifft, deß Alten und Newen Testaments gedacht wirdt, mit sonderm Fleiß, dem Alphabeth nach ordentlich zusammengetragen, und auff D. Martin Luthers, Anno 1545, am letzten revidirte Bibel, gerichtet . . . Gestellt und zusammengetragen durch Conradum Agricolam, Typographum zu Nörmberg . . . Gedruckt zu Franckfurt am Mayn bey Wolffgang Richtern. Im Jahr M.DC.X. Das Buch erschien in noch größerem Format unter dem Titel: **Conradi Agricolae** Teutsche Biblische Concordantzen. **Corrigiret,** Vermehret unt gebessert durch **Christianum Zeissium,** Pfarrern zu Deltzschaw, Franckfurt am Mayn **Anno 1657,** zum dritten Mal, ebend. 1674. Kaum mehr als eine neue Auflage hiervon ist auch der erste (deutsche) Theil der **Concordantiae Bibliorum Germanico-Hebraico-Graecae . . . novâ et compendiariâ methodo conscriptae a M. Friderico Lanckisch Lipsiensi MDCXCVI. Prostant Lips. et Francof. in Bibliopolio Lanckischiano, fol. max.,** neu gedruckt 1718, zu dem der zweite und dritte Theil nie erschienen sind. Indeß ward zu diesem ersten Theil herausgegeben: Anderer Theil, in sich fassend die **Numeralia, Pronomina Und Particulas.** Leipzig und Franckfurth, In Verlegung der Lanckischen Erben, 1742.

Von Concordanzen zu anderen neueren Bibelübersetzungen sind noch zu nennen: 1. zur vlämischen (lutherischen) Bibel von P. Janz Twisck, Hoorn 1615, 2°, und von Seb. Dranck, Haarlem 1618. 1648; **Joh. Martinii en Abr. Trommii Volkomene Concordantien, Amstel. 1692, 2°.** — Zur englischen officiellen Uebersetzung eine von Th. Gibson um 1536; **John Marbeck, A**

Concordance, that is to saie, a Worke, wherein by the Ordre of the Lettres of the A. B. C. ye maie redely finde any Worde conteigned in the whole Bible, so often as it is there expressed or mencioned, London 1550, 2°; eine von J. W., London 1579; von Cotton, London 1618. 1625. 1631, 2°. 1635, 4°; von Newman, London 1643. 1644. 1650. 1658; von Wickins, Oxford 1647, 4°. 1655, 8°; eine anonyme, London 1649; eine von Mulbing, London 1666, 8°; von Vavasor Powell, London 1671, 8°; von John Owen, London 1673; eine anonyme, Cambridge 1689; aus neuester Zeit eine von Cruden zur ganzen Bibel in vier Formaten und eine bloß zum N. T. in zwei Formaten, beide in vielen Ausgaben; außerdem gibt es englische Bibelconcordanzen von Twofold 1858, Cassel 1864, Brown 1867, Snow 1868, Nicholson 1870, und eine Concordanz bloß zum N. T. von Gall 1863; das letzte Werk dieser Art ist Young's Analytical Concordance 1881. — Zur dänischen Bibelübersetzung gehört die Concordanz von E. Ewald in 3 Bdn., Kopenhagen 1748 bis 1749, sowie C. Levinsen, Verbal-Concordans eller Bibel-Ordbog til det Nye Testamente, Kjöbenhavn 1856. — Zur schwedischen Bibelübersetzung gibt es eine Svensk-hebraisk og Svensk-Grekisk Concordans over G. og N. Test. von Holenius, 2 Dele e 3 Bend, Stockholm 1734. 1742, fol. [Kaulen.]

Bibelgesellschaften nennt man gewisse aus dem Geiste und dem Princip des Protestantismus hervorgegangene Vereinigungen zur Verbreitung der Bibel. Die eigentliche Heimat der Bibelgesellschaften ist England. Schon gegen Ende des 17. und im Laufe des 18. Jahrhunderts bildeten sich dort Vereine, welche sich theils neben anderen Zwecken, theils ausschließlich die Verbreitung von Bibeln in engeren oder weiteren Kreisen zur Aufgabe machten; so 1698 die Society for Promoting Christian Knowledge, 1701 die Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts, 1709 die Society in Scotland for Propagating Christian Knowledge, 1750 die Society for Promoting Christian Knowledge amongst the Poor, 1780 die Bible Society, nachher Naval and Military Bible Society genannt, 1785 die Society for the Support and Encouragement of Sunday Schools, 1792 in Irland die Association for Discountenancing Vice and Promoting the Knowledge and Practice of the Christian Religion (vgl. Browne I, 2. 26). In Deutschland entstand 1712 aus freiwilligen Beiträgen das Canstein'sche Unternehmen zur Verbreitung wohlfeiler Bibeln (s. d. Art. Canstein). Alle diese und ähnliche Unternehmungen aber wurden weit überflügelt durch die am Anfange dieses Jahrhunderts gegründete englische oder britisch-ausländische Bibelgesellschaft (the British and Foreign Bible Society). Den nächsten Anstoß zur Gründung dieser Gesellschaft gab der Wanderprediger Thomas Charles von Bala in Nordwales und noch mehr der Baptistenprediger und Secretär der Religious Tract Society Joseph Hughes von Battersea bei London (gest. 1834). Gleichfalls sehr thätig für die Gründung und erste Ausbreitung der Gesellschaft waren der anglicanische Geistliche John Owen (gest. 1822) und der deutsche lutherische Prediger an der Savoykirche in London Dr. Steinkopf aus Ludwigsburg in Würtemberg (gest. 1859). Die Gründung selbst erfolgte am 7. März 1804 zu London in einer von etwa 300 Personen besuchten Versammlung. Eine Anzahl anglicanischer Bischöfe und hervorragender Laien wandten dem Unternehmen ihre Sympathien zu, und der frühere Vicegouverneur von Indien, Lord Teignmouth (gest. 1834) ward der erste Präsident der aus Gliedern der verschiedensten protestantischen Bekenntnisse bestehenden Gesellschaft. Dieselbe hat sich die Aufgabe gestellt, die Bibel, und zwar ohne Anmerkung oder Erklärung (without note or comment), sowohl in England, als in allen andern Ländern, mögen sie christlich, muhammedanisch oder heidnisch (whether Christian, Mahomedan, or Pagan) sein, nach Kräften zu verbreiten. Um diesen Plan mit Erfolg verwirklichen zu können, begann die Gesellschaft schon frühzeitig dafür Sorge zu tragen, daß die Bibel nach und nach in alle Sprachen der Erde übersetzt werde. Der Jahresbeitrag der Mitglieder ist auf mindestens eine Guinee festgesetzt. An der Spitze der Gesellschaft stehen gegenwärtig ein Präsident, nahezu 80 Vicepräsidenten, zumeist Bischöfe, Geistliche und Adelige, ein leitender Ausschuß von 36 Laien, von denen statutengemäß 6 Ausländer, 15 Mitglieder der Hochkirche und 15 Dissenters sein sollen, und eine stattliche Anzahl von Beamten und Agenten in England und im Auslande. Neben der englischen entstand bereits im J. 1805 die Dubliner Bibelgesellschaft, aus der allmälig die über ganz Irland ausgebreitete irische Bibelgesellschaft (Hibernian Bible Society) sich entwickelte. Die englische fand seit 1809 eine sehr rasche Verbreitung. Durch ganz England und Schottland entstanden Hülfsgesellschaften (Auxiliary Societies) der Londoner Muttergesellschaft, an die sich wiederum kleinere Zweiggesellschaften (Branch Societies) anschlossen. Außerdem bildeten sich auch noch, und zwar sehr vielfach durch die Thätigkeit von Frauen, zahlreiche Bibelvereine (Bible Associations), welche durch Sammlung kleiner regelmäßiger Beiträge für die Zwecke der Gesellschaft sehr bedeutende Summen aufbrachten und insbesondere auch den Armen gegen einen kleinen Wochenbeitrag die Anschaffung von Bibeln zu ermöglichen suchten.

Gleich in den ersten Jahren ihres Bestehens wandte die englische Bibelgesellschaft auch schon ihre Blicke dem Auslande zu und unterstützte namentlich mehrere Unternehmen zur Verbreitung der Bibel in Nürnberg, Regensburg, Berlin, Basel, Dänemark und in den englischen Co-

lonien. Die eigentliche Thätigkeit der englischen Bibelgesellschaft im Auslande beginnt jedoch erst mit dem Jahre 1812. In diesem und mehr noch in den nächstfolgenden Jahren durchreisten Emissäre der englischen Bibelgesellschaft, wie Dr. Steinkopf, Dr. Paterson, Dr. Henderson und Dr. Pinkerton, den größten Theil Europa's, um in allen Staaten Bibelgesellschaften zu gründen und zur Gründung derselben anzuregen. Auch englische Diplomaten und Missionare waren in fremden Ländern für die Gründung von Bibelgesellschaften sehr thätig. Binnen eines Jahrzehntes entstanden denn auch, vielfach unter dem Protectorate von Fürsten und Regierungen, in den meisten europäischen Ländern, und auch außerhalb Europa's, Bibelgesellschaften in großer Zahl; auch später wurden noch manche Bibelgesellschaften gegründet. In der Schweiz, wo bereits seit 1806 die auf Anregung der englischen entstandene Basler Bibelgesellschaft thätig war, bildeten sich in den Jahren 1812 bis 1819 elf neue Bibelgesellschaften. In Deutschland entstanden von 1813 bis 1825 in den meisten größeren und kleineren Staaten Bibelgesellschaften; im J. 1825 belief sich ihre Zahl bereits auf 26. Oesterreich und Bayern erließen, nachdem Pius VII. sich im J. 1816 gegen die Bibelgesellschaften ausgesprochen, in den Jahren 1816 und 1817 Verbote gegen dieselben. In Frankreich constituirten sich 1815 die Straßburger Bibelgesellschaft, 1818 die Société biblique protestante de Paris, 1833 die Société française et étrangère und 1864 die Société biblique de France. In Belgien bildeten sich 1834 Bibelgesellschaften in Brüssel und Gent und 1839 die belgischen Bibelvereine. Die holländische, dänische und schwedische Bibelgesellschaft wurden 1814, die isländische 1815 und die norwegische 1816 gegründet. In Rußland, wo bereits 1812 unter den finnischen Protestanten eine Bibelgesellschaft zu Abo gestiftet worden war, wurde am 23. Januar 1813 mit Genehmigung eines kaiserlichen Ukases Alexanders I. eine Bibelgesellschaft zunächst für solche, die nicht zur russisch-griechischen Staatsreligion sich bekennen, unter großer Feierlichkeit in Petersburg errichtet. Die Gesellschaft suchte jedoch von vornherein vorzugsweise unter den Bekennern der russisch-griechischen Staatskirche Theilnehmer zu gewinnen und durfte sich auch bereits 1814 den Namen „Russische Bibelgesellschaft“ beilegen. Von der englischen Bibelgesellschaft mit reichen Mitteln unterstützt, gab sie für das vielsprachige russische Reich die Bibel, ganz oder theilweise, in etwa 20 Sprachen und Mundarten, darunter in vielen zum ersten Male, heraus. Nach dem Tode Alexanders I. aber wurde sie 1826 durch einen Ukas Nicolaus' I. aufgelöst. Bei ihrer Aufhebung zählte sie bereits 289 Hülfsgesellschaften und hatte während ihres 13jährigen Bestandes 861 000 Exemplare biblischer Schriften in Umlauf gesetzt. An ihre Stelle trat mit Genehmigung des Kaisers noch im J. 1826 in Petersburg eine russisch-protestantische Bibelgesellschaft. Im Süden Europa's bildete sich 1817 eine Bibelgesellschaft auf Malta und 1819 die Jonische Bibelgesellschaft in Korfu. In Asien entstanden Bibelgesellschaften: 1811 zu Calcutta, 1812 zu Colombo auf der Insel Ceylon, 1813 zu Bombay, 1816 zu Amboina auf den Molukken, 1820 zu Madras, 1835 zu Jaffna, 1845 zu Allahabad; ferner auch zu Singapore, Hongkong, Schanghai und an einigen anderen Orten. Afrika erhielt seine ersten Bibelgesellschaften 1812 auf Mauritius, 1814 auf St. Helena, 1818 in Sierra Leone und 1820 im Capland, wo in der Folge eine größere Anzahl von Hülfs- und Zweiggesellschaften sich bildete. In Amerika, wo bereits 1808 nach dem Vorbilde der englischen die Bibelgesellschaft zu Philadelphia entstanden war, wurde am 8. Mai 1817 zu New-York die gegenwärtig über die Vereinigten Staaten Nordamerika's ausgebreitete große Amerikanische Bibelgesellschaft (American Bible Society) gegründet; neben ihr entstand auch noch eine Anzahl kleinerer selbständiger Bibelgesellschaften, wie die American and Foreign Bible Society, die American Bible Union, die Bible Association of Friends in America u. a. In Britisch-Nordamerika bildeten sich seit 1813 in engem Anschluß an die englische Bibelgesellschaft in mehr als 1000 Städten und Dörfern Bibelgesellschaften. Bereits seit 1812 entstanden auch in den englischen Colonien Westindiens und seit neuerer Zeit auch in Südamerika einzelne Bibelgesellschaften. In Australien bestehen gegenwärtig bereits an etwa 250 Orten Bibelgesellschaften; als die bedeutendsten unter ihnen erscheinen die in Sidney (gegründet 1817), Melbourne (1840) und Adelaide (1845). Abgesehen von den Bibelgesellschaften der Vereinigten Staaten Nordamerika's, befinden sich die außereuropäischen Bibelgesellschaften fast alle in den englischen Besitzungen und sind Hülfs- und Zweiggesellschaften der englischen Bibelgesellschaft; als solche stehen sie mit der Londoner Bibelgesellschaft in Rechnung, senden jährlich ihre Beiträge dorthin und empfangen von derselben mittelbar oder unmittelbar ihren Bedarf an Bibeln. Aber auch die selbständigen Bibelgesellschaften Europa's und Amerika's, von denen übrigens manche im Laufe der Zeit wieder eingegangen sind, standen und stehen zum Theil noch mit dem Vorstand der Londoner Bibelgesellschaft in Verbindung; die meisten derselben wurden, namentlich in früherer Zeit, von der englischen Bibelgesellschaft mit Geld und Bibeln mannigfach und oft sehr reichlich unterstützt.

In den ersten Decennien des Jahrhunderts traten auch einzelne katholische Geistliche zu der englischen Bibelgesellschaft in Beziehung und verbreiteten mit Unterstützung derselben Bibeln unter dem katholischen Volke. Selbst der ehrwürdige und seiner ganzen Geistesrichtung nach strengkirchliche Regens Wittmann in Regensburg nahm von der englischen Bibelgesellschaft

wiederholt bedeutende Geldsummen an, um die von ihm besorgte deutsche Uebersetzung des Neuen Testamentes möglichst wohlfeil unter dem Volke verbreiten zu können. Von dem Wittmann'schen Neuen Testamente wurden gedruckt: von 1808 bis 1811 14 000, von 1811 bis 1822 51 000, von 1822 bis 1831 9000 Exemplare. Wittmann (gest. 1833) löste um das Jahr 1820 seine Beziehungen zu der englischen Bibelgesellschaft und änderte überhaupt später seine früher sehr überschwänglichen Ansichten bezüglich der Nützlichkeit der allgemeinen Bibelverbreitung und des allgemeinen Bibellesens (vgl. Mittermüller, Leben und Wirken des frommen Bischofs Michael Wittmann von Regensburg, Landshut 1859, 177—182; Browne [s. u.] I, 298—300. 342). Auch der frühere Freund Wittmanns, der nachmals (1826) apostasirte Priester Goßner in München, später in Petersburg und Berlin (gest. 1858), verbreitete seine 1815 erschienene Uebersetzung des N. T. mit Unterstützung der englischen Bibelgesellschaft (vgl. Browne I, 342. 348). Namentlich aber war es der bekannte Bibelübersetzer Leander van Eß, von 1812 bis 1822 katholischer Pfarrer und Professor der Theologie in Marburg (gest. 1847), der während einer langen Reihe von Jahren in sehr engen Beziehungen zu der englischen Bibelgesellschaft stand. Schon im J. 1804 erscheint er unter ihren auswärtigen Correspondenten, und vom Jahre 1812 an empfing er von ihr bedeutende Geldsummen zur Verbreitung der von ihm verfaßten Uebersetzung des N. T.; dabei war er von 1812 bis 1818 unsalarirter und von 1818 bis 1830 salarirter Agent der englischen Bibelgesellschaft für das katholische Deutschland. Sein N. T. wurde von 1807 bis 1828 in 460 130 Exemplaren gedruckt; auch verbreitete er im Dienste der englischen Bibelgesellschaft eine bedeutende Anzahl protestantischer Bibeln und N. T. Die Zahl der von ihm bis zum Jahre 1830 verbreiteten Exemplare heiliger Schriften beläuft sich auf mindestens 650 000 (vgl. Browne I, 20. 307 sq. 368 sqq. u. ö.). Unter dem höhern katholischen Clerus erscheinen als Freunde und Beförderer der Bibelgesellschaften der Freiherr von Wessenberg (gest. 1860) in seinen Stellungen als Generalvicar, Coadjutor und Administrator von Konstanz (vgl. Browne I, 304 sq.), sowie der ehrgeizige, pflichtvergessene und für die katholische Kirche Rußlands so unheilvoll gewordene Metropolit Stanislaus Siestrzencewicz, Erzbischof von Mohilew (gest. 1826 zu Petersburg, 96 Jahre alt; vgl. das an ihn gerichtete Breve Pius' VII. vom 3. September 1816 bei Malou II, 520 ff., sowie zu seiner weiteren Charakteristik A. Theiner, Die Neuesten Zustände der katholischen Kirche beider Ritus in Polen und Rußland, Augsburg 1841, 303 ff. 431 ff., und Pelesz, Geschichte der Union der ruthenischen Kirche mit Rom II, Wien 1881, 556 ff.).

Eine Störung erlitt das Verhältniß der englischen Bibelgesellschaft zu den schottischen Hülfsgesellschaften sowohl, wie zu den Bibelgesellschaften auf dem Continente durch den in den Jahren 1825 bis 1827 sich abspielenden sogen. „Apocryphenstreit". Derselbe drehte sich um die Frage, ob es zulässig sei, daß die Bibelgesellschaften die von protestantischer Seite bekanntlich als „Apocryphen" bezeichneten, jedoch bis zum Anfang des Jahrhunderts in fast allen protestischen Bibelübersetzungen als Anhang zu den protocanonischen Büchern enthaltenen, deuterocanonischen Bücher und Abschnitte des A. T. verbreite. Die englische Bibelgesellschaft gab die Bibel gewöhnlich ohne die deuterocanonischen Schriften heraus, verbreitete aber auch direct sowohl, wie durch die von ihr unterstützten Gesellschaften protestantische, griechisch-katholische und römisch-katholische Bibeln, welche die deuterocanonischen Schriften enthielten. Gegen die Verbreitung solcher Bibeln hatte sich bereits seit 1811 innerhalb der englischen Bibelgesellschaft eine gewisse Opposition geltend gemacht, war jedoch auf mannigfachen Widerstand gestoßen. Die schottischen Hülfsgesellschaften waren gegen, die continentalen Bibelgesellschaften für die Verbreitung der deuterocanonischen Schriften; in England selbst waren die Meinungen getheilt. Der Londoner Ausschuß suchte zwischen den „Apocryphenfeinden" und den „Apocryphenfreunden" zu vermitteln und den Forderungen beider nach Möglichkeit gerecht zu werden. Nach verschiedenen vorausgegangenen Beschlüssen erklärte er am 20. December 1824 nachdrücklich, daß das Geld der englischen Bibelgesellschaft niemals für den Druck deuterocanonischer Schriften verwandt werden dürfe, und daß auswärtige Gesellschaften, welche die deuterocanonischen Schriften verbreiten, nur dann von ihr Geldunterstützungen erhalten könnten, wenn sie die deuterocanonischen Schriften nicht, wie in dem Canon der griechischen und katholischen Kirche, mit den protocanonischen Schriften vermischt, sondern von denselben „getrennt und unterschieden" drucken würden. Gegen diese Beschlüsse richteten, jedoch aus sehr verschiedenen Motiven, sowohl die Edinburger Hülfsgesellschaft, als auch 26 Mitglieder der Universität Cambridge energische Proteste. Den Schotten gingen die Beschlüsse noch immer nicht weit genug; sie erblickten in denselben nur halbe Maßregeln, die ohne große Schwierigkeit umgangen werden könnten. Die Männer von Cambridge dagegen fanden die Beschlüsse viel zu weit gehend; sie befürchteten, daß durch dieselben das Werk der Bibelverbreitung in den griechischen und katholischen Ländern fast ganz unmöglich gemacht und auch in den protestantischen Ländern vielfach behindert werde. Es entwickelte sich zwischen den beiden Partien der Apocryphenfeinde und Apocryphenfreunde ein äußerst heftiger literarischer Streit, der mannigfach in persönliche Angriffe und Gehässigkeiten ausartete und schließlich durch die auf den Generalversammlungen im Mai 1826 und 1827

festgestellten vier Regulationen mit dem Siege der Apocryphenfeinde endete. In der ersten dieser Regulationen wurde erklärt, daß das Grundgesetz der englischen Bibelgesellschaft, welches ihre Thätigkeit auf die Verbreitung der heiligen Schriften einschränkt, die Verbreitung der deuterocanonischen Schriften unbedingt ausschließt. Um aber dieser ersten Regulation die praktische Durchführung zu sichern, wurde in den folgenden bestimmt, daß Bibeln an andere Gesellschaften nur gebunden und unter der Bedingung unveränderter Verbreitung abgegeben werden sollten, sowie daß Gesellschaften, welche die deuterocanonischen Schriften verbreiten, von der englischen Bibelgesellschaft keine Geldunterstützung erhalten könnten, Bibeln aber nur dann, wenn sie den Erlös für dieselben ihr zur Verfügung stellten. Die erstangeführte dieser Bestimmungen sollte verhüten, daß andere Gesellschaften den von der englischen empfangenen Bibeln nicht etwa die deuterocanonischen Schriften als Anhang beibinden ließen; die letzte, daß jener Erlös nicht etwa zum Druck oder zum Ankauf von Bibeln mit den deuterocanonischen Schriften verwandt und so auf indirectem Wege Geld der englischen Gesellschaft für die Verbreitung der deuterocanonischen Schriften in Anspruch genommen werde. Das Auftreten der englischen Gesellschaft gegen die deuterocanonischen Schriften hatte zur Folge, daß fast alle continentalen Bibelgesellschaften, gegen 50 an der Zahl, sich von ihr trennten. Aber auch fast alle schottischen Hülfsgesellschaften zogen sich trotz des ihnen günstigen Ausganges des Streites von der englischen Bibelgesellschaft zurück, weil ihnen die gegen die deuterocanonischen Schriften ergriffenen Maßregeln noch immer nicht scharf und entschieden genug, und weil sie überhaupt gegen den Londoner Ausschuß und die ganze Art seiner bisherigen Administration verstimmt und erbittert waren. Ihr Ausscheiden aus dem Verbande der englischen Gesellschaft hatte die Gründung der National Bible Society of Scotland zur Folge. Nur ungern verlor der Londoner Ausschuß durch die Trennung der continentalen Bibelgesellschaften das weite Absatzgebiet des Continentes, sowie den religiösen und politischen Einfluß, den er durch die mit ihm verbundenen und in seinem Geiste geleiteten Gesellschaften auf den Continent geübt. Er errichtete darum seit 1830 auf dem Continente eine größere Anzahl von Agenturen, die durch ihre rührige Thätigkeit sehr bald die inländischen Bibelgesellschaften überflügelten und in den Schatten stellten. Auch wurden im Laufe der Zeit wieder manche Beziehungen zwischen der englischen und den continentalen Gesellschaften angeknüpft, ohne daß jedoch das alte Verhältniß wieder hergestellt worden wäre. Ein neuer und gleichfalls sehr heftiger und aufregender Streit erhob sich im Schooße der englischen Bibelgesellschaft, als in den Jahren 1830 und 1831 eine Anzahl von Mitgliedern beantragten, daß nur solche Personen, welche die Gottheit Christi und das Geheimniß der allerheiligsten Dreifaltigkeit bekennen, Mitglieder der Gesellschaft sein könnten, und daß in den Versammlungen der Gesellschaft gebetet werden solle. Die beiden Anträge hatten den Zweck, der Gesellschaft einen mehr religiösen Charakter zu geben und insbesondere auch das Ausscheiden der in derselben sehr zahlreich vorhandenen Unitarier zu veranlassen. Die Generalversammlung im Mai 1831 verwarf jedoch mit überwältigender Majorität die beiden Anträge als inopportun, und die meisten Hülfs- und Zweiggesellschaften im Lande adhärirten ihrem Beschlusse. Es trat darum eine Anzahl von zum Theil sehr angesehenen Mitgliedern aus der Gesellschaft aus und gründete am 7. December 1831 unter dem Namen Trinitarian Bible Society eine neue Bibelgesellschaft. Das Bestreben, der englischen Bibelgesellschaft einen mehr religiösen Charakter zu geben, tauchte indeß im Schooße der Gesellschaft immer von Neuem wieder auf, und so wurden denn seit 1849 in vielen Versammlungen derselben zunächst eine Bibellesung und später allmälig auch Gebet eingeführt. Die größeren öffentlichen Versammlungen der Gesellschaft werden seit ungefähr 20 Jahren gewöhnlich mit Gesang, Gebet und Bibellesung in feierlicher Weise gehalten.

Die englische Bibelgesellschaft, der sehr bedeutende Mittel zu Gebote stehen, und die offenbar mit großer Energie und Umsicht geleitet wird, war während ihres nunmehr bald 80jährigen Bestehens stets bestrebt, die Kreise ihrer Thätigkeit weiter auszudehnen. Sie zählt gegenwärtig in Großbritannien und Irland 997 Hülfsgesellschaften (darunter nur 2 in Irland und nur 3 in Schottland), 364 Zweiggesellschaften und 3515 vielfach von Frauen geleitete Bibelvereine, in den englischen Colonien und an einigen anderen auswärtigen Orten 110 Hülfsgesellschaften und 1220 Zweiggesellschaften, im Ganzen also 6206 Vereinigungen, von denen sich 4876 in England selbst, 1330 aber außerhalb Englands befinden. Die mit der englischen enge verbundene irische Bibelgesellschaft zählt in den vier Provinzen Irlands 492 größere und kleinere Gesellschaften. Die Zahl aller übrigen auf der Erde vorhandenen Gesellschaften zur Verbreitung der Bibel wird auf etwa 4000 geschätzt; der weitaus größte Theil derselben gehört als Hülfsgesellschaften der großen amerikanischen Bibelgesellschaft an, einen kleineren Theil bilden die Bibelgesellschaften des europäischen Continentes und ihre Tochtergesellschaften oder Zweigvereine. Die Zahl aller auf der Erde bestehenden Gesellschaften zur Verbreitung der Bibel würde sich demnach auf etwa 10 700 belaufen. Präsident der englischen Bibelgesellschaft ist gegenwärtig der greise Earl of Shaftesbury (geb. 1801), ein sehr feindseliger Gegner der katholischen Kirche. Merkwürdiger Weise hat die Gesellschaft während des ganzen Jahrhunderts nur drei Präsidenten gehabt: von 1804 bis 1834

Lord Teignmouth, von 1834 bis 1851 Lord Bexley, und seit 1851 den Grafen Shaftesbury. Das Jahreseinkommen der englischen Bibelgesellschaft besteht gewöhnlich zur kleineren Hälfte aus dem Erlös für verkaufte biblische Schriften, zur größeren aus den regelmäßigen Beiträgen der Mitglieder, aus oft sehr bedeutenden Geschenken und Legaten, aus dem Ergebniß von Collecten und aus Zinsen von Stiftungen und Kapitalien. Das Einkommen der Gesellschaft vom 1. April 1879 bis 31. März 1880 betrug 213 374 Pfund Sterling, darunter 99 734 für verkaufte biblische Schriften; vom 1. April 1880 bis 31. März 1881 209 519 Pfd. St., darunter 95 015 für verkaufte biblische Schriften. Die Ausgaben der Gesellschaft betrugen im 1. Jahre ihres Bestehens 691 Pfd. St., im 5. 14 565, im 10. 84 652, im 25. 104 132, im 40. 84 669, im 50. 119 257, im 75. 223 476, im 77. 190 043 Pfd. St. Von 1804 bis 1854 beliefen sich dieselben auf 4 070 251 Pfd. St., von 1854 bis 1881 auf 4 920 297, im Ganzen also von 1804 bis 1881 auf 8 990 548 Pfd. St. Die von der englischen Bibelgesellschaft verbreiteten Exemplare biblischer Schriften enthalten, seit 1825 mit steter Ausschließung der deuterocanonischen Bücher, theils das Alte und das Neue Testament, theils nur das eine oder das andere, theils das Neue Testament und die Psalmen, theils nur einzelne oder mehrere biblische Bücher. Unter die letztere Kategorie fallen namentlich viele Uebersetzungen in schwierige und wenig cultivirte Sprachen, die oft nur die Evangelien oder auch nur eines oder mehrere derselben oder sonst eine beschränkte Anzahl ausgewählter biblischer Bücher enthalten. In 187 Sprachen und Mundarten hat die englische Bibelgesellschaft die Bibel ganz oder theilweise drucken lassen und in 56 anderen ihre Herausgabe oder ihre Verbreitung unterstützt; nur 26 der durch die Bibelgesellschaften verbreiteten neuen Uebersetzungen erschienen ohne Unterstützung der englischen Gesellschaft. Die Uebersetzungen in die erwähnten 56 Sprachen und Mundarten wurden größtentheils durch das Missionsseminar der Baptisten in Serampore und durch die im J. 1826 aufgehobene russische Bibelgesellschaft besorgt; die zuletzt genannten 26 Uebersetzungen aber gehen zum größten Theile von der amerikanischen, einzelne auch von der holländischen, norwegischen, dänischen und schottischen Bibelgesellschaft aus. Durch die Bemühungen der Bibelgesellschaften, vor Allem der englischen, wurde die Bibel, ganz oder theilweise, in ungefähr 200 Sprachen und Mundarten zum ersten Male übersetzt. In manchen Sprachen und Mundarten werden durch die Bibelgesellschaften verschiedene Uebersetzungen verbreitet, so daß die Gesammtziffer aller durch dieselben zur Verbreitung gelangten älteren, neueren und wesentlich umgearbeiteten Uebersetzungen sich auf 341 beläuft (s. das Verzeichniß derselben in The seventy-seventh Report of the British and Foreign Bible Society, London 1881, 259—268). Nach der Aufstellung vom 31. März 1881 hat die englische Bibelgesellschaft die Bibel, ganz oder theilweise, bisher gedruckt oder gekauft in 44 625 178 englischen Exemplaren (außerdem in 23 760 Exemplaren für Blinde), 2 016 769 walesischen, 89 386 walesisch-englischen, 160 126 gälischen, 121 339 irischen, 7250 manischen, in 11 898 251 deutschen, 10 000 deutsch-englischen, 18 000 ober- und 5000 niederwendischen, 9 342 848 französischen, 20 110 französisch-englischen, 18 070 französisch-deutschen, 20 030 bretonischen, 8043 baskischen (für die französischen Basken), 8025 ober- und 10 000 niederromanischen, 1 882 331 italienischen, 2000 italienisch-lateinischen, 1000 piemontesischen, 1010 piemontesisch-italienischen, 2030 piemontesisch-französischen, 3020 waldensisch-französischen, 1 914 875 spanischen, 1000 spanisch-lateinischen, 9030 catalonischen, 5066 baskischen (für die spanischen Basken), 1006 zigeunerspanischen, 464 588 portugiesischen, 1 579 348 holländischen, 5000 holländisch-englischen, 223 075 flämischen, 2 950 091 schwedischen, 930 366 norwegischen, 10 100 norwegisch-englischen, 606 650 dänischen, 30 112 isländischen, 2 629 230 russischen, 465 712 russisch-slavonischen, 369 718 slavonischen, 1000 slavonisch-bulgarischen, 131 945 bulgarischen, 459 743 finnischen, 14 269 nord- und 45 000 südesthnischen, 188 750 lettischen, 66 113 litthauischen, 3000 livischen, 5200 samogitischen, 439 390 polnischen, 8000 ruthenischen, 428 222 böhmischen, 486 130 ungarischen, 5000 ungarisch-wendischen, 38 500 slovenischen, 52 025 kroatischen, 213 404 rumänischen, 127 205 serbischen, 16 500 albanesischen, 13 000 albanesisch-neugriechischen, 506 171 neugriechischen, 47 324 alt- und neugriechischen und 3036 maltesischen Exemplaren. Im griechischen Originaltext hat die englische Bibelgesellschaft das N. T., ganz oder theilweise, in 232 960 Exemplaren, zum Theil mit dem griechischen Texte beigegebenen Uebersetzungen in andere Sprachen, in lateinischem Texte das N. T. in der Version Beza's und die Psalmen in der des Junius und Tremellius in 30 550 Exemplaren gedruckt und gekauft. Das A. T. oder Theile desselben hat sie im hebräischen Texte in 937 040 Exemplaren, vielfach zugleich auch mit dem hebräischen Texte beigegebenen Uebersetzungen in das Deutsche, Judendeutsche, Russische, Polnische, Ungarische, Englische, Französische, Türkische, drucken lassen. Außerdem hat sie für die Bekehrung der Juden das N. T., ganz oder theilweise, in 61 768 hebräischen, 70 751 judenpolnischen, 12 000 judenspanischen, 4030 judenpersischen und 1950 judendeutschen Exemplaren herausgegeben. Die genannten hebräischen Exemplare enthalten eine Uebersetzung des N. T. in das Hebräische, die übrigen sind für jüdische Leser bearbeitete und in hebräischen Lettern gedruckte Uebersetzungen in das Polnische, Spanische, Persische und Deutsche. Armenische Exemplare hat die englische Bibelgesellschaft 109 300, georgische 40 500, kurdische

4000, türkische 159 600, arabische 263 900, syrische 20 000, persische 98 800, tatarische 11 800, abessinische 48 200, äthiopische 8100, koptische 4000, zum Theil auch in verschiedenen Ausgaben und Mundarten, gedruckt und gekauft. Für die Völker Ostindiens hat sie die Bibel, ganz oder theilweise, in 6¹/₈ Millionen Exemplaren, für China und Japan in 1¹/₄ Millionen, für die Eskimos, Grönländer und Lappen in 22 700, für die Neger und Kaffernvölker Afrika's in 218 000, für die Indianerstämme Amerika's in 57 000, für die Südseeinsulaner in 715 000 Exemplaren, in den verschiedensten Sprachen, Mundarten und Ausgaben, zum größten Theile selber erscheinen lassen (vgl. a. a. O. 272—274, auch 251). Die englische Bibelgesellschaft hat gegenwärtig Agenturen in allen europäischen Ländern, in der außereuropäischen Türkei, im Kaukasus, in Persien, in China, in Japan, in der Argentinischen Republik, in Brasilien, in Australien und in Neuseeland. Die Agentur in Paris wurde 1820, die in Brüssel 1835, in Rom 1860, in Lissabon 1864, in Madrid 1868 gegründet; die in Wien bestehende Agentur wurde 1850 errichtet, ward aber bald nach ihrer Errichtung in Folge des Einschreitens der österreichischen Regierung während mehrerer Jahre aufgehoben. Außer in den genannten Städten befinden sich in den katholischen Ländern Bibeldepots der englischen Gesellschaft in Marseille, Mailand, Genua, Florenz, Neapel, Barcelona, Sevilla, Oporto, Triest, Prag, Warschau, Lemberg, Pesth, Rio de Janeiro, Buenos Ayres und an anderen Orten. Die Agentur in Paris hat seit 1820 6 830 950, die in Brüssel seit 1835 620 762, die in Wien seit 1850 2 247 358, die in Rom seit 1860 801 206, die in Lissabon seit 1864 119 420, die in Madrid seit 1868 837 588 Exemplare biblischer Schriften verbreitet (vgl. a. a. O. 269).

Wie in England selbst, so sind namentlich auch im Auslande zahlreiche Colporteure im Dienste der englischen Bibelgesellschaft thätig. Im J. 1880 belief sich die Zahl der von dem Vorstande der englischen Gesellschaft angestellten und während des ganzen Jahres beschäftigten ausländischen Colporteure auf 469. Von diesen 469 Colporteuren waren in Deutschland thätig 53, in Oesterreich 44, in Frankreich 45, in Belgien 8, in Italien 40, in Spanien 20, in Portugal 9, in Dänemark und Norwegen 13, in Holland 6, in Rußland 24, in der Türkei 22, auf Mauritius 4, in Ostindien 140, in China 28, in Japan 5, in der Argentinischen Republik 5, in Brasilien 3. Durch diese Colporteure wurden im J. 1880 verbreitet: in Deutschland 106 599, in Oesterreich 62 694, in Frankreich 64 359, in Italien 33 664, in Spanien 20 455, in Portugal 7749, in Dänemark und Norwegen 13 320, in Holland 17 062, in Rußland 55 481, in der Türkei 18 297, auf Mauritius 2000, in Ostindien 117 300, in China 58 204, in Japan 2543, in der Argentinischen Republik 4558, in Brasilien 2257 Exemplare biblischer Schriften. Es wurden demnach binnen eines Jahres von den 284 Colporteuren, die in Europa thätig waren, 413 146, von den sämmtlichen 469 Colporteuren zusammen 600 008 Exemplare verbreitet (vgl. a. a. O. 238—250). Im J. 1810 betrugen die von der englischen Bibelgesellschaft in Umlauf gesetzten Exemplare 64 468, 1820: 256 883, 1830: 434 422, 1840: 776 360, 1850: 1 136 695, 1860: 1 917 897, 1870: 2 186 186, 1880: 2 780 362, 1881: 2 846 029. Von 1805 bis 1854 verbreitete sie 27 938 631, von 1854 bis 1881: 63 075 817, im Ganzen also von 1805 bis 1881: 91 014 448 Exemplare (vgl. a. a. O. 271).

Die amerikanische Bibelgesellschaft hatte im J. 1881, d. i. vom 1. April 1880 bis 31. März 1881, ein Jahreseinkommen von 606 484 Dollars, darunter 266 229 Dollars für verkaufte biblische Schriften. Gleich der englischen schließt auch die amerikanische Bibelgesellschaft die deuterocanonischen Bücher von ihrer Verbreitung aus. Im J. 1881 hat sie innerhalb der Vereinigten Staaten Nordamerika's 1 158 498, außerhalb derselben 316 105, im Ganzen also 1 474 603 Exemplare biblischer Schriften in Umlauf gesetzt. Von 1817 bis 1854 hat sie verbreitet 9 088 352, von 1854 bis 1881 aber 29 794 459, im Ganzen also von 1817 bis 1881 38 882 811 Exemplare. Durch sie und die anderen oben genannten kleineren Bibelgesellschaften der Vereinigten Staaten wurden bis jetzt über 40 Millionen Exemplare in Umlauf gesetzt.

Im Vergleiche zu der englischen und amerikanischen Bibelgesellschaft erscheinen die Bibelgesellschaften des europäischen Continentes, deren es ungefähr 50 gibt und unter welchen die Preußische Haupt-Bibelgesellschaft in Berlin die weitaus hervorragendste ist, nur von untergeordneter Bedeutung. Was insbesondere die deutschen Bibelgesellschaften betrifft, so zählt eine jüngst veröffentlichte „Statistik der Bibelverbreitung in Deutschland im J. 1879“ (s. dieselbe als Anhang im 66. Jahresbericht der Preußischen Haupt-Bibelgesellschaft über das Jahr 1880, Berlin 1881, 121—124) deren folgende 25 auf: Die Preußische Haupt-Bibelgesellschaft in Berlin (gegründet 1814), die Privilegirte Bibel-Anstalt in Stuttgart (1813), die Bergische Bibelgesellschaft in Elberfeld (1814), die Sächsische Haupt-Bibelgesellschaft in Dresden (1814), der Central-Bibelverein in Nürnberg (1824), die Hamburg-Altonaer Bibelgesellschaft in Hamburg (1814), die Bibelgesellschaften in Hannover (1814), Schleswig (1815), Karlsruhe (1820), Bremen (1815), Leipzig (1818), Detmold (1826), Lübeck (1814), Altenburg (1854), Dessau (1836), Göttingen (1818), Frankfurt a. M. (1816), Marburg (1819), Ratzeburg (1819), Rostock (1816), Eisenach (1817), Eutin (1816), Straßburg (1816), Kolmar (1820), Mühlhausen (1818). Die

Preußische hatte im J. 1879 161 Zweigvereine, die Stuttgarter 47, die Bergische 6, die Sächsische 52, die Nürnberger 49, die Hamburg-Altonaer 1, die Schleswiger 4, die Karlsruher 24, die Lübecker 5, die Altenburger 5, die Straßburger 16; die übrigen hatten deren keine. Im J. 1879 betrug das Jahreseinkommen der Preußischen Haupt-Bibelgesellschaft 40 192 Mark, das der sämmtlichen 25 Bibelgesellschaften zusammen 122 721 Mark; außerdem flossen im J. 1879 aus Deutschland der englischen Bibelgesellschaft freiwillige Gaben im Betrage von ca. 3000 Mark zu. Die deutschen Bibelgesellschaften verbreiten, wie die continentalen Bibelgesellschaften überhaupt, auch jetzt noch, trotz des im J. 1850 auch in Deutschland ausgebrochenen und von 1852 bis 1854 mit großer Heftigkeit geführten sog. Apocryphenstreites, fast durchweg nur Bibeln mit den deuterocanonischen Schriften. Sie beziehen vielfach ihre Bibeln von der Canstein'schen Bibelanstalt in Halle, ihre N. T. von den deutschen Agenturen der englischen Bibelgesellschaft; mehrere Gesellschaften drucken auch selbst. Die Preußische Haupt-Bibelgesellschaft verbreitete im J. 1879 112 204, von ihrer Gründung an bis zum Jahre 1879 4 661 796 Exemplare biblischer Schriften. Die sämmtlichen 25 Bibelgesellschaften zusammen verbreiteten deren im J. 1879 206 338, von der Zeit ihrer Gründung an bis zum Jahre 1879 8 916 011. Einen stärkeren Absatz als die 25 deutschen Bibelgesellschaften zusammen hat gegenwärtig die englische Bibelgesellschaft in Deutschland durch ihre Agenturen in Frankfurt (gegründet 1830), Köln (1847) und Berlin (1853). Während durch die 25 Bibelgesellschaften im J. 1879 nur 206 338 Exemplare zur Verbreitung gelangten, verbreiteten die drei Agenturen in dem gleichen Jahre deren 231 691, also 25 353 mehr als jene; außerdem gaben auch die drei Agenturen in diesem Jahre noch 71 154 Exemplare an andere Gesellschaften ab, so daß sich die Zahl der von denselben im J. 1879 abgesetzten Exemplare auf 302 845 beläuft. Von diesen 302 845 Exemplaren wurden 90 479 durch die Frankfurter, 84 774 durch die Kölner und 127 592 durch die Berliner Agentur ausgegeben. Im Ganzen haben bis zum Jahre 1881 die Frankfurter Agentur 4 647 799, die Kölner 2 911 264, die Berliner 3 471 139, die drei Agenturen zusammen 11 030 202 Exemplare abgesetzt. Für die deutschen Protestanten verbreiten die Agenturen der englischen Gesellschaft in Deutschland Luthers Bibelübersetzung, für die deutschen Katholiken die Bibel von Leander van Eß und die N. T. von Goßner und Kistemaker. Die Gesammtziffer aller durch die Bibelgesellschaften von Anfang des Jahrhunderts bis zur Gegenwart auf der Erde verbreiteten Exemplare biblischer Schriften beläuft sich auf 151 Millionen. Von diesen 151 Millionen gingen über 91 Millionen von der englischen, über 40 Millionen von den amerikanischen und gegen 20 Millionen von den continentalen und sonstigen kleineren Bibelgesellschaften aus.

So staunenswerth die Ausbreitung, die Organisation und die äußere Thätigkeit der englischen Bibelgesellschaft ist, und so gerne wir anerkennen, daß die große Mehrzahl jener protestantischen Christen, die den Bibelgesellschaften angehören und sie in ihrem Wirken unterstützen, dadurch ein gutes und Gott wohlgefälliges Werk zu thun meinen, so müssen wir doch die Bibelgesellschaften in ihrem Wesen, ihren Grundsätzen und ihren Zielen als entschieden verfehlte und verkehrte Institute bezeichnen. Denn die Bibel hat sowohl ihrer Entstehung und ihrer ganzen Anlage, wie auch vielfach ihrer Sprache und ihrem Inhalte nach durchaus nicht die Bestimmung, zu jenem allgemeinen Volksbuche für Christen, Juden, Muhammedaner und Heiden zu werden, zu welchem die Bibelgesellschaften sie machen wollen; und nicht die von der Kirche losgerissene und der Mißdeutung jedes Einzelnen preisgegebene Bibel, sondern die von Christus gestiftete und in seinem Auftrage die Bibel und die Tradition durch die Jahrhunderte dahintragende Kirche ist das von Gott gewollte Mittel, die Völker in die christliche Erkenntniß und das christliche Leben einzuführen und sie darin immer mehr zu begründen und zu fördern. Die Bibel ist ein vielfach sehr schwieriges, dunkles und geheimnißvolles Buch, und nur derjenige, der im christlichen Glauben wohlunterrichtet ist und mit den rechten Dispositionen des Geistes und des Herzens, sowie mit den nöthigen Hülfsmitteln zum Verständnisse der Bibel an dieselbe herantritt, wird wahrhaft mit Nutzen für seine christliche Erkenntniß und sein christliches Leben die ganze Bibel lesen. Ueberhaupt ist die Bibel ein Buch, das nicht sowohl gelesen, als vielmehr in der rechten Weise studirt und meditirt sein will. Verkehrt ist es darum, wenn man meint, der großen Masse des christlichen Volkes die Bibel in die Hand drücken zu müssen, und verkehrter noch, wenn man wähnt, durch eine kolossale Bibelcolportage die Juden, Muhammedaner und Heiden allmälig in das Christenthum einführen und zum Christenthum bekehren zu können. Die allgemeine Bibelverbreitung von Seiten der Bibelgesellschaften aber muß um so unvernünftiger erscheinen, da dieselben principiell nur Bibeln ohne alle Anmerkungen und Erklärungen verbreiten und dadurch nicht allein das Verständniß der Bibel für die große Masse der Leser ungemein erschweren und an unzähligen Stellen geradezu unmöglich machen, sondern auch mannigfachen religiösen und sittlichen Mißverständnissen, Verirrungen und Schwärmereien Thür und Thor öffnen. Die Zerklüftung und Zersplitterung des englischen und amerikanischen Protestantismus in immer zahlreicher werdende Secten, sowie nicht minder die antinomistischen Verirrungen, die unter den protestantischen Bibellesern in einzelnen Individuen sowohl, wie in ganzen Secten immer von Neuem wieder auftauchen, sind sprechende Beweise für die religiösen

und sittlichen Gefahren, welche die indiscrete Bibelverbreitung und das indiscrete Bibellesen in sich schließen. Ein weiterer Vorwurf, den wir gegen die Bibelgesellschaften erheben müssen, ist der, daß sie einen verstümmelten und häretischen Bibelcanon in der Welt verbreiten, indem sie entweder, wie die englischen und amerikanischen, die deuterocanonischen Bücher geradezu weglassen, oder, wie die continentalen, dieselben unter der Bezeichnung „Apocryphen“ von dem Canon gesondert drucken. Daß die katholische Kirche mit Recht die deuterocanonischen Bücher in ihren Canon aufgenommen und sie als inspirirte und heilige Schriften verehrt, hat speciell den Bibelgesellschaften gegenüber Malou mit großer Klarheit und Gründlichkeit dargelegt (s. Malou II, 1–216). Wie den Canon der Bibelgesellschaften, so müssen wir auch die von ihnen verbreiteten Bibelübersetzungen abweisen. Fast alle diese Uebersetzungen tragen selbstverständlich in Auffassung, Sprache und Inhalt ein mehr oder minder protestantisches Gepräge und sind an einer Reihe von Stellen der Verbreitung häretischer Meinungen und Anschauungen dienstbar gemacht. Ueberdieß sind die meisten ohne die zu solchen Arbeiten nöthigen tieferen sprachlichen, dogmatischen und exegetischen Kenntnisse und ohne die nöthige Sorgfalt, oft sehr rasch und flüchtig gearbeitet und leiden darum vielfach an Verstößen und Unrichtigkeiten. Als von vornherein verfehlt müssen wir ohnehin alle jene Uebersetzungen in noch ungenügend erforschte und in gänzlich uncultivirte, rohe, wort- und formenarme Sprachen bezeichnen, wie sie die englische Bibelgesellschaft in so großer Anzahl geliefert hat; denn derartige Uebersetzungen können unter allen Umständen nichts anderes sein, als mehr oder minder arge Travestien und Carricaturen der heiligen Schrift. Nicht umhin können wir, den Bibelgesellschaften gegenüber auch darauf hinzuweisen, daß Gesellschaften, die aus den heterogensten religiösen Elementen zusammengesetzt sind und die in ihrem Schooße nicht einmal den Glauben an die Grundwahrheiten des Christenthums, an das Geheimniß der allerheiligsten Dreifaltigkeit und an die Gottheit des Erlösers aufrecht zu erhalten und offen und frei zu bekennen vermögen, schließlich doch nur dem Indifferentismus und dem Unglauben in die Hände arbeiten und von Gott ganz unmöglich den Beruf haben können, die Interessen des Christenthums in der Welt zu vertreten und die Welt zum Christenthume zu bekehren. Die Wege der Bibelgesellschaften sind die Wege der Menschen und nicht die Wege Gottes. Die katholische Kirche aber sah sich nur umsomehr veranlaßt, den Bibelgesellschaften entgegenzutreten, da dieselben den ausgesprochenen Zweck verfolgen, auch unter den Katholiken das protestantische Bibelprincip zur Geltung zu bringen und sie dadurch mit der Lehre und der Auctorität der katholischen Kirche in Widerspruch zu setzen und dem Protestantismus in die Arme zu führen. Mit vollem Rechte haben darum die Päpste in oft sehr scharfen und energischen Ausdrücken die Bibelgesellschaften verurtheilt, jede Theilnahme an denselben untersagt und die von ihnen gedruckten Bibeln für verboten erklärt. So Pius VII. in dem Breve an den eifrigen und pflichttreuen Erzbischof von Gnesen, Ignatius von Raczynsky (gest. 1823; vgl. über ihn De Backer VI, 484 sq.), vom 29. Juni 1816 und in dem an den oben bereits erwähnten Erzbischof von Mohilew, Stanislaus Siestrzencewicz, vom 3. September 1816, Leo XII. in der Encyklika Ubi primum vom 5. Mai 1824, Pius VIII. in der Encyklika Traditi humilitati vom 24. Mai 1829, Gregor XVI. in der Encyklika Inter praecipuas machinationes vom 8. Mai 1844, Pius IX. in der Encyklika Qui pluribus vom 9. November 1846 und Noscitis et Nobiscum vom 8. December 1849, sowie in dem der Encyklika Quanta cura vom 8. December 1864 beigefügten Syllabus errorum § 4 (s. die Dokumente bis zum Jahre 1844 bei Malou II, 518 bis 537, die von 1846 und 1849 in Pii Pont. Max. Acta, Roma s. a., I, 12, 207 sq.). Aber nicht allein von katholischer, sondern auch von protestantischer Seite wurden in älterer und neuerer Zeit öfter Stimmen des Tadels gegen die Bibelgesellschaften, namentlich gegen die englische, laut. Gegen das von der englischen Bibelgesellschaft so hoch auf den Schild gehobene Princip „the Bible alone“ („die Bibel allein“), sowie gegen die englische Bibelgesellschaft überhaupt richtete in den Jahren 1811 und 1812 der berühmte Professor an der Universität Cambridge und nachmalige Bischof von Peterborough, Dr. Marsh (gest. 1839), mehrere Streitschriften. Dr. Marsh wies unter Anderem darauf hin, daß die Zusammensetzung der englischen Bibelgesellschaft aus Mitgliedern der verschiedensten protestantischen Bekenntnisse und die Verbreitung der „Bibel allein“ nur den Indifferentismus befördere und im Princip zur Auflösung der Kirche führe, und wollte die Bibel nicht anders als nur in Verbindung mit dem Common Prayer Book verbreitet wissen. Gegen das andere von der englischen Bibelgesellschaft sehr scharf betonte Princip „the entire Bible“ („die ganze Bibel“) richtete im J. 1812 der nachmalige Bischof von Durham Dr. Maltby seine Angriffe, indem er in einer Streitschrift darauf hinwies, daß die Lectüre der ganzen Bibel ohne Anmerkungen und Erklärungen nur geeignet sei, „ungebildete Geister zu verwirren und irre zu führen“, und verlangte, daß man dem Volke vom A. T. höchstens sieben, vom N. T. höchstens elf Bücher in die Hand gebe. Die Bischöfe von Lincoln, Chester und Carlisle bezeichneten im J. 1815 die Bibelgesellschaft als eine Gefahr für die Kirche und den Staat und erkannten demnach schon frühzeitig den revolutionären Charakter, den die englische Bibelgesellschaft an sich trägt, und den sie später, namentlich der katholischen Kirche und den katholischen Staaten gegenüber,

immer schärfer entwickelt und ausgeprägt hat. Im J. 1818 richteten O'Callaghan, Vorstand des protestantischen Collegs von Kilkenny in Irland, und der protestantische Geistliche Phelan in Dublin Streitschriften gegen die englische Bibelgesellschaft. O'Callaghan wies namentlich auf die Dunkelheit der Bibel und auf die Gefahren des allgemeinen Bibellesens hin und verlangte, daß, wenn man dem Volke überhaupt die Bibel in die Hand gebe, man sie ihm nur mit dem Bibeltexte beigefügten Erläuterungen und Auslegungen in die Hand gebe. Bald darauf schrieb er eine zweite Broschüre unter dem Titel: The Bible Society against the Church and State (vgl. Browne I, 47—54. 72. 75 sq.). In den protestantischen Ländern Deutschlands, wo bereits im vorigen Jahrhundert durch Semler und Lessing und durch den Nationalismus überhaupt das einseitige Bibelprincip des Protestantismus und leider allerdings auch das Ansehen der Bibel selbst sehr erschüttert und das Bibellesen als etwas Unwesentliches und für das Volk nicht Nothwendiges hingestellt worden war, fand die von den Regierungen eifrig unterstützte Gründung und Ausbreitung der Bibelgesellschaften in maßgebenden Kreisen und Zeitschriften vielfach eine sehr kühle Aufnahme und eine sehr richtige Beurtheilung. Man wies unter Anderem darauf hin, daß der bloße Besitz von Schriften, deren Verständniß in vielen ihrer Theile selbst für Gelehrte mit großen Schwierigkeiten verbunden sei, ohne alle Erläuterungen und Erklärungen für die große Masse des Volkes gar keinen Nutzen habe, und daß dieselbe viel besser und zweckmäßiger durch mündlichen Unterricht, als durch Lesen gebildet werde. Ueberdieß enthalte die Bibel so Vieles, was für das Volk zu wissen gar nicht nothwendig sei und was ihm nur die klare, feste und sichere Kenntniß der zum christlichen Glauben und Leben wirklich nothwendigen Wahrheiten und Lehren sehr erschwere. Mit Recht habe man darum sowohl in der alten Kirche wie in der Kirche des Mittelalters es keineswegs für nöthig, ja nicht einmal für rathsam gehalten, von jedem Christen die Lesung der ganzen heiligen Schrift zu verlangen; vielmehr habe man sich im Unterricht für das Volk auf das Wesentliche der biblischen Geschichte und auf Haupt- und Kernstellen der heiligen Schrift beschränkt. Rohe heidnische Völker aber wären nur für den allereinfachsten Unterricht empfänglich und für sie seien Lehrer ein weit dringenderes Bedürfniß als Bücher. Auch sei es fast unmöglich, so manche schwierige biblische Abschnitte in die noch ganz ungebildeten Sprachen dieser Völker zu übersetzen (vgl. Ersch und Gruber, Encyklopädie X, Leipzig 1823, 29; ferner auch: Untersuchung, ob die Bibel in unseren Zeiten als ein Volksbuch zu empfehlen sei, Eisenach 1816; Delbrück, Philipp Melanchthon, Bonn 1826, 145—208; Höninghaus, Wanderungen durch das Gebiet der protestantischen Literatur, 2. Aufl., Aschaffenburg 1837, 49 ff.; Beleuchtung der Vorurtheile wider die katholische Kirche, von einem protestantischen Laien, 2. Aufl., Luzern 1839 f., I, Abth. 2, 161 ff.; Staudenmaier, Zum religiösen Frieden, Freiburg 1846, II, 227 ff.; Hettinger, Apologie des Christenthums II, Abtheilung 2, Freiburg 1880, 427 ff. 482 ff.). Die Bibelgesellschaften blieben denn auch auf deutschem, wie überhaupt auf continentalem Boden stets eine fremde und ausländische Pflanze und haben es nie zu einer eigentlichen Blüte gebracht.

Die von der englischen Bibelgesellschaft ausgegangenen Bibelübersetzungen haben vielfach, sowohl in gelehrten Kreisen Englands, Frankreichs und Deutschlands, wie auch unter den Völkern, für die sie angefertigt worden, eine sehr abfällige Kritik über sich ergehen lassen müssen (vgl. Browne I, 116 sq.; Malou II, 462 ff.; Marshall I, 32 ff.). Für uns mag es genügen, hier auf das Urtheil eines der berühmtesten protestantischen Bibelgelehrten der Gegenwart, des Professor Reuß in Straßburg, hinzuweisen, der bezüglich dieser Uebersetzungen sagt, daß sie „meist schnell gemacht“ und „wohlgemeinte, aber nothwendig unvollkommene Fabrikarbeit“ seien. Zugleich beklagt er, daß „die Verbreitung des göttlichen Wortes“ durch die Bibelgesellschaften „oft hart an die Verschleuderung desselben grenzt, und daß die Perlen im Eifer auch vor die Schweine geworfen werden“, sowie daß das Werk der Bibelgesellschaften „in englischen und französischen Händen oft zu einem bloßen Mittel antirömischer Propaganda herabgesunken sei“ (Reuß, Die Geschichte der heiligen Schriften N. T., 4. Aufl., Braunschweig 1864, 513 f.). Auch die sehr angesehene Londoner Zeitschrift „The Athenaeum“ rügt als „eine Schattenseite“ der englischen Bibelgesellschaft ihre „engherzige Unduldsamkeit gegen die römischen Katholiken, welche so weit geht, daß dieselben bei jeder Gelegenheit mit den Heiden gleichgestellt werden“. Zugleich wendet sich die Londoner Zeitschrift gegen die bizarre Idee der englischen Bibelgesellschaft, die Heidenwelt durch Bibellesen civilisiren zu wollen, sowie gegen das comfortable Leben und die „affectirt heilige Rednerei“ vieler der englischen Bibelmissionare. Mit einer gewissen Ironie bemerkt sie: „Nach Indien, China, Polynesien, Australien und Amerika, über ganz Europa und nach Afrika, kurz nach allen Ländern der Erde, wohin vorher nur ein weißer Mensch seinen Fuß gesetzt, hat die Gesellschaft ihre eifrigen Missionare und ihre Kisten mit Bibeln geschickt — in dem naiven Glauben, die ganze Civilisation und Erlösung der Menschen bestehe darin, daß sie das heilige Buch in ihrer Muttersprache lesen und die römischen Katholiken verhindern, unter ihnen Convertiten zu machen. Das wäre dann freilich eine leichte Lösung der Schwierigkeiten, womit die Civilisirung wilder Stämme und die Verbrüderung nationaler Feinde umgeben ist! Gewiß, man macht von diesen Missionaren in's Ausland zu viel Aufhebens, verschwendet viel zu viel Lob an ihren Muth,

ihren Eifer, Hingebung u. s. w. Wir unsererseits halten ihr Loos für beneidenswerther als das der meisten Menschen ... Sollen wir annehmen, daß unter all den viereckigen Angelsachsenköpfen, die mit Bibelladungen in die Ferne ziehen, keine sind, die ein Abenteurerleben um seiner selbst willen lieben? Keine, welche, wenn sie nicht Missionare wären, Touristen werden würden?" (s. Augsburger Allgem. Ztg. vom 1. December 1859). Sehr häufig sind von protestantischer Seite die Klagen über die geringe Frucht oder die gänzliche Fruchtlosigkeit der massenhaften Bibelverbreitung in den einzelnen Ländern und Distrikten, sowie über den Unfug und Mißbrauch aller Art, den Heiden, Muhammedaner und Juden mit den ihnen geschenkten Bibeln treiben, und über die dadurch herbeigeführte Profanation der heiligen Schrift (vgl. Marshall I, 9—89 u. ö. II u. III; Malou II, 482—514). In der That hat die englische Bibelgesellschaft trotz ihrer vortrefflichen Organisation, ihrer großartigen äußeren Mittel, ihrer fast unheimlichen Rührigkeit und Geschäftigkeit und trotz der Millionen und Millionen in alle Welt verbreiteten Bibeln die Ziele, die sie erstrebt, nicht oder nur sehr unvollkommen erreicht. Es ist ihr weder gelungen, unter den Protestanten dem religiösen Denken und Leben einen neuen Aufschwung zu geben und dasselbe vor immer tieferem Verfalle in den Unglauben zu bewahren, noch unter den Katholiken, trotz der zudringlichsten Proselytenmacherei, dem Protestantismus eine nennenswerthe Zahl von Anhängern zu gewinnen, noch unter den Juden, Muhammedanern und Heiden eine irgend erfolgreiche Missionsthätigkeit zu begründen. Wohl aber trifft sie und die in ihrem Geiste und mit ihren Bibeln arbeitenden englischen Missionare der Vorwurf, durch die ganze Art ihres Auftretens und ihrer Wirksamkeit die Heiden vielfach mit Verachtung und Widerwillen gegen das Christenthum erfüllt und überdieß das Wirken katholischer Missionare in den heidnischen Ländern vielfach vereitelt, verhindert und gestört zu haben. Die englischen und amerikanischen Bibelgesellschaften und ihre Agenten, Missionare und Colporteure sind für die katholischen Länder ein Vehikel des Unglaubens, für die heidnischen ein Hinderniß der Ausbreitung des Christenthums.

Literatur: Owen, History of the Origin and Progress of the British and Foreign Bible Society, 3 vols., London 1816—1820; Dudley, Analysis of the System of the Bible Society throughout its various parts, including a sketch of the origin and results of Auxiliary- and Branch-Societies, London 1821; Hist.-polit. Bl. VIII, 321 ff. u. ö.; Die Bibelgesellschaften, namentlich die britische und ausländische, in ihrem vierzigjährigen Bestehen, Karlsruhe 1845; Malou, La lecture de la Sainte Bible en langue vulgaire, jugée d'après l'Écriture, la Tradition et la saine Raison. Ouvrage dirigé contre les principes, les tendances et les défenseurs les plus récents des sociétés bibliques, 2 vols., Louvain 1846, deutsch von Ludwig Clarus, 2 Bde., Regensburg 1848; Tübinger Quartalschrift XXX, 3 ff.; Strickland, History of the American Bible Society, New-York 1849, continued to 1856, New-York 1856; Die britische und ausländische Bibelgesellschaft und ihre Wirksamkeit, Frankfurt a. M. 1852; Browne, The History of the British and Foreign Bible Society, from its institution in 1804, to the close of its jubilee in 1854, 2 vols., London 1859; Marshall, Die christlichen Missionen. Ihre Sendboten, ihre Methode und ihre Erfolge. Aus dem Englischen, 3 Bde., Mainz 1863; Douen, Hist. de la Société Biblique protestante de Paris, Paris 1868; Ramon Don Rodriguez, Historia de las sociedades biblicas de sus jefes y emisarios, Noticias de varias capillas protestantes en España, de sus pastores, misioneros y feligreses, escándalos, rencillas, doctrinas, vidas y milagros. Precedida de un prólogo por Don Juan Manuel Orti y Lara, Madrid 1881; Die Jahresberichte der Bibelgesellschaften, insoweit solche im Druck vorliegen, insbesondere: The Reports of the British and Foreign Bible Society, 1805—1881, gebunden in 37 vols., London, Bible Society House, Queen Victoria Street; Monthly Extracts from the Correspondence of the British and Foreign Bible Society, London 1817—1882.

[Hundhausen.]

Bibelhandschriften heißen im engeren Sinne diejenigen Exemplare der heiligen Schrift, welche vor Erfindung der Buchdruckerkunst durch Abschreiben hergestellt sind. Da dieselben als Quellen zur Ermittelung des Bibeltextes den Uebersetzungen gegenüber treten, so denkt man bei dem Ausdruck Bibelhandschrift gewöhnlich nur an Exemplare der biblischen Urtexte, also an hebräische und griechische. Dieselben theilen im Allgemeinen sämmtliche Eigenthümlichkeiten, welche aus der Paläographie bekannt sind. Die älteren Handschriften sind auf Pergament, auch wohl auf Leder, die jüngeren (seit 1000) theilweise auf Baumwollenpapier, noch später (seit 1250) auch wohl auf Leinenpapier angefertigt. Von den hebräischen Handschriften des A. T. sind die zu liturgischen Zwecken bestimmten als Rollen (volumina), alle übrigen aber, und ebenso sämmtliche Handschriften des N. T. als Bücher (codices) angefertigt. Auf den Rollen und in den ältesten Handschriften steht der Text columnenweise. Die vielfach verschiedene Beschaffenheit der hebräischen und der griechischen Handschriften macht eine gesonderte Betrachtung nothwendig.

A. Handschriften des hebräischen Alten Testamentes oder der protocanonischen Bücher gibt es jetzt nur solche, welche nach Einführung der sogen. Masora (s. d. Art.) entstanden sind. Die vorhandenen Manuscripte sind entweder öffentliche, d. h. zum Vorlesen in

der Synagoge bestimmte, oder private, d. h. zum Gebrauch Einzelner angefertigte. Erstere haben immer das alte Rollenformat und sind mit großer kalligraphischer und orthographischer Sorgfalt in der sog. Quadratschrift, aber ohne Vocalzeichen, letztere sind theils in Quadratschrift mit Vocalbezeichnung, theils in der jüngeren, sogen. rabbinischen Schrift angefertigt und zeigen ihrer äußeren Beschaffenheit nach die größte Mannigfaltigkeit. Die öffentlichen Handschriften enthalten nur diejenigen Theile der heiligen Schrift, welche bei der jüdischen Liturgie vorgelesen werden, also den Pentateuch, die Haphtaroth und die fünf Rollen (Hohes Lied, Ruth, Klagelieder, Prediger, Esther). Auch die privaten enthalten nur zum kleineren Theil die ganze hebräische Bibel; weitaus die meisten umfassen bloß einzelne Bücher oder Klassen von Büchern. Den Privathandschriften sind oft auch Uebersetzungen in morgenländischen Sprachen, die große und die kleine Masora, oder jüdische Commentare beigefügt.

Die vorhandenen Synagogenrollen (soweit sie unter den oben angegebenen Begriff der Bibelhandschriften fallen) sind unter Beobachtung vieler kleinlicher Vorschriften hergestellt, welche sich in dem zum Talmud gerechneten Tractat Sopherim finden. Nach diesen müssen die Rollen geschrieben werden mit schwarzer Tinte; nur Ein Buchstabe mit einer Tinte von anderer Farbe oder mit Gold macht die Abschrift profan und für den Synagogengebrauch untauglich. Aber auch nicht jede Art von schwarzer Tinte ist erlaubt. Wenn Kohlen, oder Vitriol, oder Gummi, oder faules Wasser zu ihr genommen worden, so ist sie untauglich; man muß sie bereiten mit Ruß von verbranntem Oel oder Pech, diesen mit Honig durchkneten und hart werden lassen, und wenn man schreiben will, die Masse mit Gallwasser aufweichen (Schickard, Jus regium Hebraeorum, ed. Carpzov. Lips. 1674, 96 sq.). Sodann darf nur geschrieben werden auf Häute von reinen Thieren, deren Fell nicht so porös oder so dünn ist, daß die Schrift durchschlägt. Die Haut ist übrigens tauglich, wenn auch das Thier nicht ordentlich geschlachtet worden ist; nur ist die Haut eines zerrissenen der eines abgestandenen Thieres vorzuziehen. Die Zubereitung derselben muß aber schon mit der Intention, Material zu einer Synagogenrolle zu beschaffen, geschehen; daher sind Thierhäute, welche von Nicht-Juden zum Schreiben präparirt worden sind, untauglich, weil nur Juden jene Intention in rechter Art haben können (Schickard 89 sq.). Da das Abschreiben noch wichtiger ist, als die Zubereitung des Materials, und in noch höherem Grade die rechte Intention erfordert, so läßt sich denken, daß brauchbare Synagogenrollen von Juden selbst geschrieben sein müssen; von Heiden geschriebene müssen vergraben, von Häretikern geschriebene verbrannt werden (Schickard 126). Der Abschreiber muß sich zu seinem Geschäft eigens vorbereiten, ein authentisches Exemplar als Original nehmen und beim Abschreiben desselben jeden Buchstaben, bevor er ihn schreibt, eigens ansehen, um keinen Fehler zu begehen. Der Raum zwischen je zwei Buchstaben eines Wortes muß ein Haar oder einen Faden breit sein, zwischen zwei Worten muß er die Breite eines schmalen Buchstabens, zwischen zwei Paraschen die Breite von neun Buchstaben und zwischen zwei Büchern die Breite von drei Zeilen haben. Die beiden Lieder des Pentateuchs (Exod. 15. Deut. 32) müssen stichenweise geschrieben sein. Den Namen Gottes darf der Abschreiber nur mit einer neu eingetauchten Feder schreiben, und wenn er beim Schreiben desselben selbst begrüßt wird von einem König, darf er den Gruß nicht erwiedern, bis er den Namen ausgeschrieben hat u. dgl. (vgl. Eichhorn, Einleitung in das A. T., 4. Ausg., II, 461 ff.). Die vollendete Abschrift wird einer strengen Revision unterworfen, und wenn sie nur wenige Fehler hat, werden dieselben verbessert; hat sie aber auf einem Blatte mehr als zwei Fehler, so ist sie untauglich und wird vergraben (Menachot f. 29 b.). Die bei der Correctur tauglich erfundene Abschrift wird an beiden Enden mit Darmsaiten von reinen Thieren an zwei Cylinder befestigt und aufgerollt und dient fortan zum Synagogengebrauch.

Die vielen noch aus der Zeit vor 1450 herrührenden Privathandschriften zeigen nicht eine so ängstliche Vorsicht, weil für die Anfertigung solcher Exemplare weniger strenge Vorschriften bestanden. Es gibt Manuscripte auf Thierhäuten und Pergament, aber auch auf Baumwollen- und Leinenpapier. Die Buchstaben sind mit schwarzer Tinte geschrieben, aber die Anfangsworte mit Gold und Farben verziert. Vocale und Accente sind meist beigegeben und oft in Farben hergestellt. Das Format ist sehr mannigfaltig, von Folio bis zu Duodez. Die einzelnen Bücher sind durch Zwischenräume von einander getrennt, welche entweder leer geblieben sind oder die sog. Epikrisen, d. h. Angaben über Zahl der Verse u. dgl. im vorhergehenden Buche enthalten. Die Aufeinanderfolge der einzelnen Bücher nach dem Pentateuch ist verschieden, bald die im Talmud angegebene, bald die jetzt in den gedruckten Ausgaben eingehaltene (s. Kaulen, Einl. S. 155).

In den Randbemerkungen zu den hebräischen Bibelhandschriften werden oft als Auctoritäten für die eingehaltenen Lesarten alte hochberühmte Manuscripte genannt, welche jetzt verloren sind. Das wichtigste derselben war ספר הללי, nach der einen Erklärung die Handschrift des Hillel, nicht des berühmten Gesetzeslehrers, sondern eines zu Anfang des siebenten Jahrhunderts lebenden Rabbi, nach der anderen eine Handschrift aus Hilla. Dieselbe war um 600 geschrieben. Im J. 1196 benutzte sie der Grammatiker Jakob ben Elasar in Toledo zu seinem Werke Sepher haschschalem, und aus diesem sind mancherlei An-

führungen erhalten; seitdem ist sie verschollen, und man weiß nur, daß um 1500 ein Theil derselben nach Afrika verkauft wurde. Sie hatte schon Vocale und Accente, stellte also den masorethischen Text dar. Etwas später ward in Syrien מחזורא רבתא geschrieben, ein großes Ritualwerk, welches auch die ganze Bibel enthielt. Außerdem werden citirt: die Handschrift des Sanbuki aus Ungarn (ספר זנבוקי), der Pentateuch von Jericho (חומש יריחו), die Sinaihandschrift (ספר סיני), die Handschriften von Jerusalem (ס' ירושלמי) und Damascus (ס' דמשק), sämmtlich schon im siebenten Jahrhundert bekannt und angesehen, sowie die Handschrift des Karäers Moses ben Naphthali (ס' בן נפתלי) aus dem Anfang des neunten Jahrhunderts, in Babylon geschrieben.

Die Anführungen aus diesen alten Handschriften sind oft das einzige Mittel, wodurch das Alter der noch vorhandenen Manuscripte ungefähr bestimmt werden kann. Beischriften nämlich, welche über Entstehung und Herkunft der betreffenden Codices Auskunft geben könnten, finden sich nur in der Minderzahl der hebräischen Bibelhandschriften; wie es scheint, wurden solche überhaupt erst seit dem zehnten Jahrhundert beigefügt. Nicht selten sind solche Zusätze verdächtig; in vielen Fällen hat die Fälschung und Antedatirung derselben bewiesen werden können. Sie enthalten den Namen des Abschreibers, mitunter auch des Vocalen- und Masoraschreibers, den Namen des Eigenthümers, die Angabe der Zeit, in welcher die Handschrift vollendet worden, endlich auch Mittheilungen über etwaige Veräußerungen und die späteren Besitzer. Die Datirungen sind gewöhnlich nach der jüdischen Weltära, oft mit Weglassung der Jahrtausende, gegeben; seltener ist die Rechnung nach der seleucidischen Aera oder nach Jahren seit der Zerstörung des Tempels. Wo die Datirungen fehlen, reichen paläographische Merkmale selten aus, um das Alter zu bestimmen; nur ein gewisser Tact, der durch Vergleichung vieler datirten Handschriften erworben worden, kann hier aushelfen.

Als die bedeutendsten Männer, welche durch Uebung zur Beurtheilung hebräischer Handschriften befähigt gewesen, müssen gelten: Kennicott, welcher zum Behuf einer neuen Textausgabe 580 Handschriften verzeichnete (Dissert. gener. in Vet. Test. Hebraicum auct. Benj. Kennicott [ex vol. II. edit. Bibl.] recudi cur. P. J. Bruns, Brunsw. 1783); J. B. de Rossi, welcher 710 hebräische Bibelhandschriften selbst besaß und für seine Variae Lectiones Veteris Testamenti (Parmae 1784—1788, 4 voll. mit Suppl. ib. 1798) verglich; endlich A. Harkavy und H. L. Strack, welche 201 Codices der Petersburger Bibliothek genau beschrieben (Catalog der hebr. Bibelhandschriften der k. öffentl. Bibl. in St. Petersburg, 1. und 2. Theil, 1875, St. Petersb. und Leipz.). Nach den von diesen Gelehrten gegebenen Ausweisen sind 1627 biblische Handschriften bekannt geworden, nämlich 580 durch Kennicott (Codd. K), 844 durch de Rossi (Codd. R), 201 durch Harkavy und Strack (Codd. F. A. B) und 2 im Morgenland befindliche durch J. Sappir. Diese „Codices" sind aber durchaus nicht lauter Exemplare der ganzen hebräischen Bibel, sondern enthalten zum größeren Theil bloß einzelne Abschnitte aus derselben und bestehen mitunter aus einzelnen zerrissenen Blättern von zu Grunde gegangenen Pergamentbüchern.

Unter den datirten Handschriften, welche wissenschaftlich untersucht worden sind, hat sonst als die älteste der Petersburger Codex F 3 gegolten, eine halb verfaulte Pentateuchrolle mit Epigraph vom Jahre 843 n. Chr. Letzteres ist aber durch Harkavy als unächt erwiesen. Als älteste datirte Bibelhandschrift muß daher ein Prophetencodex gelten, welcher in der Synagoge zu Kairo aufbewahrt wird und 827 nach der Tempelzerstörung = 895 nach Chr. Geb. von dem Karäer Moses ben Ascher zu Tiberias geschrieben ist. Hierauf kommt Cod. B 3, die späteren Propheten mit der großen und der kleinen Masora enthaltend, mit Vocalen und Accenten nach dem sog. babylonischen Punktationssystem, geschrieben 916 n. Chr., von Abr. Firkowitsch in der Synagoge von Tschufut-Kale in der Krim gefunden. Diese höchst merkwürdige Handschrift ward auf Kosten der russischen Regierung von Strack photolithographisch facsimilirt 1875; besonders erschien daneben Hosea Joel Proph. ad fidem cod. Bab. Petr., ed. Strack. (Die Liter. über den Codex s. bei Harkavy und Strack a. a. O.) Hierauf folgt der Zeit nach Cod. B 19ª, eine vollständige Bibel mit außerordentlich reichhaltiger Masora, geschrieben 1009 n. Chr.; Cod. K. 590 auf der k. k. Hofbibliothek zu Wien, enthaltend Propheten und Hagiographa, nach der Ueberschrift 1019 n. Chr. angefertigt; Cod. K 154 in der großherzoglichen Bibliothek zu Karlsruhe, früher Eigenthum Reuchlins, enthaltend Propheten mit Targum, sehr vom masorethischen Text abweichend, nach der Unterschrift geschrieben 1106; Cod. K 326 in der Nationalbibliothek zu Paris, enthaltend Hagiographa und frühere Propheten, am Ende defect, geschrieben 1118; Cod. F. 85, ein Pentateuch mit großer und kleiner Masora, sehr beschädigt, geschrieben 1132; Cod. K. 293 in einer Privatbibliothek zu Toledo, enthaltend Pentateuch und 5 Megilloth, mit vielen alten Lesarten, geschrieben 1144; Cod. K 531 in der Salvatorsbibliothek zu Bologna, enthaltend Propheten und Hagiographen, geschrieben 1193. Handschriften aus dem 13. und 14. Jahrhundert finden sich häufiger in Bibliotheken und im Privatbesitz.

Unter den unbatirten Handschriften finden sich gewiß einzelne, welche in ein höheres Alterthum hinaufreichen, als die vorstehend angegebenen; indeß läßt sich über diese immerhin nur ein unsicheres Urtheil bilden. Als die älteste muß die Handschrift einer ganzen Bibel gelten, welche ge-

wöhnlich nach dem im zehnten Jahrhundert zu Tiberias lebenden R. Aaron ben Ascher benannt wird. Sie ist geschrieben von שלמה בן בדיאעא, interpunktirt von מר אהרן בן מר אשר und stammt demnach spätestens aus dem zehnten Jahrhundert. Das Exemplar des R. Aaron ben Ascher galt bei den Juden aller Schattirungen als Mustercodex und ward wie ein Heiligthum angesehen. Man darf mit Grätz (Gesch. der Jud. V, 344) sagen, daß der jetzt übliche Text der hebräischen Bibel einzig auf ben Aschers Originalexemplar beruht. Jahrhunderte lang war dasselbe nur aus Citaten bekannt; jetzt weiß man, daß es erst zu Jerusalem war (daher ספר ירושלמי genannt), dann noch vor Saladins Zeit nach Aegypten kam, wo es Maimonides sah (daher auch ס׳ מצרי) und nunmehr zu Aleppo aufbewahrt wird. Wohl ebenso alt, vielleicht noch älter, ist Cod. R 634, ein Bruchstück des Pentateuchs ohne Vocale und sonstige Zuthaten. Dann folgt Cod. R 503, ein aus verschiedenen Stücken zusammengetragener, am Anfang und am Ende defecter Pentateuch, dessen Bruchstücke in's zehnte und elfte Jahrhundert gehören. Cod. K 1 in der bodlejanischen Bibliothek, das ganze Alte Testament enthaltend, sehr abweichend vom masorethischen Text und mit den alten Uebersetzungen harmonirend, aus dem elften Jahrhundert; Cod. K 536 in der malatestanischen Bibliothek zu Cesena, enthaltend Pentateuch, Propheten und 5 Megilloth, aus dem elften Jahrhundert; Cod. R 262, enthaltend Pentateuch, Haphtaroth, Megilloth, sehr oft mit dem Samaritaner und den alten Uebersetzungen stimmend, aus dem elften Jahrhundert; Cod. R 10, Pentateuch und Megilloth mit Targum, R 349, Buch Hiob, R 379, Hagiographa, R 611, Pentateuch, sämmtlich aus dem elften oder zwölften Jahrhundert; Cod. K. 162 zu Florenz in der Laurentiana, enthaltend die vorderen Propheten theilweise, aus dem Anfang des zwölften Jahrhunderts; Cod. K 4 in der Bodlejana, enthaltend das ganze hebräische A. T., K 193 in der Ambrosiana zu Mailand, enthaltend den Pentateuch, K 201 in der Ebner'schen Bibliothek zu Nürnberg, enthaltend die Propheten und Hagiographen, K 210 in der Nationalbibliothek zu Paris, enthaltend das ganze A. T., reich an guten Lesarten, sämmtlich aus dem zwölften Jahrhundert.

Es gibt demnach keine hebräischen Bibelhandschriften, welche in ein höheres als das durch die Masorethen herbeigeführte Zeitalter gehören. Zum Theil rührt das daher, daß nach dem Tractat Sopherim abgenutzte Exemplare sorgfältig verborgen oder vernichtet werden mußten. Allerdings soll in Damascus noch ein hebräischer Bibelcodex aus dem dritten Jahrhundert und in Gobar bei Damascus noch ein anderer sogar aus der Machabäerzeit verborgen gehalten werden (Heidenheim, Vierteljahrschrift I, 260). Allein diese Angaben werden wohl ebenso wenig Bestätigung finden, wie die abenteuerlichen Nachrichten, welche eine Zeitlang über hebräische Bibelhandschriften aus der Krim umgingen. Dort sollte der Karaiten-Rabbiner Firkowitsch zu Eupatoria einen Schatz von Bibelhandschriften zusammengetragen haben, welche ihrer Entstehung nach über alle bekannten Daten bis 489 hinaufreichten (Muralt in Heidenheims Vierteljahrsschrift VI, 186). Jetzt sind die Epigraphe, welche dieses behaupteten, als Fälschungen erkannt, und es bleibt Firkowitsch nur der Ruhm, in der jetzigen Petersburger Sammlung (s. o.) allerdings die ältesten und merkwürdigsten hebräischen Bibelhandschriften, welche es gibt, zugänglich gemacht zu haben.

Von den textkritischen Bemühungen der Juden frei geblieben sind jedenfalls die hebräischen Pentateuchhandschriften der Samaritaner. Von denselben kam die erste 1616 aus Damascus nach Europa, und zwar in die Bibliothek des Oratoriums zu Paris; überhaupt sind jetzt im Abendlande, meist in der vaticanischen und der bodlejanischen Bibliothek, 16 derartige Handschriften bekannt, welche in die Verzeichnisse der hebräischen Handschriften mit eingereiht sind (Cod. K 61 bis 66. 127. 183. 197. 221. 333—4. 363—4. 503—4). Sie sind in den verschiedensten Größen, von Folio bis zu 24°, geschrieben, ohne alle Zuthaten zum Text, und haben nur zum Theil Epigraphe mit dem Namen des Schreibers oder des Besitzers, sowie mit der Jahreszahl der Anfertigung. Sie reichen nicht über das 13. Jahrhundert hinauf und sind meist ungenau abgeschrieben. Im Morgenlande jedoch sind unter zahlreichen Exemplaren auch einige gewiß sehr alte Handschriften. In der Synagoge zu Nablus ist eine Lederrolle vorhanden, welche den europäischen Beschauern aus dem Tempel auf dem Garizim herzurühren schien; eine Octavhandschrift ist vom Jahre 657 datirt, ein dritter Codex steht an Alter zwischen den beiden genannten (Rosen in der Zeitschr. der d. morgenl. Ges. XVIII, 1864, 582). Alte Fragmente des Buches Exodus brachte Saulcy nach Paris (Bargès, Notice sur deux fragments d'un Pentat. hébr.-samar., Paris 1865; vgl. Zeitschrift der d. morgenl. Ges. XXI, 1867, 2[illegible].

Vgl. außer den schon angeführten Schriften noch Wolf, Bibl. hebr. II, 293 sq.; Carpzovii Crit. sacra p. I, cap. 8; Le Long, Bibl. sacra ed. Boerner, Lips. 1709, 59 sq.; Houbigant, Prolegg. in Script. S., Paris. 1746; Tychsen, Tentamen de variis codd. Hebr. V. T. Manuscr. generibus, Rostochii 1772; Bruns in Paulus' Neuem Repert. II, 3; Eichhorn, Einl. in das A. T. II, § 348 ff.; Rosenmüller, Handb. für die Liter. d. bibl. Kritik u. Exeg. II, 17 ff.; Schnurrer, De aetate Codd. manuscr. V. T. difficulter determinanda, in Dissertatt. philol. 1 sq.; J. B. de Rossi, Manuscr. codices hebr. et all. linguarum biblioth. auct., inter quos innumeri biblici, accur. descr. et illustr., 3 voll., Parmae 1803—1804; Ejusd. Clavis s. Descriptio collatorum Mss. vor der Varr.

Lectt.; Pinner, Prospectus der der Odessaer Gesellschaft für Geschichte und Alterthümer gehörigen hebr. und rabbin. Manuscripte, Odessa 1845; Bär, Zwei alte Thorarollen aus Arabien und Palästina, Frankfurt 1870; Strack, Prolegg. crit. in Vet. Test. hebr., Lipsiae 1873, 9—58 (mit reichhaltiger anderweitiger Literatur).

B. Die griechischen Bibelhandschriften. a) Die Handschriften der sog. deuterocanonischen Bücher des A. T., für welche sämmtlich der griechische Text als Original angesehen wird, brauchen hier nicht besonders berücksichtigt zu werden, da man im christlichen Alterthum nur Eine griechische Bibel ohne strenge Unterscheidung zwischen Altem und Neuem Testament kannte. Allein schon ursprünglich umfaßten nur wenige Handschriften die ganze heilige Schrift, und jetzt gibt es nur Theilhandschriften oder defecte Exemplare der ganzen Bibel. Von diesen enthalten, soweit es wissenschaftlich feststeht, 30 die sog. Zusätze zum Buch Esther, 32 das Buch Tobias, 31 Judith, 34 das erste, 32 das zweite Machabäerbuch, 39 Baruch, 39 die sog. Zusätze zu Daniel, 31 das Buch der Weisheit, 32 den Ecclesiasticus. (Vgl. Scholz, Einl. I, 567; Tischendorf, Vet. Test. gr. Prolegg. XXIV.)

b) Die griechischen Handschriften des Neuen Testamentes. Die Originalhandschriften der neutestamentlichen Bücher sind sämmtlich verloren gegangen. Sie waren jedenfalls auf Papyrus geschrieben (2 Joh. 12) und konnten daher keine lange Dauer beanspruchen. Der Sage nach soll das Autograph des Johannisevangeliums im siebenten Jahrhundert noch zu Ephesus gewesen sein (Chron. Pasch. bei Migne, PP. lat. XCII, 77). In Venedig und Prag zeigte man früher Bruchstücke eines alten lateinischen Marcusevangeliums als angebliches Autograph des heiligen Apostels.

Abschriften vom griechischen N. T. gibt es wohl an tausend. Indeß bieten nur wenige das ganze N. T., und zwar dann in Verbindung mit dem griechischen A. T. und außerbiblischen Vorlesebüchern. Die meisten enthalten einzelne Abtheilungen des Canons oder einzelne Schriften; viele sind bloße Lectionarien mit den kirchlichen Perikopen. Bei manchen ist eine alte lateinische Uebersetzung neben oder zwischen den Text geschrieben (codices graecolatini); einzelne haben eine koptische Uebertragung neben dem Original (z. B. Cod. T. Evang.), andere jüngere eine arabische. Zuweilen finden sich auch Stellen aus den heiligen Vätern u. dgl. als Anmerkungen hinzugefügt (Cod. X). — Der äußern Gestalt nach sind sämmtliche neutestamentliche Handschriften Bücher (codices), keine Rollen (volumina). Das Format ist verschieden von Folio bis zu 24° in allen Größen. Neben den gewöhnlichen Materialien zeigt noch ein einziger (Cod. Q Paul.) Papyrus als Schreibstoff. Das Pergament ist mitunter purpurn (roth, violett) gefärbt, die Schrift mit Gold und Silber hergestellt und mit Miniaturen verziert (besonders Cod. Σ). Die Schrift nimmt bei kleineren Formaten die ganze Blattseite ein; bei größeren steht sie in 2, 3, 4 Columnen. Gewöhnlich hat jedes Buch Ueber- und Unterschrift. Die ältesten Handschriften haben jedes Buch in continuo; bei einer Anzahl späterer sind Apostelgeschichte und Briefe nach der von Euthalius erfundenen Weise stichometrisch geschrieben; noch jüngere ersetzen die Stichen durch Interpunktion. Die Zerlegung in Lesestücke oder Perikopen ist allgemein beigeschrieben; in einigen kommt auch die Eintheilung in τίτλοι oder Breves vor. Eine sehr große Zahl zeigt vorn die Canones des Eusebius. — Ueber das Alter der Handschriften gibt nur selten eine Unterschrift, ein Menologium oder dergleichen Aufschluß; gewöhnlich muß die Entstehungszeit nach paläographischen Kennzeichen ermittelt werden. Eines der wichtigsten darunter ist die Schriftart. Die Cursivschrift, worin die neutestamentlichen Bücher und Briefe jedenfalls von ihren Verfassern oder deren Amanuensen niedergeschrieben wurden, findet sich in keinem Manuscript, da gewiß schon die Originalreinschriften mit Uncialbuchstaben geschrieben wurden. Mit letzteren, in der sog. Majuskelschrift, sind fast alle neutestamentlichen Handschriften geschrieben, welche sich aus dem ersten Jahrtausend erhalten haben. Der Schriftzug in denselben ist meist kalligraphisch gestaltet, groß und klar, und fast ohne Buchstabenverbindung. Die Wörter sind nicht getrennt; höchstens sind in späterer Zeit Punkte zur Unterscheidung derselben hinzugesetzt worden. Am Ende der Zeile oder Columne werden die Wörter ohne alle Rücksicht auf die Etymologie gebrochen oder auch durch kleine Buchstaben verschmälert. Jota subscriptum, Spiritus und Accente kommen nicht vor. Zur Raumersparniß dienen eine Menge Abkürzungen, z. B. $\overline{\Theta C}$, $\overline{IC}$, $\overline{KC}$, welche in jüngeren Abschriften oft mißverständlich aufgelöst worden sind. Eigenthümlich ist den Uncialhandschriften die Verwechslung der Vocale nach dem Itacismus, ΕΛΘΙΝ für ἐλθεῖν, CΩCE für σῶσαι, ΓΥΝΕΤΑΙ für γίνεται, ΑΙΑΝ für ἐάν, THC für ταῖς. Die jüngste Uncialhandschrift stammt aus dem Jahre 995; aus späterer Zeit erscheint die Majuskel noch als Prachtschrift in Lectionarien. Der Gebrauch der Minuskelschrift läßt im Allgemeinen auf die Entstehung im zweiten Jahrtausend unserer Zeitrechnung schließen; einzelne neutestamentliche Minuskelhandschriften sind aber schon seit 890 angefertigt. In diesen sind breite Columnen gewählt, die Wörter am Ende der Zeilen nur nach Maßgabe des Raumes gebrochen, Jota subscriptum, Spiritus und Accente eingeführt, Ligaturen bis zum Uebermaß angewandt. Die Worttrennung ist nur allmälig und sehr unvollkommen eingehalten.

Zur Bezeichnung der einzelnen Handschriften dienen zunächst Epitheta, welche von ihrer Geschichte oder ihrem Aufbewahrungsort hergenom-

men sind, z. B. Codex Alexandrinus, Codex Bezae, Codex Boernerianus, Codex Vaticanus, Codex Borgianus, Codex Mosquensis. Zu kritischen Zwecken aber hat man alle in Europa und Asien bekannt gewordenen Handschriften als eine einzige Sammlung gedacht und sie als solche in Abtheilungen mit gesonderten Bezeichnungen gebracht. Uncialhandschriften werden mit den großen Buchstaben erst des lateinischen, dann des griechischen Alphabets, Minuskelhandschriften mit arabischen Ziffern bezeichnet, z. B. Codex B, Codex 23. Für einen besonders wichtigen Codex hat Tischendorf noch einen Buchstaben des hebräischen Alphabets zu Hülfe genommen. Nun sind diese Bezeichnungen für vier Klassen des N. T., nämlich 1. Evangelien, 2. Apostelgeschichte und katholische Briefe, 3. paulinische Briefe, 4. Apocalypse, parallel gewählt worden, so daß Ein Buchstabe oder Eine Ziffer mehrere Handschriften, je eine aus den angegebenen Klassen, bezeichnen kann. Codex F z. B. ist bei den Evangelien der Codex Boreeli zu Utrecht, bei den Briefen Pauli aber der Codex Augiensis zu Cambridge. Bloß die Bezeichnungen א oder S für den Codex Sinaiticus, A für den Codex Alexandrinus, B für den Codex Vaticanus, C für den Codex Ephraemi rescriptus sind bei allen Klassen gleich. Da in jüngster Zeit viele lose Blätter aus alten Handschriften gefunden worden sind, welche entweder untereinander oder mit vorhandenen Manuscripten in näherem oder fernerem Zusammenhang stehen, so werden diese durch eine Zuthat zu dem betr. Buchstaben kenntlich gemacht; so bezeichnet W^a zwei Pergamentblätter aus einem Evangelium Lucas' zu Paris, W^c drei solcher Blätter zu St. Gallen. Wo diese Bezeichnungen zu kritischen Zwecken angewandt sind, kann kein Irrthum stattfinden. Sonst setzt man wohl hinzu: Codex E (Ev.), Codex G (Paul.) u. s. w. Nach diesen Vorbemerkungen stehen hier die wichtigern der griechischen Bibelhandschriften in der oben angegebenen Klasseneintheilung.

I. Evangelien (vollständig, wo nicht anders bemerkt ist). Codex א, bei Andern S, ist der berühmt gewordene Codex Sinaiticus, eine Handschrift aus dem vierten Jahrhundert, von welcher Tischendorf 1844 einige Blätter, 1859 aber alles Uebrige in dem Katharinenkloster auf dem Sinai entdeckte. Er enthält den größten Theil des A. T., das ganze N. T., den sog. Barnabasbrief vollständig und den ersten Theil des Hermas. Durch Tischendorfs Vermittelung wurden die zuerst gefundenen Blätter dem König Friedrich August von Sachsen, der übrige Codex aber dem Kaiser Alexander II. von Rußland geschenkt. Veröffentlicht wurde zuerst: Codex Friderico-Augustanus, ed. Tischendorf, Lips. 1846; dann folgte nach der Notitia cod. Sin., Lips. 1860, und der Notitia ed. cod. Sin., ib. 1860, eine mit größtem Luxus facsimilirte Ausgabe unter dem Titel Bibliorum codex Sinaiticus Petropolitanus etc. ed. Constant. de Tischend., Petrop. 1862; hierauf eine Quartausg. mit den Zeilenabsätzen des Codex als Nov. Test. Sinaiticum, ed. Tischend., Lips. 1863; eine Octavausgabe mit fortlaufenden Zeilen ib. 1864; ferner Nov. Test. Graece ex Sin. codice, Vaticana itemque Elzeviriana lectione notata, Lips. 1865; Ejusd. Conlatio crit. cod. Sinaitici cum textu Elzev., ib. 1869; Scrivener, A full Collation of the Cod. Sinait. with the received text of the New Testament, Cambridge 1864, 2. ed. 1867. (Zum A. T. ward der Codex von Nestle verglichen; s. d. Art. Septuaginta.)

A, Codex Alexandrinus, eine griechische Bibel mit einigen Lücken nebst zwei Briefen des hl. Clemens, von dem griechischen Patriarchen Cyrillus Lukaris 1628 an Karl I. von England geschenkt, in der Bibliothek des britischen Museums zu London, aus dem fünften Jahrhundert. Das N. T. ward daraus, in Kupferstich facsimilirt, von Woide, London 1786, herausgegeben. Eine Vergleichung desselben mit der dritten Ausgabe des Stephanus ist Woidii Notitia codicis Alex. rec. cur. Spohn, Lond. 1788. Im J. 1860 ward er von Cowper, aus dem stephanischen Text ergänzt, zu London herausgegeben. (Ueber Babers Ausgabe des A. T. u. s. w. s. d. Art. Septuaginta.)

B, Codex Vaticanus (n. 1209), im A. T. defect, von Hebr. 9, 14 an verstümmelt, aus dem vierten Jahrhundert, auf der vaticanischen Bibliothek zu Rom, wo er sicher schon vor 1550 sich befand. Er trägt alle graphischen Kennzeichen des höchsten Alterthums an sich. Statt der sonst vorkommenden Distinctionen hat er eine ganz selbständige Texteintheilung, bei welcher die paulinischen Briefe als ein einziges Buch betrachtet sind. Nach den Ziffern der Abtheilungen stand der Hebräerbrief, der jetzt an der gewöhnlichen Stelle eingeheftet ist, ursprünglich zwischen dem Galater- und Epheserbrief. In letzterem finden sich von der ersten Hand noch nicht die Worte ΕΝ ΕΦΕΣΩ. Erst im zehnten oder elften Jahrhundert ist er mit Spiritus und Accenten versehen worden. Collationirt ward die Handschrift 1669 von Bartolocci, 1720 für Bentley von Micon, um 1770 von Birch; beschrieben wurde sie 1809 von Hug (De antiquitate Cod. Vatic. Comment., Tub.), 1847 von Tischendorf (in den Studd. u. Kritt. 1847, 1), 1860 von Vercellone (Dissertt. della Ponteficia Accademia Romana di Archeologia XIV, 323). Ein Facsimile derselben gab Tischendorf a. a. O. Ueber die nach diesem Codex veranstalteten Ausgaben s. d. A. Bibelausgaben des N. T. Im J. 1868 ließ Pius IX. mit den Typen der Ausgabe vom Cod. Sin. eine facsimilirte Ausgabe der ganzen Handschrift durch Vercellone und Cozza beginnen, welche 1881 vollendet wurde (Bibliorum sacrorum Graecus codex Vaticanus, 5 tomi; vgl. Vercellone, Ulteriori studi sul N. T. Greco dell' antichissimo codice Vatic., Roma 1866; Tischendorf, Appendix

codd. celeberrimorum Sinait. Vatic. Alex., Lips. 1867.)

C, Codex Ephraemi rescriptus, ungefähr 200 Blätter mit der größeren Hälfte des N. T. (und Fragmenten des A. T.), aus dem fünften Jahrhundert, im zwölften Jahrhundert mit dem Text von Werken des hl. Ephräm überschrieben, auf der National-Bibliothek zu Paris, entziffert und facsimilirt herausgegeben von Tischendorf, das N. T. 1843, die Fragmente des A. T. 1845.

D, Codex Bezae Cantabrigiensis, Evangelien und Apostelgeschichte, griechisch und lateinisch, aus dem sechsten Jahrhundert, 1581 von Beza nach Cambridge geschenkt, herausgegeben 1793 von Kipling, 1864 von Scrivener zu Cambridge.

E, Codex Basileensis K. IV, 35, aus dem achten Jahrhundert, auf der Stadtbibliothek zu Basel; F, Codex Boreeli zu Utrecht, aus dem neunten Jahrhundert, collationirt in Jod. Heringa, Disput. de cod. Boreeliano, ed. Vinke, Ultraj. 1843; F^a, Codex Coislinianus, Fragmente zu Paris, herausgegeben von Tischendorf in Monum. sacra ined., Lips. 1846, 400; G, Codex Harleianus 5684, aus dem zehnten Jahrhundert, im britischen Museum zu London; H, Codex Seidelii, mit manchen Lücken, aus derselben Zeit, zu Hamburg; J, Codex Tischendorfianus II, 28 Palimpsestblätter aus dem fünften bis dem siebenten Jahrhundert mit Bruchstücken aus den Evangelien, der Apostelgeschichte und zwei paulinischen Briefen, auf der Bibliothek zu Petersburg, herausgegeben in den Monumm. I, 1855; K, Codex Cyprius, aus dem neunten Jahrhundert, auf der National-Bibliothek zu Paris; L, Codex Paris. n. 62, aus dem achten Jahrhundert, auf der National-Bibliothek zu Paris, herausgegeben von Tischendorf l. c. 57 sq.; M, Codex Paris. 48, aus dem neunten Jahrhundert, auf der National-Bibliothek zu Paris; N, 45 Blätter eines kostbaren Purpurcodex aus dem sechsten Jahrhundert zu Wien, London, Rom und auf Patmos, herausgegeben in Monumm. sacr. ined. 10 und in Monumm. VIII; P, Codex Guelferbytanus rescr., unter einer Handschrift mit den Werken des hl. Isidor, Bruchstücke der Evangelien aus dem sechsten Jahrhundert, zu Wolfenbüttel, herausgegeben von Knittel in Ulfilae vers. Goth., Brunsv. 1762, 55 und von Tischendorf in Monumm. VI; S, Codex Vaticanus 354, geschrieben 949, in der vaticanischen Bibliothek zu Rom; T, Codex Borgianus, einige Kapitel des Evangeliums Johannis mit koptischer Uebersetzung, aus dem fünften Jahrhundert, in der Propaganda zu Rom, herausgegeben von Georgi als Fragmentum Evang. S. Joh. graeco-copto-theb. saec. IV (sic!), Romae 1789; U, Codex Nanianus, jetzt Marcianus, aus dem neunten oder zehnten Jahrhundert, zu Venedig; Z, ein Codex rescr. des Matthäusevangeliums, aus dem sechsten Jahrhundert, jetzt zu Dublin, herausgegeben von Barrett, Dublin 1801, und von Abbott in Par Palimpsestorum Dublinensium, Lond. 1880; Γ, Codex Tischendorf. IV, viele Bruchstücke der Evangelien, darunter Lucas ganz, Marcus fast ganz, von 844, theils in der Bodlejana zu Oxford, theils zu Petersburg (vgl. Tischendorf, Notitia edit. cod. bibl. Sin., Lips. 1860, 53); Δ, Codex Sangallensis, griechisch und lateinisch, aus dem neunten Jahrhundert, zu St. Gallen, facsimilirt herausgegeben von Rettig, Zürich 1836; Λ, Codex Tischendorf. III, Lucas und Johannes, aus dem achten oder neunten Jahrhundert, auf der Bodlejana (vgl. Tischend. l. c. 58); Ξ, Codex Zazynthius, Fragmente von Lucas aus dem achten Jahrhundert, in der Bibliothek der englischen Bibelgesellschaft, herausgegeben von Tregelles 1861; Π, Codex Petropolit., aus dem neunten Jahrhundert, von Tischendorf zu Smyrna entdeckt, dann dem Kaiser Alexander II. geschenkt, jetzt zu Petersburg (vgl. Tischend. l. c. 51); Σ, Codex Rossanensis, enthaltend Matthäus und Marcus, Purpurcodex aus dem sechsten Jahrhundert, von Gebhardt und Harnack zu Rossano in Calabrien aufgefunden, in der erzbischöflichen Curie daselbst (vgl. G. u. H., Evangeliorum cod. graecus purpureus Rossanensis, seine Entdeckung u. s. w., Leipzig 1880); Φ, untergegangene Uncialhandschrift, aus welcher vier von Ferrar und Abbott collationirte Minuskelhandschriften geflossen sind (s. u.).

II. Apostelgeschichte und katholische Briefe (vollständig, wie oben) außer ℵ, A, B, C, D.

E, Codex Laudianus, stichometrische Apostelgeschichte griechisch und lateinisch, aus dem sechsten Jahrhundert, kam aus Sardinien nach England, ward schon von Beda Venerabilis gebraucht, gehörte später Beza, ward von dem anglicanischen Erzbischof Laud der Bodlejana geschenkt, herausgegeben von Hearne, Oxford 1715, und von Tischendorf, Monumm. IX.

H, Codex Mutinensis n. 196, aus dem neunten Jahrhundert, in Modena, zuerst von Scholz bekannt gemacht; K, s. u.; L, enthaltend Apg. 8, 10 bis Ende, katholische Briefe, Briefe Pauli bis Hebr. 13, 10, früher dem Cardinal Passionei gehörig, jetzt in der Angelica zu Rom; P, auch die Briefe Pauli und die Apocalypse enthaltend, Palimpsest aus dem neunten Jahrhundert, von dem russischen Bischof Porfirius aus dem Orient nach Petersburg gebracht und von Tischendorf gelesen und herausgegeben Monumm. V. VI.

III. Paulinische Briefe (vollständig, wie oben) außer ℵ, A, B, C.

D, Codex Claromontanus, aus dem sechsten Jahrhundert, lateinisch und griechisch, früher Beza gehörig, jetzt auf der National-Bibliothek zu Paris (Nr. 107), herausgegeben von Tischendorf, Lips. 1852; E, Codex Sangermanensis (nach dem Brande der Abtei St. Germain des Prés zu Paris nach Petersburg verkauft), ungeschickte Abschrift des Codex Claromontanus; F, Codex Augiensis, von Röm. 3, 19 an drei-

zehn Briefe griechisch und lateinisch, Hebräerbrief bloß lateinisch, aus dem neunten Jahrhundert, erst dem Kloster Reichenau gehörig, dann von Bentley gekauft, jetzt in Cambridge, herausgegeben von Scrivener, Cambridge 1859; G, Codex Boernerianus, dreizehn Briefe griechisch und lateinisch, aus dem neunten Jahrhundert, jetzt zu Dresden, herausgegeben von Matthäi, Meißen 1791; H, Codex Coislinianus, Fragmente einzelner Briefe aus dem sechsten Jahrhundert, theils zu Paris, theils in Rußland an verschiedenen Orten, theils auf dem Athos, herausgegeben von Montfaucon, Bibl. Coislin. 251; Duchesne, Arch. des missions scilutif. et littér., 3. Série, III, Paris 1876, 420; K, Codex Mosquensis (S. Syn. n. 98), enthaltend sämmtliche Briefe des N. T., aus dem neunten Jahrhundert, stammt vom Berge Athos, jetzt in Moskau; L, s. o.; P, s. o.; Q, Fragmente des ersten Cor.-Briefes auf Papyrus aus dem fünften Jahrhundert, zu Petersburg.

IV. Apocalypse, außer א, A, B.

B, Codex Vaticanus n. 2066, aus dem achten Jahrhundert, einst den Basilianern zu Rom gehörig, jetzt in der Vaticana, von Tischendorf abgedruckt Monumm. 1846, 407, herausgegeben als Append. Novi T. Vatic., Lips. 1869, von Mai in seiner Ausgabe des Cod. Vatic. 1858.

Außerdem gibt es noch für die Evangelien mehr als 500 Minuskelhandschriften nebst mehr als 200 Lectionarien, von denen gegen 60 noch im zehnten, elften und zwölften Jahrhundert mit Majuskeln geschrieben sind, für die Apostelgeschichte und die katholischen Briefe über 200, für die Paulusbriefe über 300, für die Apocalypse mehr als 100 Minuskelhandschriften. Von diesen sind herausgegeben die vier Codices 13 Paris. aus dem zwölften Jahrhundert (Evangelien), 69 Leicestr. aus dem vierzehnten Jahrhundert (ganzes N. T.), 124 Vindob. aus dem zwölften Jahrhundert (Evangelien), 346 Mediol. aus dem zwölften Jahrhundert (Evangelien), in Ferrar, A Collation of four important Mspts of the Gospels, ed. by Abbott, Dublin 1877. (Vgl. Scholz, Einl. I, 579; Tischendorf, Prolegg. ad Ed. VII. crit. maj.; Reuß, Gesch. der heiligen Schriften N. T., 5. Aufl., Braunschweig 1874, II, 87; Hundhausen im Liter. Handw. 1882, 353 ff.) [Kaulen.]

Bibellesen der Laien. Die katholische Kirche gestattet den Laien das Lesen der heiligen Schrift nur unter gewissen, von ihr festgesetzten Cautelen. Diese Anordnung ist das Ergebniß einer jahrhundertelangen Erfahrung, welche allmälig zu einer bestimmten Disciplin geführt hat. Aus dem ganzen ersten christlichen Jahrtausende ist weder ein Verbot, noch eine Einschränkung des Bibellesens von Seiten der Kirche bekannt. Es waren in diesem Zeitraum wohl viele häretische Secten, welche sich für ihre Systeme auf die heilige Schrift beriefen, wie die Gnostiker und Arianer; allein diese stützten sich nur auf einzelne Stellen und stellten bezüglich des Bibellesens keine principielle Behauptung auf, welche die Kirche zu einer Aeußerung hätte aufrufen können. Im elften Jahrhundert äußerte sich Papst Gregor VII., den man protestantischerseits gerne zum „Vater des Bibelverbotes" stempeln möchte (s. u.), in einem Briefe vom 2. Januar 1080 an den Herzog von Böhmen, Wratislaw (S. Greg. VII. Epist. 7, 11), daß er es nicht gestatten könne, die heilige Schrift in die dortige Landessprache zu übersetzen. Wie aus dem Briefe hervorgeht, geschah dieß wegen der Gefahr der Verunehrung und des Mißverständnisses von Seite des ungebildeten Volkes; indeß ist der Brief Gregors hauptsächlich geschrieben, um die unkluge Bitte der Böhmen bezüglich der Abhaltung des Gottesdienstes in slavischer Sprache abzuweisen. Ein förmliches Verbot, Uebersetzungen der heiligen Schrift in der Landessprache, wo solche existirten, zu lesen, hat Gregor nicht gegeben. Zur Zeit ungefähr, als die Albigenser und Waldenser im südlichen Frankreich ihr Unwesen trieben, schrieb der Bischof von Metz an Innocenz III., daß in seiner Diöcese Laien, Männer wie Weiber, von einer förmlichen Sucht, die heilige Schrift in französischer Uebersetzung zu lesen, ergriffen wären und in geheimen Zusammenkünften sich das von Christo gestiftete Lehramt anmaßten, indem sie bei denselben aus der heiligen Schrift allerlei irrige Lehren nachweisen zu können vorgäben. Innocenz III. antwortete in einem Schreiben vom Jahre 1199, daß im Allgemeinen die Sehnsucht nach dem Lesen der heiligen Schrift etwas Löbliches sei, daß es aber gefährlich sei, wenn einfältige und ungelehrte Menschen die Tiefen der heiligen Schrift, welche selbst für Gelehrte voll der Geheimnisse sei, zu ergründen suchen. Neben andern Schriftstellen führt Papst Innocenz dabei auch die (gewöhnlich außer Zusammenhang citirte) Stelle des Exodus an, wonach Gott befahl, das Thier, welches den Berg Sinai berührte, solle gesteinigt werden (vgl. Epist. 2, 141, auch im C. J. C. cap. 12 X. 5, 7). Indeß erließ auch Innocenz III. nicht ein Bibelverbot, nicht einmal für die betreffende Gegend. Daß überhaupt kein unbedingtes Verbot der heiligen Schrift in diesen Zeiten stattgefunden habe, darüber vgl. Hurter, Geschichte des Papstes Innocenz III., Hamburg 1842, IV, 501 ff. — Kurze Zeit nach dem Tode Innocenz' III. erließ man auf der Synode zu Toulouse 1229 im 14. Canon gegenüber den Mißbräuchen, welche die Katharer mit der heiligen Schrift getrieben, ein förmliches Verbot für die Laien, die heilige Schrift zu lesen: Prohibemus, ne libros V. et N. testamenti laicis permittatur habere (vgl. Hefele, Conc.-Gesch., Freiburg 1863, V, 875). Ebenso stellte die Synode zu Tarragona in Spanien 1233 ein derartiges Verbot auf (can. 2; vgl. Hefele a. a. O. 918). Beide Synoden haben aber nur Verbote für die ihrer Jurisdiction untergebenen Gegenden erlassen. Später behauptete Wiclif, die Bibel sei

die einzige Quelle der christlichen Lehre und sei wenigstens im N. T. für Jedermann verständlich; im J. 1380 veröffentlichte er demzufolge eine englische Bibelübersetzung, in welcher die deuterocanonischen Bücher fehlten. Dem gegenüber verbot eine Synode von Oxford (die dritte) 1408 nicht bloß die Wiclif'sche Bibelübersetzung, sondern auch alle andern, welche nicht vom Diöcesanbischof oder vom Provincial-Concil approbirt wären, und untersagte das unbeschränkte Lesen der heiligen Schrift von Seiten der Laien (vgl. Hefele a. a. O. VI, 817). Das Tridentinum hat, obwohl es Veranlassung gehabt hätte, zwar kein allgemeines derartiges Verbot erlassen; allein es hat doch den Anstoß dazu gegeben. Im J. 1564 veröffentlichte Papst Pius IV. in der Constitution Dominici gregis vom 24. März den auf Befehl des Tridentinums verfaßten Index librorum prohibitorum, welcher in der dritten und vierten Regel die erste allgemein verpflichtende Einschränkung des Bibellesens in der Volkssprache enthält. Die dritte Regel erlaubt das Lesen der heiligen Schriften des Alten Bundes nur frommen und kenntnißreichen Männern nach dem Urtheile des Bischofs, vorausgesetzt, daß sie sich dieser Uebersetzungen nur als Erklärungen der Vulgata bedienen. Das Lesen von Uebersetzungen des Neuen Testamentes, welche von häretischen Verfassern herrühren, ist Niemandem gestattet. Wichtiger ist die vierte Regel: „Da es durch die Erfahrung offenbar geworden, daß, wenn die heilige Schrift in der Landessprache überall ohne Unterschied zugelassen wird, daraus in Folge der Verwegenheit der Menschen mehr Schaden als Nutzen entspringt, so hat es in diesem Stücke bei dem Urtheile des Bischofs oder Inquisitors sein Bewenden; diese sollen auf das Gutachten des Pfarrers oder Beichtvaters das Lesen der von katholischen Verfassern in die Landessprache übersetzten Bibeln denen erlauben, von denen sie sich überzeugt halten, daß ihnen aus solcherlei Lesung kein Nachtheil erwachsen, sondern nur eine Zunahme des Glaubens und der Frömmigkeit erfolgen kann. Diese Genehmigung sollen sie schriftlich erhalten. Wer aber ohne eine solche Erlaubniß sich unterfängt, dieselbe zu lesen oder zu besitzen, kann, bevor er sie dem Ordinarius überantwortet hat, keine Nachlassung seiner Sünden erhalten." Papst Sixtus V. entzog den Bischöfen das Recht, die erwähnte Erlaubniß zu ertheilen, und reservirte dasselbe sich, resp. der S. Congregatio Indicis. Clemens VIII. bestätigte dieß durch einen eigenen Zusatz zur reg. IV indicis. Papst Benedict XIV., resp. die Indexcongregation, restringirten die erwähnte Indexregel dahin, daß die Uebersetzungen der heiligen Schrift, damit sie von der Indexcongregation erlaubt werden können, entweder vom heiligen Stuhle approbirt oder mit Anmerkungen aus den Schriften der heiligen Väter und anderer gelehrter und frommer Männer versehen sein müssen (vgl. Reithmayr-Thalhofer, Lehrb. der bibl. Hermeneutik, Kempten 1874, 204 f.). Manche Theologen legen nun diese Verordnung Benedicts XIV. so aus, als ob dadurch der reg. IV indicis und den von Sixtus V. und Clemens VIII. dazu gemachten Additiones derogirt worden sei, so daß also seit Benedict XIV. für alle jene, welche eine vom heiligen Stuhle approbirte oder mit entsprechenden Anmerkungen versehene Bibelübersetzung lesen, keine specielle, persönliche Facultät mehr erforderlich, vielmehr das Bibellesen unter der obenerwähnten Voraussetzung allen Gläubigen allgemein und principiell erlaubt sei. Andere jedoch sind strengerer Ansicht und sehen in der erwähnten Constitution eine Verschärfung der früheren Bestimmung, besonders weil Benedict XIV. die Bestimmungen seiner Vorfahrer ausdrücklich bestätigte. Vgl. über diese Streitfrage Thalhofer a. a. O. 205; Ferraris s. v. Script. sacra, Append. n. 16. Ueber die Ansicht, daß die reg. IV. indicis und consequent alle dazu später erflossenen Zusätze in Deutschland keine förmliche Rechtskraft erlangt habe, s. Reithmayr-Thalhofer 205. Noch gehört hierher, daß Papst Clemens XI. in der Bulle Unigenitus vom 8. September 1713 in den Sätzen 79—85 incl. mehrere Irrthümer des Jansenisten Pasq. Quesnel, die das Bibellesen als zum Heile nothwendig darstellen und die kirchliche Disciplin als ein Entziehen des Wortes Gottes, des Lichtes u. s. w. verwerfen wollten, feierlich verurtheilte; den Wortlaut dieser Propositionen s. bei Denzinger, Enchir. symb. et defin. fid., nn. 1294—1300. Ebenso verurtheilte Pius VI. in der Bulle Auctorem fidei vom 28. August 1794 in der propos. 67 die doctrina der Synode von Pistoja, perhibens, a lectione Sacrarum Scripturarum nonnisi veram impotentiam excusare; als: falsa, temeraria ... alias in Quesnellio damnata (Denzinger n. 1430). Pius VII. ermahnte den Bischof von Mohilew, er solle durchaus nicht das unbeschränkte Bibellesen der Laien in seiner Diöcese gestatten, und tadelte ihn theilweise, da er hierin nicht ganz correct gehandelt (Breve vom 3. September 1816). Ein Decret der Indexcongregation vom 7. Januar 1836 unter Gregor XVI. erklärt: Revocanda iterum esse in memoriam, quae alias decreta sunt: vernaculas scil. Bibliorum versiones non esse permittendas, nisi quae fuerint approbatae a Sede Apostolica aut editae cum annotationibus desumtis ex sanctis Ecclesiae Patribus vel ex doctis catholicisque viris. Aehnlich Gregor XVI. in seiner Encyklika vom 8. Mai 1844 (vgl. Anal. J. P. I. Série 1855, 791 und II. Série 1857, 2662). „Die in einem großen Theile der Kirche heutzutage herrschende Disciplin," bemerkt Stapfs Herausgeber in der Theol. mor., edit. 1863, „ist allerdings milder, insoferne den Gläubigen das Lesen von Bibelübersetzungen auch ohne specielle Erlaubniß, wofern dieselben den oben mehrfach angeführten Bedingungen entsprechen, gestattet erscheint" (vgl. auch Simar;

Moraltheologie, 2. Aufl., Freiburg 1877, 225 f.).

Die vorstehend entwickelte Praxis der Kirche, wonach nicht die Bibel überhaupt verboten ist, sondern nur dem zügellosen und ungeregelten Lesen derselben gerechte und heilsame Schranken gezogen werden, ist von jeher ein Gegenstand heftiger Angriffe und Entstellungen, namentlich von Seite der Protestanten und Jansenisten, gewesen. Man hat der Kirche vorgeworfen, sie entziehe das Wort Gottes den Gläubigen, sie wache und sorge mit Furcht und Aengstlichkeit, daß ja Niemand, besonders nicht ihre eigenen Angehörigen, die Bibel in die Hände bekomme, um nicht durch Lesen in derselben den Widerspruch, in welchem die Lehre der Kirche zur heiligen Schrift stehe, zu entdecken. Demgemäß spricht man von „Bibelverboten in der katholischen Kirche". So hat schon gegen das Ende des vorigen Jahrhunderts Dr. L. Hegelmaier in seiner Schrift „Geschichte des Bibelverbotes, Ulm 1783", darzuthun versucht: 1. daß die katholische Kirche wirklich ein Bibelverbot im eigentlichen Sinne statuirt habe; 2. daß dieses (vermeintliche) Bibelverbot zahlreichen Aussprüchen der heiligen Schrift, der heiligen Väter und vieler Kirchen- und anderer Schriftsteller widerspreche, ja 3. daß sich eben aus der heiligen Schrift und den Vätern direct eine Verpflichtung, die Bibel zu lesen, auch für den Laien nachweisen lasse. Auch heutzutage ist es Lehre der Protestanten, es sei eines der ersten Christenrechte, die Bibel zu lesen, und jeder einzelne Gläubige sei für sich verpflichtet, darin zu lesen und zu forschen.

Die große Divergenz der Lehre und Gesetzgebung der katholischen Kirche von der Praxis der Protestanten bei Lesung der heiligen Schrift hat ihren inneren Grund in der beiderseitigen Anschauung von dem Werthe und der Bestimmung der heiligen Schrift selbst. Während die Kirche erklärt, die nächste und formelle Glaubensregel könne unmöglich der todte Buchstabe der Schrift sein, sondern dieselbe bestehe in dem lebendigen Worte des unfehlbaren Lehramtes in der Kirche, ist nach dem protestantischen Glaubensprincip die heilige Schrift die alleinige und nächste regula fidei, und jeder einzelne Christ berechtigt und verpflichtet, in der heiligen Schrift zu lesen und zu forschen und so sich seinen eigenen, subjectiven Glauben daraus zu bilden. Während die Kirche lehrt, die heilige Schrift sei nur entferntere und materielle Glaubensquelle nebst der Tradition (sensu strictiori), so ist dieselbe dem Protestanten die ausschließliche und formale Glaubensregel und nicht bloß Glaubensquelle. Hat die katholische Kirche bewiesen, daß der in sich todte, der Verdrehung ausgesetzte Buchstabe der Schrift einer authentischen Erklärung bedürfe, und daß diese nur in der Kirche zu finden sei (Conc. Trid. Sess. IV; Conc. Vatican. Sess. III, cap. 2), so hat sich aus dem von den sogen. Reformatoren des 16. Jahrhunderts aufgestellten Princip der sola Scriptura die Folgerung gebildet, ein jeder einzelne Christ könne und müsse in der Schrift forschen, und jedem einzelnen schließe sich der Sinn der heiligen Schrift von selbst auf. Demnach ist in der total verschiedenen Anschauung über das eigentliche Glaubensprincip der letzte Grund für die Verschiedenheit in der Auffassung des Bibellesens zu suchen; dazu kommt noch, daß nach katholischer Lehre die heilige Schrift nicht zwar in Allem, aber doch in Vielem dunkel und unklar ist. Diese Dunkelheit der Schrift werde noch erhöht in subjectiver Beziehung, d. i. wenn man in Betracht ziehe den Gläubigen, den Laien selbst, welcher oft durch Verhältnisse des unreifen Alters, durch den Mangel des nöthigen Bildungsgrades, noch mehr aber durch verkehrten Sinn, durch Leidenschaften u. s. w., am rechten Verständnisse der heiligen Schrift gänzlich oder theilweise gehindert sei (vgl. 2 Petr. 3, 15. 16; Apg. 8, 30. 31). Dem entgegen behauptete Luther, die heilige Schrift sei an sich vollkommen klar: Sacra Scriptura per se certissima, facillima, apertissima, sui ipsius interpres, omnium omnia probans, judicans et illuminans est. Assert. artic. a Leone X. damnat. Praefat. Hatte aber Luther anfänglich die Klarheit der heiligen Schrift in Allem und Jedem ausgesprochen, so schränkte er und seine späteren Anhänger nachher dieses dahin ein, daß sie sagten, die heilige Schrift sei nur in rebus ad salutem necessariis vollkommen klar. Aber auch bezüglich der Klarheit der heiligen Schrift in subjectiver Beziehung lehrten die Reformatoren zuerst, die Bibel sei Allen ohne Ausnahme, auch dem gemeinsten Manne, vollkommen verständlich. Sie blieben sich aber, gerade wie dieß bei Luther am meisten der Fall war, in ihren Lehren nicht gleich, sondern restringirten ihre tolle Behauptung später dahin, die heilige Schrift sei gerade nicht jedem Christen klar, aber doch demjenigen, der fromm und des christlichen Namens würdig lebe.

Aus dem oben über das Verhältniß der heiligen Schrift zur Kirche und zur Glaubensregel Gesagten können wir nun folgern, daß die Kirche das Bibellesen an und für sich als etwas Gutes und Empfehlenswerthes ansieht. Allein die heilige Schrift als das Wort Gottes ist zu wichtig, die Ehrfurcht, welche die Kirche gegen dieselbe hegt, zu groß (Trid. Sess. IV), und die Gefahren und Uebel, welche aus dem Mißbrauche derselben entstehen, dem Zeugnisse der Geschichte zufolge zu schrecklich, als daß die Kirche nicht mit aller Sorgfalt und Behutsamkeit über das Lesen der heiligen Schrift wachen sollte. Für diese Anschauung, daß das Bibellesen der Laien nur nützlich, nie nothwendig, oft aber sehr verderblich sein könne, hat die Kirche ihre triftigsten Gründe.

1. In der heiligen Schrift, auf welche die Protestanten sich ausschließlich berufen, findet sich kein Gebot, wodurch die Laien zur Lesung der heiligen Schrift, als zum Heile nothwendig, verpflichtet würden. Nicht den Befehl zu schreiben,

sondern den Auftrag zu predigen, hat Christus ertheilt: Gehet hin und lehret alle Völker (Matth. 28, 19), predigt das Evangelium aller Kreatur (Marc. 16, 15); mit diesen Worten hat Christus das Lehramt und den mündlichen Unterricht als den Weg der Bekehrung der Völker zu seiner Religion angeordnet, und mit den Worten: Wer euch höret, der höret mich (Luc. 10, 16), hat er seinen Gläubigen das Gebot gegeben zu hören, zu gehorchen, zu glauben. So hielten es auch die Apostel und die Gläubigen, jene, indem sie ausziehend überall predigten (Marc. 16, 20), diese, indem sie durch Anhören der Predigt der Apostel äußerlich, innerlich durch die Gnade des heiligen Geistes und ihre freie Willenszustimmung zu Christus bekehrt wurden (Apg. 13, 48; 16, 14). Daher schreibt Paulus ganz allgemein: Fides ex auditu (Röm. 10, 17), und lange, bevor nur eine einzige Schrift des N. B. entstanden, war das Evangelium in vielen Ländern schon verkündigt und zahlreiche Gemeinden schon gegründet. Dazu kommt als weiterer Grund die successive Entstehung der heiligen Schriften; wäre wirklich die heilige Schrift alleinige Glaubensquelle, und wäre das Lesen in derselben zum Heile nothwendig, so hätten die ersten Christen lange Zeit gar keine, dann eine nur unvollständige Glaubensregel besessen. Obwohl also die heilige Schrift der protestantischen Anschauung vom Bibellesen keineswegs günstig ist, so haben protestantische Theologen und Polemiker dennoch viele Stellen sowohl aus dem A. als auch dem N. B. für ihre Ansicht in Anspruch nehmen wollen; so beriefen sie sich auf Deut. 6, 6—9; 17, 18. 19; 31, 11. 12. Is. 8, 20; 34, 16. Jer. 31, 33. Ez. 2, 7; aus dem N. B. besonders auf Joh. 5, 39. Apg. 17, 11, sowie auf Röm. 15, 4. Col. 4, 16. 1 Theff. 5, 27 u. a. Die meisten der angezogenen Stellen sprechen entweder nur vom Anhören, Beherzigen, Bewahren des vorgelesenen Gesetzes, Wortes Gottes, oder sind an einzelne Stände, an bestimmte Personen, z. B. den König, oder Josue, den Propheten, die Pharisäer u. s. w., nicht aber an das ganze Volk gerichtet; der Sinn, den die Protestanten für ihre Lehrmeinung brauchen, ist in keiner einzigen der von ihnen angerufenen Stellen enthalten (vgl. J. Malou, La lecture de la sainte Bible, in's Deutsche übersetzt von Ludw. Clarus, 2 Bde., Regensburg 1848, und Stöveken, 2 Bde., Schaffhausen 1849, I, 5, 1). Was die Berufung auf das A. T. insbesondere betrifft, so wurde schon bei den Juden die Bibel durchaus nicht ohne Auswahl oder ohne Rücksicht auf das Alter u. s. w. zum Lesen gegeben; so sagt Origenes, daß das Hohe Lied dem jugendlichen Alter durchaus nicht zum Lesen anvertraut wurde (vgl. Origen., Praefat. in Cant. Cantic.). Der heilige Gregor von Nazianz bemerkt, daß schon bei den Juden die heilige Schrift nur in einem gewissen Alter, bei reiferer Einsicht gelesen werden durfte, und äußert den Wunsch nach Erlaß eines ähnlichen Gesetzes unter den Christen (vgl. Orat. 32, n. 32; Orat. 2, n. 48; Hier. Ep. 53 ad Paul.

2. Ein solches göttliches Gebot, die heilige Schrift zu lesen, wie die Protestanten es für den einzelnen Gläubigen aufstellen, war dem ganzen christlichen Alterthum unbekannt; die Väter thun eines solchen nirgends eine Erwähnung, ja sie schließen oft geradezu das Privatlesen aus. Allbekannt ist, was Tertullian sagt De praescript. haeretic. cap. 14: Fides tua te salvum fecit, non exercitatio Scripturarum; fides in regula posita est, und der heilige Augustin: Homo fide, spe et caritate subnixus eaque inconcusse retinens non indiget Scripturis nisi ad alios instruendos; itaque multi per haec tria etiam in solitudine sine codicibus vivunt (De doctr. christ. I, 39). Man hat sich zwar mit Vorliebe auf die heiligen Väter und Kirchenschriftsteller, die doch sonst als Zeugen der Tradition im protestantischen Lager nicht besonders geschätzt werden, berufen, so z. B. Walch in: Kritische Untersuchung vom Gebrauche der heiligen Schrift in den ersten vier Jahrhunderten, Leipzig 1779; man hat förmliche Sammlungen von patristischen Citaten angelegt, so Hegelmaier (a. a. O.) und der für das unterschiedlose Bibellesen sich so ereifernde Exbenedictiner und Professor zu Marburg, Leander van Eß (Gedanken über Bibel und Bibellesen, Sulzbach 1816, und in mehreren anderen Schriften). Allein an den angeführten Stellen empfehlen die Väter wohl die Lesung der heiligen Schrift, stellen sie aber nie als Gebot im protestantischen Sinne hin, und ihre Worte sind sehr oft an Cleriker und Priester gerichtet, denen auch die Kirche die fleißige Lesung der heiligen Schrift nicht bloß anempfiehlt, sondern zur Gewissenspflicht macht. Viele andere Stellen handeln bloß von der öffentlichen Lesung der heiligen Schrift in der Kirche, keineswegs aber vom Privatlesen; so hat dieß bezüglich der Sammlung Walchs selbst Hegelmaier (a. a. O. 21) zugegeben. Ferner ist zu bemerken, daß sich zuweilen Aussprüche bei den heiligen Vätern finden, welche nie die Zustimmung der Kirche erlangt haben, oder daß sie selbst nur ihre Privatansicht äußern wollen, ohne für den Glauben und die Disciplin ihrer Zeit Zeuge zu sein. Auch darf nicht übersehen werden, daß, wenn einige der heiligen Väter für das Privatlesen der heiligen Schrift einzustehen scheinen, diese doch nicht in einen formellen Gegensatz mit der gegenwärtigen Disciplin der Kirche gebracht werden können: sie hätten in dieser Sache anders geschrieben, wenn sie die jetzige, strengere, durch den Mißbrauch hervorgerufene Praxis der Kirche vor sich gehabt hätten. Endlich muß noch in Anschlag gebracht werden, daß die heiligen Väter, wie selbst Herzog (Realencyklop., 2. Aufl., II, 376) zugesteht, die Auctorität der Tradition und der Concilien ganz besonders hervorheben. (Vgl. Malou a. a. O. Kap. 6.)

3. Die heilige Schrift hat zwar den Zweck und die Bestimmung, ein Buch zur Belehrung, Er-

bauung, Tröstung für Alle zu sein; allein daraus folgt nicht, daß dieß durch Privatlesen Aller geschehen müsse. Man hat sich von Seite der Gegner auf die Aufschriften der Briefe, auf ihre vielfach allgemeine Bestimmung berufen (vgl. Hegelmaier a. a. O. 16 ff.) und gesagt: Wenn schon die Briefe, so die Paulinischen, welche doch die schwersten Theile der Offenbarung enthalten, an alle Gläubigen ohne Unterschied, z. B. an die Gemeinde zu Rom, Corinth u. s. w., gerichtet sind, um wie viel mehr die übrige heilige Schrift! Allerdings ist die heilige Schrift für alle Christen geschrieben, sie ist ein Erbtheil aller Gläubigen; allein daß gerade die Briefe zunächst nur vorgelesen wurden, zeigt 1 Theſſ. 5, 27. Col. 4, 16, wo der griechische Ausdruck ἀναγνωσθῆναι einen terminus technicus für das Vorlesen in der Kirche bildet. Man kann zugeben, daß in den ersten Zeiten die Christen auch privatim die heiligen Schriften lesen durften und auch gewiß lasen; es lag die Gefahr eines Mißbrauches eben nicht so nahe als jetzt. Die Christen der ersten Zeiten waren mit den Aposteln und deren Schülern und Gehülfen, später mit ihren Priestern und Vorstehern in engstem Verbande und waren dadurch vor etwaigem Mißverständnisse der heiligen Schrift bewahrt. Eben dieß aber will die Kirche durch ihre gegenwärtige weise Disciplin erreichen.

4. Auf die vielfache Dunkelheit der heiligen Schrift ist schon oben hingewiesen worden; es mögen hier noch die Worte des Vincentius Lerinensis über die zügellose Lesung und entgegengesetzte Auslegung der heiligen Schrift, wie sie die Häretiker übten, Platz finden: Sacram Scripturam alius aliter interpretatur: aliter namque illam Novatianus, aliter Sabellius, aliter Donatus exponit, aliter Arius, Eunomius ... aliter postremo Nestorius (Commonit. cap. 2). Allbekannt ist das Distichon des reformirten Theologen Petrus Werenfels:

Hic liber est, in quo quaerit sua dogmata quisque:
Invenit et pariter dogmata quisque sua,

und es ist nicht nöthig, auf die traurigen Folgen des unbeschränkten Lesens der heiligen Schrift unter den Protestanten ausführlicher hinzuweisen.

5. Die heilige Schrift ist, weil sie des in der Kirche lebenden Lehramtes als der auslegenden Norm bedarf, zunächst für das Lehramt in der Kirche bestimmt. Weil das Lehren, Predigen und Reinerhalten dem Hören, Glauben und Bewahren vorausgeht, ist die heilige Schrift zuerst bestimmt für diejenigen, die das Lehramt in der Kirche tragen und ausüben, und durch diese und in Verbindung mit diesen erst für die hörende Kirche, die Gläubigen, die Laien. Der Priester ist zur Lesung und zum Studium der heiligen Schrift nicht bloß berechtigt, sondern auch verpflichtet, und ihn hat die Kirche zu allen Zeiten auf das Angelegentlichste zum eifrigen Studium der heiligen Schrift ermahnt (vgl. Tübinger Quartalschrift 1877, 1. Heft). Dadurch aber, daß die Kirche die Bibel vorzugsweise dem Priester zuweist, ist durchaus kein Monopol für den geistlichen Stand, wie man oft gegnerischerseits sich ausdrückt, statuirt: es kann ja auch der Laie, wenn er es nur unter der Leitung der Kirche thut und so der Gefahr des Schiffbruches im Glauben oder in den guten Sitten vorbeugt, die heilige Schrift lesen. Ungerecht geradezu ist aber der Vorwurf, die Kirche habe nichts gethan und thue nichts, um die heilige Schrift dem Laien zugänglich zu machen und sie unter das Volk zu bringen (vgl. Herzog a. a. O. 380). Was die älteste und alte Zeit des Christenthums betrifft, so ist es bekannt, wie gerade unter kirchlicher Auctorität die meisten Uebersetzungen verfaßt und die meisten Arbeiten an der hl. Schrift geschehen sind. Wer waren die ersten Uebersetzer, Erklärer und Kritiker der heiligen Schrift? Waren es nicht Priester oder Männer aus dem geistlichen Stande überhaupt, wie Origenes, Hesychius, Pamphilus, Ephräm, Hieronymus, Mesrob? Haben nicht die Päpste Damasus I. und Gregorius I. für die Aufnahme der Uebersetzung des hl. Hieronymus Alles gethan? Hat nicht die Kirche stets gesorgt, daß die heilige Schrift in die Sprachen der von ihr freilich nicht durch Vertheilung von Bibeln, sondern durch apostolische Predigt bekehrten Völker alsbald übersetzt wurde? Was die neuere Zeit anbelangt, so hat die Kirche mehrere Uebersetzungen in die wichtigsten neueren Sprachen in ihre Hand genommen, dieselben untersucht und auctoritativ approbirt und so das Bibellesen dem Laien ermöglicht, nicht zu reden von den zahlreichen älteren Uebersetzungen, welche die Kirche stillschweigend approbirt oder geduldet hat. Dann gibt die Kirche, wenn sie die promiscua lectio S. S. untersagt, doch reichlichen Ersatz dafür, indem die erbaulichsten Stücke aus der heiligen Schrift in den ausgewählten Perikopen zur Vorlesung kommen und in der Predigt erklärt werden, indem die Jugend in der Schule in der biblischen Geschichte unterrichtet wird, indem die evangelischen Abschnitte in zahllosen Ausgaben unter dem Volke in Hausbüchern, sog. Hauspostillen, verbreitet sind, und indem auch die ganze heilige Schrift bei gebildeten Laien jetzt häufig genug anzutreffen ist.

6. Schließlich muß noch erwähnt werden, daß selbst die griechisch-schismatische Kirche und auch einige einsichtsvollere Männer unter den Lutheranern und Anglicanern nicht umhin konnten, der Disciplin der katholischen Kirche ihren Beifall direct oder indirect zu spenden. Es ist bekannt, welche Anstrengungen die Wittenberger lutherischen Theologen machten, um von den (schismatischen) Griechen die Erklärung einer Uebereinstimmung ihrer Lehre mit der Lehre der griechischen Kirche zu erlangen; es ist aber auch bekannt, welchen Erfolg jene Bestrebungen gehabt. Hier möge der Beschluß des unter Dositheus, dem Patriarchen von Jerusalem, abgehaltenen Conciliums in Jerusalem vom Jahre 1672

in Betreff des von den lutherischen Theologen so sehr vertheidigten Bibellesens Platz finden. Er lautet: „Es ist nicht nothwendig, daß alle Christen die Bibel in der Landessprache lesen: denn obgleich wir überzeugt sind, daß die heilige Schrift nützlich und selbst nothwendig ist, damit alle Menschen in Frömmigkeit leben, so glauben wir doch nicht, daß alle Gläubigen dieselbe lesen sollen. Man darf dieses Lesen nur denjenigen Personen verstatten, welche bei weislicher Auslegung die tiefen Geheimnisse in der heiligen Schrift zu verstehen im Stande sind, und welche die wahrhafte Art gelernt haben, sie zu lesen und auszulegen. Die katholische Kirche hat Recht gehabt, wenn sie nach einer traurigen Erfahrung dieses Lesen den Personen, welche die Bibel ohne Urtheil lesen, oder sich an den Buchstaben halten, oder dieselbe in einem irrthümlichen Sinne verstehen würden, untersagt" (vgl. Hardouin, Acta Concil. XI, 255). Ueber die weiteren meistens verunglückten Versuche der protestantischen Theologen und Bibelgesellschaften bei den schismatischen Griechen, namentlich in unserem Jahrhunderte, vgl. Malou a. a. O., II, 274 ff. Auch aus anglicanischem und protestantischem Lager haben Manche das unbeschränkte Bibellesen mißbilligt; so Müllner, Ziel und Ende der religiösen Controversen, übersetzt Frankfurt a. M. 1828, S. 530. Mr. O'Callaghan, ein anglicanischer Geistlicher, schreibt: „Die Bibel ist ohne Erläuterungen nicht geeignet, von ungebildeten und unwissenden Menschen gelesen zu werden; die Masse des menschlichen Geschlechtes muß sich begnügen, seine Leitung von Anderen zu empfangen" (Le Conservateur III, 301, Paris 1819). Semler behauptete an verschiedenen Stellen seiner Paraphrasen, daß die heilige Schrift eigentlich nur für die Lehrer bestimmt sei, und daß die alte Kirche den allgemeinen Gebrauch derselben nicht gestattet habe (vgl. auch Lessings Axiomata 1778 und seine Thesen aus der Kirchengeschichte). Im 19. Jahrhundert erregte besonderes Aufsehen in dieser Hinsicht Ferdinand Delbrück in der Schrift; Philipp Melanchthon, der Glaubenslehrer, 1825. Der Rationalist Wegscheider wollte die heilige Schrift nur dann von Allen gelesen wissen, wenn ihr Erklärungen beigefügt wären (vgl. Instit. theol. 189, edit. 7, Halle 1833).

Noch müssen zwei schon erwähnte Einwürfe kurz beleuchtet werden. Der eine besagt, daß die katholische Kirche durch ihre Zurückhaltung der heiligen Schrift gegenüber dem Laien eine Mißachtung gegen die Bibel an den Tag lege. Aber wie kann und muß man darin, daß die Kirche die heilige Schrift nicht Jedem in die Hand gibt und sie also nicht mißbrauchen und profaniren läßt, nicht vielmehr eine große Hochachtung und Verehrung erblicken? Nolite sanctum dare canibus, mahnt der Heiland (Matth. 7, 6), neque mittatis margaritas vestras ante porcos. Was den zweiten Vorwurf betrifft, so sagen die Protestanten (vgl. hierher Herzog a. a. O. 380), daß die Kirche allen Grund habe, die Lesung der Bibel ihren Gläubigen zu verbieten, damit diese nicht merken, daß so manche Elemente der Kirche in der Schrift nicht enthalten seien, ja daß die kirchliche Lehre vielfach in Widerspruch zur heiligen Schrift stehe. Darauf erwiedern wir: Nach katholischem Glaubensprincip ist die Schrift nicht die nächste Glaubensregel und nicht die einzige Glaubensquelle; Manches ist nur in der Tradition (sensu latiori), d. h. in dem lebendig überlieferten Worte Gottes in der Kirche, Anderes deutlich in der Tradition (sensu strictiori), als einer neben der Schrift bestehenden Glaubensquelle enthalten. Für die meisten oder für fast alle katholischen Dogmen und Institutionen finden sich in der heiligen Schrift wenn auch nicht immer ausdrückliche Beweise, so doch Andeutungen, Hinweisungen, und von keinem Dogma und von keiner einzigen Institution der Kirche kann gesagt werden, daß sie mit der heiligen Schrift in geradem Widerspruch stehe. Endlich liegt dieser protestantischen Behauptung die Verwechslung von Wesentlichem, Unwandelbarem und Unwesentlichem, Zufälligem, von Dogma und Schulmeinung zu Grunde. Wenn wir den heutigen Protestantismus, namentlich den freisinnigen, mit der Bibel vergleichen, wie unendlich weit hat sich denn dieser von der heiligen Schrift entfernt! Die Kirche aber braucht eine Vergleichung ihrer Lehre mit der heiligen Schrift nicht im mindesten zu scheuen.

Da sich also kein göttliches Gebot, die heilige Schrift zu lesen, irgendwie nachweisen läßt, so gehört die Verfügung darüber, wann, wo, wem diese Lesung zu gestatten, zu verweigern sei, zur Disciplinargewalt der Kirche, und nur wer die der Kirche innewohnende Disciplinargewalt läugnet, mag auch das ihr zukommende Recht bezüglich der Gestattung und Versagung des Bibellesens bestreiten. Diese Disciplin konnte und mußte natürlich zu verschiedenen Zeiten, Umständen, Orten u. s. w. eine verschiedene sein, und eine Aenderung in Disciplinarsachen muß der Kirche ihrem Begriff nach zustehen. Wie mit dem Essen der idolothyta, mit der Verschleierung der Frauen, mit der Communion unter beiden Gestalten u. A., ist es auch mit dem Bibellesen ergangen. Vor dem ersten Jahrtausend gibt es kein auctoritatives Verbot, die heilige Schrift zu lesen; erst als die Häretiker anfingen, sich ex professo auf die Bibel zu berufen, namentlich, als Luther und seine Anhänger die Bibel als solche zum Ausgangspunkt und zur Stütze ihrer Irrthümer machen wollten, und als späterhin die Bibel theils verstümmelt, theils gefälscht wurde, sah sich die Kirche zuerst genöthigt, das Bibellesen überhaupt zu überwachen, weil sie sich nicht selbst aufgeben konnte. Verkennung des Wesens der kirchlichen Disciplinargewalt und Verkennung der Zeitumstände ist es daher, wenn man der Kirche daraus, daß sie zu verschiedenen Zeiten das Bibellesen leichter oder schwerer oder gar nicht gestattete und gestattet, einen Vorwurf

der Unbeständigkeit machen will oder dieß gar auf die Einheit der Kirche, bezw. deren Störung beziehen will. (Vgl. über diesen Gegenstand außer den schon erwähnten Schriften noch: Vom Lesen der heiligen Schrift, nach Johann von Neercassel [Bischof von Castoric in Holland], Mainz 1846; Die Bibel kein Lesebuch für Jedermann, nach Le Maire, Münster 1845.) [O. Schmid.]

Bibeltext heißt die sprachliche oder buchstäbliche Form, in welcher jeweilig die Originalien der heiligen Schrift vorliegen. Diese Form ist lediglich durch die Beschaffenheit jedes Wortes und durch die Abgrenzung der einzelnen Wörter von einander bedingt, jedoch mit dem Unterschied, daß von Anfang die letztere wegen mangelnder Worttrennung bei der Aufzeichnung weniger beglaubigt ist als die erstere. Alles, was sich sonst in den geschriebenen und gedruckten Exemplaren der heiligen Schrift bemerklich macht, wie Capitel- und Verseintheilung, Aussprachzeichen und Accente, sind Zuthaten zum Text, über welche die Artt. Abtheilung, Bibelhandschriften, Masora nachzusehen sind. Ein fest normirter Bibeltext ist jetzt weder in Handschriften, noch in gedruckten Bibeln vorhanden, weil die heilige Schrift, wie jedes andere Buch, den Irrungen unterlegen ist, welche sich bei Vervielfältigung geschriebener Redestücke mit moralischer Nothwendigkeit ergeben. Der Ausdruck Bibeltext hat demnach jetzt nur collective Bedeutung, insofern man darunter alle einzelnen Gestaltungen der biblischen Originaltexte zusammenfaßt. Es kann als ausgemacht gelten, daß keine dieser Gestaltungen den von den Verfassern gewählten Texten absolut gleich ist. Den heutigen Bibeltext nun den Autographen der heiligen Verfasser möglichst nahe zu bringen, ist Aufgabe der Kritik (s. d. Art.); hier soll nur sein Verhältniß zu diesen Autographen, so weit es erkennbar ist, dargestellt oder der Werth unseres Bibeltextes untersucht werden. Nach innerer Nothwendigkeit muß dabei zwischen dem Text des Alten und dem des Neuen Testamentes unterschieden werden.

I. **Der (hebräische und chaldäische) Bibeltext des Alten Testamentes** liegt jetzt in Consonantenschrift mit Worttrennung und Vocalbezeichnung durch die sogenannte Punctation vor. Keines von diesen beiden Mitteln der Darstellung ist ursprünglich. Die jetzige hebräische Schrift ist die sogenannte Quadratschrift, welche sich erst zu einer Zeit, da sämmtliche alttestamentliche Schriften schon verfaßt waren, aus einer älteren allen semitischen Völkern gemeinsamen Schrift herausgebildet hat. Nur der Pentateuch ist bei den Samaritanern noch in der ursprünglichen Schrift erhalten; dieselbe hat deßwegen auch den Namen der samaritanischen erhalten, während sie sonst die phönicische heißt. Beide Schriftarten sind bloß durch die Gestalt der Buchstaben von einander verschieden, und det Uebergang der einen in die andere ist insoferne von geringerer Bedeutung. Indeß sind die Verwechslungen Jos. 21, 16 עין für עָשָׁן 1 Par. 6, 44, LXX Ἀσάν; im ganzen Buch Jos. עכן für עכר, s. Jos. 7, 25. 1 Par. 2, 7, LXX, Ἀχάρ; 2 Sam. 23, 29 חלב für חלד 1 Par. 11, 30, LXX Ἐλάδ, nur aus Versehen bei der alten Schrift zu erklären. Dann aber werden bei der Quadratschrift die Wörter getrennt, zu welchem Zweck eigene Finalbuchstaben vorhanden sind, während die alte Schrift ununterbrochen fortläuft. Der heutige Text ist daher seiner Wortabgrenzung nach schon das Ergebniß einer Erklärung, deren Richtigkeit nicht ohne Weiteres als bewiesen anzunehmen ist; so hat derselbe 1 Par. 17, 10 den Text ואגדלך abgetheilt in ואגד לך „und ich kündige Dir an", während die LXX viel faßlicher denselben als Ein Wort erklären: καὶ αὐξήσω σε. Auch die Vocalbezeichnung stellt eine bestimmte Auffassung des Consonantentextes dar, neben welcher eine andere möglich ist, wie wenn דבר Ps. 91, 3 im Text als דֶּבֶר, „Pest", in den Uebersetzungen als דָּבָר, λόγος, verbum, erklärt wird. Was nun den Werth der in der Punctation niedergelegten Erklärung betrifft, so ist dieselbe früher von protestantischen Gelehrten, wie Carpzov und Buxtorf, ganz außerordentlich überschätzt worden, weil man ihren Ursprung auf die heiligen Verfasser selbst oder doch auf Esdras zurückführte und somit die Punctation als Bestandtheil des inspirirten Wortlautes ausgab. Dieser Wahn ist längst überwunden. Man weiß jetzt mit Sicherheit, daß die Vocalisirung des hebräischen Bibeltextes erst zwischen 500 und 560 n. Chr. erfolgt ist (Marx in den Verhandl. des fünften internat. Orientalisten-Congr. II, Berlin 1882, 222). Sie ward durch die jüdischen Gelehrten der damaligen rabbinischen Akademien, welche auch die Masora sammelten, vollzogen. Anfänglich geschah dieß nach zwei, durch Gestalt und Stellung der Punkte und Striche verschiedenen Systemen; allein das eine derselben, das tiberiensische, drang bald in das andere, das babylonische, ein und verdrängte dieses schließlich vollständig, so daß jetzt nur noch das erstere üblich ist (s. d. Art. Masora). Der punktirte Text heißt deßwegen gewöhnlich der masorethische. Auch dieser Ausdruck ist nur collectiv zu verstehen, insofern es einen einheitlichen masorethischen Text nicht gibt; denn einzelne Fragen bezüglich der Aussprache blieben für immer unerledigt, und die einzelnen Schulen wichen in der Auffassung und Lesung des unpunktirten Wortlautes nicht selten von einander ab. Maßgebend hierbei waren ältere berühmte Lehrer, deren Bibelexemplare als Norm bei der Vervielfältigung und der Auslegung der heiligen Schriften angesehen wurden. Schon am Ende des siebenten Jahrhunderts waren diese verschiedenen Auffassungen auf zwei Hauptrichtungen oder Schulen zurückgeführt, welche beide in Tiberias vertreten waren, und deren letzte Repräsentanten im zehnten Jahrhundert der Palästinenser (Aharon ben Mascheh) ben Ascher und der Babylonier (Jacob) ben Naphtali waren. Jener fand im Abendlande, dieser im Morgenlande mehr Geltung. Von den hauptsächlichsten Verschiedenheiten zwi-

schen ihren beiden Auffassungen hat sich ein Verzeichniß erhalten, welches am besten in der Londoner Polyglotte (VI, 8 sq.) abgedruckt ist. Die so bestehende Differenz glich sich allmälig dahin aus, daß die nach ben Ascher punktirten Handschriften als die vollkommeneren angesehen und zur Richtschnur genommen, für einzelne Stellen jedoch ben Naphtali's Lesungen befolgt wurden (vgl. d. Art. Bibelhandschriften). Da hierbei begreiflicher Weise die subjectiven Ansichten der Abschreiber ihren Einfluß übten, so hat jetzt jede Handschrift in Vocalen (und Accenten) ihre Eigenthümlichkeiten, und hierdurch ist auch die Verschiedenheit in den gedruckten Bibelausgaben (s. d. Art.) zu erklären.

Insoweit nun die masorethische Auffassung von diesen nicht gerade bedeutenden Differenzen unberührt bleibt, wird sie von ihren Urhebern auf eine Tradition zurückgeführt, welche seit den ältesten Zeiten des jüdischen Volkslebens unangetastet geblieben sein soll. Die Richtigkeit dieser Annahme darf indeß schon aus inneren Gründen bezweifelt werden; denn ein so bis in die feinsten Schattirungen der Aussprache verfolgtes System kann unmöglich durch mündliche Ueberlieferung rein erhalten worden sein. Dieß beweist auch schon die Verschiedenheit, welche die Juden heute bei der Aussprache des vocalisirten Textes beobachten; die spanisch-portugiesischen Juden lesen anders als die polnischen und deutschen. Daneben aber zeigen die äußeren Quellen, aus denen die vormasorethische Aussprache des Hebräischen erkannt werden kann, daß die behauptete Allgemeinheit der Tradition nicht vorhanden war. Freilich haben die alten Uebersetzungen mitunter dieselben Mißverständnisse wie der masorethische Text, z. B. Ps. 110, 3 LXX ἐν ταῖς λαμπρότησιν = בְּהַדְרֵי statt ἐν λάμπρότητι = בְּהַדְרִי; im Allgemeinen aber läßt sich sagen, daß die vor dem sechsten Jahrhundert angefertigten Bibelübersetzungen an unzähligen Stellen von der masorethischen Punctation abweichen, und daß sehr oft, entweder durch innere Nothwendigkeit oder durch äußere Bezeugung ihre Auffassung den Vorzug verdient. Auch die hebräischen Wörter bei den Septuaginta, bei Origenes und beim hl. Hieronymus werden großentheils anders ausgesprochen, als nach den Punctatoren üblich ist. Aus allem diesem folgt, daß die in der hebräischen Bibel befindliche Punctation kein Bestandtheil des Bibeltextes ist. Als Erklärung des Textes hat dieselbe bloß wissenschaftlichen Charakter und steht in einer Reihe mit den alten Uebersetzungen oder den Commentaren der Exegeten; für das dogmatische Verständniß der heiligen Schrift aber müßte an denjenigen Stellen, an welchen die Punctation einen Unterschied machte, in thesi die Vulgata maßgebend sein.

Die Bemühungen um Fixirung der Aussprache setzen einen Consonantentext als feststehend voraus. Allerdings war in den einzelnen Schulen der Masorethen auch in dieser Hinsicht kein absolut einheitlicher Text vorhanden. Es gibt ein Verzeichniß von (etwa 220) Stellen, an welchen der Text der morgenländischen oder babylonischen Handschriften von dem der abendländischen oder palästinischen abwich (zuletzt gedruckt Bibl. polyglott., Londin. VI, 8 sq.). Diese Unterschiede sind jedoch verschwindend klein gegen die Uebereinstimmung, welche bezüglich der Consonantengestaltung und der Wortabgrenzung in allen, sowohl gedruckten als geschriebenen Exemplaren der hebräischen Bibel vorherrscht. Diese einheitliche Beschaffenheit des Consonantentextes war zu der Zeit, als der Talmud verfaßt wurde, schon erreicht. Die Stellen sowohl der Mischna als beider Gemaren, welche Bibelstellen besprechen, setzen einen Text voraus, welcher mit dem heutigen bis auf die geringsten Kleinigkeiten identisch ist; sogar solche Spielereien, wie die Nun inversa, die litterae inversae, maiusculae u. s. w. waren schon in den Bibeln der Talmudisten eingebürgert (Strack, Prolegom. critt., Lips. 1873, 70 sq.). Wo sich bei den Citaten des Talmud Verschiedenheiten vom masorethischen Text ergeben, sind dieselben so unbedeutend, daß sie entweder auf die Citirweise oder auf die Abschreiber zurückgeführt werden können. Es muß demnach vor dem dritten Jahrhundert n. Chr. bereits eine kritische Arbeit von Seiten der Juden geschehen sein, welche den Text in seiner consonantischen Form fixirt hat. Diese wird gewöhnlich auf die Sopherim zurückgeführt, d. h. auf eine Reihe von Schriftgelehrten, welche seit Esdras, dem „Sopher" der heiligen Schrift (1 Esdr. 7, 6), zu der „großen Synagoge" vereinigt gewesen sein soll; ja Esdras selbst wird von den Juden nicht selten als derjenige bezeichnet, welcher diese kritische Arbeit vorgenommen. Wäre dieß richtig, so könnte die Septuaginta nicht an so vielen Stellen andere Lesarten befolgen, als sie wirklich thut. Aus der Natur der Sache vielmehr, sowie aus dem sonst bekannten Verlauf der jüdischen Geschichte läßt sich schließen, daß die jüdischen Gelehrten erst seit der Vernichtung der jüdischen Selbständigkeit durch Hadrian eine einheitliche Recension des hebräischen (und chaldäischen) Bibeltextes zu Stande brachten. Vermuthlich ist dieß sehr bald geschehen, ehe noch die Vermehrung der jüdischen Akademien eine größere Mannigfaltigkeit in der Recension des Bibeltextes hervorbringen konnte; zu Origenes' Zeit war sie, so weit sich aus den Resten der Hexapla schließen läßt, schon geschehen. Die Feststellung des Textes scheint nach guter Tradition erfolgt zu sein, denn der heutige Text bewahrt eine Reihe von dialektischen Formen und alterthümlichen Redensarten, läßt die sprachgeschichtliche Entwickelung des Hebräischen erkennen und hat auch bei zweimal vorkommenden Stellen, wie Ps. 18 und 2 Sam. 22, den Unterschied bewahrt, der bei Einfügung in die betreffenden Bücher vorhanden war. Die Quellen, aus denen er geflossen ist, sind nach einer Stelle des Talmud (j. Megilla 4, 2; Soph. 6, 4) alte Handschriften gewesen. Allein diese nämliche Stelle sagt auch, daß den Gelehrten, welche sich um den Text bemühten, die Grund-

sätze richtiger Kritik nicht bekannt waren: die Lesarten der Handschriften wurden gezählt, nicht gewogen, und es ward nach Majorität entschieden. Demnach kann nichts weniger gegründet sein, als die von den Juden und vielen christlichen Gelehrten bewahrte Meinung, es sei der masorethische Text wenigstens in seinem consonantischen Theil absolut fehlerlos und müsse allen andern Urkunden über den alttestamentlichen Wortlaut vorgezogen werden. An vielen Stellen desselben sind die Fehler handgreiflich und können schon durch Vergleichung der Parallelstellen leicht entdeckt werden; so wenn zwei der Helden Davids, 2 Sam. 23, 36, יגאל בן נתן מצבה בני הגדי, „Jghal, der Sohn Nathans aus Zoba, Bani der Gadite", 1 Par. 11, 38 aber יואל אחי נתן מבחר בן הגרי, „Joel, der Bruder Nathans, Mibchar, der Sohn Hagris" heißen, oder wenn David den Syrern nach 2 Sam. 10, 18 siebenhundert, nach 1 Par. 19, 18 aber siebentausend Wagen genommen hat. Wie diese Beispiele ahnen lassen, sind namentlich in Namen und Zahlen ungemein viele falsche Lesarten. Zu diesen gehört auch, daß Saul bei seinem Regierungsantritt nach 1 Sam. 13, 1 Ein Jahr alt gewesen sei, wo das „und dreißig" ebenso ausgefallen ist, wie Gen. 4, 8 das נלכה השדה, „laß uns auf's Feld gehen". So fehlt auch in dem alphabetischen Psalm 146 der Vers mit נ, der im zweiten Jahrhundert v. Chr. der Uebersetzung der Siebenzig zufolge noch vorhanden war. Sehr viele solcher Beispiele sind von Cappelli in der Critica sacra (Paris. 1650, ed. Vogel, Magdeb. 1775) gesammelt worden (s. auch Kaulen, Einl. 63 ff.).

Diese Verstöße sind, allgemein gesprochen, bloß dem Mangel an kritischer Einsicht und Einführung zuzuschreiben. Zwar behaupten einige Kirchenlehrer (Just. Dial. c. Tryph. 71 sq.; Orig. Hom. in Jer. 6, 10; Hier. Comm. in Gal. 3, 10; Chrys. Hom. 5 in Matth.), die Juden hätten das Alte Testament aus Opposition gegen das Christenthum verfälscht. Allein diese Behauptung kann in ihrer allgemeinen Form nicht aufrecht erhalten werden und ist an den betreffenden Stellen nicht bewiesen. Nur Deut. 27, 26 scheint die Weglassung des כל, Ps. 22, 17 die Form כארי auf dogmatischer Absichtlichkeit zu beruhen, und Ps. 110, 3 ist in dieser Hinsicht ebenfalls noch zu untersuchen. Ferner steht Jer. 25, 26 ששך für בבל und 51, 1 לב קמי für כשדים nach einem Verfahren, das bei den Rechnungen der jüdischen Kabbala eingehalten wurde. Ein ganzes System von Willkürlichkeiten nach dogmatischen Vorurtheilen und dgl. hat Geiger in seinem Buch: „Urschrift und Uebersetzungen der Bibel, Breslau 1857" aufdecken zu können geglaubt; allein seine Erörterung ist zu wenig positiv gegründet, daß sie keine Zustimmung finden kann. Abgesehen also von wenigen Spuren eines willkürlichen Verfahrens, muß bei den vielen unrichtigen Lesarten des masorethischen Textes guter Glaube und Beschränktheit als Ursache angesehen werden: die jüdischen Kritiker fanden diese Lesarten in Handschriften. Schon hieraus ergibt sich, daß der alttestamentliche Bibeltext allen Schicksalen unterlegen ist, welche jedes geschriebene Buch bei seiner Vervielfältigung erfährt. Es sind ähnliche Buchstaben beim Absehen vertauscht, ähnlich klingende Wörter beim Hören verwechselt, Buchstaben, Wörter, Satzglieder, Verse überschlagen, andere aus Parallelstellen hinzugesetzt, einzelne Stellen durch ungeschickte Correctur verschlimmbessert worden (s. die ausgiebigen Nachweise b. Cappelli a. a. O.). Vor der Feststellung des Textes also haben die Exemplare der hebräischen Bibel dieselbe Mannigfaltigkeit in der buchstäblichen Form gezeigt, wie jetzt die Handschriften und Ausgaben der griechischen Classiker. Dieß wird zunächst auch dadurch bestätigt, daß vom Pentateuch noch Handschriften vorhanden sind, deren Text älter als der durch die Juden festgestellte ist, nämlich Handschriften des sogenannten samaritanischen Pentateuchs. Neben einer Anzahl von Lesarten, welche der Ungeschicklichkeit und dem dogmatischen Interesse der Samaritaner entsprungen sind, finden sich in demselben viele alte und gute Lesarten, welche eine gesunde Kritik damals aufgenommen hatte und jetzt aufnehmen muß; so Gen. 4, 8 die directen Worte נלכה השדה, welche durch ויאמר = inquit gefordert sind (s. Petermann, Abhandl. für die Kunde des Morgenlandes, V, 1, Leipzig 1872, 219 ff.). Dieselbe und noch größere Mannigfaltigkeit der Lesarten ergibt sich aus sämmtlichen Bibelübersetzungen, welche vor dem sechsten Jahrhundert aus dem hebräischen Text entstanden sind, und zwar um so mehr, je älter die Uebertragungen sind (Cappelli l. c. LL. 4. 5). Namentlich ist der Text des Buches Jeremias, welcher dem alexandrinischen Uebersetzer vorlag, von dem heutigen ganz besonders verschieden gewesen, auch wenn noch so viel Abweichungen dem Verfahren des Uebersetzers zur Last gelegt würden. Man hat hierbei wohl angenommen, es seien im Alterthum zweierlei Exemplare der Bibel vorhanden gewesen, officielle im Tempel und in den Synagogen, und Privathandschriften in den Händen der Einzelnen; jene hätten einen sorgfältig erhaltenen, diese einen allmälig verwilderten Text gehabt. Allein es steht fest, daß die Septuaginta bei den alexandrinischen Juden ebenso in liturgischem Gebrauch war, wie der Urtext bei den palästinensischen; es läßt sich also erwarten, daß auch hier officielle Exemplare als Vorlage gedient haben, und doch weist die Septuaginta eine Menge Lesarten auf, welche von dem später festgestellten Text abweichen. Auch der samaritanische Text, der bei den Samaritanern officiellen Charakter hatte und zu Nablus noch heute hat, macht von dem allgemeinen kritischen Bestande keine Ausnahme. Es ist demnach als gewiß anzunehmen, daß während der Zeit des Alten Testamentes keine sklavische Ueberwachung des biblischen Buchstabens stattgefunden, sondern daß die hebräische Bibel eine kritische Geschichte gehabt hat, wie jedes andere Buch auch. Allerdings hat Moses (Deut. 17, 18) befohlen, daß der König sich ein Exem-

plar des Gesetzes „von den Priestern aus dem Stamme Levi“ verschaffen solle, wodurch der Gedanke an ein Normalexemplar und an eine officielle Reinerhaltung des Textes nahegelegt ist; allein hierbei hat es sich gewiß nur um inhaltliche, nicht um buchstäbliche Genauigkeit gehandelt. Der Pentateuch ist gewiß nicht fortwährend in der Gestalt vervielfältigt worden, in welcher er aus Moses' Hand hervorgegangen war, sondern man hat die alterthümliche Sprachform desselben mit der Zeit modernisirt, so daß er jetzt in der Sprachgestaltung vorliegt, welche zur Zeit Salomons üblich war. Für andere Stücke der heiligen Schrift ist dieses Verfahren noch sehr sichtbar; so steht das Loblied Davids 2 Sam. 22 in seiner alterthümlichen, Ps. 18 aber in einer viel moderneren Sprachgestalt. Ein solches mehr oder minder subjectives Vorgehen konnte keine allgemeine Ausdehnung finden; so erklärt sich, daß die Petersburger Handschriften mit babylonischer Punctation viel mehr solcher Archaismen, wie הִא = הִיא, haben als die gewöhnlichen Exemplare.

Wenn nach alledem gefragt wird, welchen Werth der heutige hebräische Bibeltext besitze, so läßt sich nur antworten, daß er ein, aber auch nur Ein Document von wissenschaftlicher Bedeutung ist. Neben ihm stehen als Zeugnisse der Ueberlieferung der samaritanische Pentateuch, die Septuaginta, die samaritanische Uebersetzung, die Targumim des Onkelos und Jonathans, die Peschittho, die Vulgata und selbst die unmittelbaren arabischen Uebersetzungen fast mit gleicher Berechtigung. Bisher haben die Herausgeber des hebräischen Bibeltextes mit ängstlicher Sorgfalt sich bemüht, den sogenannten masorethischen Text möglichst getreu abdrucken zu lassen. Dieses ist schon deßwegen unnütz, weil es, wie oben gesagt, überhaupt nicht einen einzigen masorethischen Text, sondern mehrere nach Schulen geschiedene Texte gegeben hat, und weil die meisten Handschriften nur einen gemischten Text bieten. Auch die Rücksicht auf den geheiligten Charakter der Offenbarungsurkunde fordert eine solche Aengstlichkeit nicht, da der Buchstabe nicht als Gegenstand der Offenbarung anzusehen ist. Aus jedem griechischen, römischen, altdeutschen Werke würden in den Ausgaben längst solche Fehler verschwunden sein, wie sie im alttestamentlichen Urtext von einer Ausgabe in die andere hinüberwandern, zumal da man bei einer solchen Reinigung nicht bloß auf Conjectur, sondern auf so viele in den Uebersetzungen vorliegende Documente sich beziehen kann. Der hebräische Bibeltext ist also einer kritischen Revision dringend bedürftig. Diese Erkenntniß fängt allmälig an, sich Bahn zu brechen, obschon ihr noch kein praktisches Handeln gefolgt ist. Nachdem aber schon Hitzig 1865 auf der Generalversammlung der deutschen Orientalisten zu Heidelberg als Aufgabe der biblischen Wissenschaft bezeichnet hatte, „eine kritische Ausgabe des Alten Testamentes zu unternehmen, ... auf dem Grunde der Erklärung durch Conjectur einen berichtigten Text aufzustellen und einen solchen auch herauszugeben, der neben dem überlieferten einhergehe und vervielfältigt werde“ (Zeitschr. der d. M. G. XX, 1866, S. IV), kann man jetzt nur mit Freude in den Verhandlungen des fünften internationalen Orientalistencongresses zu Berlin 1881 (II, Berlin 1882, 224) die Sätze lesen: „Für Auslegung und Wortverständniß ist diese ganze Arbeit (die der Masorethen) ein Commentar, nicht aber kritischer Natur; denn sie setzt den Consonantentext sammt allen seinen Fehlern, Lücken und unverständlichen Stellen als fest schon voraus. Die wahre Kritik muß über diese Schularbeiten rückwärts hinausgehen. Was für die classische Philologie die Handschrift, das ist für die alttestamentliche Philologie die Reihe der Versionen.“

Mit Recht ist hier der Ausdruck „alttestamentliche Philologie“ gewählt. Denn die Kirche steht diesen gesammten Untersuchungen fern, nicht bloß, weil sie auf dem Gebiet der Buchstabenkritik nicht competent ist, sondern auch, weil die einschlägigen Fragen den Glaubensinhalt des Alten Testamentes nicht berühren. Die Einleitungswissenschaft kann leicht nachweisen, daß in Bezug auf seinen wesentlichen Inhalt das Alte Testament in keiner seiner Gestaltungen eine Einbuße erlitten hat. Selbst bei Lesarten, in denen es sich (wie Ps. 22, 17; 110, 3) um ein christologisches Dogma handelt, kann die kritische Entscheidung den Glaubensinhalt der heiligen Schrift nicht berühren, da die fraglichen Wahrheiten aus andern Stellen derselben hinreichend nachgewiesen werden können.

In Vorstehendem sind unter dem Alten Testament immer nur die sogenannten protokanonischen Bücher verstanden worden. Der Text der deuterokanonischen Bücher ist durchweg, auch beim Buch der Weisheit und dem zweiten Machabäerbuch, nur als Bestandtheil der Septuaginta betrachtet worden, hat alle deren Schicksale getheilt und kann daher nur vereint mit ihrem Text besprochen werden (s. d. Art. Septuaginta). Vgl. außer den schon angeführten Werken Carpzov, Critica sacra, Lips. 1728; Dillmann in Herzogs Encyklop., 2. Aufl., II, 381. [Kaulen.]

II. Der (griechische) Text des Neuen Testamentes. Da die Geschichte des gedruckten Textes in dem Artikel „Bibelausgaben“ ihre Behandlung findet, so handelt es sich hier nur um die Geschichte des geschriebenen Textes, aber auch um diese nur insoweit, als sie nicht schon in den Artikeln „Bibelhandschriften“, „Bibelübersetzungen“ und „Abtheilung des Bibeltextes“ zur Besprechung gekommen ist. Unter den Anschauungen und Aufstellungen bezüglich der alten Geschichte des neutestamentlichen Textes sind hier zunächst die von Bengel, Semler, Griesbach, Hug und Eichhorn kurz anzuführen. Bengel glaubte in den neutestamentlichen Documenten zwei verschiedene „Nationen“ oder „Familien“, die afrikanische und die asiatische, zu entdecken. Semler nahm, den beiden „Familien“

Bengels entsprechend, zwei alte Textrecensionen an, von denen er die eine als occidentalische, ägyptische, palästinensische oder Origenianische, die andere als orientalische oder Lucianische bezeichnete. Griesbach unterschied, über Bengel und Semler hinausgehend, drei „Recensionen“: die occidentalische, die alexandrinische und die byzantinische oder constantinopolitanische (vgl. d. Art. Bibelausgaben unter Griesbach und Westcott und Hort). Hug bezeichnete das, was Griesbach die „occidentalische Recension“ nannte, nach Analogie der für den unrecensirten Septuagintatext gebrauchten Bezeichnung, als die κοινὴ ἔκδοσις oder die vulgaris editio und meinte, daß, nachdem diese bis um die Mitte des dritten Jahrhunderts allein bestanden, um jene Zeit und unmittelbar nachher drei Recensionen zur Verbesserung derselben wären vorgenommen worden: die eine von dem ägyptischen Bischofe Hesychius für Aegypten, die andere von dem antiochenischen Presbyter Lucian für Antiochien und eine dritte von dem greisen Origenes für Palästina. Die Hesychianische Recension betrachtete er im Wesentlichen als identisch mit der „alexandrinischen“, die Lucianische als identisch mit der „byzantinischen Recension“ Griesbachs. Hug berief sich für seine Meinungen namentlich auf verschiedene Stellen in den Werken des hl. Hieronymus; vor Allem wies er hin auf die übrigens nur vom A. T. redende Stelle: „Alexandria et Aegyptus in Septuaginta suis Hesychium laudat auctorem. Constantinopolis usque ad Antiochiam Luciani Martyris exemplaria probat. Mediae inter has provinciae Palaestinos codices legunt, quos ab Origene elaboratos Eusebius et Pamphilus vulgaverunt, totusque orbis hac inter se trifaria varietate compugnat“ (Praefat. in Paralipomena, citirt in Lib. contra Rufin. 2, 27. Ed. alter. Vallarsii II, 522). Hug nahm an, daß Hesychius, Lucian und Origenes, wie den Text der Septuaginta, so auch den des N. T. recensirt, und beruft sich hierfür bezüglich der beiden erstgenannten Männer, deren biblische Arbeiten er übrigens wohl um einige Jahrzehnte zu früh ansetzte, insbesondere auf die folgende Stelle des hl. Hieronymus: „De Novo nunc loquor Testamento . . . Praetermitto eos codices, quos a Luciano et Hesychio nuncupatos paucorum hominum asserit perversa contentio, quibus utique nec in Veteri Instrumento post Septuaginta Interpretes emendare quid licuit, nec in Novo profuit emendasse, cum multarum gentium linguis Scriptura ante translata doceat, falsa esse quae addita sunt“ (Ad Damasum Praefat. in Evangelia. Ed. cit. X, 661). Gleich dem hl. Hieronymus verwirft auch das bekannte Gelasianische Decret de libris recipiendis et reiiciendis die sicher in guter Absicht unternommenen, aber in ungeschickter Weise ausgeführten Arbeiten des Lucian und Hesychius bezüglich des Evangelientextes mit den Worten: „Evangelia, quae falsavit Lucianus, apocrypha. Evangelia, quae falsavit Hesychius, apocrypha“ (Decretale Gelasii Papae ed. Thiel, Brunsberg. 1866, 24). Für seine Meinung, daß auch Origenes eine eigene Recension des N. T. gemacht, beruft sich Hug insbesondere darauf, daß der hl. Hieronymus sowohl in seinem Commentar zu Matth. 24, 36 auf „Graeca et maxime Adamantii et Pierii exemplaria“, wie in dem zu Gal. 3, 1 auf „exemplaria Adamantii“ hinweise und diesen „Origenianischen Handschriften“ in Fragen des Textes eine entscheidende Auctorität beilege (Ed. cit. VII, P. I, 199. 418). Der in der ersten Stelle neben Adamantius, d. i. Origenes, genannte Pierius war ein durch Geist und Tugend sehr hervorragender alexandrinischer Presbyter und wird von Hieronymus De viris illustribus c. 76 als „Origenes junior“ charakterisirt (Ed. cit. II, 915). Auch wies Hug zu Gunsten seiner Meinung von einer Origenianischen Recension auf den „eifrigen Verehrer des Origenes“, Pamphilus (gest. 309), hin, der in der von ihm gestifteten Bibliothek zu Cäsarea die Arbeiten des Origenes verwahrte und Abschriften vom N. T. in großer Zahl verbreitete (multos codices praeparabat, ut, cum necessitas poposcisset, volentibus largiretur. Hieron. contra Rufin. 2, 9; De vir. illustr. c. 75; Euseb. H. E. 6, 32). Wie in den Exemplaren des Pierius, so wollte Hug auch in denen des Pamphilus „Abschriften der Origenischen Recension“ erblicken. Die Frage, ob und inwieweit Hug mit Recht die sogenannte „alexandrinische Recension“ Hesychius und die „byzantinische“ Lucian beilegte, wird unten noch berührt werden. Sicher unrichtig aber war seine Meinung, daß auch Origenes eine eigene Recension des Textes hergestellt habe. Diese Meinung Hugs hat weder in den Nachrichten der alten Schriftsteller, noch in den Codd. Alexandrinus, Cyprius, Campianus und einigen Minuskelhandschriften, in welchen er die angebliche Recension des Origenes entdeckt haben wollte, einen Halt, und die „Adamantii et Pierii exemplaria“ waren nicht, wie er meinte, „Abschriften der Origenischen Recension“, sondern Handschriften, welche Origenes und Pierius geschrieben oder benutzt hatten (vgl. auch bei Maier 525 in der Note und bei Tischendorf loc. infra cit. 66 not. 3 die Stelle aus der alten latein. Uebersetzung zu Orig. Comment. in Matth. 15 n. 14). Eichhorn nahm an, daß der neutestamentliche Text schon frühe in Folge mannigfacher Entstellungen in einer doppelten Gestalt, einer asiatischen und afrikanischen, vorhanden gewesen sei, und bezeichnete danach im Allgemeinen das, was Griesbach die „occidentalische Recension“ und Hug die κοινὴ ἔκδοσις nannte, als den unrecensirten asiatischen und afrikanischen Text. Im Uebrigen stimmt er der Hauptsache nach mit Hug überein; jedoch war er minder entschieden als dieser in der Annahme einer dritten Recension und schrieb dieselbe auch nicht Origenes zu. (Vgl. Tischendorf, De recensionibus textus antiquis, in seinem Nov.

Testam. ed. 7. Prolegg. 63—71; Westcott and Hort 179 sqq.)

Die Anschauungen und Aufstellungen von Bengel, Semler, Griesbach, Hug und Eichhorn fanden in neuester Zeit durch die Forschungen von Westcott und Hort ihre mannigfache Correctur sowohl, wie ihre sehr durchgreifende Weiterbildung. Die beiden englischen Kritiker constatiren, daß alle ausgedehnteren Veränderungen des neutestamentlichen Textes sich bereits vor dem fünften Jahrhundert vollzogen haben, und unterscheiden als die vier hauptsächlichsten alten Textformen den neutralen, den abendländischen, den alexandrinischen und den syrischen oder antiochenischen Text. Die drei erstgenannten Textformen bezeichnen sie auch im Gegensatze zu dem syrischen als vorsyrischen Text. Der neutrale Text ist ihnen der von den Aenderungen des abendländischen, alexandrinischen und syrischen Textes freie, dem Texte der Autographen am nächsten stehende und mit ihm fast identische Text. Derselbe hat sich in den ersten Jahrhunderten vorwiegend in Alexandrien und Aegypten erhalten; aber auch in allen andern Theilen der Kirche findet er durch viele alte Documente seine Bezeugung. Der abendländische Text zeigt eine gewisse Hinneigung zu kräftigen und verdeutlichenden Paraphrasen, wie auch zu sonstigen Erweiterungen; auch bekundet er eine besondere Neigung zu harmonistischen Aenderungen. Er entstand nicht auf einmal, sondern allmälig, war aber im Wesentlichen schon vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts vorhanden und fand nicht allein im Abendlande, sondern auch im Morgenlande seine Verbreitung; ja er war überhaupt in der vornicänischen Zeit wohl der am meisten verbreitete Text. Der alexandrinische Text, nicht zu verwechseln mit dem in Alexandrien erhaltenen neutralen Texte, ist reiner als der abendländische und findet seine Charakteristik insbesondere in maßvollen und nicht selten mit feinem philologischem Tacte ausgeführten sprachlichen und auch sonstigen, namentlich harmonistischen Aenderungen. Er entstand in Alexandrien, war bereits am Anfange des dritten Jahrhunderts vorhanden und beschränkte sich in der vornicänischen Zeit bezüglich seiner Verbreitung vorwiegend auf Alexandrien und Aegypten. Die Frage, ob die alexandrinische Textform das Werk des Hesychius (gest. c. 305) sei, wird von Westcott und Hort verneint; denn diese Textform war bereits zur Zeit des Origenes (gest. 254) im Wesentlichen vorhanden und ist demnach älter als die erst in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts gemachte „Recension des Hesychius". Nach der Meinung der beiden englischen Gelehrten war die „Recension des Hesychius" wahrscheinlich irgend ein Mischtext, der später wieder untergegangen ist und in den vorhandenen Documenten keine erkennbaren Spuren hinterlassen hat (vgl. 182 f.). Der syrische oder antiochenische Text ist unter den vier Textformen der jüngste, der vom ursprünglichen Texte am meisten abweichende und in den späteren Jahrhunderten am weitesten, ja in der griechischen Welt fast ausschließlich verbreitete. Die Posteriorität des syrischen Textes wird von Westcott und Hort bewiesen durch eine vergleichende Analyse syrischer, abendländischer und neutraler Lesarten, sowie durch die Schriftcitate der vornicänischen Väter und Schriftsteller, und endlich durch den eigenthümlichen Charakter des syrischen Textes überhaupt im Vergleiche zu dem der übrigen Texte. Während Westcott und Hort auf den abendländischen und alexandrinischen Text die Bezeichnung „Recension" durchaus nicht angewandt wissen wollen, erklären sie den syrischen Text für das Resultat einer Recension im eigentlichen Sinne des Wortes. Bezüglich dieser Recension aber unterscheiden sie eine erste und zweite Revision. Die beiden Revisionen wurden wohl in Antiochien vorgenommen und hatten allem Anscheine nach einen officiellen Charakter. Die erste fällt wahrscheinlich in die letzten Jahrzehnte des dritten Jahrhunderts, und es ist sehr wohl anzunehmen, daß Lucian von Antiochien, der eigentliche Gründer der antiochenischen Schule (gest. c. 311), an derselben einen hervorragenden Antheil gehabt. Die zweite und durchgreifendere vollendete die erste und fand ihren Abschluß um das Jahr 350. Sehr wahrscheinlich wurde die syrische Recension durch die Unzuträglichkeiten veranlaßt, welche der gleichzeitige Gebrauch von Handschriften mit abendländischem, neutralem und alexandrinischem Texte in demselben Lande nothwendig mit sich führte. Die Urheber der Recension hatten offenbar bei ihren Arbeiten die drei Texte vor sich, hatten sich dabei aber nicht sowohl die Aufgabe gestellt, einen kritisch möglichst genauen, als vielmehr, einen möglichst klaren und abgerundeten und in seiner Diction für gebildete Griechen möglichst ansprechenden Text herzustellen. Einen großen Einfluß auf die Geschichte des neutestamentlichen Textes übte die Diocletianische Verfolgung, sowie die Entwicklung und die weiteren Schicksale der Kirche seit Constantin. Die Ausführung des bekannten Diocletianischen Edictes von 303, τὰς γραφὰς ἀφανεῖς πυρὶ γενέσθαι (Euseb. H. E. 8, 2), hatte zur Folge, daß die Handschriften, welche die alten Texte enthielten, in weiten Länderstrichen vielfach vernichtet wurden. Der regere Verkehr der Christen und Kirchen aber, welcher in den verschiedenen Ländern seit dem Siege des Christenthums unter Constantin stattfand, sowie das Ansehen und der Einfluß der in Antiochien entstandenen neuen syrischen Textrecension bewirkten, daß im vierten Jahrhundert wohl in die meisten der nunmehr in sehr großer Anzahl verfertigten Handschriften und nicht minder auch in die damals gemachten oder revidirten Uebersetzungen statt der an den einzelnen Orten herkömmlichen alten Texte vielmehr solche Texte Eingang fanden, die aus den alten und dem neuen syrischen Texte in der verschiedensten Weise gemischt waren. Die Herrschaft des Patriarchates von Constantinopel aber, welches den von Antiochien überkommenen syrischen Text adoptirte, und die

Centralisation der griechischen Welt, sowie die vielfache Zerstörung der fraglichen Handschriften durch Barbaren und Muhammedaner, hatte zur Folge, daß auch die gemischten griechischen Texte mehr und mehr in den Hintergrund gedrängt wurden, und daß der syrische oder, wie man ihn bisher gewöhnlich genannt, der byzantinische oder constantinopolitanische Text die entschiedene Oberherrschaft gewann. Dieser Text ging im 16. Jahrhundert in die gedruckten Ausgaben des N. T. über und bildete die Grundlage des sogen. textus receptus. (Vgl. Westcott and Hort 90 sqq., 119 sqq., 135 sqq.)

Im Anschluß an die vorausgegangene Skizze der alten Textgeschichte steht im Folgenden ein kurzer Ueberblick über das Verhältniß der wichtigeren griechischen Handschriften, der alten Versionen und der für die neutestamentliche Textgeschichte wichtigsten Väter und Kirchenschriftsteller zu den genannten vier alten Textformen. Als die Hauptrepräsentanten des neutralen Textes erscheinen der Codex Vaticanus und der Codex Sinaiticus (s. d. Art. Bibelhandschriften des N. T.). Beide repräsentiren einen durchaus vorsyrischen Text. Während aber der Codex Sinaiticus eine große Anzahl abendländischer und alexandrinischer Lesarten enthält, weist der Codex Vaticanus wohl nur in den Paulinen abendländische Lesarten auf; alexandrinische scheinen ihm ganz fremd zu sein. Entgegen den Anschauungen, welche die Heimat des Codex Vaticanus in Aegypten suchen und in dem Codex Sinaiticus eine jener 50 Bibelhandschriften erblicken wollen, die Eusebius im Auftrage des Kaisers Constantin um das Jahr 332 mit besonderem Aufwande für die Kirchen der neuen Residenz herstellen ließ (vgl. Euseb., Vita Constantin. 4, 36 sq.), sprechen Westcott und Hort die Vermuthung aus, daß die beiden Codices im Abendlande und zwar wahrscheinlich in Rom geschrieben seien (vgl. 264 sqq.). Die Handschriften der verschiedenen Abtheilungen der neutestamentlichen Bücher (vgl. d. Art. Bibelhandschriften), von welchen der Codex Vaticanus und der Codex Sinaiticus im vierten Jahrhundert abgeschrieben wurden, repräsentiren nach Westcott und Hort zwei getrennte und divergirende Linien der Textüberlieferung, die aber von den nämlichen, dem zweiten Jahrhundert und vielleicht einer noch früheren Zeit angehörigen und den Autographen ganz nahe stehenden Stammhandschriften ausgegangen sind (l. c. 222 sq.). Der Codex Vaticanus hat vor dem Codex Sinaiticus voraus, daß er nicht nur, wie dieser, „einen sehr alten Text", sondern auch „eine sehr reine Linie des sehr alten Textes" darbietet (l. c. 251). Der in ihm überlieferte Text ist verhältnißmäßig nur wenig entstellt. Was den Ursprung der ihm anhaftenden Entstellungen betrifft, so rühren dieselben theils von älteren unrichtigen Lesarten her, die in jene Linie der Textüberlieferung eingedrungen sind, und die durch Vergleichung mit anderen Handschriften im Allgemeinen leicht erkannt werden können, theils von Irrungen und Nachlässigkeiten des Schreibers der Handschrift, die als solche gleichfalls zumeist leicht kenntlich sind (vgl. l. c. 251, 230 sqq.). Der Codex Vaticanus hat demnach nicht allein einen durchaus vorsyrischen Text, sondern ist auch unter allen vorhandenen griechischen Codices der einzige, dessen Text wie von syrischer, so im Wesentlichen auch von abendländischer und alexandrinischer Entstellung frei geblieben ist; er überragt darum als der vorzüglichste Repräsentant des neutralen Textes an Werth und Bedeutung für die neutestamentliche Textkritik weit alle vorhandenen Handschriften (l. c. 150 sq. 287). Als die Hauptvertreter des abendländischen Textes erscheinen die griechisch-lateinischen Codices Cantabrigiensis, Claromontanus und Boernerianus. Die gleichfalls den abendländischen Text repräsentirenden und gleichfalls griechisch-lateinischen Codices Sangermanensis und Augiensis können als selbständige Quellen der Bezeugung nicht in Betracht kommen, da der erstere eine Abschrift des Codex Cantabrigiensis, der zweite eine solche des Codex Boernerianus ist. Der alexandrinische Text hat unter den noch vorhandenen griechischen Handschriften keinen entschiedenen Repräsentanten. Mit Ausnahme der bisher genannten Codices, die alle einen ganz oder fast ganz vorsyrischen Text repräsentiren, enthalten alle übrigen Handschriften, abgesehen von einem oder dem anderen geringen Fragmente, entweder einen gemischten Text und zwar fast durchweg mit einem bedeutenden syrischen Elemente, oder einen syrischen Text. Aus der Reihe der Uncialcodices mit gemischtem Texte sind insbesondere zu nennen die Codices Alexandrinus, Ephraemi rescriptus, Regius Parisiensis Nr. 62 und das Marcusevangelium des griechisch-lateinischen Codex Sangallensis (die übrigen 3 Evv. mit einem fast ganz syrischen Texte), sowie die Evangelienfragmente enthaltenden Codices Borgianus (5. Jahrh., mit einem ganz vorsyrischen Texte und thebaischer od. oberägyptischer Uebersetzung), Zacynthius, Guelferbyt. I. und II., Nitriensis, Dublinensis, ferner der griechisch-lateinische Codex Laudianus, der Codex Porfirianus (Act. und 1 Petr. jedoch mit rein syr. Texte) u. a. Die weitaus überwiegende Mehrzahl der Minuskelhandschriften bietet den syrischen Text; jedoch befinden sich unter denselben, namentlich unter den älteren, auch einzelne, die einen gemischten Text enthalten, und in denen sich öfter bedeutendere Ueberbleibsel der alten vorsyrischen Texte erhalten haben. Die alten Versionen weisen zumeist gemischte Texte auf. Es findet dieß sehr einfach darin seine Erklärung, daß die meisten dieser Versionen im vierten Jahrhundert, in welchem die Mischtexte in Umlauf kamen, abgefaßt oder revidirt worden sind. Abendländische Texte waren enthalten in den ältesten lateinischen Uebersetzungen; die späteren lateinischen Uebersetzungen dagegen und die Vulgata gehören der Kategorie der gemischten Texte an. Nach Westcott und Hort

zeigt die Vulgata in verschiedenen Büchern eine auffallende Verwandtschaft mit dem Codex Alexandrinus. Auch weisen sie darauf hin, daß die Vulgata, wie sie aus der Hand des hl. Hieronymus hervorgegangen, im Laufe der nächsten Jahrhunderte aus unrevidirten oder unvollständig revidirten lateinischen Texten wieder viele von Hieronymus getilgte oder von ihm zurückgewiesene Lesarten in sich aufgenommen, erkennen aber zugleich an, daß die Clementinische Revision des Vulgatatextes von 1592 viele dieser Textentstellungen wieder beseitigt habe (l. c. 81). Die alte syrische Uebersetzung, die Peschittho, hatte einen vorsyrischen und, insoweit sie bekannt ist, hauptsächlich abendländischen Text; die revidirte Peschittho oder die syrische Vulgata bietet einen noch unvollständig ausgebildeten syrischen Text, aller Wahrscheinlichkeit nach ganz ähnlich dem, welcher das Resultat der oben erwähnten ersten antiochenischen Revision des griechischen Textes war; die Harklensische Uebersetzung enthält der Hauptsache nach den späteren syrischen Text, bewahrt aber zugleich auch noch, theils im Texte, theils als Randlesarten, ein sehr altes, vorwiegend abendländisches Element. Einen ganz eigenthümlichen und ungleichartigen, aus allen Haupttexten, vorwiegend aber aus dem älteren zusammengesetzten Mischtext bietet das gewöhnlich den syrischen Uebersetzungen beigezählte, aber palästinensisch abgefaßte Evangeliarium Hierosolymitanum (ed. Miniscalchi, Veronae 1861 bis 1864, 2 voll.; vgl. über dasselbe Scrivener 290 sqq.). Die ägyptischen Uebersetzungen haben einen sehr alten, vorherrschend neutralen und auch alexandrinischen Text in Verbindung mit abendländischen Elementen und auch mit einzelnen, wahrscheinlich erst später eingedrungenen syrischen Lesarten. Die äthiopische Uebersetzung enthält theils einen der ägyptischen, namentlich der thebaischen oder oberägyptischen ganz nahe verwandten, theils einen syrischen Text. Die armenische Uebersetzung stellt einen aus verschiedenen, sowohl sehr alten als syrischen Elementen zusammengesetzten Text dar. Die gotische Uebersetzung bietet einen hauptsächlich aus syrischen und abendländischen Elementen gemischten Text und zeigt in der Combination derselben große Aehnlichkeit mit der Itala. Was die Väter und Kirchenschriftsteller betrifft, so erscheinen als Hauptzeugen des neutralen Textes Clemens von Alexandrien und Origenes und auch Eusebius von Cäsarea; als Hauptzeugen des alexandrinischen Textes Origenes und Cyrill von Alexandrien; als Hauptzeugen des abendländischen Textes Justin der Martyrer, Irenäus, Hippolyt, Tertullian, Cyprian, Eusebius von Cäsarea, auch Clemens von Alexandrien und Origenes; als Hauptzeugen des syrischen Textes Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsuestia in den von ihnen erhaltenen Fragmenten und namentlich Chrysostomus. Die griechischen und lateinischen Väter des vierten Jahrhunderts bedienen sich fast durchweg mehr oder minder gemischter Texte, und in den Schriften der Väter und Schriftsteller der folgenden Jahrhunderte begegnen uns theils gleichfalls gemischte Texte, theils der rein syrische Text. Einen besseren Text weist unter den späteren Vätern und Schriftstellern außer dem bereits erwähnten Cyrill von Alexandrien (gest. 444) namentlich Epiphanius (gest. 403) auf, und selbst ein so später Schriftsteller, wie Johannes Damascenus (gest. nach 754), macht noch vielfach von einem alten Texte Gebrauch. (Vgl. Westcott and Hort, 91 sq. 112 sq. 139 sq. 148 sqq.)

Die Zahl der in den neutestamentlichen Handschriften vorliegenden Varianten ist eine sehr große. Viele derselben gehen, wie auch aus unserer bisherigen Darstellung sich ergibt, in eine sehr frühe Zeit zurück. Schon Origenes deutet auf die große Anzahl neutestamentlicher Varianten hin und spricht im Hinblick auf die neutestamentlichen Handschriften sowohl über die Nachlässigkeit mancher Abschreiber, wie über die Dreistigkeit unberufener Verbesserer harten Tadel aus (Comment. in Matth. 15, 14 ed. de la Rue III, 671; vgl. auch Dionys. Corinth. ap. Euseb. H. E. 4, 23 ed. Vales. 187, 11 sqq.). Einen großen Antheil an der neutestamentlichen Variantenbildung hatte übrigens auch das in der älteren Zeit noch lebendige griechische Sprachgefühl, welchem es schwer wurde, stets den buchstäblichen Wortlaut des Textes zu erfassen und festzuhalten, und welches mannigfach, theils zu ganz unbewußten und unwillkürlichen, theils auch zu bewußten und absichtlichen kleineren Aenderungen des Textes veranlaßte. Hier greift auch die Frage ein, ob und inwieweit die alten Häretiker im Interesse ihrer häretischen Meinungen und Lehren den neutestamentlichen Text zu fälschen versucht haben. Abgesehen von Marcion und den Marcioniten (vgl. Iren. contra Haeres. 1, 27; Tertull. adv. Marcion. Lib. 4 et 5; Epiphan. Haeres. 42) und von den Artemoniten (vgl. Euseb. H. E. 5, 28) scheinen derartige Fälschungen nur selten vorgekommen zu sein (vgl. auch Clem. Alexandr. Strom. 4, 6, Migne, VIII, 1252 u. Tregelles, Introduction 33 z. d. Stelle). Auch konnten die von Häretikern gefälschten Exemplare bei der aus den patristischen Schriften vielfach ersichtlichen Sorgfalt und Wachsamkeit, mit welcher die kirchlichen Oberen den Text der heiligen Schrift vor häretischer Verderbniß zu schützen und zu bewahren suchten, innerhalb der Kirche keine Verbreitung finden, und mit dem Untergange der Häresien, denen sie ihr Dasein verdankten, gingen auch sie selbst wiederum zu Grunde. In der That findet sich denn auch in den auf uns gekommenen Handschriften nicht die mindeste Spur von häretischen Fälschungen, so daß dieselben in dieser Beziehung als durchaus lautere Quellen des neutestamentlichen Textes fließen (vgl. Kaulen, Einl. 68 f.; Westcott and Hort 282 sqq.).

Die in den Handschriften vorliegenden Aen-

derungen des Textes (σφάλματα, ἀλλοιώσεις) werden ihrem Ursprunge nach gewöhnlich eingetheilt in unabsichtliche und absichtliche. 1. Die unabsichtlichen Aenderungen entstanden bei Anfertigung der Handschriften entweder durch Abschreiben einer Vorlage oder durch Nachschreiben eines Dictates und werden eingetheilt in Irrungen des Auges, des Ohres, des Gedächtnisses und des Urtheiles. a) In die Reihe der ersten gehören insbesondere die durch Verwechslung ähnlich aussehender Buchstaben oder Wörter entstandenen Varianten, z. B. Marc. 5, 14: ἀνήγγειλαν statt ἀπήγγειλαν, Röm. 12, 13: μνείαις statt χρείαις, sowie die durch die Homoeoteleuta herbeigeführten Auslassungen einzelner Worte oder ganzer Sätze, z. B. Matth. 5, 19, wo von den beiden mit ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν endenden Versgliedern in Cod. D. u. a. das letzte Versglied ganz ausgelassen ist. — b) Als Irrungen des Ohres werden bezeichnet die durch den Gleichklang der Vocale und Diphthongen, besonders auch in Folge des sog. Itacismus, und durch den ähnlichen Klang ganzer Worte veranlaßten Varianten, z. B. Röm. 2, 17: ἴδε statt εἰ δέ, 1 Petr. 2, 3: Χριστός statt χρηστός, 1 Tim. 5, 21: πρόσκλησιν statt πρόσκλισιν, 1 Cor. 10, 13: ἤλειφεν statt εἴληφεν, die häufigen Verwechslungen von ἡμεῖς und ὑμεῖς, Röm. 1, 30, κακολάλους statt καταλάλους, 2 Cor. 5, 10, τὰ ἴδια τοῦ σώματος statt τὰ διὰ τοῦ σώματος. Die hierher gehörigen Irrungen werden auch mitunter als errores ex ore dictantis bezeichnet. — c) Auf Irrungen des Gedächtnisses der Nachschreibenden oder auch der Dictirenden beruhen vielfach in den Handschriften die Auslassungen, unrichtigen Setzungen, Umstellungen und unnöthigen Wiederholungen von Worten und sonstigen Texttheilen, die vielen Verwechslungen von Synonymen, die Aenderungen der Tempora, der Modi und mannigfache sonstige Aenderungen und Verwechslungen. Als Beispiele mögen dienen viele unrichtige Auslassungen oder Setzungen des Artikels, die vielfachen Umstellungen der Namen Ἰησοῦς Χριστός und Χριστὸς Ἰησοῦς, die unnöthige Wiederholung in Cod. B. Marc. 9, 25: ἐγὼ ἐγὼ ἐπιτάσσω statt ἐγὼ ἐπιτάσσω, die Umstellungen, Auslassungen und Aenderungen der Worte in der Aufzählung der heidnischen Laster Röm. 1, 29 bis 31, vielfache Verwechslungen von κύριος und θεός; κύριος, Ἰησοῦς und Χριστός; εἶπεν, ἔφη und λέγει; δέ, καί und οὖν; διά und ὑπό; ἐκ und ἀπό u. dgl. — d) Auf Irrungen des Urtheiles sind zurückzuführen die unrichtigen Auflösungen von Abbreviaturen, z. B. Röm. 12, 11: καιρῷ statt κυρίῳ, die unrichtigen Verbindungen oder Trennungen der in continuo geschriebenen Wörter, z. B. Phil. 1, 1: συνεπισκόποις statt σὺν ἐπισκόποις, Gal. 1, 9: προείρηκα μὲν statt προειρήκαμεν, die Aufnahme von Randbemerkungen in den Text, z. B. in Cod. 40 Apg. 1, 12: nach σαββάτου ἔχον ὁδόν die Worte: τοσοῦτον ὂν τὸ διάστημα, ὅσον δυνατὸν Ἰουδαῖον περιπατῆσαι ἐν σαββάτῳ. — 2. Die absichtlichen Aenderungen des Textes lassen sich eintheilen in a) orthographische, grammatische und sonstige kleine sprachliche Aenderungen, z. B. die syrische Correctur Καπερναούμ für Καφαρναούμ, die alexandrinische Correctur Μαγδαλάν und die an dieselbe sich anschließende syrische Μαγδαλά für Μαγαδάν (Matth. 15, 39), die Lesarten Matth. 15, 32: ἡμέρας τρεῖς statt ἡμέραι τρεῖς, 1 Cor. 4, 6: ἵνα ... φυσιῶσθε statt ἵνα ... φυσιοῦσθε, Apoc. 2, 20: τὴν γυναῖκα ... τὴν λέγουσαν statt τὴν γυναῖκα ... ἡ λέγουσα. Die vielen hierher gehörigen Varianten eignen namentlich dem alexandrinischen und in noch weit größerer Anzahl dem syrischen Texte. Sie dienten dazu, manche griechischen Lesern seltsam und ungewohnt klingende Formen und Wendungen zu beseitigen und der Diction ein für griechische Leser ansprechenderes Colorit zu geben. Zu diesem Zwecke hat namentlich auch der syrische Text mannigfach Pronomina, Conjunctionen und andere kleine, den Sinn nicht störende Ausfüllungswörtchen in den Text eingeführt. — b) Paraphrastische und sonstige derartige Erweiterungen des Textes, z. B. in Cod. D. Luc. 20, 24 die Einfügung der Worte γεννῶνται καὶ γεννῶσιν zwischen οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου und γαμοῦσιν καὶ γαμίσκονται, in Cod. D. Eph. 5, 30 die Hinzufügung der Worte ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν ὀστέων αὐτοῦ zu μέλη ἐσμὲν τοῦ σώματος αὐτοῦ, ferner in Cod. D. die Texterweiterungen nach Matth. 20, 28 und Luc. 6, 4 (s. dieselben in Westcott and Hort, Appendix 15. 59). Die paraphrastischen Varianten gehören vorwiegend dem abendländischen Texte an und verleihen demselben an manchen Stellen eine besondere Kraft und Anschaulichkeit (vgl. Westcott and Hort 122 sq.). — c) Exegetische Verdeutlichungen, z. B. Marc. 12, 14: ἐπικεφάλαιον statt κῆνσον, Matth. 6, 1: ἐλεημοσύνην statt δικαιοσύνην, Matth. 9, 8: ἐθαύμασαν statt ἐφοβήθησαν. — d) Aenderungen zur Verhütung dogmatischer oder moralischer Mißverständnisse, z. B. Luc. 2, 33: Ἰωσήφ für ὁ πατὴρ αὐτοῦ, Joh. 7, 39 der Zusatz: δεδομένον oder δοθὲν oder ἐπ' αὐτοῖς u. dgl. zu οὔπω γὰρ ἦν πνεῦμα, die Auslassung von οὐδὲ ὁ υἱός in Marc. 13, 32, sowie die Auslassungen von Luc. 22, 43 und 44 (vgl. Epiphan., Ancor. 31) und Joh. 7, 53 bis 8, 11 (vgl. Augustin., De conjug. adulter. 2, 7). — e) Harmonistische Aenderungen und Ergänzungen nach den Parallelstellen oder den alttestamentlichen Citaten, z. B. in Matth. 9, 13 und Marc. 2, 17 nach ἀλλὰ ἁμαρτωλούς das εἰς μετάνοιαν aus Luc. 5, 32, in Röm. 13, 9 nach οὐ κλέψεις das οὐ ψευδομαρτυρήσεις aus Ex. 20, 16. — f) Aenderungen und Zusätze aus Glossen, z. B. 2 Cor. 8, 4 nach ἁγίους das δέξασθαι ἡμᾶς, Röm. 11, 6: εἰ δὲ ἐξ ἔργων οὐκέτι ἐστὶ χάρις, ἐπεὶ τὸ ἔργον οὐκέτι ἐστὶν ἔργον, und aus den liturgischen Lesungen, z. B. Luc. 2, 41: Ἰωσὴφ καὶ Μαρία für οἱ γονεῖς αὐτοῦ, und Matth. 6, 13 die bekannte dem Vater unser angefügte Doxologie: ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ βασιλεία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας.

— g) Kritische Aenderungen, z. B. Joh. 1, 28: Βηθαβαρᾷ statt Βηθανίᾳ (Origenes), Matth. 27, 9: Ζαχαρίου statt Ἱερεμίου, Joh. 8, 57: τεσσαράκοντα statt πεντήκοντα. Hierher gehören namentlich auch manche durch kritische Thätigkeit aus vorhandenen Lesarten gebildete neue Lesarten, z. B. Röm. 6, 12, wo man aus der richtigen Lesart εἰς τὸ ὑπακούειν ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ und der unrichtigen εἰς τὸ ὑπακούειν αὐτῇ die dritte Lesart gebildet hat: εἰς τὸ ὑπακούειν αὐτῇ ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ. Solche verschmolzene Lesarten begegnen uns namentlich in dem syrischen Texte. (Vgl. Tregelles, Introduction 48 sqq.; Scrivener 7 sqq. 493 sqq.; Reuß II, 89 ff.; Maier 517 ff.; Kaulen 66 ff.)

Eine im Anschluß an die Lehre von den Varianten noch kurz zu berührende Frage ist, ob es neutestamentliche Stellen gibt, deren ursprüngliche Lesart sich in den auf uns gekommenen Documenten nicht mehr erhalten hat, und an welchen darum auch die ächte Lesart überhaupt nicht mehr oder nur auf dem Wege einer glücklichen Conjectur hergestellt werden kann. Frühere Kritiker nahmen bei der Mangelhaftigkeit ihres kritischen Apparates und ihrer kritischen Systeme und nicht selten auch aus rationalistischer Abneigung gegen einzelne Stellen, die sie auf dem Wege der Conjectur gerne beseitigt hätten, an, daß eine sehr große Anzahl solcher Stellen im N. T. vorhanden sei, und gestatteten darum auch zum Theil der Conjecturalkritik auf dem Gebiete des neutestamentlichen Textes den weitesten Spielraum (vgl. z. B. Critical conjectures and observations on the New Testament collected from various authors by W. Bowyer [1763], 4. ed., London 1812; aus dem Englischen mit Zusätzen von J. Chr. Fr. Schulz, Leipzig 1774 f., 2 Bände). Auch in jüngster Zeit hat man wiederum in Holland der Nothwendigkeit der Conjecturalkritik für den neutestamentlichen Text in ziemlich weit gehender Weise das Wort geredet (vgl. die unten verzeichneten holländischen Schriften). Westcott und Hort dagegen erklären diesen älteren und neueren Anschauungen gegenüber, daß es nur wenige Stellen gebe, an welchen sich die ursprüngliche Lesart nicht in dem einen oder dem anderen unserer besten griechischen Uncialcodices erhalten habe, und daß darum die Anwendung der Conjecturalkritik auf den neutestamentlichen Text nur in ganz vereinzelten Fällen, namentlich in der Apocalypse und in einigen der katholischen Briefe, indicirt sein könne (vgl. 72. 277. 281 f.).

So groß die Anzahl der neutestamentlichen Varianten auch ist, so betreffen dieselben doch fast durchweg nur mehr oder minder unbedeutende Einzelheiten und ändern in keiner Weise den dogmatischen und moralischen Gehalt des N. T. Dieser Thatsache hat der berühmte englische Kritiker Richard Bentley in sehr drastischen Worten Ausdruck geliehen, indem er im Hinblick auf die Tausende von Varianten in den neutestamentlichen Handschriften sagt: „Man greife entweder mit möglichster Ungeschicklichkeit die erste beste, oder mit Absicht die schlechteste Lesart aus der ganzen Zahl heraus, und man wird auch nicht den kleinsten Glaubensartikel oder die geringste Sittenlehre weniger oder anders dargestellt haben . . . Man gebe sie einem Kinde oder einem Narren in die Hand, und wenn er noch so tölpelhaft und lächerlich auswählt, so wird er doch keinem Abschnitt seine Bedeutung nehmen oder das Christenthum so entstellen, daß nicht jeder seiner Züge der nämliche bliebe" (vgl. Quarterly Review CXIII, Lond. 1863, 98). Auch die hervorragendsten neutestamentlichen Textkritiker der Gegenwart, Westcott und Hort, weisen wiederholt und mit interessanten Zahlenangaben darauf hin, wie vollkommen bedeutungslos die weitaus überwiegende Mehrzahl der neutestamentlichen Varianten ist. Scheidet man, so sagen sie, alle diejenigen Varianten aus, die nie in eine Druckausgabe Eingang gefunden und voraussichtlich auch nie einen solchen finden werden, so stellt sich das Verhältniß der Worte des neutestamentlichen Textes, die eine textkritische Behandlung in Anspruch nehmen, zu denjenigen, die einer solchen nicht bedürfen, wie 1 zu 7, so daß demnach $7/8$ des neutestamentlichen Textes von vornherein außerhalb des Bereiches der Textkritik liegen. Scheidet man weiter aus jenem übrigbleibenden $1/8$, welches das Feld der Textkritik bildet, alle jene offenbar unrichtigen Varianten aus, welche nur in Folge des früheren unkritischen Verfahrens in die Druckausgaben Eingang gefunden, so reducirt sich, abgesehen von den orthographischen Varianten, dieses $1/8$ auf etwa $1/60$. Bringt man endlich alle diejenigen Varianten in Abzug, welche nur die Orthographie, die Wortstellung, die Auslassung oder Setzung des Artikels bei Eigennamen und ähnliche Geringfügigkeiten betreffen, so sinkt jenes $1/8$ auf ungefähr $1/1000$ des gesammten neutestamentlichen Textes herab (vgl. Westcott and Hort 2; Anhang zum Textband 561). Ganz gering ist die Zahl solcher Varianten, welche für den dogmatischen Beweis in Betracht kommen. Als solche erscheinen namentlich Marc. 1, 1: υἱοῦ τοῦ θεοῦ add. oder om.; Act. 20, 28: τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ oder τὴν ἐκκλησίαν τοῦ κυρίου (wegen des folgenden ἣν περιεποιήσατο διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου), 1 Tim. 3, 16: θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί oder ὃς ἐφανερώθη ἐν σαρκί, 1 Joh. 5, 7: ὁ πατήρ, ὁ λόγος καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα, καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς ἕν εἰσι add. oder om. Aber auch an diesen Stellen sind die Varianten insofern ohne eigentlichen Belang, als es sich an denselben um Wahrheiten handelt, welche an zahlreichen anderen Stellen des N. T. ihre unzweifelhaft klare und sichere Bezeugung finden. Die dogmatische Integrität des neutestamentlichen Textes bleibt demnach von den Varianten vollkommen unberührt.

Literatur: Histoire critique du texte du Nouveau Testament, Rotterdam 1689, deutsch von Cramer, mit Vorrede und Anmerkungen von

Semler, Halle 1776; Die Prolegomena oder Epilegomena zu den Ausgaben des N. T. von Mill, Bengel, Wetstein, Griesbach, Scholz, Lachmann und Tischendorf, sowie verschiedene hierher gehörige Schriften Griesbachs (s. die genaueren Angaben über die erwähnten Werke in dem Art. Bibelausgaben); Hug, Einleitung in das N. T., 4. Aufl., Stuttgart 1847, I, 120—210; A. Maier, Einleitung in das N. T., Freiburg 1852, 512—527; Reiche, Commentarius criticus in N. T., quo loca graviora et difficiliora lectionis dubiae accurate recensentur et explicantur, III Tom. (Epp. Pauli et Epp. cath.), Goetting. 1853—1862; Davidson, Treatise on Biblical Criticism, Edinburgh 1852 sq., 2 vls., New edit. London 1855; Tregelles, An Account of the Printed Text of the Greek N. T. with remarks on its revision upon critical principles, London 1854, 132—274; Horne and Tregelles, Introduction to the Textual Criticism of the N. T., London 1856, New edit. 1869; Green, A Course of Developed Criticism on passages of the N. T. materially affected by various readings, London 1857; Forster, A new plea for the authenticity of the Text of the Three Heavenly Witnesses, Cambridge 1867; Vercellone, La Storia dell' adultera nel Vangelo di S. Giovanni, Roma 1867; Franzelin, De Deo Trino, Romae 1869, 38—75 (über 1 Joh. 5, 7); Burgon, The Last Twelve Verses of the Gospel according to S. Marc, vindicated against recent critical objectors and established, Oxford 1871; Hammond, Outlines of Textual Criticism applied to the N. T., Oxford 1872; Milligan and Roberts, The Words of the N. T. as altered by transmission and ascertained by modern criticism, London 1873; Linwood, De conjecturae ope in N. T. emendatione admittenda (s. l. et a.); Tischendorf, Haben wir den ächten Schrifttext der Evangelien 2c., Leipzig 1873; Reuß, Geschichte der heiligen Schriften N. T., 5. Aufl., Braunschweig 1874, II, 89—105; Scrivener, A Plain Introduction to the Criticism of the New Testament, 2. edit., Cambridge 1874; van Manen, Conjecturaal-Kritiek toegepast op den tekst van de schriften des Nieuwen Testaments, Haarlem 1880; van de Sande Bakhuyzen, Over de toepassing van de Conjecturaal-Kritiek op den tekst des Nieuwen Testaments, Haarlem 1880; Westcott and Hort, The New Testament in the Original Greek, 1 vol. Text and 1 vol. Introduction, Appendix, Cambridge 1882. [Hundhausen.]

Bibelübersetzung ist die Wiedergabe des in einer bestimmten Sprache vorliegenden biblischen Textes in einer davon verschiedenen Sprache. Solche Wiedergabe kann entweder den biblischen Urtext oder eine schon vorhandene Uebersetzung desselben zur Vorlage haben und ist im ersteren Falle eine unmittelbare, im letzteren eine mittelbare Uebersetzung.

A. Geschichte der Bibelübersetzungen.

Wie der Einführung des Christenthums in politischer Beziehung die Ausbreitung der römischen Weltherrschaft günstig vorgearbeitet hatte, ebenso in linguistischer Beziehung die Ausbreitung hellenischer Sprache. Das Volk der Griechen hatte in der Erbschaft der früheren Culturvölker sich eine Wissenschaft erzeugt, die in Umfang und Ausbildung das natürlich Mögliche erreichte. In Verbindung damit stand eine Vollendung der Sprache, welche für alle Erzeugnisse des Gedankens ein reichhaltiges Formengebiet zur Verfügung stellte. Durch Gottes Anordnung wurde diese Sprache, lange bevor die Universalreligion sich derselben zur Erfüllung ihrer Aufgabe bediente, für Aufnahme der christlichen Ideen eigens zubereitet, indem die heiligen Urkunden des jüdischen Volkes aus den engen Grenzen der hebräischen Nationalsprache herausgezogen und in die universell gewordene Sprache der Hellenen übertragen wurden. Das Bemühen der Uebersetzer, die dem griechischen Geiste fremden Ideen der Offenbarung zu vollem sprachlichen Ausdrucke gelangen zu lassen, mußte auf die Sprache selbst von Einfluß sein und sie einer gewissen Modification unterwerfen, die nicht bloß in einer Veränderung der grammatischen und syntaktischen Formen bestand, sondern noch viel mehr auf ihr inneres Wesen einwirkte und dasselbe dem neuen Gedankeninhalt unterordnete. Hierdurch entwickelte sich ein neues Idiom, das sogenannte hellenistische, das nach seiner Ausbildung und Verbreitung unter den Völkern des Mittelmeeres vorzüglich geeignet war, auch die Sprache der Urkirche zu werden. In ihm zumeist verkündeten die Apostel das Evangelium, in ihm übergaben sie den Heidenvölkern die Schriften des Alten Testaments; in ihm schrieben sie die Bücher und Briefe, welche das mündlich verkündete Wort Gottes in den Herzen befestigen sollten. Auch wenn eine fremdsprachige Nation den Glauben annahm, so knüpfte sich die Uebertragung der heiligen Schriften an das vorliegende Muster und bildete den Ausgangspunkt für die Erzeugung einer einheimischen christlichen Literatur. Allen Völkern nämlich, die außerhalb des griechischen Sprachgebietes standen, mußte, nachdem sie durch die Predigt zum Glauben gekommen waren, auch das schriftliche Erbe der Apostel in treuer und unverfälschter Uebersetzung geboten werden; denn man bedurfte einer Uebersetzung der heiligen Schrift in die Volkssprache für die Feier des christlichen Gottesdienstes, für Psalmengesang und kirchliche Lesung, sowie für die Erbauung des Einzelnen. Eine solche Uebersetzung konnte nicht eine Privatarbeit sein, sondern das kirchliche Lehramt selbst mußte sowohl rücksichtlich der Zahl der zu übersetzenden heiligen Bücher, als rücksichtlich der Treue der Uebersetzung die Bürgschaft übernehmen. Nach der einen Seite hin mußte darum die Uebersetzung den ganzen Canon enthalten, welcher der betreffenden Nationalkirche überliefert war, nach der andern Seite hin mußte sie geeignet sein, de-

Stelle des Originales zu vertreten und dasselbe bis zu einem gewissen Grade entbehrlich zu machen. So ist es denn Thatsache, daß in allen alten Einzelkirchen (in der lateinischen, syrischen, ägyptischen, äthiopischen, armenischen, slavischen) eine einzige als officielle und hiermit als authentisch erklärte Uebersetzung der heiligen Schrift von den frühesten Zeiten an im kirchlichen Gebrauch stand und dasselbe Ansehen genoß, welches im griechischen Sprachgebiete dem griechischen Texte zukam. Nach Umlauf einer gewissen Periode der Kirchengeschichte aber gelten solche officielle in die Liturgie eingeführte Bibelübersetzungen als Gegenstand der Ueberlieferung und werden einer stabilen Bewahrung unterzogen. Obwohl die christlichen Völker des Morgenlandes ihre Muttersprache mit dem Arabischen vertauschten, obwohl die lateinische und slavische Sprache in Töchtersprachen und Dialecte auseinanderging, behielt man doch in der Liturgie und der Bibelübersetzung die alte Sprache unverändert bei und brachte sie auch zu den neuen Völkern, welche durch die Missionsthätigkeit der betreffenden Kirche dem Christenthum gewonnen wurden. Freilich entstanden nun auch Uebersetzungen in die neuen Volkssprachen und Dialecte, aber sie dienten nur mehr dem Privatgebrauche, dem Unterrichte, der häuslichen Belehrung und Erbauung. Manche dieser Arbeiten erhielten die Approbation des kirchlichen Lehramtes und wurden damit als solche Uebersetzungen bezeichnet, die man ohne Gefahr für Glauben und Sitte benutzen dürfe; aber als officielle und authentische Versionen galten und gelten nur die alten, durch welche die Gegenwart mit der fast zwei Jahrtausende entfernten Vergangenheit verbunden wird.

Da die Geschichte der griechischen, lateinischen und syrischen officiellen Bibelübersetzung in den Artt. Septuaginta, Vulgata und Peschittho zur Sprache kommen wird, bietet das Folgende zumeist nur einen kurzen Ueberblick über die in den einzelnen Sprachen gelieferten privaten Uebersetzungen. Die Nachweise über Versionen in den Sprachen derjenigen Länder, welcher erst durch die Missionsthätigkeit der Neuzeit dem Christenthum zugänglich wurden, finden sich rücksichtlich der katholischen Arbeiten im Art. Missionen, rücksichtlich der protestantischen Thätigkeit im Art. Bibelgesellschaften. Zur Literatur sind außer den Handbüchern, welche die Einleitung in die heilige Schrift behandeln, anzuführen: Ch. Kortholt, De variis s. Script. editionibus, Kil. 1668; Brian Walton, Apparatus biblicus, Tig. 1673 (auch als Beilage der Londoner Polyglotte), mit Vorrede von J. Dathe, Leipz. 1777; Rich. Simon, Hist. des versions du N. Test., Rott. 1690; Le Long, Bibliotheca sacra, rec. cast. auxit C. F. Boerner, Lips. 1709; emendata, suppleta, continuata ab Andr. Masch, 2 tomi in 6 voll., Hal. 1778—1790; J. G. Hagemann, Nachrichten von den fürnemsten Uebersetzungen, 2. Aufl., Braunschw. 1750; Walch, Bibl. theol. selecta IV, und die Bücherverzeichnisse bei Brunet, Manuel du Libraire, 7 voll., Paris 1860 ss.; Ebert, Allgem. bibliogr. Lexikon, 2 Bde., Leipzig 1820—1830; Graesse, Trésor de livres rares, 7 voll., Dresde 1859 bis 1869.

I. Griechische Uebersetzungen. 1. In altgriechischer Sprache. a) Die älteste aller Bibelübersetzungen ist, wie schon oben bemerkt, die für die religiösen Bedürfnisse der alexandrinischen Juden um das Jahr 286 v. Chr. entstandene Uebersetzung des Pentateuchs in die griechische Sprache. Es folgte im weiteren Verlaufe die Uebertragung aller übrigen, damals vorhandenen hebräischen Texte des A. T. Die ganze Sammlung, an welche sich das Buch der Weisheit und das zweite Machabäerbuch in ihren griechischen Originaltexten anschloß, fand unter dem Namen Septuaginta (s. d. Art.) die weiteste Verbreitung bei Juden und Christen. Eine Reihe christlicher Bibelübersetzungen, die koptischen, die äthiopische, die armenische, die altlateinische, eine syrische u. a. wurden nach ihr angefertigt. Erst nach dem Untergange aller jüdischen Selbständigkeit übertrugen die Juden ihren Haß gegen das Christenthum zugleich auch auf die von der Kirche als authentisch acceptirte Uebersetzung der Septuaginta und veranlaßten damit das Entstehen weiterer Uebersetzungen.

b) Die Uebersetzung Aquilas'. Aquilas, aus Sinope gebürtig, ein Verwandter des Kaisers Hadrian und jüdischer Proselyt, übersetzte zuerst den hebräischen Text buchstäblich treu in's Griechische, um dadurch den griechisch redenden Juden die Gewißheit zu geben, daß ihnen kein Wort fehle, welches im Hebräischen stehe, und auch keines hinzugesetzt worden sei (Epiphan., De mens. et pond. 14 und Hieron., Epist. ad Pamm. de opt. interpret. genere, Opp. IV, 2, 255). Die strenge Durchführung dieses Grundsatzes verleitete ihn jedoch zu Fehlern gegen die griechische Sprache und daher zur Unbeutlichkeit. Um diese zu beseitigen, überarbeitete er das Ganze noch einmal; denn wenn der hl. Hieronymus (Comment. in Ezech. 3) von dieser zweiten Ausgabe sagt, daß sie von den Juden die genaue (κατ' ἀκρίβειαν) genannt werde, so folgt daraus nicht, daß sie noch wörtlicher war, als die erste, wie man gewöhnlich schließt, denn dieses war nicht möglich; sondern vielmehr, daß sie wörtlich war, ohne dem griechischen Sprachidiom zu nahe zutreten. Hiermit stimmt auch überein, daß der hl. Hieronymus, welcher sich in Epist. ad Pammachium gegen die erste Uebersetzungsart Aquilas' mit Recht stark ausspricht, in Epist. ad Damasum und in Comment. in Os. 2 viel milder über denselben urtheilt, und daß wirklich die Fragmente der Uebersetzung Aquilas' aus der Hexapla bei Montfaucon keineswegs überall streng an dem hebräischen Buchstaben hängen, sondern häufig ziemlich frei und dem griechischen Sprachgebrauch angemessen sind. Die Uebersetzung fand bei den Juden allgemeinen Beifall (August., De civit.

Dei, 15, 23), so daß sie sich später selbst bei Kaiser Justinian die Erlaubniß ausbaten, dieselbe statt der Septuaginta in den Synagogen gebrauchen zu dürfen (Novella 146). Mehrere Kirchenväter beschuldigten Aquilas der Textverfälschung, weil seine Uebersetzung so sehr von der Septuaginta abwich; allein der hl. Hieronymus, welcher sie wegen dieses Vorwurfs mit dem hebräischen Text verglich, spricht ihn davon gänzlich frei (Epist. ad Marcellam, Opp. IV, 2, 61). Die Zeit ihrer Abfassung fällt in die Mitte des zweiten Jahrhunderts n. Chr., da sie um 176 von Irenäus (Adv. haer. 3, 24) citirt wird.

c) Die Uebersetzung Theodotions, eines Ebioniten aus Ephesus, um 185. Sie hielt sich an die Septuaginta, wich nur von ihr ab, wenn letztere mit dem hebräischen Text nicht übereinstimmte, und sollte daher gewissermaßen bloß eine Verbesserung derselben sein (Iren. Haeres. 3, 24; Hieron. Comment. in Habac. 3, Praef. in psalmos et praef. in Jobum). Sie ist zu gleicher Zeit mit der des Aquilas entstanden, da sie ebenfalls von Irenäus a. a. O. citirt wird. Besonders bemerkenswerth ist, daß die christliche Kirche seine Uebersetzung des Daniel in Gebrauch genommen und die der Septuaginta wegen ihrer großen Abweichung vom Originale verworfen hat; sie steht deßwegen statt letzterer an der zugehörigen Stelle (Hieron. Praef. in Danielem).

d) Die Uebersetzung des Symmachus, gleichfalls eines Ebioniten von ungewisser Herkunft (Euseb., H. E. 6, 17 und Hieron. Comm. in Habac. 3). Sie hielt sich nach Hieronymus (Ad Amos 3, 11 und Isai. 58, 6) nicht so genau an die hebräischen Worte, als vielmehr an den Sinn und erstrebte Eleganz der griechischen Diction, mitunter in der Ausdrucksweise Theodotions. Sie ist daher erst nach dieser entstanden, und zwar gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts n. Chr., weil sie von Irenäus a. a. O. noch nicht erwähnt wird. Besonders wichtig ist sie dadurch, daß sie in jeder Hinsicht dem hl. Hieronymus bei seiner Uebertragung der heiligen Schrift in's Lateinische als Muster gedient hat.

e) Die Quinta, Sexta und Septima, so benannt von Origenes nach der Stelle, welche sie unter den Uebersetzungen in seiner Hexapla einnahmen, zwar von unbekannten Verfassern, aber gleichfalls aus dem Ende des zweiten Jahrhunderts. Dieselben erstrecken sich (Hieron., Comment. ad Titum 3) nur über einzelne Bücher des A. T., und zwar hauptsächlich über die poetischen, nämlich nach den Fragmenten die Quinta und Sexta über Exodus, das vierte Buch der Könige, Job, die Psalmen, das Hohelied und die kleinen Propheten; die Septima über die Psalmen und die kleinen Propheten. — Alle diese griechischen Uebersetzungen, mit Ausnahme der Septuaginta, sind jedoch verloren gegangen, und es finden sich nur noch Fragmente von ihnen bei den Kirchenvätern und in Handschriften der Septuaginta, gesammelt von Montfaucon (Paris 1714) und Field (Oxford 1871) unter dem gleichlautenden Titel: Origenis Hexaplorum quae supersunt.

f) Nach einer Notiz von Theodoret (bei Phelippaeus, Oseas illustr., Par. 1636 in praef.) verfaßte auch ein gewisser Johannes Joseph eine Uebersetzung des A. T. Field fand in zwei Handschriften zu Jeremias eine Anzahl Scholien dieser Uebersetzung mit der Bezeichnung 'Ιω. Aus ihnen läßt sich schließen, daß Joseph Christ war und vor 450 lebte, und daß seine Uebersetzung um 880 noch bekannt war.

g) Graeca Veneta heißt eine auf der Marcusbibliothek zu Venedig aufbewahrte Uebersetzung, welche wahrscheinlich von einem Christen um 1400 lediglich zu gelehrten Zwecken angefertigt wurde. Sie umfaßt den Pentateuch, die Sprüche, Ruth, das Hohelied, den Prediger, die Klagelieder und Daniel, und verräth eine vollständige Kenntniß des Hebräischen wie des Griechischen. Der masorethische Text ist mit großer Treue wiedergegeben, und zwar das Hebräische im attischen und das Chaldäische bei Daniel im dorischen Dialecte. Für die Erklärung des Textes und die Geschichte der Hermeneutik ist diese Arbeit höchst wichtig. Edirt wurde sie von Oscar Gebhardt, Graecus Venetus; praef. est Fr. Delitzsch, Lipsiae 1875. (Vgl. Kaulen, Einleitung 77 ff.)

2. Eine Uebersetzung der ganzen heiligen Schrift in das neugriechische Idiom soll der Patriarch Cyrillus Lucaris, der eine Union der Griechen und Calviner anstrebte, dem Drucke übergeben haben. Die Nachricht ist aber nicht genügend beglaubigt. Dagegen entstanden unter protestantischem Einflusse Uebertragungen des N. T. durch den Mönch Maximus von Kallipoli (Genf oder Leyden 1638), mit Aenderungen durch Seraphinus von Mitylene (London 1703. 1705; Halle 1710). J. G. Callenberg ließ (Halle 1746—1749) einzelne Stücke für Missionare drucken. Neue Ausgaben veranstalteten die Bibelgesellschaften (London 1810; Petersburg 1817 u. ö. Neugriechisch und albanesisch, Korfu 1827). Von Juden wurde der Pentateuch (Constant. 1547) und Job (ebd. 1576) gegeben. Eine katholische Version des N. T. besorgte L. Colletus, Venedig um 1708, fol. (Masch. II, 2, 324 sq.)

II. Chaldäische Uebersetzungen. Die Juden lernten im babylonischen Exil die chaldäische Sprache und verlernten ihre eigene, so daß Esdras, als er mit ihnen nach Palästina zurückkehrte, sich genöthigt sah, das, was er ihnen aus dem Gesetzbuch vorlesen ließ, sogleich auch in's Chaldäische übersetzen zu lassen (2 Esdr. 8, 8). Es wurden auch nachher lange Zeit in den Synagogen die Abschnitte aus dem Gesetz und den Propheten erst hebräisch gelesen und dann sogleich in's Chaldäische übersetzt, ohne daß eine chaldäische Uebersetzung aufgeschrieben worden wäre, da diese, wie die Tradition, nur mündlich gegeben werden sollte (vgl. Zunz, Gottesdienstliche Vorträge der Juden, Berlin 1832, 62. 329 und Othonis hist. doct. misnic. 8. 46). Aber gleichwie später die

Tradition dennoch aufgeschrieben und im Talmud niedergelegt wurde, so wurden auch noch vorher chaldäische Uebersetzungen des hebräischen Textes schriftlich verfaßt und in den Synagogen gebraucht (Elias Levita, Praef. in Methurgeman.). Dergleichen Uebersetzungen oder vielmehr Paraphrasen, Targumim (תרגומין) genannt, sind mehrere auf uns gekommen; jedoch erstreckt sich keine über das ganze Alte Testament, sondern jede nur über ein oder mehrere Bücher. Mit Ausnahme von Daniel, Esdras und Nehemias hat jedes protokanonische Buch sein Targum, ja einzelne Bücher sogar mehrere; außerdem gibt es auch ein Targum zu den deuterokanonischen Stücken von Esther (abgedr. bei de Rossi, Spec. Varr. Lectt. V. T. et Chald. Esth. Additamenta, Romae [Tub.] 1782 und Beelen, Chrestom. Rabb. et Chald. I, 2, cap. 2). Die beiden ältesten und besten sind das Targum des Pentateuchs von Onkelos, und das der früheren und späteren Propheten (d. h. der Bücher Josue, Richter, Samuel und Könige, Isaias, Jeremias, Ezechiel und der zwölf kleinen Propheten) von Jonathan, dem Sohne Uziels. Beide werden im Talmud erwähnt (Megilla fol. 3, col. 1; Baba Bathra fol. 134, col. 1; Succa fol. 28, col. 1), lebten also vor demselben; aber es wird auch ihr Zeitalter bestimmt angegeben, indem Jonathan ein Schüler Hillels (gest. 12 n. Chr.) und Onkelos ein Schüler Gamaliels, des Alten, welcher auch der Lehrer des Apostels Paulus war (Apg. 5, 34; 22, 3) und im J. 53 n. Chr. starb, genannt wird (Othonis hist. doct. misnic. 76. 79. 80. 110). Hiermit stimmt auch die innere Beschaffenheit dieser Targumim überein. Die Sprache des Onkelos ist rein chaldäisch und fast der Daniels und Esdras' gleich; auch die des Jonathan ist frei von ausländischen Wörtern und reiht sich an jene an. Was ihre Uebersetzungsart betrifft, so hält sich Onkelos genau an die hebräischen Worte. Er weicht nur davon ab, wenn das Original in Worten oder Bildern dunkel ist oder von Gott anthropopathisch redet; alsdann übersetzt er erklärend, die Bilder auflösend und die Anthropomorphismen mit andern, nach seiner Meinung Gott angemesseneren Ausdrücken vertauschend. Jonathan verfährt ebenso; er ist wörtlich, wo der Text klar ist, wie fast überall in den historischen Büchern, und erklärend, wo der Text einer Erklärung bedarf, wie in den prophetischen, wo der Gebrauch der Bilder und insbesondere der Anthropomorphismen häufig, der Sinn oft abgebrochen, und der historischen Beziehungen viele sind. Beide Targumisten waren also Zeitgenossen Christi und lebten in Palästina. Jonathan war älter als Onkelos, aber dennoch verfaßte letzterer sein Targum früher als der erstere, indem dieser jenes benutzte (z. B. Deut. 24, 16 in 4 Kön. 14, 6; Num. 21, 28. 29 in Jerem. 48, 45. 46). Beide hatten bereits einen hebräischen Text vor sich, der im Ganzen derselbe war, wie ihn nachmals die Masorethen fixirten (vgl. Gesenius, Commentar über Jesaia I, 65 ff. und Zunz a. a. O. 61 ff.). — Das dritte und das vierte Targum erstrecken sich wieder über den Pentateuch, wovon das erste (Pseudo-Jonathan) den ganzen und das zweite nur einzelne Stücke desselben umfaßt. Jenes wird von jüngern Rabbinen demselben Jonathan zugeschrieben, welcher die Propheten übersetzt hat, und dieses von den ältern das jerusalemische genannt. Beide weichen von dem des Onkelos ab, indem sie sich selten an die Worte des Textes halten, sondern denselben fast durchgängig umschreiben und durch Erzählungen erläutern, sind aber unter sich so ähnlich, daß das unvollständige nur Stücke aus einer Ueberarbeitung des vollständigen enthalten kann. Die Sprache beider ist mit vielen hebräischen Wörtern vermischt und gehört daher dem palästinensischen Dialect an, wovon das eine auch seinen Namen hat; der Ausdruck ist aber auch mit persischen, griechischen und lateinischen Wörtern gemischt und steht daher dem der früheren weit nach. Schon hieraus und noch mehr daraus, daß in dem ersten Num. 24, 19. 24 Constantinopel, Ex. 26, 9 die sechs Mischna-Ordnungen erwähnt, und daß Ex. 12, 8 die babylonische Gemara benutzt wird, geht hervor, daß es erst nach dem fünften Jahrhundert n. Chr., folglich nicht von Jonathan, verfaßt worden sein kann, daß es aber noch vor der Herrschaft des Arabischen in Palästina, also vor dem achten Jahrhundert, entstanden sein muß (vgl. Zunz a. a. O. 66 ff.; Lelong, Biblioth. s. ed. Masch. II, 1, 37; Petermann, De duabus Pentat. paraphrasibus chald., Berol. 1829; Seligsohn, De duabus Hierosol. Pentat. paraphrasibus, Vratisl. 1858). — Das fünfte Targum ist das der Hagiographa, d. h. der Bücher Job, Psalmen, Sprüche und der fünf Megilloth (Ruth, Klagelieder, Koheleth, Esther, Hohelied). Im Talmud wird an einigen Stellen Joseph der Blinde, welcher Vorsteher der Schule zu Sora in Babylonien war und um 325 n. Chr. starb, als geschickter Targumist angeführt, und es haben daraus Juden und Christen geschlossen, daß er der Verfasser des Targums der Hagiographa sei (Wolf, Biblioth. hebr. II, 1172 und Carpzov, Crit. s. 452). Allein, wenn er auch ein Targum verfaßt hat, so kann er doch das betr. nicht geschrieben haben, weil dasselbe verschiedene Verfasser zu erkennen gibt, und weil es aus denselben Gründen, wie das jerusalemische, nur in Palästina und nicht vor dem sechsten Jahrhundert n. Chr. entstanden sein kann. Das Targum des Job, der Psalmen und Sprüche hat einerlei Schreibart und stammt daher auch von einem und demselben Verfasser; jedoch hat derselbe, wie Jonathan, eine verschiedene Uebersetzungsweise befolgt, indem er in den Sprüchen, welche leicht verständlich und ohne historische Beziehungen sind, sich genau an die hebräischen Worte hält, in Job und den Psalmen dagegen bildliche Reden oder historische Beziehungen umschreibt, durch Erzählungen erläutert und allegorisirt. In den Sprüchen stimmt er häufig mit der syrischen Uebersetzung

überein; aber dieses beweist nicht, daß er, wie Dathe (De ratione consensus vers. chald. et syr. prov. Salom., Lipsiae 1764) und Andere vor ihm (Lelong, Bibl. s. Antw. I, 164) behauptet haben, aus derselben übersetzte, denn er weicht auch wieder von ihr ab. Er hielt nur, wie diese, sich wörtlich an den hebräischen Text; die Aehnlichkeit in den Ausdrücken und Formen zwischen beiden hat in der nahen Verwandtschaft der chaldäischen und syrischen Sprache ihren Grund. Uebrigens befinden sich in diesem Targum auch Stellen aus einem andern unbekannten, welches mit ת' א' citirt wird. Das Targum der fünf Megilloth stammt nach Schreibart und Uebersetzungsweise von einem andern, aber wegen der Aehnlichkeit derselben unter sich wieder von einem und demselben Verfasser. Dieser hält sich wenig an den Text, sondern gibt Betrachtungen über ihn, ausgeschmückt mit Erzählungen und allegorischen Deutungen. Vom Buche Esther gibt es übrigens drei Targumim; das eine davon bleibt mehr beim Text, das zweite ist dasselbe, aber mit einigen Zusätzen vermehrt, und das dritte verläßt den Text fast gänzlich und ergeht sich in weitschweifigen Erzählungen. Das zweite und dritte ist von Tailer herausgegeben worden unter dem Titel: Targum prius et posterius in Estheram etc., Londoni 1655. — Das sechste Targum ist das der Chronik. Dasselbe wird bei den Alten gar nicht erwähnt, wurde aber im 17. Jahrhundert von Beck in einem lückenhaften Codex zu Erfurt aufgefunden und unter dem Titel: Paraphrasis chald. in libr. I et II Chronicorum, Aug. Vind. 1680—1683 herausgegeben; später erschien es nach einem vollständigen Codex der Bibliothek zu Cambridge von Wilkins unter dem Titel: Paraphrasis chald. in libr. priorem et poster. Chronicorum, Amstelodami 1715. Auch dieses stimmt, wie die vorhergehenden, in der Sprache mit dem jerusalemischen Targum überein, ist jedoch jünger als dieses und als die der übrigen Hagiographa, da es dieselben zum Theil benutzt hat (z. B. Genesis 36, 39 in 1 Chron. 1, 51, Ps. 96 und 105 in 1 Chron. 16, 8 ff.) und schließt sich auch in der Uebersetzungsweise an dieselben an.

Sämmtliche Targumim sind gedruckt, und zwar größtentheils beisammen, in den rabbinischen Bibeln von Bomberg und Buxtorf und in den Polyglotten, am vollständigsten in der Londoner, wo nur das erste und dritte des Buches Esther und das erst später entdeckte der Chronik fehlen. Auch einzeln sind sie häufig herausgegeben worden, worüber Lelong (Biblioth. s. ed. Masch. II, 1, 31 sqq.) zu vergleichen ist. Eine kritische Ausgabe unternahm Lagarde (Prophetae chaldaice, Lips. 1872; Hagiographa chaldaice, ib. 1873). Vgl. Bacher in der Zeitschr. der D. M. G. XXVIII, 1; XXIX, 157. 319; Frankel im Jahresber. des jüd.-theol. Seminars Fränkel'scher Stiftung, Breslau 1872.

III. Samaritanische Uebersetzung. Die Samaritaner haben in ihrer Sprache (s. d. Art.) eine Uebersetzung ihres eigenen Pentateuchs, welche mit demselben 1616 durch della Valle nach Europa gebracht wurde. Sie hält sich wörtlich an ihr Original, ist nur hin und wieder verdeutlichend und sucht insbesondere, nach Art der Targumim, die Anthropomorphismen zu beseitigen. Der Verfasser derselben ist unbekannt, aber die Zeit ihrer Abfassung bestimmbar. Es findet sich unter den Fragmenten der Hexapla über den Pentateuch ein Σαμαρειτικόν citirt, aus welchem Stellen in griechischer Uebersetzung mitgetheilt werden. Diese stimmen genau mit der Uebersetzung des samaritanischen Pentateuchs überein, nicht aber mit dem samaritanischen Pentateuch selbst. Hieraus läßt sich nun nicht schließen, daß damals eine griechische Uebersetzung des samaritanischen Pentateuchs vorhanden gewesen sei, denn eine solche ist dem Alterthum unbekannt und war für die Samaritaner, die sich nur in Palästina aufhielten, unnöthig; es folgt vielmehr aus jenen Anführungen, daß Origenes die samaritanische Uebersetzung des Pentateuchs kannte, daß er daraus selbst einzelne Stellen griechisch übersetzte und zur Vergleichung an den Rand seiner Hexapla schrieb, und daß folglich diese samaritanische Uebersetzung schon vor Origenes, also wenigstens schon im zweiten Jahrhundert nach Christus, vorhanden war. Herausgegeben ist der ganze Text in den Polyglotten von 1645 und 1657, wieder abgedruckt in hebräischer Quadratschrift von Brüll, Frankfurt 1874—1876; nach morgenländischen Handschriften begann Petermann eine genauere Ausgabe (Pentateuchus Samarit. lithogr. Fasc. I, Berol. 1872). Oxforder Bruchstücke gab John W. Nutt, Fragments of a Samar. Targum, Lond. 1874; über die Petersburger Fragmente s. Kohn, Zur Sprache, Literat. und Dogmatik der Samaritaner, Abhdlg. für Kunde des Morgenlandes V, 4, Leipzig 1876. Fast die ganze Genesis nebst andern Stücken auch bei Uhlemann, Instit. linguae Samaritanae, Lips. 1837. (Vgl. Winer, De versionis Pentat. Samar. indole, Lips. 1817; Kohn, Samaritan. Studien, Breslau 1868.)

IV. Syrische Uebersetzungen. Es gibt zwei vollständige syrische Bibelübersetzungen, wovon im Alten Testament die erste nach dem hebräischen Text, und die zweite nach der Septuaginta, im Neuen Testament aber beide nach dem griechischen Text verfaßt worden sind; dann noch Ueberarbeitungen der ersten, und endlich eine theilweise Uebersetzung des Neuen Testaments nach dem griechischen Text. a) Die Peschittho (s. d. Art.), welche in den Schriften des Alten Testamentes schon im Laufe des ersten Jahrhunderts von verschiedenen jüdischen Uebersetzern, in den Schriften des N. T. aber von Einem Verfasser angefertigt wurde, bildet die authentische Ausgabe für die syrische Kirche. Nach ihr wurden auch arabische Uebersetzungen gefertigt.

b) Die Philoxenianische Uebersetzung entstand zum Gebrauche der Monophysiten, welche

die Peschittho als ungenau verwarfen. Sie wurde auf Veranlassung des monophysitischen Bischofs Philoxenus von Mabug (Hierapolis) in Syrien von dessen Chorbischof Polykarp um das Jahr 508 n. Chr. aus dem Griechischen übersetzt (Assemani, Bibl. orient. II, 83. 23). Polykarp nahm die Peschittho als Grundlage, hielt sich aber ganz genau an die griechischen Worte, selbst deren Abfolge und Formen, der syrischen Sprache entgegen, setzte nach Art des Origenes vor Wörter, welche jener fehlten und die er hinzufügte, einen Obelus und fügte am Rande noch kritische und exegetische Bemerkungen bei. Längere Zeit waren nur einzelne Verse bekannt, welche Wiseman (Horae syr. I, 224) zusammengestellt hat. Daher glaubte man der Angabe des Moses von Aghel, daß die Uebertragung sich bloß auf das Neue Testament und die Psalmen erstreckt habe. Seitdem hat Ceriani (Monum. sacra et profana V, Mediol. 1873) Bruchstücke von Isaias veröffentlicht, die jedenfalls auf Polycarp zurückzuführen sind. Adler (N. Test. Versiones syr., Hafn. 1789, 52) glaubt in einem Florentiner Codex die Arbeit Polykarps zu finden, während Bernstein (Das heilige Evangelium Joh., syrisch in charklens. Uebers., Leipzig 1853, 29) sie in einer Handschrift der Bibl. angelica zu Rom nachweist. Von dieser Uebersetzung wurde 616 das Neue Testament zu Alexandrien durch den Mönch Thomas von Charkel (Heraklea) neu bearbeitet und erhielt sich in dieser Gestalt als charklensische Uebersetzung unter den Monophysiten, während die ältere Recension außer Gebrauch kam (Assemani, Bibl. or. II, 24. 93. 334; Wiseman, Horae syr. I, 91). Diese Recension wurde nach den Handschriften Ridley's, jedoch ohne die zufällig fehlende Apocalypse edirt: White, S. evang. versio syr. Philoxeniana, Oxonii 1778; Actuum apost., Oxon. 1799—1803; das Johannisevang. nach einer römischen Handschrift von G. Bernstein in der oben genannten Schrift. Vielleicht gehört auch zu dieser Recension die Apocalypse, welche L. de Dieu (Leyden 1627) nach einer Leydener Handschrift drucken ließ (vgl. Bernstein, De Harklensi N. T. translat. syr., ed. 2, Vratisl. 1854).

c) Eine weitere Uebersetzung, gleichfalls zum Gebrauche der Monophysiten verfaßt, erstreckt sich nur über das Alte Testament und wurde nach Barhebräus (Wiseman, Hor. syr. I, 91) von Paul, monophysitischem Bischof von Tella in Mesopotamien (Assemani, Bibl. orient. II, dissert. praefixa § 9), und zwar nach den Unterschriften der drei davon bekannten Handschriften im J. 616 n. Chr. zu Alexandrien, im Kloster des hl. Zachäus, aus dem Griechischen in's Syrische übersetzt. Ihr liegt die hexaplarische Ausgabe des Origenes zu Grunde, indem sie die Asterisken und Obelen derselben enthält; sie hält sich ganz genau an die griechischen Worte, selbst zum Nachtheil des syrischen Sprachgebrauchs. Eine unvollständige Handschrift davon befindet sich auf der Ambrosianischen Bibliothek zu Mailand; dieselbe enthält Isaias, Jeremias, die Klagelieder, Ezechiel, Daniel, Baruch, die zwölf kleinen Propheten, die Psalmen, die Sprüche Salomons, Job, Prediger, das Buch der Weisheit, Jesus Sirach und das Hohelied. Norberg hat daraus die Propheten Jeremias und Ezechiel herausgegeben zu Lund 1787, und Bugati das Buch Daniel zu Mailand 1788, auch die Psalmen zum Druck vorbereitet, die jedoch erst 1820 zu Mailand erschienen. Eine zweite Handschrift auf der königlichen Bibliothek zu Paris enthält das vierte Buch der Könige, und eine dritte, welche Masius besaß, enthielt fast alle die Bücher, welche der Mailändischen Handschrift fehlen, nämlich das Buch Josue, welches Masius in einer lateinischen Uebersetzung, ohne den Grundtext, jedoch mit einer Beschreibung der Handschrift, herausgab zu Antwerpen 1574, ferner das Buch der Richter, die Bücher der Könige, der Chronik, Esdras, Esther, Judith, Tobias und einen Theil des fünften Buches Mosis. Diese Handschrift ist jedoch verloren gegangen. Middeldorpf hat, nach ihm mitgetheilten Copien der Pariser und Mailänder Handschrift, auch das vierte Buch der Könige und die noch nicht edirten Bücher der Mailänder Handschrift, das Buch der Weisheit, Jesus Sirach und Baruch ausgenommen, mit einem Commentar herausgegeben unter dem Titel: Codex Syriaco-hexaplaris, Berolini 1835. Andere Stücke edirten Skat Rordam, Kopenhagen 1859—1861 und Ceriani (Monumm. sacra et prof. I, II, VII, Mediol. 1861—1863). Letzterer besorgte auch 1874 eine photolithographische Nachbildung des Mailänder Codex. Zur Kritik des Septuagintatextes ist diese Uebersetzung von großer Wichtigkeit; einen besondern Werth verleihen ihr die Randbemerkungen, welche Lesarten aus Aquilas, Symmachus und Theodotion enthalten (vgl. Field, Origenis Hexapl., Proleg. LXVII).

d) Was man die karkufische (karkasische, Versio montana) Uebersetzung genannt hat, ist, wenigstens nach den vorhandenen Handschriften, bloß eine Sammlung von Lesarten und kritischen Bemerkungen zu einzelnen Stellen der Peschittho. Die biblischen Bücher werden dabei in der bei den Monophysiten üblichen Reihenfolge behandelt (Martin, La tradition Karkaphienne ou la Massore chez les Syriens, Paris 1870).

e) Die Palästinensische. Diese erstreckt sich bloß über die kirchlichen Leseabschnitte aus den Evangelien für das ganze Jahr, ist aus dem Griechischen übersetzt, aber freier als die Peschittho und die Philoxenianische, jedoch mit letzterer in ihrer Ausdrucksweise verwandt, so daß der Verfasser dieselbe gekannt zu haben scheint, und daß man daher ihren Ursprung erst in das siebente oder achte Jahrhundert setzen kann. Ihre Sprache nähert sich der chaldäischen, namentlich der des jerusalemischen Talmuds, weßhalb man Palästina als ihr Vaterland betrachtet und sie darnach benennt. Sie ist in einer Handschrift vorhanden, welche sich zu Rom in der Vaticanischen

Bibliothek mit der Nr. 19 befindet, und wurde zuerst von Adler entdeckt, der sie näher beschrieb (Novi Test. versiones Syriacae: Simplex, Philoxeniana et Hierosolymitana etc., Hafniae 1789). Eine Ausgabe lieferte Fr. Miniscalchi Erizzo, Evangeliarium Hierosol. ex cod. Vatic. Palaest., Veronae 1861—1864. Im britischen Museum sind auch Psalmen im nämlichen Dialecte vorhanden. Andere Reste dieser Uebersetzung bei Land, Anecd. Syr. IV, Lugd. Bat. 1875 (Nöldeke, Ueber den christl. palästin. Dialect, Ztschr. der D. M. G. XXII, 1868, 443).

f) In Zeitschriften und Sammelwerken (Ceriani, Monumm. sacra et prof. II, IV) sind ferner Bruchstücke eines syrischen Textes vom Alten Testamente veröffentlicht, welchen Jacob von Edessa um 704 aus der Peschittho und der syro-hexaplarischen Uebersetzung nach dem griechischen Texte zusammenstellte (Bickell, Conspectus rei Syrorum liter., Monast. 1871, 11).

g) Bruchstücke einer alten syrischen Uebersetzung der Evangelien, welche aus dem Nitrischen Kloster in Aegypten stammen, edirte W. Cureton 1858 zu London; Nachträge hierzu gab nach Berliner Handschriften E. Rödiger, Monatsber. der Berl. Akad., Juli 1872 und daraus W. Wright, London 1872. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß diese Fragmente die älteste Gestalt der Peschittho darstellen (s. d. Art.; vgl. Westcott and Hort, New Test., Cambr. 1882, Introd. 84; C. Hermansen, De cod. evang. syr. a G. Cureton edito, Hafn. 1859).

V. Arabische Uebersetzungen. Es ist zwar die hl. Schrift fast vollständig in alter arabischer Uebersetzung gedruckt worden, allein diese stammt weder von Einem Verfasser, noch aus Einer Zeit, sondern ist zusammengelesen aus verschiedenen theils jüdischen, theils christlichen, theils directen, theils indirecten Einzelübersetzungen der biblischen Bücher. Der Grund eines solchen Mangels liegt darin, daß eine arabische Bibelübersetzung in der früheren Zeit kein Bedürfniß war. Denn obgleich der Islam sich bald über andere Länder ausdehnte und auch die arabische Sprache daselbst einführte, so erhielten sich die Landessprachen dennoch lange neben ihr im Volke, und Juden und Christen bedienten sich der Uebersetzungen, die sie bereits in ihren Landessprachen hatten; so in Palästina und Syrien die Juden ihrer Targumim und die Christen der syrischen Uebersetzungen. — a) Uebersetzungen des Alten Testaments. In der Pariser Polyglotte ist eine in der angegebenen Weise zusammengestellte Uebersetzung des Alten Testaments gedruckt, worin bloß die Bücher Tobias, Judith, Esther und das erste und zweite Buch der Machabäer fehlen (Lelong, Biblioth. S. ed. Masch. II, 1, 110). Die darin vorhandenen sind aus folgenden Quellen geflossen. 1. Aus dem Hebräischen: der Pentateuch, frei übersetzt von Rabbi Saadia (gest. 942 n. Chr.) aus Fijum in Aegypten, dem Vorsteher der Schule zu Sora in Babylonien (am besten herausgegeben Constantinopel 1546; Genesis und Exodus von P. de Lagarde, Materialien zur Kritik und Gesch. des Pentateuchs, I, Leipzig 1867); das Buch Josue, von einem unbekannten Verfasser und in unbekannter Zeit wörtlich übersetzt, ein Theil der Bücher der Könige (1 Kön. 12, 1 bis 2 Kön. 12, 16) von einem Juden, und Nehemias 1, 1 bis 9, 27 von einem Christen. — 2. Aus der Peschittho: die Bücher der Richter, Ruth, Samuels, der Könige und Nehemias, die obigen Stücke beider ausgenommen, ferner Job und die Chronik (P. de Lagarde, Psalter., Job, Proverbia arabice, Gott. 1876). — 3. Aus der Septuaginta (hexaplarischer Ausgabe): die übrigen Bücher. Diese sind vermuthlich alle von Christen zwischen dem 12. und dem 14. Jahrhundert übersetzt worden. Aus der Pariser Polyglotte ist diese Uebersetzung in die Londoner übergegangen (Roediger, De origine et indole arabicae libb. hist. V.T. interpretationis libri duo, Halis 1829). Außer dieser zusammengesetzten Uebersetzung gibt es noch einige von einzelnen Büchern, nämlich: 1. aus dem Hebräischen eine Uebersetzung des A. T. von dem Karäer Jefet ben Ali, in der zweiten Hälfte des zehnten Jahrhunderts verfaßt; edirt wurden die Psalmen von Bargès, Paris 1861 und mehrere kleinere Theile; dann die Uebersetzung des Pentateuchs von einem afrikanischen Juden aus dem 13. Jahrhundert, herausgegeben von Erpenius zu Leyden 1622 (Arabs Erpenii); ferner des Isaias und des Job von dem schon genannten Saadia, erstere herausgegeben von Paulus zu Jena 1790, letztere in einer bodlejanischen Handschrift zu Oxford befindlich, aus welcher Ewald (Beitr. zur Gesch. der ält. Auslegung u. Spracherkl. des A. T. I, 75 ff., Stuttg. 1844) Excerpte mittheilt; Oseas und Joel, edirt von R. Schröter im Archiv für wiss. Erforsch. des A. T. I u. II; 2. aus der Peschittho eine Uebersetzung der Psalmen, gedruckt auf dem Libanon (im Kloster des hl. Antonius) im J. 1610 (ed. von Lagarde l. c.); 3. aus der Septuaginta eine Uebersetzung der Psalmen, herausgegeben von Justiniani zu Genua 1516; eine zweite derselben, herausg. von G. Sionita und Scialak zu Rom 1614; eine dritte (das Psalterium der Melchiten) von Abdalla Ibn Alfadl (aus dem 12. Jahrh.), zuerst gedruckt zu Aleppo 1706 u. ö. im Kloster Schuair auf dem Libanon, dann zu Wien 1792 (vgl. Döderleins Untersuchungen in Eichhorns Repert. II, 176 ff.; IV, 57 ff. und Gildemeister in der Ztschr. f. Kunde des Morgenl. V, 216 ff.); Bruchstücke einer Uebersetzung des Buches Job, mitgetheilt von Wolf von Baudissin, Leipzig 1870; eine aus dem Griechischen durch Vermittlung des Koptischen geflossene Version von Job, sowie Psalter und Sprichwörter aus dem Griechischen bei Lagarde l. c.; 4. aus dem hebräisch-samaritanischen Pentateuch eine Uebersetzung desselben von Abu Said zum Gebrauche der Samaritaner, welche sich genau an das Original hält, jedoch in der Weise, wie die samaritanische Uebersetzung desselben. Eine Hand-

schrift in Rom, welche den samaritanischen Pentateuch und dessen samaritanische und arabische Uebersetzung enthält, berichtet in einer Unterschrift, daß sie im J. 1226 geschrieben worden sei (vgl. A. Ch. Hwiid, Specimen ineditae versionis Arabico-Samaritanae Pentateuchi, Romae 1780). Eine vollständige Edition begann A. Kuenen nach drei Handschriften, Leyden 1851 ff. Die arabische Sprache verdrängte auch die samaritanische, und daher bedienten sich die Samaritaner, wie Abu Said in seiner Vorrede sagt, eine Zeitlang der Uebersetzung des Saadia, welche im zehnten Jahrhundert verfaßt wurde; die des Abu Said stammt also aus dem elften oder zwölften Jahrhundert (vgl. Adler, Biblisch-kritische Reise 137 und Sylv. de Sacy, Mémoires de l'acad. des inscriptions XLIX, 1 ss.).

b) Uebersetzungen des Neuen Testamentes. Es gibt deren zwei, eine vollständige und eine unvollständige. Die vollständige ist nach dem Griechischen übersetzt, wie aus der Abfolge der Worte nach dem Griechischen und aus den Ableitungen und Trennungen der Worte erhellt, hat aber zwei verschiedene Verfasser, indem die Ausdrucksweise in den Evangelien von der in den übrigen Büchern verschieden ist. Die Evangelien wurden zuerst nach nicht mehr bekannten Handschriften 1591 zu Rom von J. B. Raimund edirt unter dem Titel: Evangelium Sanctum D. N. J. Ch. a quatuor evangelistis etc. in zwei Ausgaben, die eine ohne und die andere mit einer lateinischen Uebersetzung. Nach andern Handschriften, aber mit der lateinischen Version von Raimund, wurden die Evangelien in die Pariser Polyglotte aufgenommen, und die übrigen Bücher nach einer Handschrift aus Aleppo abgedruckt (Lelong, Bibl. S. ed. Masch. II, 1, 111). Aus ihr ging dann diese ganze Uebersetzung des Neuen Testaments auch in die Londoner Polyglotte über. Nach einer Wiener Handschrift edirte die Evangelien P. de Lagarde, Leipzig 1864. Die unvollständige erstreckt sich nur über die Apostelgeschichte, die paulinischen und katholischen Briefe und die Apocalypse und ist aus dem Syrischen geflossen, nämlich die Apostelgeschichte, die paulinischen Briefe und der Brief Jacobi; der erste Petri und der erste Johannis aus der Peschittho; die übrigen katholischen Briefe und die Apocalypse aus einer andern Quelle (vgl. Hug, Einleitung in's N. T. I, § 101 ff.). Sie ist enthalten in einer Leydener Handschrift, sammt den zuerst beschriebenen vier Evangelien nach dem Griechischen, und wurde mit den letzteren von Erpenius herausgegeben unter dem Titel: Novum D. N. J. Ch. Testamentum arabice etc., Lugd. Bat. 1616. Aus einer andern Handschrift floß eine Ausgabe Rom 1703 fol., Paris 1824. Die Verfasser beiderlei Uebersetzungen sind nicht bekannt; ihr Vaterland ist wahrscheinlich Syrien oder Palästina, und ihr Alter kann aus den Eingangs angegebenen Gründen nicht über das achte Jahrhundert hinaufgesetzt werden. Eine bei den Melchiten gebräuchliche Uebersetzung der Evangelien erschien zu Haleb 1706. 1776. Handschriftlich, zum Theil kaum bekannt, befindet sich noch Manches auf verschiedenen Bibliotheken (J. Gildemeister, De evangg. in arabicum e simplici syriaca translatis, Bonnae 1865).

Eine Uebersetzung des ganzen Alten und Neuen Testaments wurde von der Congregatio de propaganda fide aus guten Handschriften, unter der Leitung des Erzbischofs von Damascus, Sergius Risi, nach dem Grundtext und der Vulgata geändert und ergänzt und mit der letzteren zur Seite zum Gebrauch der orientalischen Christen herausgegeben. Sie hat den Titel: Biblia S. Arabica S. Congregationis de Propaganda Fide jussu edita ad usum ecclesiarum Orientalium, additis e regione bibliis latinis vulgatis, Rom. 1671, 3 voll. in folio (Lelong, Bibl. S. Antverpiae 1709, I, 243). Diese Ausgabe wurde öfter wiederholt (auch durch die englische Bibelgesellschaft, London 1820 u. ö.); eine neue Recension durch Raphael Tuki (Rom 1752) blieb unvollendet. Als in jüngster Zeit die protestantische Propaganda in Syrien eine Uebersetzung verbreitete, in welcher nicht bloß die deuterocanonischen Stücke fehlen, sondern auch die dogmatisch wichtigen und auf confessionelle Differenzpunkte bezüglichen Stellen (z. B. Mal. 1, 11. Luc. 22, 31 f. Ap. 14, 22. 2 Theff. 2, 14. Jac. 5, 14 f. 2 Petr. 1, 10) geradezu gefälscht sind, unternahmen die Jesuiten in Beirut mit Billigung des apostolischen Stuhles eine neue Uebersetzung der ganzen heiligen Schrift auf Grundlage der Originaltexte unter Beiziehung der Septuaginta, der Peschittho und der Vulgata. Nach letzterer wurde auch der Umfang des Canons und die Reihenfolge der Bücher gegeben. Den Text begleiten kurze Anmerkungen. Bisher erschienen zwei prächtig ausgestattete Quartbände, Beirut 1876. 1878. Die Episteln und Evangelien des Kirchenjahres gaben schon früher (1860) die Franciscaner zu Jerusalem.

VI. Hebräische Uebersetzungen der chaldäischen und griechischen Theile des A. T., sowie des ganzen N. T., entstanden in der Neuzeit theils aus wissenschaftlichem Interesse, theils zu Bekehrungszwecken. Von Juden selbst wurden Judith (Venedig o. J.) und Tobias (Constant. 1516; Venedig 1544 u. ö.) in hebräischer Version dem Drucke übergeben. Die Uebersetzung des letzteren Buches gab P. Fagius in neuer Ausgabe als Anhang zu den Sententiae morr. Ben Sirae, Isny 1542; eine zweite hebräische Bearbeitung des Buches Tobias edirte S. Münster als Anhang zu seinem Opus grammaticum, Basel 1542 u. ö. Beide Texte wurden in die Londoner Polyglotte aufgenommen; der letztere steht auch mit englischer Uebersetzung bei Neubauer, The Book of Tobit, Oxford 1878. Die chaldäischen Stücke bei Daniel, Esdras und Jeremias übersetzte Joh. Leusden, herausgeg. hebräisch, chaldäisch und lateinisch, Utrecht 1665; mit der lateinischen Uebers. allein, Leyden 1685. Vom

N. T. gab zuerst Seb. Münster eine Uebersetzung des Matthäusevangeliums (Basel 1537). In der Vorrede behauptete er, eine alte, verstümmelte Handschrift des hebräischen Matthäus gefunden zu haben, die er vervollständigt dem Drucke übergebe. Es folgten mehrere Auflagen 1557. 1580. 1582, denen eine hebräische und lateinische Uebersetzung des Hebräerbriefes beigefügt wurde. Eine Pariser Ausgabe von Joh. Quinquaboreus 1551 gab eine Revision der Correcturen Münsters. Bald darauf erschien (Paris 1555) ein Evangelium hebraicum Matthaei, welches Bischof Johannes Dutillet (Tilius) von Brieux in Rom bei Juden gekauft hatte und mit einer lateinischen Version durch Mercier ediren ließ. Die Evangelien von Marcus und Lucas übersetzten Walter Herbst (1575) und Friedrich Petri (1574); die sonntäglichen Perikopen Johannes Clajus (Leipzig 1576) und Petri (Wittenb. 1573); die Sonntags-Episteln Konrad Neander (Leipzig 1586). Das ganze N. T. erschien zum ersten Male in der zwölfsprachigen Ausgabe des N. T. von Elias Hutter (Nürnberg 1599 in Folio und Quart), die öfter wiederholt und 1661 durch Robertson in London verbessert wurde. Im Auftrage Papst Clemens' IX. übersetzte J. B. Jonas die vier Evangelien; sie erschienen 1668 in der Druckerei der Propaganda. Ein convertirter Jude, Friedrich Albert, besorgte eine Uebersetzung des Hebräerbriefes (Leipzig 1676). Alle diese Uebersetzungen wurden unter den Juden durch die Bibelgesellschaften (London 1817 u. ö.) verbreitet. In jüngster Zeit gab F. Delitzsch eine neue Uebersetzung des Römerbriefes (Leipzig 1870) und das ganze N. T. (eb. 1880).

VII. Aegyptische Uebersetzungen. In der koptischen Sprache, welche die Landessprache Aegyptens war, ehe die griechische und nachher die arabische eindrangen, und welche sich neben der ersten erhielt, aber der letzteren endlich weichen mußte, sind nach den drei Dialecten derselben, dem oberägyptischen (thebaischen oder sahidischen), dem unterägyptischen (memphitischen) und dem der Oasen (baschmurischen), auch drei Uebersetzungen der Bibel verfaßt worden, welche alle im Alten Testament die Septuaginta und im Neuen den griechischen Text zur Quelle haben und sich genau daran halten. Sie sind wahrscheinlich schon im zweiten oder dritten Jahrhundert n. Chr. entstanden, weil der hl. Antonius (geb. 251, gest. 356), welcher das Griechische nicht verstand, in der heiligen Schrift sehr bewandert war und daher dieselbe durch eine Uebersetzung in seiner Landessprache kennen mußte. Folgendes ist davon durch den Druck bekannt geworden: a) Im oberägyptischen Dialect vom Alten Testamente Fragmente aus Isaias (Mingarelli, Aegyptiorum codd. reliquiae, Bononiae 1785) aus Jeremias (Engelbreth, Fragmenta Basmurico-coptica, Hafniae 1811), aus Daniel (Münter, Specimen versionum Copt., Romae 1786); und vom Neuen aus den Evangelien des Matthäus und Johannes, aus der Apostelgeschichte, den paulinischen und den katholischen Briefen, von Woide und Ford dem Codex Alexandrinus als Anhang beigegeben zu Oxford 1799. Das Buch Baruch ist vollständig 1870 von der Propaganda zu Rom durch P. Bschai veröffentlicht worden; eine andere Ausgabe desselben steht Zeitschr. für ägypt. Spr. und Alterth. X, 1872, 134 ff. — b) Im unterägyptischen Dialecte vom A. T. der Pentateuch von David Wilkins (Quinque libri Mosis descr. et lat. versi, Lond. 1731), von Fallet (La version Cophte du Pent., Paris 1854) und von Lagarde (Der Pent. koptisch, Leipzig 1867); die Psalmen, koptisch und arabisch von der Congregation de Prop. Fide zu Rom 1744 und von Ideler, Berl. 1837; kritische Ausgaben von M. G. Schwartze, Leipz. 1843 und Lagarde 1875; Fragmente von Isaias, Jeremias in den oben genannten Schriften von Mingarelli, Engelbreth und Münter, von Samuel in der Zeitschr. für ägypt. Spr. und Alterth. XIV, 1876, 119; Bouriant, Les proverbes de Salomon, Recueil de travaux rel. à la philol. et archéol. égypt. et assyr., Paris, III, 1882, 129 sv. H. Tattam gab eine Ausgabe der Propheten mit lateinischer Uebersetzung (Oxford 1836. 1852) und des Job mit englischer Version (London 1846). Das Neue Testament ist gedruckt von David Wilkins (Nov. Test. Aegyptiacum vulgo Copticum, Oxon. 1716); die Evangelien von Schwartze (2 Bde., Leipzig 1846—1847); die Apostelgeschichte und die Briefe von P. Böttcher (Halle 1852). c) Im baschmurischen vom Alten Testament Fragmente aus Isaias (Zoëga, Catalogus codd. Copt. Romae 1810), aus den Klageliedern und dem Briefe des Jeremias (Quatremère, Recherches sur la langue et la littér. d'Egypte, Par. 1808, 228); und vom Neuen Testamente Fragmente aus dem Johannisevangelium und aus einigen Briefen (Engelbreth l. c.). In neuerer Zeit gab die britische Bibelgesellschaft koptisch-arabisch das Neue Testament, Evangelien und Psalter, London 1826 ff. Viele Bruchstücke aus allen vorhandenen Uebersetzungen stehen bei Uhlemann, Ling. Copt. Grammat. cum Chrestom., Lips. 1853, 51 sq.

VIII. Aethiopische Uebersetzung. In der alten äthiopischen oder abessinischen Sprache, Geez genannt, einer Schwester der arabischen, ist eine vollständige Bibelübersetzung vorhanden, welche im Alten Testament aus der Septuaginta und im Neuen aus dem griechischen Text geflossen ist und ihren Text geschickt wiedergibt. Sie wird nach einer alten Tradition von den Aethiopiern dem hl. Frumentius aus Tyrus, welcher zur Zeit Constantins d. Gr. das Christenthum dorthin verbreitete (s. d. Art. Abessinien), beigelegt; dieß ist auch wahrscheinlich, da er einer solchen für den Unterricht bedurfte. Sie stammt also aus dem vierten Jahrhundert n. Chr. (Ludolphi Hist. Aethiop. 3, 2 et Comment. in hist. Aethiop. 3, 4). Ganz neuerdings hat Lagarde die Ansicht ausgesprochen, daß die jetzt vorhandene äthiopische

Uebersetzung erst nach dem 14. Jahrhunderte entstanden sei (Ankündigung einer neuen Ausgabe der Septuaginta, Göttingen 1882, 28). Vom Alten Testament sind mehrere Handschriften zu Rom, Paris und London; gedruckt sind nur die Psalmen und das Hohelied von Potken zu Rom 1513, dann in die Londoner Polyglotte aufgenommen; ebenso von Ludolf, Frankfurt 1701; ferner das Buch Ruth und Sophonias von Nisselius zu Leyden 1660; endlich Jonas, die vier ersten Capitel der Genesis, Joel und Malachias von Petraus zu Leyden 1660 und 1661. Ueber die apocryphischen Bücher Henoch, Anabaticon Isaias' und 4 Esdras in äthiopischer Sprache s. d. Art. Apocryphenliteratur. Das Neue Testament wurde von drei äthiopischen Geistlichen zu Rom 1548 und 1549 in zwei Bänden herausgegeben, und darin die Apostelgeschichte in den Lücken, welche ihr Manuscript hatte, von ihnen aus der Vulgata und dem griechischen Text ergänzt. Diese Ausgabe ist in die Londoner Polyglotte übergegangen (Lelong, Bibl. S. ed. Masch. II, 1, 152). Eine nach sehr jungen Handschriften gefertigte Ausgabe gab Pell Platt 1830 für die Londoner Bibelgesellschaft. Eine kritische Edition der gesammten Bibel begann Dillmann und gab bis jetzt Pentateuch, Josue, Richter, Ruth und die vier Königsbücher, Leipzig 1853—1871.

Als im 14. Jahrhundert der Stamm der Amhara in Abessinien die Herrschaft erlangte, entstand aus der alten äthiopischen die neue amharische Uebersetzung, die aber fast nur dem Namen nach bekannt ist. Ein Fragment befindet sich auf der Bibliothek zu Gießen (Schmidt, Bibl. für Kritik und Exegese I, 307). Eine neue Uebersetzung fertigten die Missionare aus der Gesellschaft Jesu, Ludwig de Azevedo und Caldeira, im Anfange des 17. Jahrhunderts (Backer, Les écriv. de la C. de Jésus, s. v. Azevedo); diese scheint aber in der Katholikenverfolgung zu Grunde gegangen zu sein. Pell Platt besorgte eine Druckausgabe des N. T. (N. T. in linguam Amharicam vertit Abu-Rumi Habessinus, Lond. 1829), nachdem schon 1824 die Evangelien allein erschienen waren.

IX. Die armenische Uebersetzung. Die Armenier haben durch den Eremiten Miesrop im fünften Jahrhundert ein eigenes Alphabet und eine Bibelübersetzung erhalten, über welche der armenische Geschichtschreiber Moses von Chorene, Mitarbeiter an derselben, genaue Auskunft gibt. Nach ihm erhielten der damalige armenische Patriarch Isaak und Miesrop durch ihre Gesandten an das zu Ephesus 431 versammelte Concil, Johannes von Eznak und Joseph von Palin, ein sorgfältig geschriebenes, griechisches Exemplar und machten sogleich den Versuch, dasselbe in's Armenische zu übersetzen. Da sie aber des Griechischen nicht mächtig genug waren, so sandten sie die beiden genannten Männer mit Moses von Chorene nach Alexandrien in Aegypten, um das Griechische zu lernen und alsdann mit ihrer Hilfe die Bibel in's Armenische zu übersetzen. Nach ihrer Rückkunft wurde der Anfang mit den Sprüchen Salomons gemacht, und dann das ganze Alte und Neue Testament, jenes also nach der Septuaginta und dieses nach dem griechischen Originale übersetzt (Moses Chorenensis, Hist. Armen. 3, 61). Bei Gelegenheit einer theilweisen Vereinigung der Armenier (s. d. Art.) mit der römischen Kirche unter dem Könige Hayto im 13. Jahrhundert sollen an dieser Uebersetzung Aenderungen nach der Vulgata vorgenommen worden sein; dieselben haben sich rücksichtlich des Alten Testaments nicht nachweisen lassen. Eher kann die Stelle des Neuen Testaments 1 Joh. 5, 7 hinzugefügt sein, da sich dieselbe in alten armenischen Handschriften nicht findet (vgl. Alter, Philos.-krit. Miscellaneen, Wien 1799, 140, und Holmes, Praef. in Vet. Test. c. 4). In Folge eines Beschlusses der armenischen Synode von 1662 reiste Uskan, Bischof von Eriwan, nach Amsterdam und ließ daselbst die armenische Bibelübersetzung drucken; dieselbe erschien 1666 (Lelong, Bibl. S. ed. Masch. II, 1, 173). In neuer Revision nach der Peschittho erschien sie auf Befehl des Patriarchen Nahabiet 1705 zu Constantinopel; nach Studien der Mechitaristen zu St. Lazzaro in Venedig 1733 Fol.; 1805, 4 voll. in 4° und in 8°; 1860 in 4°; dann durch die Bibelgesellschaften in Petersburg 1817, Serampore 1817, Moskau 1843; das N. T. auch zu Wien 1864. Die Uebersetzung ist in der klassischen altarmenischen Sprache abgefaßt; in neuarmenischer Sprache erschienen erst in diesem Jahrhundert Uebersetzungen. Im östlichen Dialecte des Landes ward die ganze Bibel herausgegeben Constantinopel 1853, das Neue Testament 1842. 1849. 1852; im Dialecte des Ararat mit gegenüberstehender alter Uebersetzung 1850; in armenischer Schriftsprache und dem Dialect, der zu Constantinopel gebraucht wird, von Zohrab, Paris 1825.

X. Die georgische oder grusinische Uebersetzung entstand bald nach der armenischen, und zwar noch im sechsten Jahrhundert, indem die Georgier, als Nachbarn der Armenier, die von Miesrop erfundene armenische Schrift annahmen und ihre Bibelübersetzung damit schrieben. Dieselbe ist gleichfalls im Alten Testament nach der Septuaginta und im Neuen nach dem griechischen Originale verfaßt; ihre Uebersetzer aber sind unbekannt. Sie ist ohne kritische Ueberwachung geblieben und in Europa fast gar nicht bekannt. Im 18. Jahrhundert wurde sie von dem georgischen Prinzen Wakuset nach der slavischen Uebersetzung revidirt, ergänzt und eingerichtet und zu Moskau 1743 herausgegeben. Die Machabäerbücher und der Ecclesiasticus sind dabei, da sich von ihnen keine Handschriften mehr vorfanden, aus dem Russischen neu übersetzt. Spätere Ausgaben zu Moskau 1816 und Petersburg 1818 weichen im Texte sehr von einander ab. (Vgl. Eichhorn, Allg. Bibl. der biblischen Literatur I, 153 ff.)

XI. **Persische Uebersetzungen.** Nur von einzelnen Büchern des Alten und des Neuen Testaments sind alte persische Uebersetzungen bekannt. a) Vom Alten Testamente gibt es eine Uebersetzung des Pentateuchs und eine der Sprüchwörter, des Predigers und des Hohenliedes, beide nach dem Hebräischen und wortgetreu, erstere von einem Juden, Namens Jacob, Sohn Josephs, mit dem Beinamen Tawus (Pfau), und die andere von einem unbekannten Juden. Die erstere wurde zu Constantinopel 1546 mit hebräischer Schrift gedruckt und dann in die Londoner Polyglotte aufgenommen, jedoch von Thomas Hyde in die persische Schrift umgeschrieben, mit einer lateinischen Uebersetzung versehen und in lückenhaften Stellen ergänzt (Lelong, Bibl. S. ed. Masch. II, 1, 159; Rosenmüller, De vers. Pent. persica, Lipsiae 1813; dazu A. Kohut, Krit. Beleuchtung der pers. Pentateuch-Uebersetzung, Leipzig und Heidelb. 1871); die zweite, gleichfalls mit hebräischer Schrift geschrieben, befindet sich in einer Handschrift mit der Nr. 519 auf der National-Bibliothek zu Paris. Von ihr hat Haßler Nachricht gegeben in den theologischen Studien und Kritiken von Ullmann und Umbreit, 1829, 469. — b) Vom Neuen Testament sind zwei Uebersetzungen vorhanden, eine nach dem Griechischen und eine nach dem Syrischen (der Peschittho); beide erstrecken sich aber nur über die vier Evangelien. Die erste ist nach zwei Handschriften, einer Cambridger und einer Oxforder, mit den Varianten einer dritten, welche Pococke gehörte und die Uebersetzung nach dem Syrischen enthielt, herausgegeben worden von Whelok und Pierson unter dem Titel: Quatuor evangg. versio Persica etc., Londini 1657. Die zweite ist in der Londoner Polyglotte enthalten (Lelong, Bibl. S. ed. Masch. II, 1, 161), nach ihr lateinisch von Ch. Bode, Helmst. 1751. Alle diese Uebersetzungen sind in der neupersischen Sprache verfaßt und folglich erst nach dem achten Jahrhundert entstanden, da die Sprache sich erst nach Einführung des Islam in Persien gebildet hat. Ueberdieß ist in der ersten Gen. 10, 10 Babel durch Bagdad übersetzt, welches im J. 772 erbaut wurde. Nach Kohut hätte ihr Verfasser Rabbi Jacob erst im Anfange des 16. Jahrhunderts zu Constantinopel gelebt. Auf Befehl Nadir Schah's wurde 1740 eine Uebersetzung der Evangelien durch die Jesuiten Duhan und Desvignes gefertigt. Sie ist von Dorn, Petersburg 1848, herausgegeben (Hall. Allg. Lit.-Z. 1848, II, 464). Das Neue Testament druckte die Bibelgesellschaft zu Calcutta 1816 nach einer neuen Version Sabats und zu London 1825; nach der Version von Heinrich Martyn Petersburg 1815, Calcutta 1816 u. ö.; den Pentateuch übersetzte Th. Robinson, Calcutta 1828.

[(Wetzer) Streber.]

XII. **Die slavischen Uebersetzungen.** Die altslavische Sprache (uneigentl. bulgarische, gewöhnl. kirchenslavische genannt) war die Sprache der in Mösien wohnenden Slaven. Unter den modernen verwandten Sprachen entspricht ihr am meisten die der Bewohner von Illyrien, Kärnthen und Krain. a) Die älteste Uebersetzung, der alle slavischen Völker sich rühmen, ist die, welche die hhl. Cyrillus und Methodius für die neubekehrten Slovenen (Bulgaren) im J. 862 zu verfertigen begannen. Beide Missionare erfanden zu diesem Zwecke eine eigene Buchstabenschrift und schrieben in ihr zunächst die Uebersetzung derjenigen biblischen Abschnitte, welche zur Feier des Gottesdienstes nöthig waren (Psalter, Evangelien, Epistolarium), wie sie auch gleichzeitig das Liturgikon, Euchologion, Horologion und Oktoichon übersetzten. Nach dem Tode des hl. Cyrillus vollendete Methodius die Uebersetzung der ganzen Bibel mit Ausnahme der Machabäerbücher. Die Uebersetzung ist im Alten Testament nach der Septuaginta und im Neuen nach dem griechischen Text der sogenannten constantinopolitanischen Recension verfaßt worden. Alter hat zwar (bei Holmes, Praef. ad edit. Septuaginta c. 4) behauptet, daß sie im Alten Testament aus der Itala übersetzt worden sei; allein da letztere gleichfalls aus der Septuaginta geflossen ist, so läßt sich die Uebereinstimmung aus der gemeinschaftlichen Quelle erklären. Die ältesten bekannten Codices sind: 1. Cod. du Texte sacré in der Bibliothek zu Rheims. Er enthält das Evangeliarion und das Apostolarion und besteht aus einem in cyrillischer Schrift zwischen 1010 bis 1030 und einem in glagolitischer Schrift im J. 1395 geschriebenen Theile (edirt von Silvester, Paris 1843 und Hanka, Prag 1846). 2. Cod. Evangel. Ostromir. in der Bibl. zu Petersburg, geschrieben um 1056 für den Bojaren Ostromir in Nowgorod (edirt von Wostokow, Petersburg 1843). 3. Cod. Evang. Mstislaus in der Synodalbibl. zu Moskau, geschrieben für den Bojaren Mstislaus Wolodomirowicz zwischen 1125 und 1144. 4. Evangg. aus dem elften Jahrhundert in der Vaticana, Psalterion von 1185 in Bologna, Psalterion und Evangeliarion aus dem 12. und 13. Jahrhundert in Wien. 5. Ein vollständiger Bibelcodex von 1429 in Oxford, drei andere von 1499 zu Moskau. Von den ersten Druckausgaben sind zu nennen: Psalterion (Krakau 1481. 1491; Cetynia 1495), Evangeliarion (in der Walachei 1512, Wilna 1575), Apostolarion (Moskau 1562; Lemberg 1573). Das ganze Neue Testament sammt Psalterion erschien zu Ostrog 1580. Im folgenden Jahre wurde auf Veranlassung des ruthenischen Fürsten Constant. Ostrogski die ganze heilige Schrift in einer prächtigen Folioausgabe gedruckt (Biblia sirecz Knigi etc., Ostrog. 1581). Nach der Vorrede lag der Edition ein jetzt verlorner Codex aus den Zeiten Wladimirs (gest. 1008) zu Grunde. Es folgten viele Wiederabdrücke zu Moskau 1663. 1727 u. ö., zu Kijew, Czernichow, Wilna, Ofen, im J. 1743 in Suprasl, 1798 in Poczajow, 2 voll. fol. und 5 voll. 8°.

b) **Russische Uebersetzungen.** Am Ende des zehnten Jahrhunderts ließ sich Wladimir,

Großfürst der Russen, in Constantinopel taufen. Mit dem Christenthume nach dem griechischen Bekenntnisse wurde auch zugleich die Cyrillische Bibelübersetzung bei den Russen eingeführt. Auf Befehl der Kaiserin Elisabeth entstand 1751 eine neue Recension dieser Uebersetzung; die Editoren corrigirten die oben genannte Ostroger Ausgabe nach dem Septuagintatexte der von Grabe besorgten Oxforder Ausgabe (1707—1709) und änderten die altslavische Sprache in vielen Stellen nach der neueren russischen. Auf dieser Ausgabe beruhen alle späteren russischen Drucke. Doch gab 1819 ff. die Petersburger Bibelgesellschaft zugleich mit dem altslavischen Texte eine vom Archimandriten Philaret gefertigte neue Uebersetzung des Neuen Testaments.

c) Die unirten Ruthenen gebrauchen die bischöflich approbirten Ausgaben von Poczajow 1798 und Przemysl 1862.

d) Spuren polnischer Uebersetzungen finden sich in einem Psalterion der Stiftsbibliothek St. Florian bei Linz (edirt von Graf Borkowski 1834). Es ist benannt nach der mährischen Fürstin Margaretha, Gemahlin des Königs Ludwig von Polen-Ungarn, und besteht aus drei Theilen, von welchen der älteste dem Ende des 13. Jahrhunderts, der jüngste den Jahren 1370—1380 angehört. Ferner spricht man von einer polnischen Bibel der Königin Hedwig von Polen aus dem Jahre 1390, von welcher aber nur der Psalter noch existirt und vielleicht allein existirt hat. Werthvoll ist die Bibel der Königin Sophie, Tochter des Fürsten Andreas von Kiew und vierter Gemahlin des Königs Ladislaus Jagello. Sie wurde 1455 vom Kaplan Andreas de Jasowicz verfaßt und von Peter de Radoszyc in Korczyn geschrieben. Der Codex, welcher sämmtliche geschichtliche Bücher des Alten Testaments mit Ausnahme der Machabäer, ferner Job und den Psalter enthielt (jetzt fehlen Job, Esther und Psalter), kam 1627 von Lessno in die Bibliothek des Collegs zu Saros-Patok in Oberungarn und wurde auf Kosten des Fürsten Georg Lubomirski 1871 im Ossolinski'schen Institute zu Lemberg gedruckt. Aus einer bei diesem Anlasse verfaßten Monographie des Rectors Małecki in Lemberg ist zu entnehmen, daß die Bibel aus fünf Theilen bestehe, von denen der erste und zweite schon der Zeit von 1394, der dritte und vierte dem Jahre 1422 angehöre, und erst der fünfte Theil in die Jahre 1450—1455 falle. Nach Erfindung der Buchdruckerkunst erschienen zuerst polnische Uebersetzungen einzelner Theile der Bibel: so der Anfang des Johannesevangeliums (Krakau bei Haller 1514), die Bücher Salomons (ebend. 1522 bei Wietor), der 50. Psalm (bei Ungler 1531), Psalterium (bei Wietor 1532. 1535. 1536), Tobias (bei Scharfenberger 1539, 3. Aufl. 1549). Peter aus Posen übersetzte den Ecclesiasticus (bei Wietor 1536), Val. Wróbel den Psalter (bei Ungler 1539; bei Wietor 1540). Das Buch Jesus Sirach erschien 1547, Job 1559. Die erste vollständige Bibel (Biblia Leopolitae) ward 1561 bei Scharfenberger in Krakau gedruckt (neue Auflagen 1574. 1577). Man nimmt an, daß Johannes Leopolita Nicz eine alte polnische Uebersetzung nach der Vulgata verbessert habe. Da diese Ausgabe den katholischen Anforderungen nicht entsprach, verfaßte Jacob Wujek, S. J., eine neue Uebersetzung nach der verbesserten Vulgata (Krakau 1593. 1617. 1647, Posen 1594, Chelm 1772, Petersburg 1815, Moskau 1819). Nach dem Tode des Auctors erschien eine zweite Ausgabe auf Kosten des Erzbischofs Stanislaus Karnkowski von Gnesen (Krakau 1599). Clemens VIII. lobte dieselbe, und die Nationalsynode zu Piotrkow 1607 empfahl sie zum Gebrauche in allen katholischen Kirchen. Diese Ausgabe erlebte viele Neudrucke (Breslau 1740. 1771. 1804, Warschau 1821, Lemb. 1839—1840, Lpz. 1846). Man spricht noch von einer dritten Bibelübersetzung, welche der Hofcaplan Sigismunds III., Justus Rabe, S. J., im J. 1617 verfaßt haben soll. Doch ist bis jetzt kein Exemplar derselben aufgefunden worden. Unter den akatholischen polnischen Bibelübersetzungen steht an erster Stelle die Uebersetzung der Socinianer (Bibel Radziwiłł oder Brzeščer Bibel oder Biblia Pinczoviensis), welche auf Kosten des Nicol. Radziwil bei Wojewódka in Krakau 1563 erschien. Eine zweite ist die für die Unitarier von Simeon von Budey aus dem hebräischen Texte gelieferte Uebersetzung, gedruckt 1572 zu Czaslau bei Daniel aus Lyczyce; Neues Testament von Smalcius 1620. Für die Anhänger der Helvetisch-Augsburger Confession gaben die Superintendenten Paul Palzurus, Daniel Mikołajewski und Thomas Węgierski gleichfalls eine Bibel (Danzig 1632 Fol.), die viele Auflagen (Amsterdam 1660, Halle 1726, Königsberg 1779, Berlin 1810) erlebte.

e) Czechische Uebersetzungen. Ueber ein Bruchstück einer Uebersetzung des Johannesevangeliums aus dem zehnten Jahrhundert und eine vollständige Evangelienübersetzung aus dem 14. Jahrhundert s. die Ztschrift Czechisches Museum, Prag 1829, und Schafarik und Palacky, Böhmische Denkm. 1840. Zwei Pergamentcodices aus dem 14. Jahrhundert befinden sich zu Mikulow in Mähren, ein Codex von 1391 und fünf Psalterien zu Olmütz. Aus dem 15. Jahrhundert sind 33 Handschriften ganzer Bibeln und 28 des Neuen Testaments in verschiedenen Recensionen zu Dresden, Leitmeritz, Prag, Olmütz u. s. w. (J. Dobrowsky, Slovanka II, Prag 1814). Eine vollständige Uebersetzung aus dem hebräischen und griechischen Texte verfaßte Joh. Wartowski (gest. 1559). Die älteste gedruckte Uebersetzung ist die des Neuen Testamentes (Pilsen 1475. 1480). Später erschien das Neue Testament in Prag 1498. 1513 und in Jungbunzlau 1525. Eine ganze Bibel (Biblja česká, Prag 1488, 2°) besorgten Joh. Pytlik, Severin Kramarz, Johann von Czapow und Matthias vom weißen Löwen. Neue Auflagen geschahen zu Kuttenberg 1489 und Venedig 1506. Psalterien wurden gedruckt in Prag 1487, Pilsen

1499. 1508, Evangelien und Episteln Prag 1523. Im Laufe des 16. Jahrhunderts erschienen sechs Uebersetzungen der ganzen Bibel und 16 des Neuen Testamentes. Unter diesen sind die bedeutenderen die Uebersetzung der ganzen Bibel durch Pauil von Kapihora (Prag 1529; Nürnberg 1540. 1557), sowie die durch Melantrich (Prag 1546. 1557. 1561. 1570. 1577) besorgte. Zu verzeichnen sind ferner die Bibeln der czechischen Brüder (Kralitz in Mähren 1579 bis 1593, 6 voll. 1596. 1613. Nachdrucke in Halle bei Magdeburg 1722, neuere Bearbeitungen durch Elsner, Brieg 1745; Justitoris, Halle 1766; Palkowitz, Preßburg 1787), des Wenzel Mathiades (Bern 1611) und des Samuel Adam aus Weleslaw (Prag 1613). Das Neue Testament erschien zu Pilsen 1527, Namieszti 1533, Nürnberg 1534. 1538, Prag 1538. 1545. 1551. 1563. Eine Uebersetzung desselben gaben auch Melantrich (Prag 1558 u. ö., Prosnitz 1549, Olmütz 1555) und Johann Blahoslaw (Ostrov 1564, Kralice 1596, Prag 1596. 1597). Im 17. Jahrhundert edirten die Väter der Gesellschaft Jesu die sogenannte heilige Wenzelsbibel (Prag 1677 bis 1715, 3 voll., wiederholt Prag 1769—1771). Eine Ausgabe des Neuen Testaments geschah zu Prag 1675. 1733. Aus der neueren Zeit sind zu nennen die Bibelausgabe von Durych und Prochaska (Prag 1778—1780. 1804. 1848) und die des N. T. zu Prag 1778. 1786. 1846. Für die Protestanten erschienen ganze Bibeln zu Preßburg 1787. 1808, Berlin 1807. 1813, Kisek 1842; das Neue Testament zu Preßburg 1775, Halle 1782, Prag 1786. 1846, Berlin 1824, Leipzig 1830, Kisek 1841.

f) Für die *katholischen Slovaken* erschienen Evangelien und Episteln (Ofen 1808. 1822) und eine ganze Bibel von Bernolak, welche letztere der Domherr Georg Palkowicz in zwei Bänden zu Gran 1829 edirte. Die protestantischen Slovaken bedienen sich der czechischen Uebersetzungen.

g) Die *Sorbenwenden* in der Oberlausitz erhielten von Michael Jakubicz 1548 eine Uebersetzung des Neuen Testaments; das Manuscript derselben befindet sich in der königlichen Bibliothek zu Berlin. Für die Katholiken verfaßte der Priester August Swotlick eine Uebersetzung der ganzen heiligen Schrift; das Manuscript liegt in der bischöflichen Bibliothek zu Bautzen. Evangelien und Episteln wurden für die Katholiken gedruckt in Knauthen 1690, Bautzen 1750. Ein Neues Testament erschien in Zittau 1706, Löbau 1727, Bautzen 1736 u. ö.; die erste gedruckte Bibel Bautzen im Verlage von Frenzel 1670, dann 1728. 1742. 1797. 1823. 1850. Die Bibel der Niederlausitzer, ausschließlich Protestanten, erschien 1824 in Berlin, nachdem schon 1574 eine Psalmenübersetzung von Albin Moller, das A. T. von Friedrich Frie in Kottbus 1796 und das Neue Testament von Gottlieb Fabricius 1709 ausgegeben worden waren.

h) Die *serbische Bibel*. Bartholomäus Kassich (Cassius) übersetzte 1632 die ganze Bibel nach der Vulgata in die illyrische Sprache. Eine zweite Uebersetzung von Stephan Rosy 1750 und eine dritte von Burgadelli 1800 blieben Manuscript. Gedruckt wurden 1495 die Evangelien und Episteln, das sogenannte Skiawet, nach einer Uebersetzung von Bernardin Spalatensis (wiederholt 1586). Für die katholischen Bosniaken übersetzte Joh. Bandilowicz die Evangelien und Episteln (Venedig 1643), dann Kassich (Rom 1641, Venedig 1665 u. o., Ragusa 1784, Fiume 1824); dieselben ebenso für die Slavonier von Pawicz (Boddin 1808). Psalmen gaben Demeter (Rom 1634) und Ghiman (Padua 1686). Eine ganze Bibel übersetzte der Priester Katanczyc (Ofen 1621, 6 voll., gedruckt mit lateinischen Lettern und mit dem Texte der Vulgata). Ein Neues Testament für Protestanten lieferten Anton Dalmata, Stephan Istriom und Georg Juricz (mit glagolitischen Lettern Tübingen 1562. 1563, mit cyrillischer Schrift 1563). Proben einer serbischen Uebersetzung gab Wuk Stephan Karadcicz, Leipzig 1824.

i) Die *katholischen Kroaten* in Kroatien und Westungarn besitzen Evangelien und Episteln (gedruckt 1651, Agram 1730. 1819, Ofen 1799, Wien 1821, zugleich mit deutschem Texte, Oedenburg 1806). In der bischöflichen Bibliothek zu Agram liegt das Manuscript einer ganzen Bibelübersetzung.

k) Für die *protestantischen Slovenen* in Krain, Kärnthen, Steiermark und Westungarn erschienen Uebersetzungen schon im 16. Jahrhundert, ein Matthäusevangelium von Truber in Tübingen 1555, das Neue Testament 1557 u. ö., Psalterium und andere Stücke bis 1582; die ganze Bibel von Georg Dalmatyn, Wittenberg 1584. Später gab St. Kutmicz ein Neues Testament (Halle 1771, Preßburg 1818) heraus. Für die Katholiken übersetzte die Evangelien und Episteln Bischof Thomas Krön (Graz 1612); Ludwig Schönleben (Graz 1672. 1678) in der Orthographie und Sprache des Hippolytus (Laibach 1730); Paglowic (Laibach 1764 u. ö.); Marcus (Laibach 1777). Von Japel und Kumerdy erschien in Laibach 1784—1786 die Uebersetzung des Neuen Testaments, welcher 1791—1804 eine vollständige Bibelübersetzung in 10 Bänden folgte. Neueste Ausgaben der Evangelien und Episteln für die Krainer zu Laibach 1816. 1825; für die Slovenen in Steiermark zu Marburg und Radkensburg 1826, für die Slovenen in Kärnthen zu Klagenfurt 1821; für die Slovenen in Ungarn zu Steinamanger 1804. (Vgl. Ringeltaube, Nachricht von polnischen Bibeln, Danzig 1744; Carpzov, Notitia vers. polonicae et bohemicae, Rost. 1757; Elsner, Versuch einer böhmischen Bibelgeschichte, Halle 1765; Christian Knauthen, K.-G. der Oberlausitzer Sorbenwenden, Görlitz 1767; Fort Durich, De slavobohemica cod. s. versione, Pragae 1777; Jungmann, Cze-

chische Literaturgesch., 2. Aufl. Prag 1840; Anton Kucharski, Religiös-moral. Denkm. XXV, Warschau 1853). [Sarnicki, O. S. Bas.]

XIII. Lateinische Uebersetzungen. a) Die Vulgata. In der abendländischen Kirche entstanden schon in den ersten Zeiten des Christenthums mehrere lateinische Bibelübersetzungen (Aug., De doctr. chr. 2, 11). Nur eine aus ihnen, welche im vierten Jahrhundert als antiqua, usitata, communis, vulgata, außerhalb Italiens meist als Itala bezeichnet wurde, fand allgemeine Verbreitung und trug officiellen Charakter. Sie war im Vulgärlatein offenbar von einem Ausländer aus dem Griechischen gearbeitet und ist nachweisbar schon am Ende des zweiten Jahrhunderts vollständig vorhanden. Auf Befehl des Papstes Damasus unterzog der heilige Hieronymus sie gegen Ende des vierten Jahrhunderts einer Revision, und es entstand für die Psalmen und das ganze N. T. ein emendirter Text, welcher seitdem in der abendländischen Kirche in Gebrauch blieb. Die übrigen Bücher des A. T. übersetzte Hieronymus aus dem Grundtexte. Diese Neubearbeitung verdrängte allmälig die Itala sammt den übrigen früheren Versionen. Seit dem Anfange des siebenten Jahrhunderts diente sie als officielle Uebersetzung (Vulgata) und wurde auf dem Concil von Trient 1546 als die „authentische Uebersetzung" erklärt. Die Feststellung eines kritisch zuverlässigen Textes unternahm der päpstliche Stuhl, und es erschien unter Clemens VIII. eine officielle Ausgabe (Biblia S. vulgatae editionis Sixti V. P. M. jussu recognita atque edita, Romae 1592), welche das Normalexemplar aller folgenden Editionen bildete. Das Nähere s. im Art. Vulgata.

b) Neuere Uebersetzungen von katholischen Verfassern. Im Mittelalter waren im exegetischen und noch mehr im polemischen Interesse vereinzelte Versuche gemacht worden, wichtige biblische Stellen aus den Urtexten zu übersetzen. So gab Raimundus Martini (gest. nach 1286) in seinem Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos die Citate des A. T. nach dem Hebräischen. Als dann mit Anbruch der Neuzeit die Kenntniß der morgenländischen Sprachen wieder allgemeiner wurde, zog man auch die Urtexte der heiligen Schrift in den Kreis der Studien. Der Erste, welcher eine Uebersetzung des A. T. aus dem Hebräischen unternahm, scheint Easton, Bischof von London und Cardinal (gest. 1397), gewesen zu sein (Masch II, 3, 432). Die Uebersetzung ging verloren. Andere Versuche aus dem 15. und 16. Jahrhundert, von denen nur einige in Manuscripten sich erhalten haben, verzeichnet Masch (l. c. 432 sq. 567 sq.). Gedruckt wurden als erste neuere lateinische Versionen aus dem Hebräischen eine Psalmenübersetzung von Felix Pratensis, O. S. Aug. (Venedig 1515), dann die Uebersetzung der Psalmen (Genf 1516) und des Buches Job (Paris 1516) von Augustinus Justiniani, Bischof von Nebi; nach griechischen Handschriften gab Le Fèvre d'Estaples 1512 die Uebersetzung der Paulinischen Briefe (S. Pauli Epp. XIV ex vulgata editione adjecta intelligentia ex Graeco, Paris. 1512. 1515. 1517 u. ö.). Die erste vollständige Uebersetzung des N. T. lieferte Erasmus gleichzeitig mit seiner ersten Edition des griechischen Textes (s. d. Art. Bibelausgaben). Trotz ihrer auf der mangelhaften Vorlage basirenden Fehler machte sie sowohl wegen des Ruhmes, den das Haupt der Humanisten erlangt hatte, als wegen der Klarheit und Anmuth der Sprache ungemeines Aufsehen. Von 1516 bis 1542 erschienen in Basel bei Frobenius 13 Auflagen, Nachdrucke in Deutschland, Frankreich und den Niederlanden werden 109, Ausgaben mit weiteren Uebersetzungen in die deutsche, französische, italienische und englische Sprache 21, Ausgaben einzelner Theile 41 gezählt. Ebenso wurden die Paraphrasen des Erasmus (Basel 1516, 2 voll.) 16mal gedruckt. Den Erasmischen Text mit vielen Correcturen enthält auch die Ausgabe von W. Deloenus, London 1540. Nachdem hierauf die Complutenser Polyglotte eine neue lateinische Version des A. T. nach der Septuaginta geboten hatte, erschien von dem gelehrten Dominicaner Sanctes Pagnini aus Lucca (gest. 1541 zu Lyon) eine vollständige Uebersetzung beider Testamente aus den Urtexten (Veteris ac Novi Instrumenti nova Translatio, Lugd. 1527, Col. 1541), eingeleitet durch empfehlende Schreiben der Päpste Hadrian VI. und Clemens VII. Dieses Werk eines 25jährigen Fleißes erwarb sich wegen der Wörtlichkeit allgemeinen Beifall, selbst bei den Rabbinen, und blieb unter den neueren eines der gebrauchtesten. Unter den nach dem Tode des Verfassers erschienenen Drucken sind drei Klassen von Recognitionen zu unterscheiden. Michael Villanovanus (Servede) veranstaltete 1542 zu Lyon eine Ausgabe nach den Correcturen, welche Pagnini noch selbst vorbereitet haben soll. Wegen des Herausgebers und der von ihm gelieferten Scholien wurde das Buch auf den Index gesetzt. Eine zweite Klasse bilden die Ausgaben des Buchdruckers R. Stephanus (Etienne), Paris 1557. 1577 (oftmals nachgedruckt). Im N. T. wurde hier die Version Beza's (s. u.) gegeben, im A. T. der Text hauptsächlich nach Noten des gelehrten Franz Vatablus corrigirt. Zur dritten Klasse gehören die Plantinischen Ausgaben, welche der Spanier Arias Montanus besorgte (Biblia Latina Pagnini ab Aria Montano recognita, Antw. 1572, oft wiederholt; Verzeichniß der Gesammtausgaben bei Masch II, 3, 485 sq., die des N. T. ib. 619 sq., Amsterdamer Ausgaben besorgt von Joh. Leusden, ib. 621 sq.). Sie ging in die Antwerpener und in die übrigen Polyglotten, sowie in zahlreiche Einzeldrucke über. Bald nach Pagnini besorgte Cardinal Cajetan (Thomas de Vio) gleichfalls eine lateinische Uebersetzung der alttestamentlichen historischen und didactischen Bücher (mit Ausnahme des Hohen Liedes) und eines Stückes von Isaias.

Er bedurfte nämlich für seine umfangreichen Commentare einer ganz wörtlichen Uebertragung des hebräischen Textes und beauftragte damit einen jüdischen und einen christlichen Sprachkundigen. Von 1530 bis 1552 wurden zuerst die Psalmen, dann die übrigen Stücke dem Drucke übergeben; eine Gesammtausgabe aber wurde erst im J. 1639 zu Lyon in fünf Foliobänden geliefert. Das N. T. mit Ausschluß der Apocalypse erschien in einer Gesammtausgabe zu Venedig 1530—1531 in zwei Foliobänden. Eine berühmte Ausgabe (Biblia sacra cum duplici translatione et Scholiis Fr. Vatabli, Salmant. 1584, fol.) veranstalteten die Theologen von Salamanca; da diese später von der Inquisition unterdrückt wurde, sind ihre Exemplare sehr selten. Aus dem 16. Jahrhundert finden sich ferner viele Uebersetzungen einzelner biblischer Bücher aus dem Hebräischen, als deren Verfasser besonders zu nennen sind: Johannes Campensis, Marcus A. Flaminius, Isaac Levita, Andreas Masius, Rudolf Bainus, Gilbert Genebrard, Franz Forerius, Thomas Nelus (Masch II, 3, 493—566). Im folgenden Jahrhunderte versuchte der Dominicaner Thomas Malvenda (gest. 1628) gleichfalls zum Zwecke eines ausführlichen Commentares eine ganz wörtliche Uebertragung des hebräischen Textes. Der Tod unterbrach seine Arbeit beim 14. Kapitel des Ezechiel. Das Werk erschien Lyon 1650 in fünf Foliobänden. Eine Uebersetzung der Evangelien verfaßte Roderich Dosma Delgado, Madrid 1601. Eine hebräische Bibel mit lateinischer Version gab de Biel, Vienne 1743. Im J. 1753 besorgte dann der Oratorianer Franz Houbigant eine Biblia Veteris Testamenti, in welcher der hebräische unpunktirte, sowie der griechische Text der deuterocanonischen Bücher mit einer bald wörtlichen, bald freieren Uebersetzung versehen war. In diesem Jahrhunderte erschien anonym zu London um 1817 von Abbé A. J. de Bay, Doctor der Sorbonne, eine Biblia sacra ita exacte translata, ut statim videatur quid refert unaquaeque vox textus, quod nullus antea praestitit interpres, und Biblia sacra ita exacte etc. Libri graeci nunc exstantes.

c) Uebersetzungen protestantischer Verfasser. Die meisten Führer der protestantischen Bewegung im 16. Jahrhundert traten als Commentatoren und Uebersetzer einzelner Bücher des A. T. in die lateinische Sprache auf, so Melanchthon (Sprüchw. 1524), Luther (Deuteron. 1525), Brentius (Job 1527), Drach (Psalmen 1540, Dan. 1544, Joel 1565) u. s. f. (Masch II, 3, 493 sq.). Eine vollständige Uebersetzung der hebräischen Bücher des A. T. fügte der apostasirte Franciscaner Sebastian Münster seiner Textausgabe des A. T. bei (Hebraica Biblia, Latina planeque nova translatione evulgata, Basil. 1534, verbessert 1536). Die Uebersetzung, auf den katholischen Vorarbeiten ruhend, war rauh und hebraisirend. Ausgaben der lateinischen Uebersetzung allein erschienen zu Basel 1534. 1546, ferner eine Biblia sacra utriusque Testamenti, Tiguri 1539, in welcher die deuterocanonischen Bücher nach der Uebersetzung der Complutenser Polyglotte, und das N. T. nach Erasmus gegeben waren. Einen viel größern Erfolg erzielte die sog. Züricher Bibel. Sie wurde vom Züricher Pastor Leo Judä unternommen. Der Tod raffte ihn aber weg (1542), bevor er den hebräischen Canon vollendet hatte. Die Fortsetzung gab Theodor Bibliander, die deuterocanonischen Stücke übersetzte Petrus Cholinus, für das N. T. überarbeitete R. Gualtherus die Ausgabe des Erasmus und so erschien endlich das Werk als Biblia Sacrosancta Testamenti V. et N. e sacra Hebraeorum lingua Graecorumque fontibus translata in sermonem latinum, Tiguri 1543, wiederholt 1544 und 1550 in Quart und 1544 in Octav. Es erschienen ferner Ausgaben einzelner Stücke. Die Züricher Uebersetzung gab zugleich mit dem Vulgatatexte der speculative Drucker R. Stephanus (Paris 1545); fälschlich galt längere Zeit diese Ausgabe als Werk des F. Vatablus. Während in den genannten Uebersetzungen das Bestreben obwaltete, den Urtext möglichst genau wiederzugeben, unternahm Chateillon (Castalio) eine Uebersetzung in elegantem Latein (Basel 1551. 1554. 1556, öftere Nachdrucke). Schon um des lateinischen Satzbaues willen gestaltete sich diese sehr häufig zur Paraphrase. Noch schlimmer war die Vertauschung der kirchlichen Terminologie mit classischen Worten; so heißt die Synagoge collegium, die Kirche respublica, ein Engel genius, die Taufe lavacrum, der Glaube confidentia u. s. f. Gegen Chateillon erhob sich vor Allem Beza in Streitschriften und setzte ihm eine Uebersetzung des N. T. (Novum D. N. J. Chr. Testamentum, Genev. 1556) entgegen, in welcher er sich hauptsächlich der Vulgata anschloß. In den folgenden griechisch-lateinischen Genfer Originalausgaben (1565. 1582. 1589. 1598) gab Beza stets neue Ueberarbeitungen. Seine Arbeit fand namentlich in calvinischen Kreisen ungemeinen Beifall, so daß 99 Nachdrucke gezählt werden (Masch II, 3, 578 sq.). Als bester Nachdruck gilt der zu Cambridge 1642 fol. gegebene. Auf Anregung des Kurfürsten Friedrich III. von der Pfalz unternahmen die Heidelberger Professoren Emanuel Tremellio und Franz du Jon (Junius) neuerdings eine Uebersetzung des A. T. (Test. V. Biblia Sacra, Francof. 1579). In der zweiten Auflage (Lond. 1580) gab Du Jon auch das N. T. nach der syrischen Version, die folgende (1581) fügte auch Beza's Uebersetzung bei. In dieser Gestalt und mit Noten und Inhaltsverzeichnissen versehen erhielt das ganze Werk 38 Auflagen. Eine starke Ueberarbeitung bot Johann Piscator (Biblia latina, Herborn. 1601). Da die angeführten Uebersetzungen von Männern der reformirten Gemeinde herrührten, suchte der Straßburger Professor Sebastian Schmid auch der lutherischen Kirchengemeinde eine eigene lateinische Bibelübersetzung zu liefern; das Werk

wurde bald nach seinem Tode dem Drucke übergeben (Biblia S. sive Test. V. et N. ex linguis origin. in linguam latinam transl., Argent. 1696, später meist Biblia latina Schmidii genannt). Zur selben Zeit begann auch der Remonstrant Joh. le Clerc eine Uebersetzung des A. T.; die einzelnen Theile erschienen von 1693 bis 1731, worauf 1732 eine Gesammtausgabe zu Tübingen folgte. Aus späterer Zeit sind noch einige Arbeiten zu nennen, welche zunächst rein exegetische Zwecke verfolgen: so die Uebersetzungen des A. T. von dem Leipziger Theologen J. Aug. Dathe (6 voll., Halle 1779—1789), des Pentateuchs von Schott in Jena und Winzer in Leipzig (Altona und Leipzig 1816), des Buches Job und der Sprichwörter von Albert Schultens (Leyden 1737 und 1748); vom N. T. gaben Schott (Leipzig 1805, 4. Aufl. von Baumgarten-Crusius 1839), Räbe (ebd. 1831) und Göschen (ebd. 1832) Uebersetzungen.

XIV. Italienische Uebersetzungen. Daß Erzbischof Jacobus de Voragine von Genua (gest. 1298) der Erste gewesen sei, welcher die heilige Schrift in die italienische Sprache übertrug (Sixtus Senens. Bibl. S. l. 4), wird stark bezweifelt, da sich bis jetzt keine Handschrift auffinden ließ. Dagegen existiren aus der folgenden Zeit viele Manuscripte (in Florenz allein 40), welche theils die ganze Bibel, theils einzelne Stücke in der Vulgärsprache enthalten und bis in's 14. Jahrhundert hinaufreichen (Reuß, Gesch. der hl. Schrift N. T., 5. Aufl., Braunschweig 1874, II, 207). Im 15. Jahrhundert wurde die ganze heilige Schrift vom Camaldulenser Nicolaus de Malermi (Malherbi) nach der Vulgata übersetzt (Biblia in lingua volgare, 2 voll., Venez. 1471) und noch im nämlichen Jahrhundert in neun Auflagen gedruckt, worauf im 16. Jahrhundert weitere zwölf Auflagen mit kirchlicher Approbation erfolgten. Dagegen verfiel die vorgeblich nach dem Hebräischen und Griechischen, in der That aber nach Sanctes Pagnini's lateinischer Version (s. o.) angefertigte italienische Bibel (N. T. Venedig 1530, A. u. N. T. 1532 u. ö.) eines Florentiner Laien, Antonio Brucciolti, den kirchlichen Censuren, weil derselben viele protestantische Irrthümer beigemischt waren. Diese letzteren wurden beseitigt in den Ausgaben von Sanctes Marmochino und einem Ungenannten (Venedig 1538. 1547 u. ö.). Das N. T. übersetzten Zaccaria O. Pr. 1542 und Dominicus Giglio 1551; einzelne Stücke gaben A. Buonrici, Congr. SS. Salv. (Apostol. Briefe, Venedig 1565, Matthäus und Johannes 1569, Psalmen 1584), Pelegrin Herus (Psalmen, Venedig 1573). Nach langem Zwischenraume wurde zu Neapel 1766 eine Uebersetzung der französischen Ausgabe des Jansenisten Le Maistre de Saci gefertigt. Bald darauf erschien ein Bibelwerk des Erzbischofs Ant. Martini von Florenz, das bis heute sich der weitesten Verbreitung und zahlreicher Ausgaben erfreut. Martini gab seine Uebersetzung nach der Vulgata und fügte gemäß der Vorschrift der Indexcongregation von 1757 kurze Anmerkungen bei. Das Werk erhielt gleich bei seiner ersten Ausgabe (mit lateinischem Texte, 23 Bde., Turin 1776—1781) nicht bloß die Approbation, sondern auch die ausdrückliche Empfehlung des Papstes Pius VI. Derselbe erklärte in dem darüber an Martini gerichteten Breve: In tanta librorum colluvie, qui catholicam religionem teterrime oppugnant, et tanta cum animarum pernicie per manus etiam imperitorum circumferuntur, optime sentis, si Christi fideles ad lectionem divinarum literarum magnopere excitandos existimas. Illi enim sunt fontes uberrimi, qui cuique patere debent ad hauriendam et morum et doctrinae sanctitatem, depulsis erroribus, qui his corruptis temporibus late disseminantur etc. Nachdrucke erfolgten in Mailand, Turin, Florenz, Prato u. s. w. Die jüngste erschien in Mailand-Florenz 1852 in 4 Bänden. Auch die Londoner Bibelgesellschaft veranstaltete viele Ausgaben. Aus dem Anfang unseres Jahrhunderts dürften zu erwähnen sein die von Bernardo de Rossi übersetzten Psalmen (Parma 1808) und Prediger (ebd. 1809). — Der Protestantismus konnte in Italien keinen festen Boden gewinnen, und seine offenen Vertreter mußten in Mitte des 16. Jahrhunderts ihr Vaterland verlassen. So bildete sich eine Flüchtlingsgemeinde in Genf, und aus ihr gingen calvinische Bibelübersetzungen in italienischer Sprache hervor. Der abgefallene Benedictiner Massimo Teofilo aus Florenz übersetzte das N. T. aus dem Griechischen (Lyon 1551, revidirt von Philipp Rustici, Genf 1560, nochmals durchgesehen von Beza und Des Gallars, Genf 1562). Für das A. T. wurde die obengenannte Uebersetzung Bruccioli's umgestaltet, und so erschien eine Vollbibel 1562 (ohne Ortsangabe, Genf). Eine neue und sprachlich als vorzüglich geschätzte Uebersetzung gab (Genf 1607) Giov. Diodati aus Lucca, Prediger und Professor in Genf. Durch seinen Freund Paul Sarpi wurden diese calvinischen Bibeln massenhaft in Venedig verbreitet. Eine neue Recension besorgte G. D. Müller, Leipzig 1743. Andere Uebersetzungen lieferten d'Erberg, Nürnberg 1711; N. T. von Ferromontano, Leipzig 1702; Della Lega und Ravizza, Erlangen 1711; Glück (Glicchio), Leipzig 1748 (vgl. Reuß a. a. O. 216). Sowohl die britische Bibelgesellschaft als die Society for promoting Chr. Knowledge führten meistens die Diodati'schen Bibeln in Italien ein; letztere Gesellschaft gab auch neue Recensionen einzelner Stücke. Ueber den Fall Madiai s. d. Art.

XV. Räto-romanische Uebersetzungen entstanden seit dem 16. Jahrhundert für die reformirten Bewohner Graubündens. Im Dialecte des Oberengadin gaben das N. T. die Prädicanten Jachiam Bifrun (L'g nouf Test., Basel 1560, Puschläff 1607); Griti da Zuoz (Basel 1640); Menni (Chur 1861); die Psalmen erschienen von Lorenz Witzel zu Basel 1661. Im

Dialecte des Unterengadin übersetzte die Psalmen Ciampel (1562, Lindau 1606); Theile des A. T. gab J. Pitschen Saluz 1657 ff.; die ganze Bibel Jac. Ant. Vulpio und Dorta a Vulpera (Basel 1679). Letzterer Arbeit liegt die italienische Version des Calviners Diodati zu Grunde. Spätere Auflagen Basel 1743, das N. T. ebenda 1812, das A. T. Chur 1815 (Biblia o vero la Soinchia Scritüra del Velg Test.); A. u. N. T. Köln 1867—1870. Im rheinischen oder oberländischen Dialecte gab das N. T. (Il nief Test.) Luci Gabriel zu Basel 1648; die Psalmen J. Graß zu Zürich 1683. Eine Uebersetzung der ganzen Bibel erschien zu Chur 1718. 1818—1820 in 2 voll., dann durch die englische Bibelgesellschaft in Frankfurt 1870 (La Biblia u La Sontga Scartira dil Veder a Niev Test.); das N. T. (Il niev Test. suenter ilg original grec) gab auch O. Carisch, Chur 1856. Für die Katholiken existiren nur Uebersetzungen der biblischen Geschichte von Schuster (Historia dil niev e veder Test., Translation da J. M. Durgiai plevont a Gams, Cuera [Chur] 1851) und von Businger (Compendi della Historia dil Veder e Niev Test., Transl. dal P. Placi Tenner, Nossadunenm [Einsiedeln] 1868).

XVI. Spanische Uebersetzungen. Angaben aus älterer Zeit über Versionen in verschiedenen Dialecten sind so dürftig, daß man auf sie kein Gewicht legen kann. Bestimmte Nachrichten gibt es erst über Uebersetzungen aus dem Beginne der Neuzeit. Bei Nic. Antonio (Bibl. Hisp. vetus II, 214) werden viele Handschriften einer Uebersetzung im lemosinischen Dialecte genannt, die aber über das Jahr 1420 nicht hinaufreichen. Dieser Text wurde gedruckt (Valencia 1478) und dem Carthäuser-General Bonifaz Ferrer, der schon 1417 starb, zugeschrieben. Die Nationalbibliothek zu Paris besitzt ferner zwei Manuscripte im lemosinischen Dialecte, eine ganze Bibel und ein unvollständiges A. T., die älter als das 15. Jahrhundert sein sollen (J. M. Guardia, Revue de l'instr. publique, Avril 1860). In demselben Dialecte existirt handschriftlich eine metrische Uebersetzung von Romerus de Sabrugera als Biblia en Catalan en copla y el Psalterio traducido en Catalan (Nic. Ant. B. Hisp. nova II, 273). Aus der Zeit von 1430 wird eine castilische Uebersetzung durch einen Rabbinen erwähnt; in der Escurialbibliothek lag ferner bei den unter Verschluß gehaltenen Büchern eine Hispana versio sacri textus IV evangg. et XIII epp. Pauli, interprete Doctore Martino Lucena, cognom. El Machabeo (N. Anton. B. Hisp. vetus II, 214). Die Uebersetzungen des folgenden Jahrhunderts sind fast ausschließlich im castilischen Dialecte (der herrschenden Sprache) verfaßt. Als erster Druck aus dieser Zeit dürfte zu verzeichnen sein: El Nuevo Test. de N. R. y Salv. J. Chr., traducido de Griego en Lengua Castellana, Antw. 1543. Der Verfasser, Franz de Enzinas, überreichte dem Kaiser Karl zu Brüssel diese Ausgabe (jetzt von der Londoner Bibelgesellschaft nachgedruckt). J. Perez gab gleichfalls ein N. T. (Venedig 1556). Zur selben Zeit erschien in Italien eine von spanischen Juden besorgte Uebersetzung (Ferrara 1553, Amsterd. 1611. 1630. 1656 u. ö.), welche Cassiodor de Reyna (de Regno) überarbeitete, das N. T. beifügte und zu Basel 1569 (auch 1586. 1622) erscheinen ließ. Verleitet durch das Wappenbild, nach welchem sie auch die Bärenbibel heißt, nahm man irrig Bern als Druckort an. In neuer Recension gab sie dann der Calviner Cyprian de Valera (Amsterdam 1602) unter dem Titel: La Biblia, que es los Sacros Libros del Viejo y Nuevo Test. segunda edicion revista y conferida con los Textos Hebreos y Griegos. Gegen Ende des 18. Jahrhunderts lieferte Felipe Scio de San Miguel, Bischof von Segovia, eine classische Uebersetzung (La Biblia vulgata latina en latin y castellano, 10 voll., Valencia 1790—1793; 20 voll., Madr. 1794—1797) mit Commentaren und Vindicien. Sie erlangte viele Auflagen (auch durch die Londoner Bibelgesellschaft) und weite Verbreitung. Eine neuere Uebersetzung ist die des Bischofs von Astorga, Felix Torres Amat, welche 1824—1825 in 9 und 1832 bis 1835 in 6 Bänden zu Madrid erschien (La Biblia Sagrada, nuevamente traducida al español). Sie nimmt Rücksicht auf den hebräischen und griechischen Text und ist mit vielen Anmerkungen und Erläuterungen versehen. Ein Nachdruck erschien in Paris 1835 in 17 Bänden. Die poetischen Bücher der heiligen Schrift gab in Versen, zugleich mit einer Prosaübersetzung und vielen Noten, Thomas Gonzalez Carvajal (Los libros poeticos de la S. Biblia, 12 voll. Madrid s. a.; Montfort 1819—1832; Nachdruck der metrischen Uebersetzung allein Paris 1835 in 2 Bdn.). Das N. T. im catalonischen Dialecte erschien zu London 1832 u. ö.

Für die Basken erschien eine protestantische Uebersetzung (Jesus Christ gure jaunaren Testamentu berria) durch Johann de Licarrague zu La Rochelle 1571 und Bayonne 1828. Eine andere Uebersetzung des Neuen Testamentes gab Dassance, Bayonne 1855. Im Auftrage des Prinzen Louis Lucian Bonaparte übersetzte Abbé Inchauspe das Matthäus-Evangelium, Bayonne 1856; dasselbe Evangelium erschien im baskisch-navarresischen Dialecte, ebend. 1856; im hochnavarresischen, London 1857; im biscayischen, ebend. 1857. Diese Editionen kamen nicht in den Handel. Proben anderer Uebersetzungen: Die Bergpredigt, griechisch und baskisch, Toul. 1831; Lucas, in biscayischer Mundart, Madrid 1838 (M. Michel, Le Pays basque, Paris 1857, 476 ss.).

XVII. Von portugiesischen Uebersetzungen drangen nur zwei Werke in weitere Kreise. Eine katholische Version mit Anmerkungen (O Velho e Novo Testamento traduzido em portuguez secundo a Vulgata com notas e liçoes variantes) von Anton Pereira de Figueiredo erschien Lissabon 1778 bis 1790 in

23 Bänden; die dritte Auflage mit vielen Verbesserungen 1804—1819 in 7 Bänden. Ohne Anmerkungen wurde sie durch die Londoner Bibelgesellschaft 1820 u. ö. nachgedruckt. Das zweite Werk, protestantischen Ursprungs, ist die Uebersetzung von Joh. Ferreira d'Almeida; von ihr erschien zuerst das N. T. (Batavia 1693, Amsterdam 1712, Tranquebar 1765), dann in Lieferungen (Tranq. 1719—1732) das A. T. Nachdrucke der Bibelgesellschaften, London 1819 u. ö. Im Indisch-Portugiesischen Matthäus durch die Bibelgesellschaft, London 1851, das ganze N. T. Colombo 1852.

XVIII. Französische Uebersetzungen. a) Von katholischen Verfassern. Zahlreiche, bis in's elfte Jahrhundert hinaufreichende Handschriften, die aber leider noch nicht genügend untersucht sind (E. Reuß, Gesch. der hl. Schr. N. T., Braunschweig 1874, § 466), geben alte Uebersetzungen verschiedener Theile der heiligen Schrift. Selbstverständlich nehmen unter ihnen die Psalmenübersetzungen die erste Stelle ein. Eine Edition nach einem Oxforder Codex gab F. Michel, Oxford 1862. Eine Uebersetzung der Bücher der Könige im nordfranzösischen Dialecte veröffentlichte Leroux de Lincy (Les IV livres des Rois en franç. du XIIe siècle, Par. 1842). Ein jetzt vernichteter Codex der Straßburger Bibliothek enthielt in gleicher Mundart den Psalter und die historischen protocanonischen Bücher des A. T. (beschrieben von E. Reuß in der Straßburger Revue de Théologie IV). Ueber die Machabäerbücher s. H. Breymann (Introd. aux deux livres des Machabées, trad. franç. du XIIIe siècle, Goett. 1868). Gegen Ende des 13. Jahrhunderts knüpft sich an den Namen des Canonicus Guiars des Moulins in Aire die Entstehung einer biblischen Geschichte, welche in verschiedenen Umgestaltungen fast drei Jahrhunderte als wahres Volksbuch diente. Guiars übersetzte nämlich 1294 die Historia scholastica des Petrus Comestor (um 1170) in die französische Sprache, wobei er den von Comestor nicht berücksichtigten Text der Vulgata zu Grunde legte und Uebersetzungen der Salomonischen und der Machabäer-Bücher beifügte. Abschriften, welche im Laufe des 14. Jahrhunderts gefertigt wurden, vervollständigten das Werk Guiars', indem sie auch die übrigen prophetischen und didactischen Bücher des A. T. aufnahmen, an Stelle der Evangelienharmonie eine Uebersetzung der vier Evangelien gaben und die apostolischen Briefe und die Apocalypse (diese in verschiedenen Recensionen) beifügten. Von diesen Bearbeitungen erschienen als verschiedene Wiegendrucke: Le Nouveau Test. et la declaration dicelluy faicte et composee par Julien Macho et Pierre Farget, Lyon, B. Buyer und Les livres de l'Ancien Test., histories en francois, s. l. et a., in zwei Ausgaben ungefähr 1478, dann eine vollständige Bibel um 1487 zu Paris bei Verard in zwei Foliobänden, besorgt durch J. de Rely, Beichtvater des Königs Karl VIII. Sie wurde theils zu Paris, theils zu Lyon bis 1545 etwa zwölfmal wiederholt. Man nannte sie La grant Bible im Unterschied von La Bible pour les simples gens, welche eine kürzere Bearbeitung des A. T. enthielt (5 undatirte Ausgaben, eine 1535). Daneben erschienen noch einzelne Bücher, die didactischen des A. T. 1482, Psalter 1474. 1513, Apocalypse 1502, Paul. Briefe 1507 (vgl. Reuß in der genannten Revue XIV). Neben dieser Bearbeitung der heiligen Schrift erschien seit 1523 eine wörtliche Uebertragung nach der Vulgata (im N. T. auch mit Rücksicht auf den griechischen Text) durch Le Fèvre d'Estaples (N. T., 2 voll., Paris 1523, Basel 1525, Antwerpen 1526; Psalmen 1525; A. T. Antwerpen 1528; La S. Bible en françoys translatee selon la pure et entiere traduction de S. Hierome, Anvers 1530, fol.; 1534. 1541). Das bedeutende Werk, das wegen einiger Glossen nicht correct war, wurde durch Nicolaus de Leuze und andere Löwener Theologen einer Revision unterzogen und erlangte in dieser Gestalt ein derartiges Ansehen, daß es mehr als ein Jahrhundert als die eigentlich katholische Bibelübersetzung galt. Nach den ersten Ausgaben zu Antwerpen 1548, Löwen 1550 erfolgten zahlreiche Nachdrucke an diesen Orten und zu Paris, Lyon und Rouen. Rein sprachliche Verbesserungen gaben die Bibeln von P. de Besse 1608, Frizon 1621, Véron 1647. Eine neue Uebersetzung, die der Pariser Theologe René Benoist vornahm (La S. Bible traduite en françois avec des notes et des expositions de plusieurs passages objectez par les hérétiques, Par. 1566 u. ö.), verwickelte den Verfasser in einen langen Streit, da sie zu sehr mit der calvinischen übereinstimmte (s. d. Art. Benoist). Der Aufschwung und die Blüte der französischen Literatur unter Ludwig XIII. und XIV. brachten auch zahlreiche Versuche, die heilige Schrift in vollendeter Uebersetzung zu geben. Advocat Jacob Corbin veröffentlichte 1643 ein N. T. in 8 Bänden, ebenso der Commendatarabt de Marolles von Villeloin (1649). Die Uebersetzung des N. T. (Paris 1666—1670, 4 voll.), welche der Oratorianer Denis Amelotte (früher Bischof von Perigueux) lieferte, ließ Ludwig XIV. in 100 000 Exemplaren unter die besiegten Camisarden vertheilen. Die tüchtige Arbeit des Jesuiten Dom. Bouhours (Le Nouveau Test. trad. en françois selon la Vulgate, 2 voll., Paris 1697—1703. 1704. 1734) ist später von P. Lallement in die Réflexions morales (Paris 1714, 12 voll.) aufgenommen worden. Ferner sind aus dieser Periode die Uebersetzungen zu nennen in den großen Bibelwerken von Calmet (Paris 1707—1716, 24 voll., IIIe éd. 1724, 9 voll.) und L. de Carrières (Paris 1709 bis 1717, 24 voll., auch bloß französisch 1741, 10 voll., u. ö.; ist nicht irrthumsfrei); dann die Uebersetzungen einzelner Bücher, der Psalmen von Marolles (Paris 1655), J. Adam (Paris 1651), Heinrich Vignier (Paris 1703), de Carrières (Remis 1709) u. a.; des Hohen-

liebes von Genovefa Guyon (Lyon 1687, Köln 1699) u. s. w. Eine Bibelübersetzung nach den Originaltexten besorgte N. le Gros (Köln 1739, Paris 1753. 1777. 1819), andere sind von Mesenguy (Paris 1764) und Valart (Paris 1789). Beliebt und weit verbreitet wurde die französisch-lateinische Bibel von Abbé de Vence (Paris 1748—1750, 14 voll.), in neuer Ausgabe besorgt von L. F. Rondet (Paris 1767 bis 1773, 17 voll.; Nîmes und Toulouse 1779), in welcher die Uebersetzung de Carrières' und ein kurzer Commentar nach Calmet gegeben wurde. Eine fünfte, durchaus vermehrte, besorgte der convertirte Rabbiner David Drach (Paris 1827 bis 1833, 27 voll.). Das 19. Jahrhundert hat neben Wiederholungen älterer Uebersetzungen die oft erneuerte lateinisch-französische Bibel von Eugen de Genoude (Paris 1821—1824, 23 voll.; 1828, 3 voll.; 1841, 1 vol.), La Bible des familles catholiques à l'usage des gens du monde par l'abbé Orsini, Paris 1851, das N. T. von Abbé Gaume (Paris 1863, 2 voll.), die in fünf Auflagen zu Paris bei Vivès in 8 Bänden erschienene und bischöflich approbirte Uebersetzung des Allioli'schen Bibelwerkes, die Bibel von Abbé Delaunay (Paris 1856, 5 voll.) u. a. aufzuweisen. Besonders zu nennen ist das große, von Pfarrer Paul Drach begonnene Bibelwerk (La Ste Bible, Texte de la Vulgate, Traduct. franç. avec commentaires, Paris 1869 ss., bis jetzt 16 Bde.), zu welchem Marc Ant. Bayle (gest. 1878) die französische Uebersetzung zumeist lieferte, während die Commentare von verschiedenen Gelehrten bearbeitet wurden (vgl. Lit. Handw. 1880, 69 ff.). Eine Uebersetzung des A. T. nach der Septuaginta lieferte P. Giguet, 4 voll., Paris 1872.

b) Akatholische Uebersetzungen. 1. Von Uebersetzungen, deren sich die mittelalterlichen Häretiker bedienten, sind nur wenige Handschriften übrig. Ein N. T., dessen Manuscript auf der Bibliothek de l'Académie des arts zu Lyon liegt, ist bis jetzt das einzige Exemplar einer Albigenser Bibel. Die in Zürich, Grenoble und Dublin bewahrten Handschriften eines Waldensischen N. T. gehören erst dem 16. Jahrhundert an. Im Züricher Exemplar ist die Uebersetzung aus dem Erasmischen Texte geflossen. In den beiden andern Handschriften zeigen sich Spuren, die vermuthen lassen, daß die Waldenser ihre Uebersetzung von den Albigensern empfangen und nur mundartlich umgestaltet haben (Reuss, Les translat. vaudoises et cathares in der Straßburger Revue II und V). — 2. Die erste calvinische Bibelübersetzung wurde 1535 zu Neufchâtel auf Kosten der Waldenser gedruckt. Ihr Verfasser war Peter Robert, genannt Olivetanus, ein Vetter Calvins. Im A. T. stützte er sich theils auf Sanctes Pagnini, theils auf die Antwerpener Bibel, im N. T. diente die französische Uebersetzung von Le Fèvre d'Estaples zur Vorlage. Nach mehreren Neudrucken erfolgte eine Revision durch Calvin 1545 und 1551; in letzterer Ausgabe besorgte Budé eine neue Uebersetzung der Psalmen und Beza eine solche der deuterocanonischen Stücke. Eine weitere Umarbeitung geschah durch die Genfer Prediger unter Leitung von Bertram 1588; ähnliche Revisionen fanden statt von Diodati (Genf 1644), Samuel und Heinrich des Marets (Amsterdam 1669), David Martin (Utrecht 1707, in Recension von Ch. Chais, La Haye 1743 ff. und von Roques, Basel 1772), von Osterwald (Amsterdam 1724); eine modernisirte Revision des N. T. durch die Vénérable Compagnie zu Genf, 1835. Neben dieser officiellen Uebersetzung, die in den verschiedensten Ausgaben (auch mit lateinischen und griechischen Texten), theils in der Schweiz, theils in Frankreich (Lyon, Caen, Paris, La Rochelle, Saumur, Sedan, Charenton), theils in Holland und Deutschland erschien, gehen dann Uebersetzungen einzelner Gelehrten: so die neue Arbeit des S. Castellio (Chateillon), Basel 1555, der sich bemühte, einen populären Ton zu treffen. Die Exemplare wurden gleichmäßig durch die Katholiken wie durch die Hugenotten vernichtet und gehören zu den literarischen Seltenheiten. Unter den nach Deutschland und Holland geflohenen Hugenotten verbreitete sich die Uebersetzung des N. T. von J. Le Clerc (Amsterdam 1703). Noch größeres Ansehen erhielt im Auslande die Uebersetzung von J. de Beausobre und Lenfant (Amsterd. 1718, 2 voll.). Im rationalistischen Geiste gehalten ist die Arbeit von Le Cène, welche 38 Jahre nach dem Tode des Verfassers zu Amsterdam 1741 in zwei Bänden erschien. In Frankreich selbst gelangte aber seit Mitte des 18. Jahrhunderts eine Uebersetzung zur allgemeinen Geltung, welche der Latitudinarier Friedrich Osterwald zu Neufchâtel 1744 in zwei Bänden erscheinen ließ. Sie wurde von der Londoner Bibelgesellschaft aufgenommen (London 1820, Paris 1824 u. ö.) und gilt trotz ihrer wenig annehmbaren Form als die Hauptbibel der französischen Protestanten. Aus neuester Zeit sind zu verzeichnen das N. T. von E. Arnaud (Genf 1858. 1865), Rilliet (Genf 1858) und H. Oltramare (Genf 1872); das A. T. von Perret-Gentil (Neufchâtel 1852 ff.) und Segond (Genf 1864 ff.); das von E. Reuß begonnene Bibelwerk (La Bible, Trad. nouvelle avec introduct. et comment., Paris 1874 ss.). Für die Darbysten erschien das N. T. zu Vevey 1859, für die Swedenborgianer von Le Boys des Guays und Harlé in St. Amand 1862. (Vgl. Reuß, Gesch. der heiligen Schrift N. T., § 486. 498.) — 3. Jansenistische Uebersetzungen. Das eigentliche Werk der Secte ist die Uebersetzung des N. T., welche durch Anton Le Maistre unter Beihülfe seines Bruders Isaac Le Maistre de Saci und Anton Arnauld's gefertigt wurde. Sie erschien als Le N. Test. de N. Seigneur J. Chr., traduit en françois selon l'édition vulgate avec les différences du grec, in zwei Bänden bei den Elzeviren in Amsterdam 1667 (6. Aufl. 1668; mit griech. u. lat. Texte 1673; mit der

Vulgata Brüssel 1697) unter dem falschen Druckorte Mons (daher Version de Mons, sonst auch nach den Urhebern Version de Port-Royal genannt). Die Uebersetzung, welche sich vielfach der calvinischen Genfer Ausgabe näherte, enthielt in zahlreichen Stellen offene Fälschungen im Interesse der Secte (Beispiele bei Schill, Die Const. Unigenitus, Freib. 1876, 47 f., und im Diction. des livres jans. IV, 49 ss.), und wurde sowohl von vielen Bischöfen, als von den Päpsten Clemens IX. 1668 und Innocenz XI. 1679 strenge censurirt. Auf ihrem Texte ruhen die von Quesnel verfaßten moralischen Betrachtungen (Le N. Test. en françois avec des réflexions morales sur chaque verset, Paris 1693, 4 voll.; 1705, 8 voll.; Amsterd. 1736, 8 voll.). Eine Uebersetzung der ganzen heiligen Schrift unternahm Isaac Le Maistre de Saci, als er 1666 in die Bastille gebracht wurde. Die ersten Lieferungen erschienen 1672. Nach Saci's Tode (1684) führten Du Fossé (Machabäer bis Apostelgesch.) und Ch. Huré (Briefe und Apocalypse) das Werk zu Ende (La S. Bible en lat. et en franç. avec des explications du sens littéral et du sens spirituel, Paris 1682—1706, 32 voll.; Brux. 1705—1730, 40 voll.; Nîmes 1781, 25 voll.). Auch diese Uebersetzung, meist nach de Saci genannt, ist stellenweise jansenistisch gefärbt, aber besser als die Versio Montensis. Von kirchlicher Seite wurde keine Censur über das ganze Buch ausgesprochen, und es erschienen wiederholte Auflagen (lat. u. franz. mit Noten von Beaubrun, Lüttich 1701, 3 voll.; mit archäol. Lexikon Paris 1828 ff., 13 voll.; mit Correcturen von Abbé Jager, Paris 1846; viele Ausgaben des franz. Textes mit und ohne Noten; eine Prachtausgabe mit 300 Bildern, Paris 1789—1804, 12 voll.; Ausgaben der Bibelgesellschaften; auch der Oratorianer Ludwig Carrières legte seinem obengenannten Bibelwerke diesen Text, wenngleich mit Aenderungen, zu Grunde). Wohl aber verboten einige Bischöfe die Separatausgabe des N. T., welche unter dem Namen Ch. Huré's 1702 herauskam; eine Edition unter Saci's Namen 1713 blieb unbeanstandet. (Vgl. Diction. des livres jans. I, 182 ss.; Sainte-Beuve, Port-Royal II, 360.) — 4. Ein Neues Testament, welches La Mennais in der letzten Zeit seines Lebens (Paris 1846) erscheinen ließ, enthält in seinen Noten das Evangelium der Demokratie.

In den Mundarten der Gascogne gibt es Psaumes de David von Pey de Garros, Toulouse 1565; der Auvergne Le Livre de Ruth en hébreu et en patois auvergnat von Abbé Labouderie, Paris 1825; der Bretagne das N. T. (Testament nevez hon aotro u Jézuz-Krist) von J. F. Legonidec, Angoulême 1821, 1827, Brest 1847, St. Brieux 1866 u. ö.; im provençalischen Dialecte die Psalmen, Aix 1702; im Dialecte des obern Languedoc das Johannesevangelium, Toulouse 1820. [Streber.]

XIX. Deutsche Uebersetzungen. a) Die gotische. Nach Sozomenus (H. E. 6, 27) und Socrates (H. E. 4, 33) hat Vulfila, Bischof der Westgoten, welche in Mösien und Thracien zwischen der Donau und dem Hämus sich niedergelassen hatten, die nach ihm benannte gotische Buchstabenschrift (eine Umwandlung und Ergänzung des Runenalphabetes) erfunden und die heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments in die gotische Sprache übersetzt. Philostorgius nimmt zwar (H. E. 2, 5) die Bücher der Könige davon aus, welche Vulfila nicht übersetzt habe, um wegen der darin enthaltenen Kriegsgeschichten die kriegslustigen Goten nicht noch mehr zum Kriege geneigt zu machen. Ob er jedoch die Sache genauer berichte, als die beiden Andern, denen er sonst an Glaubwürdigkeit nachsteht, läßt sich so lange nicht entscheiden, als das Object des Streites, nämlich die gotische Uebersetzung des A. T. selbst, sich nicht vollständiger als jetzt aufgefunden hat. Von dieser Uebersetzung sind bekannt und gedruckt: aus dem N. T. die vier Evangelien, jedoch mit Lücken, nach dem sogen. Codex argenteus, welcher in der Bibliothek zu Upsala aufbewahrt wird, und die paulinischen Briefe (mit Ausnahme des Briefes an die Hebräer), welche Angelo Mai auf der Ambrosianischen Bibliothek zu Mailand entdeckte; aus dem A. T. nur wenige, gleichfalls von dem Letzteren daselbst entdeckte Fragmente, nämlich Ps. 53, 2—3. 1 Esdr. 2, 8—42 und 2 Esdr. 5, 13—18; 6, 14—19; 7, 1—3. Im Alten Testamente ist sie nach der Septuaginta übersetzt und im Neuen nach dem griechischen Text der sogen. Constantinopolitanischen Recension; in kritischer Beziehung ist sie nicht ohne Werth (Ohrloff, Die Bruchstücke des A. T. der got. Bibelübers. kritisch untersucht, Halle 1876). Da Vulfila im J. 360 auf der Synode zu Constantinopel war, so fällt ihr Ursprung in die zweite Hälfte des vierten Jahrhunderts. Die vier Evangelien wurden zuerst herausgegeben von Franz Junius und Thomas Marschall zu Dortrecht 1665, und die paulinischen Briefe theilweise von Castiglione zu Mailand 1819, 1829 und 1834. Gesammtausgaben mit Glossarien und Einleitungen gaben zuerst Gabelentz und Löbe (Ulfilas. Veteris et Novi Test. Versionis Gothicae Fragmenta, Lipsiae 1836—1846); dann Gaugengigl, Passau 1848, 4. Ausg. 1856; Maßmann, Stuttg. 1855 bis 1857. Nachdem hierauf Uppström die Handschriften neu verglichen (Codex Argenteus, Upsal. 1854; Decem Cod. Arg. rediviva folia, ib. 1857; Fragmenta selecta, ib. 1861; Codd. Ambrosiani, Lips. 1864—1868), finden sich die Resultate verwerthet bei Stamm, Ulfilas, neu herausg. von M. Heyne, 6. Aufl., Paderborn 1874; und bei Bernhardt, Vulfila oder die gotische Bibel (mit Commentar und Einleitung), Halle 1875.

b) Althochdeutsche und altniederdeutsche Uebersetzungen. Aus dem achten bis zwölften Jahrhundert haben wir keine vollständige deutsche Bibelübersetzung übrig. Was

uns erhalten ist, beschränkt sich auf folgende Bruchstücke: 1. Die in Wien befindlichen, aus dem Kloster Monsee stammenden Bruchstücke eines althochdeutschen Matthäus aus dem achten Jahrhundert. Der unbekannte Uebersetzer besaß bedeutende Sprachgewandtheit. Sie sind edirt bei Endlicher et Hoffmann, Fragm. Theotisca, Vindob. 1834, 2. ed. Massmann, ib. 1841; zwei weitere Blätter von Zacher, Ztschr. f. d. Phil. V, 381. — 2. Die Verdeutschung der Evangelienharmonie des Ammonius (fälschlich die des Tatian genannt), zunächst aus dem Lateinischen. Erste Ausgabe von Palthen, Greifswalde 1706, dann Schmeller, Ammonii Alexandrini Harmonia Evangg., Viennae 1841; Ed. Sievers, Tatian, Paderborn 1872; Fragmente in der Zeitschr. f. d. Alterth. XVII, 71. — 3. Uebersetzungen und Erklärungen der Psalmen und anderer lyrischer Stücke (Jſ. 12, 1 ff.; 38, 10 ff. 1 Sam. 2, 1 ff. Exod. 15, 1 ff. Hab. 3, 1 ff. Deuteron. 32, 1 ff. Luc. 1, 47 ff.) vom gelehrten St. Galler Mönch Notker Labeo (gest. 1022). Ausgaben bei Schilter, Thesaur. I; Lachmann, Specim. ling. franc.; Hattemer, Denkmäler des M.-A. II; die Psalmen nach der Wiener Handschrift von Heinzel und Scherer, Straßb. 1876. — 4. Die Uebersetzung und Auslegung des Hohen Liedes von Abt Williram zu Ebersberg in Bayern (gest. 1085) ist in sehr vielen Handschriften verbreitet (Original in München) und schon 1057 in's Niederdeutsche umgeschrieben worden (Leydener Handschr.). Ausgaben von Merula, Leyden 1598; Freher, Worms 1631; Hoffmann, Breslau 1827; Haupt, Wien 1864. Vgl. Scherer, Sitzungsber. der Wiener Akad. LIII, 197 ff.; Seemüller, Die Handschr. u. Quell. v. Willirams deutsch. Paraphrase d. H. L. unterſ., Straßb. 1877. — 5. Der Windberger Psalter von 1187 in Graffs Diutiska III, 462. — 6. Lateinische Psalmen, Abschnitte aus den Propheten, dem Prediger und dem Buche der Weisheit mit deutscher Interlinearversion aus dem 12. Jahrh., handschriftlich in Wien. Es existiren überhaupt mehrere, von einander unabhängige Psalmenübersetzungen, theilweise edirt bei Graff, Deutsche Interlinearversionen der Psalmen, Quedlinburg 1839. — 7. Altniederdeutsche Psalmenübersetzung aus der Karolingerzeit, herausgegeben von H. v. d. Hagen, Breslau 1816, auch von Heyne in den Kleineren altniederdeutschen Denkmälern, Paderborn 1867. (Otfriebs Evangelienharmonie, unter dem Namen Krist bekannt, sowie der niedersächsische Heliand sind biblisch-religiöse Gedichte, die nicht unter die deutschen Bibelübersetzungen gezählt werden können.)

c) **Mittelhochdeutsche und älterneuhochdeutsche Uebersetzungen.** In der Blütezeit der mittelhochdeutschen Poesie vergaß man die Beschäftigung mit der heiligen Schrift nicht; und als diese Blüte allmälig abstarb (14. bis 15. Jahrhundert), beschäftigte man sich, wie die zahlreichen Uebersetzungen beweisen, um so angelegentlicher mit diesem heiligen Buche, gleichsam als sollte im Voraus der später aufgekommene und oft wiederholte Vorwurf, die Bibel sei im Staub vergraben gewesen, widerlegt werden. Das dieser Zeit Angehörende ist bis jetzt nur dem kleineren Theile nach gedruckt, und gewiß birgt noch manche Bibliothek, besonders in Süddeutschland, handschriftliche Schätze, die selbst dem Namen nach öffentlich noch unbekannt sind. 1. Kleinere Theile des A. T. Eine Uebersetzung und Auslegung der Psalmen aus dem 14. Jahrhundert ist handschriftlich in München; zwölf Uebersetzungen der Psalmen, meist noch mit anderen Stücken, namentlich dem Athanasischen Glaubensbekenntniß aus dem 14. und 15. Jahrhundert, sind handschriftlich in Wien (s. Hoffmann, Die altdeutschen Handschr. zu Wien, Leipzig 1841); Psalmen und andere poetische Stücke der Bibel aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts besaß handschriftlich M. Gliemann in Salzwedel (s. Archiv für d. Stud. d. n. Sprachen u. Literatur, herausgegeben von Herrig u. Viehoff III, 1, 128 f.). Die Trebnitzer Psalmenhandschrift edirte Pietsch als erstes Stück der Schlesischen Denkm. des d. Schrifttums im M.-A., Breslau 1881. Eine Psalmenhandschrift auf Pergament von 1386 ist auf der Stadtbibliothek zu Leipzig (Serap. XVII, Intellgbl. S. 161). Eine Uebersetzung des Hohen Liedes aus dem 15. Jahrhundert findet sich in Graffs Diutiska III, 187; eine Uebersetzung der Propheten gab Claus Cranc 1347—1359 (Wackernagel, Gesch. der deutschen Literatur, 2. Aufl., I, 422). Sieben verschiedene Uebersetzungen der zehn Gebote aus dem 14. und 15. Jahrhundert sind in Wien (s. Hoffmann a. a. O.). — 2. Kleinere Theile des N. T. Auch hiervon besitzt die Wiener Bibliothek reiche Schätze aus dem 14. und 15. Jahrhundert, als: Lectionarien mit den Evangelien und Episteln; Missale und Lectionarium; Vaterunser. Die sonntäglichen Pericopen aus dem 14. Jahrhundert besitzt die Gymnasialbibliothek zu Neisse in Oberschlesien (s. Coblenzer Gymnasialprogramm von 1848). Ueber Bruchstücke einer alamannischen Uebersetzung der Evangelien s. Germania XIV, 440 und Keinz, Sitzungsber. der Münch. Akademie 1869, I, 549 ff.; Bruchstücke von Evangelien aus der Mitte des 14. Jahrhunderts in Zeitschr. f. d. Alterth. IX, 267 ff. — 3. Größere Theile der Bibel. In Wien befinden sich: das Evangelium des hl. Johannes aus dem 14. Jahrhundert; die Offenbarung des hl. Johannes vom J. 1465; Deutsche Postilla oder Auslegung der Evangelien aus dem 15. Jahrhundert; in München befinden sich fünf verschiedene Handschriften, die Evangelien enthaltend; B. Hasak (in Weißkirchlitz in Böhmen) besitzt einige Handschriften aus dem 14. und 15. Jahrhundert mit den Evangelien, der Offenbarung und Stücken aus den Briefen des hl. Paulus. Große Bruchstücke aus dem Evangelium des hl. Matthäus aus einer Kasseler Handschrift des 14. Jahrhunderts machte H. Heppe bekannt (Indices lectionum, quae in Acad. Marburg. per sem. hibern.

1852–1853 habendae proponuntur). Auch in Erlangen findet sich eine uns nicht näher bekannte handschriftliche Bibelübersetzung, aus welcher uns ein Stück aus des hl. Paulus Epistel an die Römer mitgetheilt wurde. — 4. Uebersetzungen des N. T. und der ganzen Bibel. Eine Uebersetzung des N. T. mit der Unterschrift jm 1351 jar Johannes Viler von Koburg befindet sich in der königlichen Bibliothek zu Stuttgart. Eine niederrheinische Handschrift der Evangelienharmonie des Ammonius aus dem 14. Jahrhundert war im Besitze von der Hagens. In Wien befinden sich zwei deutsche Bibelübersetzungen: die eine besteht aus zwei Theilen, von welchen der erste 1446, der zweite 1464 geschrieben ist; die andere ist die sogen. Wenzel'sche, mit vielen Miniaturen geziert, welche König Wenzel (reg. 1378–1400) hat anfertigen lassen. Sie reicht bis zu Ezechiel. Eine Uebersetzung des Neuen Testamentes, welche in einem dem Prämonstratenserstifte Tepl gehörenden Codex aufgefunden wurde (Der Codex Teplensis, enthaltend die Schrift des newen Gezeuges, edirt von Klimesch, München 1882), ist der ersten und damit den meisten der vor Luther gedruckten deutschen Bibeln zu Grunde gelegt. Die Leipziger Universitätsbibliothek besitzt eine Uebersetzung der Evangelien in fränkisch-thüringischer Mundart, angefertigt 1343 für Matthias von Beheim (edirt von R. Bechstein, Leipzig 1867). Eine Uebersetzung des ganzen N. T. aus dem Anfang des 15. Jahrhunderts besitzt die Gymnasialbibliothek zu Freiberg in Sachsen. Eine Uebersetzung der ganzen Bibel, aus der kurfürstlichen Bibliothek zu München 1632 entführt, mit zahlreichen Bildern geschmückt, befindet sich in der Bibliothek zu Gotha. Eine Pergamenthandschrift in zwei Foliobänden vom Jahre 1464 ist in Basel (Clement, Bibl. curieuse III, 323). Unabhängig von den oberdeutschen existirten niedersächsische Uebersetzungen (Lorsbach, Beschr. zweier niedersächs. Bibelhandschriften, im sächs. Archiv II, 55 ff.). Die vier Bücher der Könige edirte nach einer Oldenburger Handschrift Merzdorf 1857. (Vgl. Kehrein, Geschichte der deutschen Bibelübersetzung vor Luther, Stuttgart 1851.)

d) Deutsche Bibeln seit Erfindung des Buchdruckes. 1. Katholische. Keinem Buche wandte sich die neue Erfindung sogleich mehr zu, als dem heiligen Buche der Bücher. Dasselbe erschien in verschiedenen deutschen Uebersetzungen theils ohne, theils mit Orts- und Jahresangabe des Druckes. Beschrieben sind sie öfter, zuletzt ausführlich von Kehrein (a. a. O. 34 ff.), und es kann hier eine kurze Anführung derselben genügen: 1. Eine Ausgabe ohne Ort und Jahr (vielleicht Straßburg 1462—1466); es gibt hiervon Exemplare mit einigen Verschiedenheiten; 2. deßgleichen ohne Ort und Jahr (nicht nach 1466); auch hier finden sich einige Abweichungen in den einzelnen Exemplaren; 3. ohne Ort und Jahr (vielleicht Augsburg 1470—1475); 4. ohne Ort und Jahr (Nürnberg oder Basel 1470—1473); 5. zu Augsburg gedruckt ohne Jahresangabe (1473 — 1475); 6. Augsburg 1477; 7. Augsburg 1477 (von der vorigen verschieden); 8. Augsburg 1480; 9. Nürnberg 1483 (typographisch die schönste); 10. Straßburg 1485; 11. Augsburg 1487; 12. Augsburg 1490; 13. Augsburg 1507; 14. Augsburg 1518. Von diesen ältesten gedruckten Uebersetzungen finden sich Exemplare in mehreren Bibliotheken, so z. B. in Freiburg i. B. Außer ihnen werden noch andere Drucke (Nürnberg 1477. 1490. 1518; Augsburg 1483. 1494. 1510; Straßburg 1510; Basel 1517) angeführt; doch haben sich von diesen bis jetzt keine auffinden lassen. Nicht allein in hochdeutscher, sondern auch in niederdeutscher Sprache wurde die Bibel sehr frühe gedruckt; zwei niederdeutsche Uebersetzungen erschienen ohne Angabe des Ortes und Jahres, nach der Vorrede zu Köln (Dye boeke des olden ende des nyen testament. Vgl. Niesert, Nachrichten über die erste zu Coelln gedr. niederd. Bibel, Coesfeld 1825); eine andere erschien 1494 zu Lübeck (De Biblie mit vlitingher achtinghe recht na deme latine in Dudesck averghesettet); eine vierte 1522 zu Halberstadt. Eine Kritik dieser genannten Uebersetzungen liegt hier ferne; zunächst soll nur der Reichthum deutscher Uebersetzungen vor Luther nachgewiesen werden. Es ist ein Irrthum zu behaupten, alle diese Uebersetzungen seien nur aus dem Lateinischen ohne alle Benutzung des Grundtextes geflossen, oder die sog. 14 ältesten gedruckten Uebersetzungen seien nur mehr oder wenig veränderte Abdrucke der ersten. Noch heute verdienen diese alten Uebersetzungen wegen ihres naiven und gemüthlichen Tones bei neueren Uebersetzungen zu Rathe gezogen zu werden. — Neben diesen vollständigen Bibelübersetzungen erschienen Einzeldrucke, namentlich oft die Drucke des Psalteriums. Die älteste Ausgabe mit deutscher Glosse ist wohl die vom Jahre 1477. Es folgten dann die Drucke von Augsburg (1490. 1491. 1494. 1499), Basel (1502. 1503), Worms (1504), Speier (1504), Straßburg (1506. 1508), Köln (1509), Metz (1513) theils in deutscher Sprache allein, theils lateinisch und deutsch. Speciell dienten der religiösen Erbauung des Volkes die Lectionen und Evangelien nach Ordnung des Kirchenjahres, welche die deutschen Plenarien (s. d. Art.) enthielten. Von 1470—1519 sind nicht weniger als 95 Drucke derselben bekannt. (Verzeichniß bei Falk, Die Druckkunst im Dienste der Kirche, Görres-Gesellschaft 1879, 80 ff.) [Kehrein.]

In die Zeit, als Luthers Bibelübersetzung zu erscheinen begann, fallen einige, jetzt selten gewordene Drucke, welche den Katholiken zuzurechnen sind: C. Amman, Psalter des küniglichen prophetten Davids geteutscht, Augsburg 1523; Othmar Nachtigall, Der Psalter des Kinigs vnd propheten Dauids, eb. 1524; Nic. Krumpach, Euangelium Johannis des gotlichen Cantzlers, Leipzig 1522; derselbe, Czwu Epp. des Fürsten der zwelff botten S. peters, ebenso die drei Pastoral-

briefe, Leipzig 1522; Lang und Krumpach, Evangelia der vier Evangelisten auff das clärlichst verdeutscht, Augsburg 1522; Psalter und Cantica, latein. und deutsch durch die Carthäuser zu Köln 1535. Ein Speierer Canonicus, Jacob Beringer, unternahm (Straßburg 1526) eine Revision der lutherischen Uebersetzung des Neuen Testaments und verarbeitete dabei die vier Evangelien zu einer Evangelienharmonie. Einer eingehenden Kritik unterzog H. Emser die Arbeit Luthers und ließ hierüber eine eigene Schrift erscheinen: Auß was grund vnnd vrsach Luthers dolmatschung vber das nawe testament dem gemeinen man billich verbotten worden sey, Leypßgk 1523, Dreßden 1524 (wiederholt in seinen Bibelausgaben). Er machte in Luthers N. T. mehr als 1400 Stellen namhaft, in welchen theils Mißverständnisse und Fehler, theils offene Fälschungen in dogmatischem Interesse sich finden. Auf Andringen des Herzogs Georg von Sachsen unterzog dann Emser die lutherische Uebersetzung einer vollständigen Correctur, wobei er, im Gegensatze zu Luther, den wohlbewährten Vulgatatext zu Grunde legte. So erschien: Das naw testament nach lawt der Christlichen kirchen bewerten text corrigirt vnd widerumb zu recht gebracht, Dreßden 1527. Es folgten Wiederholungen zu Leipzig 1528. 1529, Köln 1528. 1529. 1573 u. ff. zwölfmal, Rostock 1530, Tübingen 1532, Freiburg 1533. 1535. 1539. 1551, Neuß 1571 u. s. w. (Panzer, Gesch. der römisch-cath. deutschen Bibelübers., Nürnberg 1781, 47 ff.). Als inzwischen auch Luthers Uebersetzung des A. T. erschienen war, unternahm der Mainzer Canonicus Johann Dietenberger eine Bearbeitung der ganzen heiligen Schrift. Mit Beiziehung des Vulgatatextes und einiger älterer Uebersetzungen wurde für die protocanonischen Bücher Luthers Uebersetzung, für die deuterocanonischen die der Züricher Bibel einer Correctur unterstellt, für das N. T. die Arbeit Emsers zu Grunde gelegt, und es erschien nun: Biblia beider Allt vnnd Newen testamenten &c. nach alter inn Christlicher kirchen gehabter Translation, Meyntz 1534 (später noch 1562. 1603). Die zweite Ausgabe, Köln 1540, brachte zahlreiche Verbesserungen, bei welchen namentlich G. Wicels Annotationes inn die Wittembergischen newen Dolmetschung der gantzen hl. Bibel, Leipzig 1536, berücksichtigt wurden. In dieser Gestalt fand die Uebersetzung von 1550—1702 noch weitere 24 Auflagen in Köln, meist unter dem kurzen Titel: Dietenbergers catholische Bibel; andere Ausgaben geschahen in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts zu Nürnberg, Neuß, Würzburg (Panzer a. a. O. 94 ff.). Für das niederdeutsche Sprachgebiet besorgte der Carmelit Blanckardt (s. d. Art.) 1547 in Köln gleichfalls eine nach der Vulgata corrigirte Uebersetzung der ganzen heiligen Schrift. Weniger Beifall erlangte Dr. Johannes Eck, der für das A. T. eine vollständig neue Uebersetzung versuchte und für das N. T. Emsers Bearbeitung etwas verbesserte. Seine Bibel: Alt vnd new testament nach dem Text in der hail. kirchen gebraucht, Ingolstadt 1537, fand wegen ihrer harten und ungelenken Sprache erst 1550 eine zweite, durch den Augsburger Stiftsherrn C. Wolf besorgte und verbesserte Auflage, worauf noch weitere Drucke 1568 (ferner nach Recension des Minoriten Hentschel) 1602. 1611. 1619. 1630 erfolgten (Panzer 132 ff.). Die genannten Arbeiten wurden weit übertroffen durch eine völlig neue Uebersetzung, welche der Convertit Caspar Ulenberg im Auftrage des Kurfürsten Ferdinand von Köln unternahm. Sie erschien erst 13 Jahre nach des Verfassers Tod als Sacra Biblia, das ist die gantze H. Schrifft A. vnd N. T., nach der letzten Römischen Sixtiner Edition, Cöln 1630, in Folio und in Octav. In Köln erhielt sie zehn, an anderen Orten zwölf Auflagen, und bis in unser Jahrhundert blieb sie die Bibel der deutschen Katholiken. Auf Betreiben des Kurfürsten Johann Philipp von Mainz nahmen mehrere Mainzer Theologen 1661 sprachliche Verbesserungen vor, und das Werk wurde fortan meist unter dem Titel: Kathol. Mainzer Bibel edirt. Panzer (a. a. O. 178 ff.) zählt 15 derartige Ausgaben. Unter andern Namen erschien die Mainzer Bibel in der Biblia S. Vulgatae editionis . . . recog. ac Versione Germanica illustr., welche der Benedictiner Thomas Erhard in Augsburg und Innsbruck 1722 edirte (8. Aufl. 1771); dann in der Bibelausgabe der Nürnberger Deutschordenspriester 1738. 1763. 1774, und in der katholischen Straßburger Bibel 1734. Eine neue sprachliche Recension, die freilich bisweilen bis zur Umschreibung des biblischen Wortlautes vorgeht, geschah unter Direction des P. Cartier durch die Benedictiner von Ettenheimmünster (Biblia S. vulgatae editionis . . una cum nova easque excultiore, nec non ad sensum scripturae magis accommoda versione germanica, Constant. 1751, 4 voll. fol., 3. ed. 1770). Neben diesen allgemein gebrauchten Bibelübersetzungen entstanden um diese Zeit auch neue Versionen. Graf Thun, Fürstbischof von Passau, ließ 1762 den ersten Band einer Uebersetzung des N. T. mit erklärenden Anmerkungen erscheinen; der Tod hinderte die Vollendung dieser Arbeit. Das N. T. mit Anmerkungen nach dem Französischen des Oratorianers Carrières gaben Wittola (3 Bde., Wien 1776) und Zeißl (2 Bde., Brünn 1788). Mit Geschmack und Sprachkenntniß, aber stark beeinflußt durch Vorurtheile der Zeit ist die Uebersetzung des N. T. von dem Prager Professor Christoph Fischer (Prag 1784; Trier 1794). Dagegen bemühte sich der Orientalist Ignaz Weitenauer, Professor in Innsbruck, in der Uebersetzung der gesammten heiligen Schrift (mit Anmerkungen und dem Texte der Vulgata, Augsburg 1777—1781, deutsch allein 14 Bände, ebd. 1783—1789) der kirchlichen Lehre gerecht zu werden. Zu dieser Zeit erschienen ferner ganze Bibeln von K. H. Seibt (Prag 1781), P. Jacob Tirin (16 Bde., Augsburg 1787—1794), Franz Rosalino (3 Thle., Wien 1792), von einem Unge

nannten (12 Thle., Wien 1790—1791); N. T. von Seb. Mutschelle (2 Thle., München 1790), J. G. Krach (Freiburg und Konstanz 1790) u. a. Vor allen verdienen aber zwei Werke Erwähnung, welche für die Folgezeit große Bedeutung erlangten. Das eine ist die von Dominicus v. Brentano im Auftrage des Fürstabtes Rupert von Kempten unternommene Uebersetzung der heiligen Schrift nach den Urtexten. Zuerst erschien das N. T. (Kempten 1790, 3. Aufl. Frankf. 1799) in drei Theilen, hierauf das A. T., welches nach Brentano's Tod (1794) von Thadd. Ant. Dereser fortgesetzt wurde (2. Aufl., 13 Bde., Frankfurt 1815—1828). Eine Neubearbeitung des Ganzen besorgte M. August Scholz (17 Bde., Frankfurt 1828—1837). Das zweite Werk ist die göttliche heilige Schrift des A. und N. T., in lateinischer und deutscher Sprache, nach dem Sinne der heiligen römisch-katholischen Kirche herausgegeben von dem Benedictiner Heinrich Braun (10 Bde., Augsburg 1788—1797, Titelausgabe 1805). In zweiter Auflage verbessert von Professor Michael Feder (Nürnberg 1803, in 3 Bänden), trat es als katholische Hausbibel an Stelle der Mainzer katholischen Bibel und wurde in dritter Auflage, welche Joseph Franz Allioli durchaus umarbeitete (Die heilige Schrift des A. und N. T., aus der Vulgata mit Bezug auf den Grundtext neu übersetzt und mit kurzen Anmerkungen erläutert, Nürnberg und München 1830—1837, 6 Theile in 10 Bänden), vom päpstlichen Stuhle approbirt. Spätere Auflagen erfolgten in Landshut und Regensburg (die fünfte in einem Bande, die sechste, zugleich mit dem Texte der Vulgata, Landshut 1844 in 10 Bänden; in 3 Bänden Regensburg 1882; eine Schulbibel mit den vollständigen Anmerkungen, 11. Stereot.-Ausg. Regensb. 1872); eine illustrirte Handausgabe erschien 1851—1854 in Landshut, 1874 in Regensburg; eine Ausgabe mit Bildern von Doré, 4. Aufl. Stuttgart 1876, 2 Bde. Selbstverständlich ging der Allioli'sche Text auch in die verschiedenen Volksausgaben der sonn- und festtäglichen Evangelien und Episteln über. Bevor Allioli das Braun-Feder'sche Bibelwerk dieser glücklichen Umgestaltung unterzog, hatten die Brüder Karl und Leander van Eß gleichfalls eine Bibelübersetzung unternommen; dieselbe erregte aber mannigfachen Anstoß (s. Werner, Gesch. der kathol. Theol., München 1866, 398. 400). Zuerst erschien das N. T. (übersetzt mit Parallelstellen und grundtextlichen Abweichungen, Braunschweig 1807, 28. Aufl., Sulzbach 1842; in mehr als einer halben Million Exemplaren verbreitet), hierauf von Leander allein das A. T., Sulzbach 1822—1836; dann die Haus- und Familienbibel, Hildburghausen 1838. In einer neuen Ausgabe (Sulzbach 1839—1840, 3 Theile) wurde eine doppelte Uebersetzung nach dem Grundtexte und nach der Vulgata geboten. Die Irrungen und Fehler, welche in den ersten Auflagen des N. T. offen zu Tage traten, veranlaßten den Regens und Pfarrer Michael Wittmann in Regensburg, in Verbindung mit Pfarrer Fenneberg eine correctere Uebersetzung des N. T. zu liefern (Nürnberg 1808). Diese Ausgabe, welche sich durch tiefsinnige und originelle Summarien bei Beginn der einzelnen Kapitel auszeichnete, war bei der 25. Auflage (Regensb. 1829) schon in 74 000 Exemplaren verbreitet. Beliebt wurde auch Wittmanns Psalmenübersetzung, Regensburg 1816 u. ö. Aus dieser Zeit ist ferner zu erwähnen: Die Bibel für die Katholiken nach der Vulgata von H. J. Jäck, 3. Aufl. Leipzig 1836, das N. T. mit vielen Anmerkungen von Bonifaz Schnappinger (4 Bde., 3. Aufl. Mannheim 1817) und das N. T. von dem in falschem Mysticismus befangenen Goßner (München 1812 u. ö.). Einen zweiten Gegner erhielt Leander van Eß in J. H. Kistemaker, welcher eine Uebersetzung des N. T. mit Commentar (7 Bde., Münster 1818—1823; 3. Aufl. 1845) und eine einfache Textausgabe (ebd. 1825; stereotypirt und durch die Bibelgesellschaften verbreitet) erscheinen ließ und hierdurch die van Eß'sche Uebersetzung allmälig verdrängte. Aus der neueren Zeit ist neben den Uebersetzungen, welche in den streng wissenschaftlichen Werken der katholischen Exegeten dargeboten werden, besonders hinzuweisen auf die Uebersetzung der Psalmen von P. Schegg (2 Bände, Münch. 1845—1847), auf die vorzügliche Uebersetzung und Erklärung des N. T. von Benedict Weinhart (München 1865) und das Bibelwerk von Loch und Reischl (4 Bde., Regensburg 1851—1867, 2. Aufl. 1871), in welchem für das A. T. eine sorgfältige Uebersetzung des Vulgatatextes, im N. T. empfehlenswerthe Text-Erklärungen geboten werden.

2. Protestantische Uebersetzungen. Während des Aufenthaltes auf der Wartburg begann Luther seine Bibelübersetzung, in sprachlicher Hinsicht ein Meisterstück, inhaltlich aber seinem Lehrbegriff gemäß eingerichtet und daher an vielen wichtigen Stellen absichtlich unrichtig und entstellt. Zuerst erschien: Das Newe Testament. Deutzsch. Vuittemberg o. J. (1522); ihm folgten 1523 und 1524 die protocanonischen Bücher des A. T. bis zum Hohenliede einschließlich, von 1526—1532 die Propheten in Einzelausgaben (Die Propheten alle Deudsch, Wittemberg 1532), Die weisheit Salomonis 1529, Jesus Syrach 1533 und Das Buch von den Maccabeern 1533. Die erste Gesammtausgabe (Biblia, das ist die gantze Heilige Schrifft, Deudsch) erfolgte zu Wittenberg 1534, wiederholt 1535. 1536. 1539 und 1540. Unter der Mitwirkung von Melanchthon, Bugenhagen, Jonas, Cruciger, Aurogallus und Rorarius unterzog Luther um diese Zeit das ganze Werk einer sehr bedeutenden Revision (Biblia, das ist die gantze Heilige Schrift, Deudsch. Auffs new zugericht, Wittemb. 1541). Von dieser zweiten Hauptausgabe, die mit einigen Verbesserungen bis zu seinem Tode noch viermal aufgelegt wurde, galt die letzte Revision von 1545 für die folgenden zwei Jahrhunderte als

die unantastbare Normalausgabe. Einen kritisch-diplomatischen Abdruck derselben mit allen Varianten der früheren Ausgaben lieferten H. Bindseil und H. Niemeyer, 7 Bde., Halle 1845 bis 1855. Luthers Bibel wurde bis 1581 in Wittenberg 36 Mal, im übrigen Deutschland etwa 38 Mal nachgedruckt, außerdem das N. T. 16 und 50 Mal; nicht minder zahlreich sind die Ausgaben einzelner Stücke (vgl. Panzer, Gesch. der deutschen Bibelübers. Luthers, Nürnberg 1783; Walch, Bibl. theolog. IV, Jenae 1765, 86 sq.; Hagemann, Nachricht von denen fürnehmsten Uebersetzungen der hl. Schrift, 2. Auflage, Braunschw. 1750; H. Schott, Gesch. der teutschen Bibelübers. Luthers, Leipzig 1835; Bindseil, Verzeichniß der Originalausgaben der luther. Uebers., Halle 1841). Die Ausgaben der Folgezeit, ohne und mit Glossen und Anmerkungen, lassen sich kaum mehr übersehen. Geschätzt ist die Ausgabe von Diekmann (Stade 1690 u. ö.), welche von der Canstein'schen Bibelanstalt in Halle seit 1717 und den englischen Bibelgesellschaften verbreitet wird, dann die von Hartmann und Lorsbach, Marburg 1808, von Hopf, Leipzig und Dresden 1850 u. ö. In jüngster Zeit unternahm eine theologische Commission im Auftrage der Eisenacher Kirchenconferenz des Jahres 1863 eine sprachliche Revision der Lutherbibel, in Folge deren das N. T. 1867 zu Halle und einzelne Stücke des A. T. ebd. seit 1873 erschienen sind. Unmittelbar an die ersten Ausgaben von Luthers Uebersetzung schlossen sich zwei Dialectübertragungen an. In niederdeutscher Mundart erschien zu Wittenberg 1523 das N. T. (Dath nyge testament tho dübesch); die ganze Bibel (De biblie vth der vthlegginge Luthers yn dyth dübesche vlitich vthgesettet) wurde seit 1534 zu Lübeck, Hamburg u. a. O. in etwa 24 Ausgaben gedruckt (J. M. Göze, Historie der gedr. niedersächsischen Bibeln, Halle 1775). In der Schweiz wurde Luthers Uebersetzung nur zu Basel unverändert nachgedruckt und mit Glossarien zum leichteren Verständnisse versehen. In Zürich aber nahm man dialectische Aenderungen im Texte vor und gab in den ersten vier Ausgaben von 1525 bis 1529 eine eigene Uebersetzung der Propheten und der deuterocanonischen Stücke (letztere durch Leo Judä), von 1531 auch der didactischen Bücher. Es sind dieß die sog. combinirten Bibeln. Die Wormser Bibel von 1529 ist ein Nachdruck der Züricher, aber neuerdings mit Dialectänderungen. Eine Straßburger Bibel (1529 bis 1530) gab die Propheten zum Theil nach Luther, zum Theile nach den Wiedertäufern Hetzer und Denk; die deuterocanonischen Stücke nach Leo Judä. Die Züricher Bibel erhielt sich trotz mancher sprachlichen Aenderungen bis 1665, in welchem Jahre eine von Hottinger, Suicer, Füßlin u. a. gelieferte Neubearbeitung erschien, die 1772 neuerdings eine sprachliche Umbildung erfuhr. Neue Revisionen erfolgten 1817, 1860 und 1868, in denen der Dialect völlig beseitigt ist. In Basel blieb die lutherische Uebersetzung in Gebrauch. In Bern war bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts sowohl der Lutherischen als der Züricher Bibel freier Zugang gegeben. Im J. 1684 aber wurde die von Johann Piscator, Professor in Herborn, edirte Uebersetzung (Herborn 1602 bis 1603) mit einigen Aenderungen eingeführt. Sie erfuhr 1823 einige Ueberarbeitung und wurde 1848 zum letzten Male gedruckt. Ein auf der Züricher Synode 1859 angeregter Plan, für die deutschen reformirten Gemeinden eine einheitliche Bibelübersetzung zu geben, hat sich noch nicht verwirklicht. (Vgl. Mezger, Gesch. der deutschen Bibelübers. in der schweiz. reform. Kirche, Basel 1876.)

Neben diesen in officiellem Gebrauche stehenden Uebersetzungen sind seit dem 18. Jahrhundert so viele Uebersetzungen einzelner Gelehrten erschienen, daß sie hier nicht einzeln aufgeführt werden können. Es mögen genannt werden Graf Zinzendorf (2 Bde., Ebersdorf 1727), Junckherott (Offenbach 1732), Heumann (Hannover 1748), J. A. Bengel (Stuttgart 1753), Michaelis (15 Bde., Göttingen 1773—1790), Sillig (Leipzig 1778), Bolten (Altona 1792 bis 1806, 8 Bde.), dann die Schweizer Grynäus (Basel 1776) und Vögelin (Zürich 1781). Berüchtigt wurde die Uebersetzung des N. T. von dem Rationalisten K. F. Bahrdt (Riga 1773 ff.). In dem quietistischen Geiste der Herrnhuter gehalten ist das achtbändige Berleburger Bibelwerk, welches 1726—1732 (1730 bis 1742) in der Philadelphischen Gemeinde zu Berleburg bei Arnsberg erschien. Die Uebersetzung ist eine durch die Theologen Haug und Edelmann vorgenommene Ueberarbeitung der lutherischen Bibel; der begleitende Commentar wurde von Graf Casimir zu Sayn-Wittgenstein Berleburg nach der Schrifterklärung der Frau von Guyon gefertigt (Winkel in der Monatschrift für die evangelische Kirche der Rheinprovinz und Westphalen, 1851, 1 ff.). Ueber die von F. Lorenz Schmidt 1735 verfaßte und oft verbotene sog. Wertheimer Bibel s. d. Art. In der neueren Zeit gaben Uebersetzungen der ganzen Bibel: De Wette und Augusti (Heidelb. 1809 bis 1814, 6 Bde., in den folgenden Auflagen 1831, 1838, 1858 von de Wette allein), Bunsen (Leipzig 1858—1869); Uebersetzungen d. N. T.: Preiß (Leipzig 1811), Schäfer (1816), H. A. W. Meyer (Göttingen 1829), Richter und Pleißner (Zwickau 1830), E. G. Böckel (Altona 1832), J. K. Alt (Leipzig 1837), K. v. d. Heydt (Elberfeld 1852), Rengsdorf (Hamburg 1860), Hofmann (Breslau 1867), Weizsäcker (Freiburg 1882). Eine Protestantenbibel N. T. gaben P. W. Schmidt und Franz Holtzendorff (Leipzig 1872).

3. Uebersetzungen für Juden, theils von Juden selbst, theils von Christen, wurden bis in die neuere Zeit mit rabbinischen Lettern und in dem mit hebräischen Wörtern durchwebten jüdisch-deutschen Dialecte gedruckt. Die Thora sammt Megilloth und Haphtaroth, sowie mit

dem Commentare von Raschi erschien zu Cremona 1542, zu Basel 1583. 1603, zu Prag 1610; ohne Commentar in der Uebersetzung von Michael Adam, Konstanz 1544, Venedig 1619. Paulus Aemilius Romanus gab die fünff Bücher Mose ec. inn die Teutsch Sprach gebracht, Augsburg 1544 und die Zway ersten Bücher der König, Ingolstadt 1562. Sämmtliche historische Bücher des A. T. durch Chajim ben Nathan erschienen zu Prag 1674. Die Psalmen, gemacht in deutscher Sprach durch den gelernten Mann Eliah Bachur Aschkenasi ha-Levi, wurden 1545 in Venedig gedruckt; andere Ausgaben bei Isaac ben Aaron Prostitz (s. l. et a.), zu Prag 1688; das Thillimbuch zu Krakau 1586; eine rhythmische Uebersetzung des Buches Esther zu Krakau 1590, Amsterdam 1663. David ben Aaron gab den Prediger, Prag 1708, Salom ben Jacob den Ecclesiastikus, Amsterdam 1660, ebenso Moses Wittmund 1661. Andere Versionen einzelner Stücke sind noch notirt bei Wolf (Bibl. hebr. II, 453 sq.). Das ganze Alte Testament übersetzte unter dem Titel: „Gesetz, Propheten und hl. Schriften" Jekuthiel, Sohn des Isaac Blitz von Wittmund (Amsterd. 1679 Fol.); es folgte das Werk von Joseph ben Aaron Alexander, genannt Josel Witzenhausen (Amsterd. 1687, Prag 1765). Diese Uebersetzung ging über in die Biblia pentapla d. i. die Bücher der heiligen Schrift nach fünffacher deutscher Dolmetschung (Ulenberg, Luther, Piscator, Witzenhausen und die holländische Staatenbibel), Wandsbeck 1710. In der Callenbergischen Missionsanstalt zu Halle erschien das A. T. in 3 Bänden 1737—1750. Eine Uebersetzung mit dem hebräischen Texte und dem Commentare Raschis wurde in Amsterdam 1755. 1770. 1793 gedruckt. Jüdisch-deutsche Umschreibungen des N. T. gaben J. Herzuge (Das N. T., das da wird genannt Evangelion, Krokaw 1540), Chr. Moller (Frankfurt a. O. 1700), J. H. Reiz in der genannten Pentapla, Müller und Frommann für das Callenbergische Institut (2 Bde., Halle 1736). Elias Schade gab nach der lutherischen Version [illegible] d. i. Fünf Bücher des N. T. mit Ebräischen Buchstaben, Straßburg 1592. Ebenso edirten die Bibelgesellschaften in der alten Form den Pentateuch, die Psalmen und das N. T. (London 1820 u. ö.). Moses Mendelssohn war der erste, welcher eine Uebersetzung in reinem Hochdeutsch lieferte, um seine Glaubensgenossen der literarischen Bildung näher zu bringen. Es erschienen die fünf Bücher Mosis, zum Gebrauch der jüdisch-deutschen Nation übersetzt, mit hebräischen Buchstaben und dem Grundtexte, Berlin 1780—1783, und eine metrische Uebersetzung der Psalmen, eb. 1783. 1788. In jüngster Zeit wurden auch die rabbinischen Lettern fallen gelassen bei L. Philippson, Die israelitische Bibel, enthaltend den heiligen Urtext, die deutsche Uebertragung mit Erläuterung und Einleitungen, 3 Bde., Leipzig 1858. Die neueste Uebersetzung gab J. Fürst, Illustrirte Prachtbibel für Israeliten mit masor. Texte, Leipzig 1870.

XX. In den Niederlanden bietet die von Jacob von Maerlant in Mitte des 13. Jahrhunderts gefertigte Reimbibel die einzige vollständige Bearbeitung der Bibel, welche sich aus der Zeit vor Erfindung der Buchdruckerkunst erhalten hat. Ihr liegt die lateinische Biblia scholastica des Petrus Comestor zu Grunde. Einige Oxforder und eine Pariser Handschrift enthalten die meisten Stücke des N. T. in niederländischer Sprache, eine Basler Handschrift die Apocalypse lingua Brabantina. Ueber eine Handschrift von 1358 s. die Zeitschrift De Navorscher 1861, I, 337. Die Beschreibung der Leydener Handschriften findet sich im Catal. d. Bibl. van de Maatschapij d. nederl. Letterk., Leyden 1877, 12. Außer den unter den deutschen Uebersetzungen schon genannten Drucken einer niederdeutschen Bibel zu Köln erschien in Südholland 1477 zu Delft eine Ausgabe des A. T. nach der Historia Scholastica; die Psalmen, welche daselbst noch fehlten, wurden 1480 u. ö. edirt. Eine Folioausgabe der ganzen Bibel veranstaltete 1518 der Buchdrucker Barthol. van Grave zu Löwen und Antwerpen, zweite Aufl. 1525. Jacob van Lisvelt aus Antwerpen gab 1526 eine nach Luthers Uebersetzung bearbeitete Folioausgabe, zu welcher 1533 und 1534 brauchbare Register gegeben wurden, und druckte 1540 eine Biblia Belgica mit gegenüberstehendem Vulgatatexte. Ein zweiter Antwerpener Drucker, Vorstermann, gab das A. T. (1528), das N. T. (1528, 1531, 1533) und eine Vollbibel (1531), von welcher ausdrücklich bemerkt wurde, daß sie nach dem Lateinischen corrigirt worden sei. Diese Antwerpener Bibeln fanden in den folgenden Jahren stets neue Ausgaben, bis sie durch eine neue Uebersetzung des Löwener Dechanten Nicolaus van Wingh verdrängt wurden. Wingh gab dieselbe „Brabantino idiomate" mit Unterstützung der Löwener Professoren Peter de Cort und Godevaert Stryrode O. Pr. genau nach der Vulgata. Die erste Ausgabe erschien 1548 zu Löwen und Köln (Tgeheele oude en nieuwe Test. In duytsche van nijews ouerghestelt uz den Latynschen ouden text) und wurde theils von Plantin und Moretus, theils von Nutius und de Laet oft nachgedruckt. Nachdem die officielle Vulgata-Ausgabe erschienen war, unterzogen einige Löwener Professoren die Arbeit Winghs einer Revision (Biblia sacra, dat is alle de Heylige Schriften van het O. en N. T. nu op een nieuw met groote naerstigheyt oversien en naer den laetsten Roomschen text verbetert, T'Antwerpen 1599). In dieser Gestalt fand sie mehr als 50 Auflagen in der Plantinischen und seit 1626 auch in anderen Antwerpener Druckereien. Die letzte Gesammtausgabe erfolgte bei den Plantinern 1743. Der Jesuit Franz Coster von Mecheln gab 1614 einen Separatdruck des N. T. mit kurzen Erklärungen. Neue Uebersetzungen nach der Vulgata erschienen 1717 und 1732 zu Utrecht und Lüttich von Aegid de Wit und A. van der Schueren (2. Aufl. 1743); 1717 eine zu Brüssel, für

Flandern und Brabant bestimmt. Auch in den lateinischen Commentaren zum A. T., welche die Franziskaner Wilhelm Smits und Peter van Hove (21 Bde., Antwerpen 1744 ff.) verfaßten, findet sich eine versio belgica. Daneben erschien eine große Zahl von Auszügen und von Bearbeitungen einzelner Theile, namentlich der Evangelien (von Hofman, van Steenwyk u. A.). Die neueste Zeit brachte den Anfang einer Uebersetzung des N. T. vom Advokaten Lipman im Haag 1859 ff., und die vom belgischen Episkopate warm befürwortete, treffliche Uebersetzung der ganzen heiligen Schrift von Professor J. Th. Beelen in Löwen. Zuerst erschien das N. T. (Het nieuwe Testament onzes Heeren Jesus Christus volgens den latynschen tekst der Vulgaet in het nederduitsch vertaeld en in doorloopende aanteekeningen uitgelegd, Leuven 1859—1869, 3 voll.), es folgten dann De Epistelen en Evangelien op alle Zondagen 1870; vom A. T.: Het Boek der Psalmen, 2 voll., 1878; De Spreuken van Salomo, 1879; Het Boek genaamd de Prediker, 1880; Het Boek der wijsheid 1881; Ecclesiasticus, 1882. (Vgl. Alberdingk-Thijm im Theol. Literaturblatt 1869, 609 ff.)

Den Protestanten dienten anfänglich die obengenannten Liesvelt'schen Drucke. Eine selbständige Uebersetzung des N. T. unternahm J. Utenhoven (Embden 1556, mit dem wenig veränderten A. T. 1562); P. Hackius gab 1587 die Bibel nach der Genfer Version, ebenso A. Doreslaer, welcher die Anmerkungen von Tremellius, Junius, Beza und Piscator übersetzte (Amsterdam und Arnheim 1614). Auf Antrag der Dortrechter Synode (1618—1619) entstand durch mehrere Gelehrte (u. a. Bogermann und Waläus) eine officielle Uebersetzung, die sog. Staatenbibel, welche 1637 zu Leyden erschien (Biblia dat is de Gantsche Heylige Schrifture) und 1659 im N. T. und den Psalmen verbessert wurde (Leyden und im Haag). Sie wurde zu Leyden, Dortrecht, Haarlem, Amsterdam und durch die Bibelgesellschaften sehr oft wiederholt. Für die holländischen Lutheraner übersetzte Ad. Vischer 1648 die Bibel Luthers auf's Neue, eine Arbeit, die auch gegenwärtig noch im Gebrauche steht; die Remonstranten erhielten 1680 eine Version durch Chr. Hartsoeker; die Mennoniten 1554 zu Magdeburg und 1854 das N. T. mit Noten von S. Vissering; die Jansenisten durch A. van der Schueren 1698, Aegid de Wit 1717; vlämisch durch P. Buys (jetzt durch die Londoner Bibelgesellschaft). Das N. T. erschien ferner in holländischer Sprache durch C. Cats 1701, van Hamelsveld 1789, van der Palm 1818. (Vgl. Nic. Hinlopen, Hist. van d. nederl. Overzettinge des Bybels, Leyden 1777.)

XXI. Uebersetzungen in Großbritannien und Irland. a) Angelsächsische. Mit der Einführung des Christenthums unter den Angelsachsen in Britannien seit der Mitte des sechsten Jahrhunderts mußte auch die Uebersetzung der heiligen Schrift in die angelsächsische Sprache ein Bedürfniß werden. Allein, wenn man auch nicht zweifeln kann, daß damals schon wenigstens das N. T. übersetzt wurde, so werden doch erst seit dem Anfang des achten Jahrhunderts in der Geschichte Personen genannt, welche die heilige Schrift im Ganzen oder in einzelnen Theilen übersetzt haben sollen. So wird im achten Jahrhundert Beda dem Ehrwürdigen die Uebersetzung der ganzen Bibel zugeschrieben; im neunten dem König Alfred die der Psalmen; im zehnten dem Abt Aelfrik die des Pentateuchs, des Buches Josue, Richter, eines Theiles der Bücher der Könige, Job, Esther, Judith und 1. und 2. Machabäer. Es hat sich jedoch noch keine ganze Bibelübersetzung gefunden, sondern nur einzelne Theile, und es sind gedruckt Alfreds Psalmenübersetzung unter dem Titel Psalterium Davidis Latino-Saxonicum vetus a Joan. Spelmann. Lond. 1640, und Psalmorum versio antiqua latina cum paraphr. Anglo-Saxonica, ed. B. Thorpe, Oxon. 1835; von Aelfriks Uebersetzung der Pentateuch, Job und ein Fragment des Buches Judith unter dem Titel Heptateuchus etc. ed. Edward Thwaites, Oxoniae 1699; und vom N. T. die vier Evangelien von einem unbekannten Uebersetzer, zuerst von Parker herausgegeben (The Gospels in old Saxon, Lond. 1571), von Th. Marshall (der Ausgabe der gotischen Uebersetzung von Junius beigedruckt zu Dortrecht 1665); von B. Thorpe (Oxford 1842). Die alttestamentlichen Bücher sind nach der Vulgata, die vier Evangelien aber nach der Itala übersetzt, woraus man schließen darf, daß letztere wenigstens noch aus dem siebenten Jahrhundert stammen (Lelong, Biblioth. S. Antverpiae 1709, II, 299 sq.). Aus Interlinearglossen im nordhumbrischen Dialecte, welch sich aus dem 12. Jahrhundert in einem Oxforde Codex erhalten haben, stellte Bouterwek ein Evangelien-Uebersetzung zusammen (Güterslo 1857), ebenso W. Skat, Die Evangelien angel sächsisch und nordhumbrisch, Cambridge 1858 f

b) Englische. Aus der Zeit des Ueberganges der sächsischen Sprache in die spätere englisch wird als Psalmenübersetzer ein Mönch Richar Rolle von Hampole (gest. 1349) genannt. Ein fälschlich unter Wicliffes Namen 1550 gedruc vollständige Bibelübersetzung versetzt Ussher in Jahr 1290; Andere vindiciren sie dem Priest Johannes Trevisa, der um 1357 lebte. (L Long, Bibl. S., ed. Boernerus, Lips. 170 312 sq.) Darauf folgte erst die Arbeit Wicliff (1380), welcher katholische Auctoren andere Uebe setzungen des A. oder N. T. entgegensetzten. (E Verzeichniß der Handschriften bei Le Long l. 317 sq.) Eine Uebersetzung des N. T. aus die Zeit edirten unter Wicliffes Namen J. Len 1721, H. Baber 1810; dann erschien (Lond 1848) The N. Test. in English by Wyclef now first printed from a Ms. formerly in t monastery of Sion; endlich gaben Forshall u Madden zwei parallel gedruckte Uebersetzung

nach Wicliffe und dessen Schülern (Holy Bible in the earliest English versions, 4 voll., Oxford 1850). Die ersten gedruckten Uebersetzungen fallen in den Anfang des 16. Jahrhunderts. Johann Eck erzählt nämlich in der Vorrede zu seiner deutschen Bibel (1537), er habe bei seiner Anwesenheit in England (1525) aus dem Munde des Bischofs Fisher von Rochester vernommen, daß Uebersetzungen in die Volkssprache früher verboten gewesen und erst vor 25 oder 30 Jahren zum Mißfallen vieler trefflicher und gelehrter Männer erschienen seien. Bis dahin habe man nur die Episteln und Evangelien den Ungelehrten in die Hand gegeben. Nachdem aber England von der katholischen Kirche losgerissen war und häretische Bibeln in Menge unter dem Volke verbreitet wurden, entstand im englischen Colleg zu Douay eine Uebersetzung, welche bis heute bei den katholischen Engländern im Gebrauche ist. Sie wurde unter Leitung von W. Allen, dem späteren Cardinale, durch Stapleton, Martins und Bristow gefertigt; die Anmerkungen rühren von Thomas Worthington her. Zuerst erschien das N. T. (The N. Test. of Jesus Christ, faithfully transl. into English, out of the authentical Latin. . . diligently conferred with the greek and other editions in divers languages) 1582 zu Rheims, daher noch jetzt als rhemish version bezeichnet (Nachdruck zu Antwerpen 1600), hierauf 1609 die ganze heilige Schrift nach der revidirten Vulgata zu Douay (The holie Bible, faithfully transl. into English out of the authentical Latin, 2 voll.). Das ganze Werk fand sehr viele Auflagen in Douay, später in Dublin (die fünfte daselbst 1791 wurde Standard edition), dann Edinburg und Philadelphia 1805 u. a. O. Ein Dubliner Abdruck 1816, der mit der Katholikenbewegung unter O'Connell zusammenfiel, erregte wegen der Anmerkungen aus der alten ersten Ausgabe die heftigsten Angriffe der anglikanischen Würdenträger. Eine Ausgabe mit Noten von Leo Haydock erschien zu London 1845—1846; eine für die englischen Katholiken in Amerika von Dr. Challoner, New-York 1854. 1861. Von andern Uebersetzungen sind zu erwähnen die Version von C. Nary 1719 und vom schottischen Priester Alexander Geddes. Letztere wurde mit bedeutenden Mitteln unternommen, erregte aber beim ersten Erscheinen 1788 sehr großen Anstand, weil Text und Erklärung im Widerspruche mit der katholischen Lehre standen, ja offenen Skepticismus des Verfassers bekundeten, der sich auch später (1796) von der Kirche lossagte (vgl. The British Critic IV. XIV. XIX. XX).

Die erste protestantische Version des N. T. lieferte William Tyndal (geb. 1477 in Gloucestershire, auf englische Requisition 1536 in den Niederlanden hingerichtet). Seine Uebersetzung, welche er 1526 in Wittenberg zu Ende brachte und auch in Deutschland (vielleicht zu Worms) drucken ließ, wurde in England verboten, fand aber doch weite Verbreitung. Die begonnene Uebersetzung des A. T. (Pentateuch 1530, Psalmen 1534, einige Propheten 1531—1534) wurde von Coverdale vollendet und 1535 (in Zürich, Frankfurt?) gedruckt (ein Facsimile gab Bagster, London 1838). Bei geänderten Zeitumständen wurde diese Uebersetzung in England zugelassen und erschien 1537 in Southwark, dann zu Lübeck unter dem Namen Matthew's Bibel (dem Pseudonym für J. Roger, der Noten beifügte). Auf Cromwells Anregung entstand eine revidirte Ausgabe ohne Noten (The Bible in Englyshe . . truly transl. after the veryte of hebrue and greke textes, Par. 1538, London 1539), welche den Namen die Große Bibel oder auch Cranmers Bibel erhielt, da dieser 1540 ihr eine Vorrede beifügte. Sie galt längere Zeit als die officielle Uebersetzung. Daneben fand eine durch englische Flüchtlinge in Genf (1557—1560) mit Noten im calvinischen Geiste verfaßte Uebersetzung viele Verbreitung, bis Parker durch eine Commission anglikanischer Bischöfe eine Revision der Großen Bibel veranstaltete (die sogen. Bischofsbibel), welche mit Vorrede und Noten Parkers in London 1568 erschien und in den Kirchen ausschließlich gebraucht wurde. Unter Jacob I. wurde sie neuerdings durch eine Gelehrtencommission revidirt (Royal Version) und als Kirchenübersetzung auctorisirt (1611). Einzelne Verbesserungen gab Blayney (Standard edition, Oxford 1769). Eine officielle Revision durch Bischöfe und Gelehrte wurde 1870 beschlossen. Die Commission veröffentlichte 1881 zu Oxford den auctorisirten griechischen Text und die englische Uebersetzung des N. T. (Ueber den Werth der Ausgabe vgl. Katholik 1881, II, 249 ff.) Inzwischen publicirte auch die Londoner Tractatgesellschaft 1877 einen revidirten Text. Zu erwähnen sind ferner: Bowyer's Cabinet edition, 3 voll., Lond. 1794; die Familienbibel von G. d'Oyly (Oxford 1813, Cambr. 1822, New-York 1818, u. ö.); die Versionen von Th. Scott (5 voll. London 1788—1792; 6 voll., 1830; 3 voll., 1850); von Thomson (4 voll., Philad. 1800); von Adam Clarke (8 voll., Lond. 1810—1826). Eine Freidenkerbibel erschien mit dem lügenhaften Titel The Bible authorized version with explanatory notes by that liberal minded pontiff Clement XIV., Lond. 1784. Von Werth ist die von Bagster (London 1821) gelieferte Hexapla, welche die Wicliffe'sche, Tyndal'sche, Genfer, Cranmer'sche, katholische und königliche Uebersetzung enthält.

c) Keltische. Eine Uebersetzung der heiligen Schrift in's Wallisische (welsh) gaben die anglikanischen Bischöfe R. Davies und W. Morgan. Das N. T. (Test. newydd ein arglwydd Jesu Christ) erschien 1567, die ganze Bibel (Y Bibl cyssegr-lan) 1588 zu London. Es folgten viele Neudrucke, in unserm Jahrhundert unter andern zu London 1804, Oxf. 1821. Im schottischen Dialecte (gaelic albannaich) übersetzte J. Stuart das N. T. (Edinburg 1765 u. ö., auch Glasgow u. London). Eine officielle Uebersetzung nach

den Grundtexten besorgte eine Commission des schottischen Clerus, und es erschien das A. T. Edinburg 1807, das N. T. 1813 (wiederholt 1826 u. ö.). Die zu Edinburg 1576—1579 in 2 Bdn. ausgegebene schottische Bibel ist in englischer Sprache, aber mit schottischer Färbung. Sie gehört zu den größten Seltenheiten. — Für die Katholiken lieferten die Bischöfe Georg Hay und Johann Geddes eine Uebersetzung, Edinburg 1796—1797. Das N. T. (Tiomnadh Nuadh ar Tighearna Agus ar Slanair Jiosa Criosta) von Colin C. Grant erschien mit bischöflicher Approbation zu Aberdeen 1875. Von philologischem Interesse ist Celtic hexapla, being the Song of Salomon in all the living dialects of the Gaelic and Cambrian languages, Lond. 1858. Irländische Versionen der Psalmen und Cantica, welche in sehr frühe Zeit hinaufreichen, finden sich in mehreren Handschriften. Erzbischof Richard Fitz-Ralph von Armagh (gest. 1360) übersetzte das N. T. Bruchstücke dieser Arbeit sollen sich noch in Irland finden (Le Long, l. c. 368 sq.). Ein Evangeliencodex mit Bildern, Codex Columkille genannt, befindet sich im Trinitätscolleg zu Dublin; ein Matthäus- und Marcus-Evangelium in London. Von protestantischen Uebersetzungen erschien zuerst das N. T. von W. Daniell, anglikanischem Bischof von Tuam, 1602 in London, dann durch O'Domhnuill 1681, worauf die Uebersetzung des A. T. durch W. Bhedel (Bedell) 1685 folgte. Die Gesammtausgaben (An Biobla naomhtha, Lond. 1690. 1817, Dublin 1827 u. ö.) sind theils mit irischer, theils mit lateinischer Schrift gedruckt. Im westbritischen Dialecte der Insel Man (manks) erschien eine Bibel 1771 bis 1775 zu Whitehaven, wiederholt London 1815. 1819 u. ö.

Vgl. über die engl. Uebersetzungen: Lewis, A complete History of the several translations of the Holy Bible into English, 2. ed. Lond. 1739, continued to the present time, 1818; Newcome, Historical view of English bibl. translations, Dubl. 1792; Ducarel, A list of various edd., Lond. 1778; Cotton, List of edd., Oxf. 1821. 1852; Anderson, The annals of the Engl. Bible, Lond. 1845; Conant, The Engl. Bible, New-York 1856; Westcott, Hist. of the Engl. Bible, Lond. 1868; J. Eadie, Hist. of the Engl. Bible, 1876; Reid, Biblioth. Scoto-Celtica, Glasgow 1832.

XXII. Dänische Uebersetzungen. Der Chronik von Hvitfeldt zufolge gab es in Dänemark Bibelübersetzungen in der Landessprache seit dem frühen Mittelalter. Ein Manuscript aus dem Jahre 1470, welches einen Theil der historischen Bücher des A. T. (Genesis bis Ruth) enthält, scheint die einzige aus dem Mittelalter erhaltene Uebersetzung darzustellen. Es wurde edirt von Ch. Molbech, Kopenhagen 1828 (s. Gött. Gel. Anz. 1831, St. 96). Die erste für den Druck gearbeitete Uebersetzung ist die des N. T., welche der mit seinem Könige Christian II. flüchtige Bürgermeister Hans Mikkelsen von Malmö aus der Vulgata übertrug und zu Leipzig 1524 drucken ließ. Es folgte das N. T. des Lutheraners Chr. Pedersen (Antwerpen [Andorp] 1529, 1531). Vom A. T. erschienen zuerst die Psalmen (von Vormordsen, Rostock 1528; Pedersen 1531), der Pentateuch (von Tausen 1535 ff.), Richter (in jütländischer Mundart von Tidemand 1531). Die erste vollständige Uebersetzung besorgte auf Befehl König Christians III. der lutherische Bischof Peter Plade im Vereine mit mehreren Professoren nach der lutherischen Uebersetzung. Sie wurde in Kopenhagen 1550 bis 1558 gedruckt und blieb bis zum Beginn des folgenden Jahrhunderts die officielle Uebersetzung. Um diese Zeit beauftragte Christian IV. den Bischof Hans Paul Resen von Seeland, eine Uebersetzung nach dem Grundtexte auszuarbeiten; dieselbe erschien auch 1607, erregte aber bei der Universität Anstoß, so daß der König seit 1633 wieder die frühere Uebersetzung auflegen ließ. Im Jahre 1647 unterzog Bischof Hans Svane die Uebersetzung Resens einer Revision; in dieser Gestalt (als Svanings Bibel) erhielt sie 1660 die alleinige Auctorisation und erschien in sehr vielen Auflagen. Bischof Münter von Seeland besorgte 1819 an der Spitze einer Commission eine Ueberarbeitung des N. T.; ihr folgte 1872 die Revision des A. T. unter Leitung des Bischofs Martensen und des Professors Hermansen. Andere Uebersetzungen des N. T. sind von Bastholm 1780, Guldberg 1794; die vier Evangelien von Viborg (Odense 1863); Isaias, Job und Psalmen von Monrad 1865; eine Bibelausgabe von Lindberg 1837—1856, mit Anmerkungen von Kalkar, Helveg, Hermansen und Levinsen 1845—1847. (Vgl. Belsheim, Veiledning i Bibelens Historie, Kristian. 1880, 252 sq.)

XXIII. Skandinavische Uebersetzungen. a) Schwedische. Die Lebensgeschich[te] der hl. Birgitta, welche kurz nach deren To[de] (1373) verfaßt ist, berichtet, daß dieselbe a[uch] eine Bibelübersetzung in ihrer Muttersprache b[e]saß. Dieselbe war späterer Angabe nach v[on] ihrem Beichtvater, dem Canonicus Mag. Ma[t]thias zu Linköping, hergestellt. König Magn[us] Eriksson disponirte in seinem Testament (um 134[.]) über unum grossum librum biblie in swenic[o]. Bibliothekar Klemming gab zu Stockholm 18[..] bis 1855 heraus: Svenska medeltidens bibe[l]arbeten, 2 Bde.; darin steht der Pentateuch, v[er]muthlich aus König Magnus' Bibel, Josue u[nd] Richter von Nils Ragwaldi oder Ragwald[s]... Beichtvater zu Wadstena (gest. 1514), Judi[th], Esther, Ruth und Machabäerbücher von J[o]... Budde aus dem Kloster Nådendal in Finnla[nd] (gest. 1491), endlich die Apocalypse und das Eva[n]gelium Nikodemi aus dem 15. Jahrhundert. [D]... Reichskanzler Anderson, auf dessen Antrieb Gu[stav] Wasa das Lutherthum in Schweden einführ[te], veranlaßte auch eine Bibelübersetzung; in V[er]bindung mit Olof Person gab er 1526 zu St[ock]holm das N. T. Die ganze Bibel bearbeitete ...

Luthers Uebersetzung der Erzbischof Lars Person (Lorenz Petri). Sie erschien zu Upsala 1541. Eine Revision dieser officiellen Uebersetzung erfolgte 1615 unter Gustav Adolf (Gustav-Adolfs-Bibel), Stockholm 1617—1618; auf's Neue herausgegeben durch seine Tochter Christine, Leyden 1634 u. ö.; mit Bildern, Stockholm 1646 (Christinens Bibel); eine Ueberarbeitung 1674 und 1728 durch Johannes Gezelius sen. und jun., Bischöfe von Abo, eine andere Revision auf Befehl Karls XII., Stockholm 1703. In neuerer Zeit erschienen Uebersetzungen des N. T. von Bischof Thomander in Lund und Professor Torén (1877), und Theile der heiligen Schrift von Professor Melin. (Vgl. Schinmeier, Gesch. d. schwed. Bibelübers., 2 Bde., Flensburg 1777—1782.) — b) Für **Norwegen** wurde im Auftrag König Hakon V. Magnussons (1294—1319) ein Theil des A. T. mit Erklärung in's Altnordische übersetzt; Pentateuch, Josue, Richter, Ruth, Samuel, Könige und Paralipomena sind herausgegeben von Professor Unger, Christiania 1853—1862. Später dienten anfänglich die in Dänemark gedruckten Bibeln. Nachdem aber 1816 eine Bibelgesellschaft gestiftet wurde, erschien 1819 das N. T. durch Bischof Bech, die Professoren Hersleb und Stenersen und den damaligen Hofprediger, nachmaligen Bischof Pavels. Hersleb unterzog später die Uebersetzung einer sorgfältigen Durchsicht und Verbesserung; so erschien sein N. T. 1830. Eine neue Uebersetzung des A. T. unternahm Hersleb 1842—1873. Gleichzeitig erschien eine Revision des N. T. durch Dietrichson, Johnson und Essendorp (1873). — c) Der in Dänemark und Deutschland für das Lutherthum gewonnene Odd Gottskalkson übersetzte das N. T. in's **Isländische**. Der erste Druck erfolgte zu Roskilde 1540, dann in Island selbst 1554 und 1557. Eine vollständige Uebersetzung der Bibel geschah 1584 durch Bischof Gudbrand Thorlakson in Holar. König Friedrich II. von Dänemark bestritt theilweise die Kosten. Eine Revision gab Skule Thorlakson, Holum 1644. Seitdem wiederholen sich die Ausgaben, namentlich durch die britische Bibelgesellschaft (Kopenhagen 1807. 1813. 1826). Die neueste Uebersetzung gaben Pjetur-Pjeturson und Sigurd Melsted zu Oxford 1864. 1866. — d) Für **Grönland** übersetzte Paul Egede das N. T. (Kopenhagen 1744 u. ö.). Das A. T. erschien ebendas. 1822—1832. 1844. (Vgl. Belsheim l. c. 256 sq.)

XXIV. In **finnischer** Sprache erschien das N. T. durch den lutherischen Bischof Michael Agricola von Abo (in Stockholm 1548), im folgenden Jahrhunderte die ganze Bibel nach den Grundtexten durch Eschillus Peträus (Stockholm 1642), und nach Luther durch H. Florinus (Abo 1683. 1758 u. ö.); spätere Drucke besorgte auch die Petersburger Bibelgesellschaft (1817). Neue Uebersetzung von Stockfleth, Christiania 1840. 1850, später revidirt von Lars Hätta 1879. In **lappländischen** Mundarten gibt es Uebersetzungen von J. v. Tornea 1648, von Graan 1669 u. a.; Drucke zu Stockholm 1755 und Hernösand 1811, dann die vielen Ausgaben der Bibelgesellschaften. Für **Esthland** erschien das N. T. von Göseken und Fischer (seit 1685) nach den Dialecten von Dörpt und Reval. Eine neue Uebersetzung gaben Hell und Götzlaff (1785).

XXV. **Ungarische Uebersetzungen.** Die Missionare aus dem Benedictinerorden, welche mit Beginn des elften Jahrhunderts den Magyaren das Christenthum verkündeten, gaben auch dem Volke eine Uebersetzung der zum gottesdienstlichen Gebrauche nöthigen Stücke der heiligen Schrift (der Psalmen, Evangelien und Lectionen des Kirchenjahres). Im Leben der seligen Magaretha, der Tochter des Königs Bela IV., welche 1271 starb, wird ausdrücklich erzählt, daß sie die Psalmen und die Leidensgeschichte des Herrn andächtig hungarico idiomate gelesen habe (Pray, Vita S. Elisabethae et B. Margar., Tyrn. 1770). Bei den furchtbaren Verheerungen, die über Ungarn hereinbrachen, haben sich aber nur Bruchstücke aus späterer Zeit erhalten. Von einer Uebersetzung der ganzen heiligen Schrift, welche die husitischen Franciscaner Thomas und Valentinus fertigten, finden sich Theile des A. T. in einem Wiener Codex, der zwischen 1336—1444 (nach Révany, Antiq. Lit. Hung., Pest. 1803, 23 erst 1450) geschrieben wurde. Die Version ist nach der Vulgata. Die vier Evangelien enthält ein Münchener Codex. Beide wurden edirt von Döbrentei, Régi magyar nyelvemlékek, I Bud. 1838, 3 sq., III, 1842, 17 sq. Psalmen, Hohes Lied und die evangelischen Pericopen bewahrt ein Codex der bischöflichen Bibliothek in Stuhlweißenburg (Proben bei Toldy, Magyar N. Irodalom Története, Pest 1862, I, 247). Eine zweite vollständige Uebertragung der heiligen Schrift lieferte der Paulanermönch L. Báthory (gest. 1456); man vermuthet, daß diese Uebersetzung sich in dem zu Gran aufbewahrten Codex Jordánszky erhalten habe. Derselbe ist 1519 geschrieben und bietet vom A. T. Exodus 6. bis Richter, dann das ganze N. T. mit Ausnahme der paulinischen Briefe. Die kirchlichen Pericopen finden sich endlich im Nationalmuseum zu Pest in einer 1527 verfaßten Handschrift eines Carthäusers. Als erste Druckausgaben erschienen die Paulinischen Briefe von B. Komjáthy (Krakau 1533); die vier Evangelien von Gabriel Pannonius Pesthinus (Wien 1536); das vollständige N. T. von einem gewissen Johannes Sylvester, vielleicht dem Dominicaner und spätern Bischof von Czanad, oder dem Wiener Professor Johannes Sylvester Erdösi (Novae insulae, d. h. Ujszigethin 1541, Wien 1574). Eine Uebersetzung der ganzen heiligen Schrift nach den Urtexten, welche der Jesuit Stephan Szántó (lat. Arator) gegen Ende des 16. Jahrh. fertigte, wurde nie dem Drucke übergeben; dagegen erhielt die nach der Vulgata unternommene Uebersetzung des Jesuiten Georg Káldi (Szent Biblia, Az egész kereszt-

tyénségben bevött régi deák betüböl, Vindob. 1626) die Approbation und die weiteste Verbreitung unter den Katholiken und steht bis heute in ausschließlichem Gebrauche bei denselben. Nach den Ausgaben zu Tyrnau 1732 und Ofen 1783 erschien zu Erlau 1862—1865 der jüngste, auch den Sprachfortschritten Rechnung tragende Neudruck. (Vgl. Dankó, De S. Scriptura, ejusq. interpret. comm., Vindob. 1867, 243 sq.) — Die Protestanten gebrauchen hauptsächlich die nach der Genfer Bibel gefertigte Uebersetzung des Prädikanten Caspar Karoly (2 Bde. Visolban oder Wysolyin 1590), welche von Albert Molnar (Hanau 1608) eine Revision erhielt. Beigefügt wurden französische Melodien für die in Verse gebrachten Psalmen, ebenso eine Uebersetzung des Heidelberger Katechismus. Spätere Drucke erfolgten zu Oppenheim 1612, Utrecht 1794, Pest 1837, Koszegen 1852. Andere Uebersetzungen sind von Caspar Heltai, Klausenburg 1551—1564, von Georg Csipkés (angeblich s. l. 1685, in Wirklichkeit erst 1717 zu Leyden); für die Lutheraner von Andreas Torkos (Wittenb. 1736), G. Bárány (Lauban 1754). [Streber.]

B. Regeln für die Uebertragung der Bibel in die Volkssprache. Die Uebersetzung der heiligen Schrift kann verschiedenen Zwecken dienen, je nachdem das Original als Sprachdenkmal aufgefaßt wird, wie in Rückerts „Hebräischen Propheten" I, Leipzig 1831, oder als literarisches Product vorgeführt wird, wie bei den herrlichen Uebertragungen in Deutingers „Beispiel-Sammlung aus allen wesentlichen Entwicklungsstufen der Dichtkunst", Regensburg 1846, oder als Quelle unseres Glaubens und unserer Erbauung erscheint, wie bei Allioli's „Heiliger Schrift". Nur von Uebersetzungen der letzten Art kann hier die Rede sein. Diese aber müssen, falls sie zu den öffentlichen Zwecken der Kirche dienen sollen, nach der Vulgata angefertigt sein; im Folgenden ist daher unter „Original" jedesmal auch die Vulgata, und unter „Ursprache" auch das Lateinische mitzuverstehen. Da nun jede solche Uebertragung an sich schon eine Auslegung der heiligen Schrift bildet, so gelten im Allgemeinen für die Uebersetzung alle Regeln, welche für Auslegung und Erklärung der heiligen Schrift maßgebend sind. Hierzu gehört namentlich die vom Concil von Trient (Sess. IV) erlassene und vom vaticanischen Concile (Sess. III, cap. 2) erneuerte Bestimmung, daß in Sachen des Glaubens und der Sitte dasjenige als wahrer Sinn der heiligen Schrift festzuhalten sei, was die Kirche, der allein das Urtheil über den wahren Sinn und die Auslegung der heiligen Schrift zustehe, als solchen stets festgehalten habe. Nach dieser Rücksicht hin muß hier auf die Artikel Exegese und Hermeneutik verwiesen werden. Im Allgemeinen soll der Leser den Inhalt der heiligen Schrift gerade so aus der Uebersetzung entnehmen und auffassen können, wie wenn er das Original läse. Hiernach würde von einer Uebersetzung bloß zu fordern sein, daß sie den Inhalt der heiligen Schrift ohne sachliche Entstellung, gleichviel in welcher sprachlichen Form, wiedergebe. Wirklich verfahren die von der Kirche officiell gebrauchten Uebersetzungen oft nicht anders, als nach dieser Forderung, z. B. Is. 9, 14 כִּפָּה וְאַגְמוֹן (Palme und Binse) LXX μέγαν καὶ μικρόν; Hebr. 6, 4 τοὺς ἅπαξ φωτισθέντας Peschittho „diejenigen, welche einmal zur Taufe gekommen sind"; Jon. 4, 8 רוּחַ קָדִים (Ostwind) Vulg. vento calido et urenti. Da aber die inhaltliche Treue durch ein bestimmtes Maß von buchstäblicher Genauigkeit bedingt ist, und da bei der heiligen Schrift Uebereinstimmung oder Abweichung von eminenter Wichtigkeit ist, so muß jedem Bibelübersetzer die größtmögliche buchstäbliche Treue zur Pflicht gemacht werden. Sonach ergeben sich von selbst zwei Hauptregeln für das Uebersetzen, nämlich 1. daß der in der Uebersetzung dargestellte Inhalt mit dem des Originals identisch, und 2., daß der sprachliche Ausdruck der Uebersetzung dem des Originals analog sei. In Betreff der erstern ist zuvörderst klar, daß der Uebersetzer keine Gedanken und Vorstellungen ausdrücken darf, die sich im Original nicht finden, und die darin sich findenden nicht solchen Modificationen unterziehen darf, wie sie dort nicht haben. Indeß ist diese Regel nur bis auf einen gewissen Grad durchführbar. a) Vor Allem gilt dieß von den tropischen Ausdrücken der Ursprache. Dieselben sollen gewiß, weil sie eine Färbung des Gedankens enthalten, bewahrt bleiben, allein nur dann, wenn sie dem Genius der Uebersetzungssprache irgendwie conform sind und nichts für diesen Fremdartiges oder Auffallendes enthalten. So darf im Deutschen der hebräische Text Gen. 32, 14 nicht übersetzt werden „er wird ein Waldesel von Mensch sein", oder der lateinische Ausdruck Ps. 67, 16 nicht „der Berg Gottes ist ein fetter Berg", weil die betreffenden Bilder in unserer Sprache das, was sie sagen sollen, nicht ausdrücken. Die biblischen Urtexte enthalten b) eine Menge von Etymologien und Paronomasien, deren Nachbildung in den Uebersetzungen nur in den wenigsten Fällen gelingt, in vielen aber ganz unmöglich ist. Als gelungen kann es etwa bezeichnet werden, wenn die Vulgata die Worte לְזֹאת יִקָּרֵא אִשָּׁה כִּי מֵאִישׁ לֻקֳחָה־זֹּאת Gen. 2, 23 mit: haec vocabitur virago, quoniam de viro sumta est übersetzt, oder wenn Rückert Soph. 2, 4 וְעֶקְרוֹן תֵּעָקֵר in „Ekron wird umgeackert" wendet; unmöglich ist es aber in der Regel, solche Paronomasien nachzubilden, wenn sie sich an Eigennamen anschließen, z. B. Gen. 49, 19. Jos. 7, 25. Es finden sich c) in den biblischen Urtexten in Folge der eigenthümlichen Vorstellungsweise der alten Hebräer manche Redensarten, welche genau übersetzt etwas Unklares oder wenigstens etwas Befremdliches hätten und darum mit anderen das Nämliche besagenden in der Uebersetzungssprache zu vertauschen sind. So wird z. B. ein deutscher

Uebersetzer die Worte רְתֹם הַמֶּרְכָּבָה לָרֶכֶשׁ Mich. 1, 13 nicht genau wörtlich mit: „Spanne den Wagen an schnelle Rosse“, sondern mit: „Spanne an den Wagen schnelle Rosse“ zu übersetzen haben. Endlich d) haben sich in Folge besonderer Sitten auch besondere Redensarten gebildet, von denen Aehnliches gilt, wie von den vorigen. Wenn z. B. Jemand das häufig vorkommende דָּרַךְ קֶשֶׁת, worunter das Spannen eines starken Bogens durch Treten mit dem Fuße gemeint ist, wörtlich übersetzen wollte mit: „den Bogen treten“, so würde seine Uebersetzung für diejenigen, welche die betreffende Sitte nicht kennen, unverständlich sein, und noch mehr, wenn er den damit zusammenhangenden Ausdruck דָּרַךְ חֵץ Ps. 58, 8 wörtlich mit: „den Pfeil treten“ übersetzen wollte; dagegen drückt das Wort „Spannen“ dasselbe aus, was mit דָּרַךְ, das freilich nicht „Spannen“ bedeutet, an den betreffenden Stellen gemeint ist. Aber auch in solchen Fällen hat der Uebersetzer vermöge der aufgestellten Hauptregel die Aufgabe, dem Gedanken des Originals, wo er nicht ganz genau ausgedrückt werden kann, immerhin so nahe als möglich zu bleiben, und jedenfalls nichts wirklich Neues hinein zu tragen oder darin Liegendes unausgedrückt zu lassen. In dieser Hinsicht hat namentlich Rückert durch seine „Hebräischen Propheten“ gezeigt, wozu die deutsche Sprache bei geschickter Handhabung fähig ist. — Dieß führt zur zweiten Regel für die Uebertragung der heiligen Schrift. Durch dieselbe wird gefordert, daß statt der Worte des Originals nur die entsprechenden gleichbedeutenden der Uebersetzungssprache gebraucht werden sollen. Die Uebersetzung darf also das Original nicht bloß überhaupt nur dem Sinne nach ausdrücken, ohne sich an die einzelnen Worte zu binden, sondern sie muß es Wort für Wort wiedergeben und muß auch den Satzbau und die Verbindung der Sätze beibehalten, falls dadurch die logische Ordnung der Gedanken angezeigt ist. Weil jedoch die biblischen Ursprachen grammatische, syntaktische und andere Eigenthümlichkeiten haben, welche dem Geiste anderer Sprachen fremd sind, so muß die aufgestellte Regel noch näher bestimmt und beschränkt werden. Was zunächst a) die Auswahl der Worte betrifft, so darf ein und dasselbe Wort des Originals nicht überall, wo es vorkommt, mit demselben Uebersetzungsworte wiedergegeben werden, weil Ein Wort in der einen Sprache oft mehrere Bedeutungen vereinigt, welche in der anderen getrennten Ausdruck haben. Es wäre daher verkehrt, wenn man z. B. דּוֹד, weil es Lev. 10, 4; 20, 20 für Vatersbruder vorkommt, überall so übersetzen wollte, aber auf der andern Seite eben so verfehlt, wenn man einen und denselben Ausdruck an verschiedenen Stellen bei gleicher Bedeutung mit verschiedenen (synonymen) Wörtern wiedergeben wollte, wie wenn z. B. Luther מֹץ Ps. 1, 4 mit „Spreu“, Js. 29, 5 aber mit „Staub“ wiedergibt. Sodann b) hat jede Sprache ihre Eigenthümlichkeiten in der Grammatik und Satzbildung. Es wäre wiederum ein Fehler, solche Eigenthümlichkeiten der biblischen Originalsprachen bis auf den letzten Buchstaben genau auszudrücken, z. B. die Worte וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לָרָקִיעַ שָׁמָיִם Gen. 1, 8 nach der Weise Aquilas' zu übersetzen mit: „Und Gott rief der Feste Himmel“ (καὶ ἐκάλεσεν ὁ θεὸς τῷ στερεώματι οὐρανόν). Umgekehrt wäre es auch ein Fehler, der Uebersetzung ohne Noth eine dem Original nicht entsprechende Construction zu geben. Die Worte צְחֹק עָשָׂה לִי אֱלֹהִים Gen. 21, 6 sollen also nicht mit van Eß übersetzt werden: „Zum Lachen ist es, was mir Gott gethan hat“, sondern genau wörtlich: „Lachen hat mir Gott bereitet“, weil dieß vollkommen verständlich und sprachlich nicht fehlerhaft ist. Für die Vulgata findet dieß besondere Anwendung in Bezug auf die Zeitformen, welche durchaus nicht den Regeln des Lateinischen, sondern den sprachlichen Gesetzen des Hebräischen gemäß aufzufassen und wiederzugeben sind. So übersetzt Allioli Js. 1, 12 cum veniretis ... ut ambularetis richtig: „wenn ihr kommet ... daß ihr tretet“, Job 5, 4 aber longe fient unrichtig „Ferne werden sein“, statt „Ferne sind“ bei Loch und Reischl, oder besser „Fern blieben“ bei Delitzsch; ebenso ist Ps. 10, 4 bei Allioli „was hat aber der Gerechte gethan?“ unrichtig, bei Loch und Reischl „der Gerechte, was wohl richtet er denn aus?“ richtig für justus autem quid fecit? (Vgl. Kaulen, Handbuch zur Vulgata § 113.) Ferner darf der hebräische Gebrauch, das Abjectivum durch das abstracte Substantivum zu umschreiben, aus der Vulgata nicht herübergenommen werden. So, wie Ps. 90, 16 longitudine dierum durch „Mit langem Leben“, Luc. 16, 8 villicus iniquitatis durch „der ungerechte Haushalter“ wiedergegeben wird, muß auch Ps. 22, 3 super semitas justitiae des Bildes wegen durch „auf richtigen Pfaden“, 44, 7 virga directionis durch „ein gerechtes Scepter“, Ps. 109, 2 durch „dein mächtiges Scepter“ übersetzt werden (Kaulen § 136). Aehnliches ist über die Wortstellung zu sagen; es ist in Loch und Reischls „Heiligen Schriften“ ein principieller Fehler, daß dem deutschen Ausdruck, wenigstens bei der ersten Auflage, die Wortordnung der Vulgata aufgezwängt worden ist. Werden diese Regeln genau befolgt, was freilich nichts Leichtes ist, so wird den gewöhnlichen Anforderungen, die an eine Bibelübersetzung gemacht werden, wie Deutlichkeit, Genauigkeit, Richtigkeit und Treue, Beibehaltung des alterthümlich orientalischen Colorits rc., von selbst genügt werden. Beizufügen ist nur noch, daß die Uebersetzung auch einen gleichartigen Charakter haben und nicht das eine Mal bis zur Unverständlichkeit wörtlich sein, das andere Mal aber ohne Noth vom Ausdrucke des Originals abgehen soll. Wenn z. B. van Eß Ex. 27, 5 übersetzt: „Und hänge es unter den Rand des Altars, von unten an, daß das Netz bis an die Mitte des Altars gehe“, so wird sicherlich kein Leser, der nicht den Urtext oder eine andere richtige Uebersetzung vergleichen kann, sich eine klare Vorstellung von der Sache machen

können; wenn dagegen 4 Kön. 19, 22 seine Uebersetzung lautet: „Wider wen erhebest du deiner Augen stolzen Blick?" so war gar kein Grund vorhanden, vom Wortlaute der Stelle abzuweichen, denn die wörtliche Uebersetzung: „Und du erhobst zur Höhe deine Augen", ist vollkommen klar und verständlich. Für die Uebersetzung in's Deutsche ist ferner zu berücksichtigen, daß sich bereits seit dem neunten Jahrhundert in Bezug auf den biblischen Ausdruck eine Tradition gebildet hat; von dieser soll der katholische Uebersetzer nicht leicht abweichen, namentlich nicht um sich der Uebersetzung Luthers anzuschließen. Hiergegen verfehlt sich Kistemaker ebenso, wenn er Matth. 25, 2 fünf „verständige" Jungfrauen in die heilige Schrift einführt, wie sich jeder verfehlen würde, der ebend. 15 f. nach Luthers Vorgange „Centner" statt „Talente" setzte. An manchen Stellen wäre es freilich nöthiger, lange fortgesetzte Gewöhnungen beim Uebersetzen der heiligen Schrift zu durchbrechen, damit dem Volke der richtige Sinn klar werde. So sollte man Matth. 20, 15 nicht mehr schreiben: „Ist dein Auge darum schalkhaft", nachdem das letzte Wort eine ganz andere Bedeutung gewonnen hat; auch nicht mehr Matth. 6, 13 „womit soll man dann salzen?" weil die Stelle anders heißt. Dieß führt schon auf ein anderes Gebiet. Von einer Forderung nämlich, welche bei jeder Uebersetzung zu stellen ist, muß auch noch anhangsweise die Rede sein, obgleich sie bei den Uebersetzern der heiligen Schrift eigentlich nicht zur Sprache gebracht werden dürfte. Der Uebersetzer soll den Text, den er für Andere übertragen will, auch selbst verstehen. Leider zeigen manche Bibelübersetzungen, daß diese Regel nicht allgemeine Anwendung findet. Namentlich haben die Uebersetzer der Vulgata vielfach den Beweis geliefert, daß sie theils aus Unkenntniß des biblischen Lateins, theils aus Unbekanntschaft mit dem hebräischen und griechischen Original ihrer Aufgabe nicht gewachsen waren; so, um nur Ein Beispiel anzuführen, heißt es bei Allioli Gen. 16, 14 „Darum nannte sie" (Propterea appellavit) statt „Darum nennt man", wie es dem Sprachgebrauch der Vulgata entspricht und wie קָרָא im Original fordert. (Vgl. d. Art. Hermeneutik, sowie Kaulen, Gesch. der Vulgata, Mainz 1868, S. 86 ff.) [(Welte) Kaulen.]

Bibiana, die heilige, war die Tochter eines christlichen römischen Ritters Flavian und erlitt unter Julian dem Abtrünnigen den Martyrtod. Der Stadtpräfect Apronianus, der durch Zauberei ein Auge verloren zu haben glaubte, ließ sie, wie viele andere Christen, unter der Anklage der Zauberei mit Stöcken, in welchen Blei eingegossen war, zu Tode schlagen. Im fünften Jahrhundert erbaute man ihr zu Ehren in Rom eine Kirche bei der Porta S. Lorenzo; unter Urban VIII. ward sie 1625 nach Bernini's Plan umgestaltet. Bibiana und die Ihrigen liegen darin begraben. Vor der Kirchthüre steht die Säule, an welche Bibiana bei ihrem Martyrium gebunden war. Ihr Gedächtnißtag ist am 2. December (vgl. Butler, Leben der Heiligen, deutsch von Räß und Weiß, XVII, 427). [v. Hefele.]

Biblia pauperum (Armenbibel), ein im Mittelalter beliebtes Mittel zum Anschauungsunterricht in der biblischen Geschichte. Gewöhnlich versteht man darunter Bilderbücher von 40 bis 50 Darstellungen, in welchen die alttestamentliche Vorbereitung und neutestamentliche Vollendung des Erlösungswerkes in tiefsinniger Weise zum Ausdruck gelangt. Jedes einzelne Bild ist derartig angeordnet, daß um die Darstellung eines Geheimnisses aus dem Leben Jesu sich vier Prophetenbilder gruppiren, deren Spruchbänder die bezüglichen Weissagungen enthalten; links und rechts erscheinen alttestamentliche Vorbilder, deren Beziehung auf Christus in größerer Legende erläutert wird. Was in der Liturgie der Kirche und den Schriften der Väter als Typik des alten Bundes überliefert wurde, hat das Mittelalter in diesem Bildercyklus in einheitliche Ordnung gebracht und mit ihm der Belehrung und Erbauung reiches Material geboten. Als Erfinder einer solchen Bilderreihe wird durch eine Notiz auf einer zu Hannover befindlichen Armenbibel der hl. Ansgar, Bischof von Bremen (gest. 865), bezeichnet. Diese Nachricht hat Wahrscheinlichkeit, da im Kreuzgange des Domes von Bremen sich Reste von Darstellungen finden, welche mit den Bildern des Hannover'schen Exemplars übereinstimmen (Heineke, Idée génér. d'une collection d'estampes, Leipz. et Vienne 1777, 319 ss.). Sonst galt auch der Dichter des Marienlebens, Werinher von Tegernsee (um 1091) als Urheber dieser Einrichtung. Der Name Biblia pauperum scheint nicht ursprünglich zu sein. Nachdem aber diese einem Wolfenbüttler Exemplare von späterer Hand beigesetzte Bezeichnung in den Catalog übergegangen war, wurde der Name in Deutschland allgemein angenommen (Lessing, Ges. Werke, Berlin 1839, IX, 239). Vielleicht ist er einem dem hl. Bonaventura zugeschriebenen und in Form einer Realconcordanz gehaltenen Buche (Biblia pauperum, omnibus praedicatoribus perutilis) entlehnt; wahrscheinlich aber erklärt er sich aus dem Ausspruche des hl. Gregorius, daß die Bilder die Bibel der Armen seien. Von den wenigen durch Handzeichnung hergestellten Exemplaren solcher Armenbibeln, welche noch erhalten sind, stammt das kostbarste aus dem Kloster der hl. Erentrud in Salzburg (jetzt Staatsbibliothek in München). Nachbildungen anderer publicirten Camesina (Darstellung der Biblia pauperum im Stifte St. Florian, Wien 1863), Laib und Schwarz (Biblia pauperum; nach dem Originale in der Lyceumsbibliothek zu Konstanz, Zürich 1867); Beschreibung mehrerer s. bei Heineke (l. c. 329 ss.), Weigel und Zestermann, Anfänge der Buchdruckerkunst, Leipzig 1866, Sighart in Hist.-pol. Bl. LIX, 448. Die Holzschneidekunst des fünfzehnten Jahrhunderts bemächtigte sich des dankbaren Stoffes. Aus den Jahren 1420—1460 sind in Deutschland fünf Tafeldrucke mit lateinischem

Texte und zwei (1470. 1475) mit deutschem Texte bekannt. (Ihre Beschreibung b. Heineke l. c. 308 und Heller, Gesch. der Holzschneidekunst, Bamberg 1823, 343 f.; eine Reproduction bei Berjeau, Biblia pauperum in Facsimile from one of the Copies in the British Museum, Lond. 1859.) Auch in Holland entstand ein Tafeldruck. Die erste Ausgabe einer lateinischen und einer deutschen Armenbibel, bei welcher der Text zu Holzschnitten mit beweglichen Typen gegeben war, erfolgte 1460 (1462) durch Pfister in Bamberg. Als Nachahmung eines deutschen Vorbildes erschienen durch den französischen Drucker A. Vérard 1503: **Les figures du vieil Testam. et du nouvel.** — Bei der Frage nach dem Zwecke der Biblia pauperum weisen Laib und Schwarz (a. a. O. 20 ff.) auf die Thatsache hin, daß von den in mittelalterlichen Kirchen erhaltenen Wandmalereien, Sculpturen, Glasgemälden, Metall- und Nadelarbeiten sehr viele eine unverkennbare Aehnlichkeit mit den Bildern der Armenbibel zeigen (so z. B. die Wandmalereien im Kreuzgang des Klosters Emmaus bei Prag [Springer im Organ für christliche Kunst, 1854, n. 9 f.] und im Kreuzgange des Domes in Brixen, sowie das berühmte Metallantependium in Klosterneuburg bei Wien, welches Nicolaus von Verdun 1181 anfertigte [Mittelalterliche Kunstdenkmale des österreichischen Kaiserstaates II, 115 ff.]). Sie glauben demnach die Behauptung aussprechen zu dürfen, daß letztere den mittelalterlichen Künstlern als Lehr- und Malerbuch diente. Allein es hat sich im Mittelalter schon früh eine bestimmte Tradition bei der typischen und erbaulichen Auffassung der heiligen Geschichte herausgebildet, welche wohl als Grund einer solchen Uebereinstimmung angenommen werden kann. Auf der andern Seite zeigt sich in den Wandmalereien der mittelalterlichen Kirchen ein weit über den Kreis der Armenbibel hinausgehendes Bestreben, den Offenbarungsinhalt durch bildliche Darstellung zur Kenntniß zu bringen. So enthält die Doppelkirche zu Schwarzrheindorf bei Bonn in ihrer untern, für das Landvolk bestimmten Hälfte eine Darstellung des ganzen Buches Ezechiel neben der typischen Erklärung ihres Inhaltes. Es wird daher wahrscheinlich bleiben, daß die Biblia pauperum trotz ihrer Anfangs ziemlich kostspieligen Herstellung als Hülfsmittel beim Unterricht zu betrachten ist. [Streber.]

Bibliander (gräcisirter Name statt Buchmann), Theodor, geboren zu Bischofszell im Thurgau 1504, nach Andern 1509, hat sich besonders als gelehrter Orientalist ausgezeichnet. Nachdem er schon frühzeitig sich vorzügliche theologische und linguistische Kenntnisse erworben hatte, functionirte er zuerst als Schulprovisor und reformirter Prediger, und erhielt im J. 1532 nach Zwingli's Tod zu Zürich die Professur des A. T. Seine Vorlesungen, worin er sämmtliche Schriften des A. T. wiederholt erklärte, fanden den größten Beifall, nicht minder seine Vorträge über dogmatische Materien. Später änderte sich dieß. Der gelehrte, früher freundliche und gefällige Mann wurde mürrisch und finster. Ob übermäßige Anstrengung im Studiren oder der Aerger über seinen Collegen Peter Martyr seine Gesundheit geschwächt und diese Veränderung herbeigeführt habe, muß dahingestellt bleiben. Gewiß ist, daß der letztere in der Lehre von der Prädestination und Willensfreiheit von ihm abwich und besser gefiel, und daß Bibliander zuletzt eine Herausforderung an ihn ergehen ließ und an dem bestimmten Orte wirklich mit einer Hellebarde auf ihn wartete. Biblianders Entlassung von seinem Lehramte 1560, jedoch mit Beibehaltung seines Gehalts, kann hiernach nicht befremden. Am 26. November 1564 starb er an der damals herrschenden Pest. — Seine zahlreichen, nur zum Theil gedruckten Schriften (viele sind noch als Manuscripte auf der Züricher Stiftsbibliothek vorhanden) zeichnen sich wohl durch Gelehrsamkeit, aber auch durch polemische Heftigkeit und Einseitigkeit aus. In Verbindung mit Pellikan und Collin vollendete er auch die sogenannte Züricher'sche Bibelübersetzung des Leo Judä und besorgte die Herausgabe. Sein berühmtestes Werk ist: **Machumetis Saracenorum principis ejusque successorum vitae, doctrina ac ipse Alcoran etc., Basil. 1543.** (Vgl. Meusel, Bibl. historica II, 1, 226 sq.; Leu, Allgem. helvet. Lexikon.) [Schleyer.]

Bibliothecarius S. Romanae Ecclesiae heißt derjenige unter den Cardinälen, welchem die vaticanische Bibliothek und das damit verbundene Museum christianum untergeordnet sind. Ihm zur Seite steht in der Verwaltung der Bibliothek ein Prälat mit dem Titel Vice-Bibliothecarius, ferner ein Custos und ein Subcustos. Die Thätigkeit des Cardinal-Bibliothekars erstreckt sich jetzt nicht mehr, wie vordem, auch auf das Vaticanarchiv oder das sogenannte päpstliche Geheimarchiv (s. d. Art. Archiv des heiligen Stuhles). Bibliothek, Archiv und Kanzlei des heiligen Stuhles lösten sich im Laufe der Zeit nach einander von jener Einheit ab, die sie ursprünglich zusammen bildeten. Die Leitung dieses vereinigten Ganzen hatte, soweit die vorfindlichen Daten zurückreichen, im Anfange der Primicerius notariorum in seiner Hand. Ob und wann derselbe einen besonderen Bibliothecarius zur Obsorge der im scrinium Romanum deponirten Schätze neben sich erhielt, oder ob wir den späteren „Bibliothekar" schon in dem anderweitig bezeugten Amte des Vorstandes der Scriniare (primiscrinius) erblicken dürfen, läßt sich mit Sicherheit nicht entscheiden. Von Gregor II. (715—731) sagt das Papstbuch über die Zeit vor seiner Erhebung zum Pontificat: **Subdiaconus atque sacellarius factus, bibliothecae cura est illi commissa (Migne, PP. lat. CXXVIII, 974);** allein Beamte der Curie mit dem förmlichen Titel Bibliothecarii S. Sedis Apost. erscheinen erst unter Paschal I. seit dem Jahre 817, da Georgius in der Urkunde dieses Papstes bei Jaffé (Reg. Rom.

Pontiff. n. 1937) als der erste nachweisbar auftritt. Aeltere Nennungen solcher Bibliothekare beruhen auf unächten Urkunden, durch die sich Viele, auch noch Bethmann (Archiv für ältere deutsche Geschichtsforschung XII, 202) haben täuschen lassen. Der genannte Georgius fertigte die Urkunde Paschals mit seiner Unterschrift aus. Auch die meisten Träger dieses Amtes, die nach ihm bekannt werden, finden wir bloß in den von ihnen ausgegangenen Datirungen päpstlicher Diplome. Ueberhaupt stellt sich als die vornehmste der damaligen Obliegenheiten des Bibliothekars seine Bethätigung in den Geschäften der Papstkanzlei dar. Neben ihm tritt sogar in diesen Funktionen im neunten Jahrhundert der Primicerius notariorum mehr und mehr zurück, indem dieser als Haupt der sieben römischen Palatinalrichter einen anderen Wirkungskreis erhielt. Wenn auch außer dem Bibliothekar verschiedentlich noch der Primicerius, sowie seine gedachten Amtsgenossen als Datare der Urkunden auftreten, so verschwinden sie doch in solcher Eigenschaft seit dem Jahre 982 gänzlich. Ja mit dem Sinken des Instituts der Palatinalrichter im zehnten Jahrhundert verliert sich die Bedeutung des früher so einflußreichen Primicerius überhaupt. Um so höher steigt das Ansehen des Bibliothecarius empor, bis er dem entsprechend auch einen Namen vortheilhafteren Klanges annimmt. Was dieses fortschreitende Ansehen anbelangt, so liegt ein Zeugniß für dasselbe schon in dem Umstande, daß seit dem Jahre 857, als Bischof Megistus von Ostia das fragliche Amt bekleidete (Joh. Diac. Vita S. Gregorii M. 4, 86; Jaffé n. 2010), sehr häufig Bischöfe, besonders der um Rom gelegenen Sitze, dasselbe versahen. Dieß war durch längere Zeiträume fast ausschließlich der Fall, so zwischen 943 und 1087. Anastasius Bibliothecarius ferner, einer der bekanntesten Vertreter dieses Amtes (übrigens niemals Bischof), welchen Papst Hadrian II. erhoben hatte, charakterisirt die Bedeutung seines Geschäftskreises dadurch, daß er mit demselben die Würde des Chartophylax (s. d. Art.) beim Patriarchen der griechischen Hauptstadt in Parallele stellt. Der Chartophylax bildete aber die rechte Hand des Patriarchen in der kirchlichen Regierung (vgl. Anastas. in Concil. oecum. VIII, bei Harduin V, 942). — Während schon seit dem Jahre 969 hin und wieder eine Bulle in Stellvertretung des Bibliothekars von einem Anderen, auch von Bischöfen, datirt wird, gestaltet sich der römische Bibliothekar selbst in der ersten Hälfte des elften Jahrhunderts für längere Zeit zum Stellvertreter eines Anderen, nämlich des Erzbischofs von Köln; denn im J. 1024 ist die Bibliothekarwürde, wenigstens nominell und zwar in Ueberordnung über den eigentlichen römischen Bibliothekar, an Pilgrim von Köln und seine Nachfolger übergegangen. Sie nennen sich Bibliothecarii S. Sedis Apost. (Jaffé 3091. 3092. 3099) und unter Leo IX. Archicancellarii et Bibliothecarii S. Sedis Apost. (Jaffé p. 367). In der Regel datirt statt ihrer (vice etc.) der römische Bibliothekar, in zwei Fällen jedoch geht die Datirung direkt von Erzbischof Hermann von Köln aus (Jaffé 3289. 3290). Der letzte Name eines Kölner Erzbischofs (Friedrich) steht unter einem päpstlichen Diplome vom Jahre 1111. Während dieses Verhältniß mit Köln obwaltete, bereitete sich auch die obenangedeutete Aenderung der Amtstitulatur des römischen Bibliothekars vor. Es kam zunächst auf, daß sich dem Titel Bibliothecarius der Titel Cancellarius beigesellte. Unter Leo IX. (1048—1054) nennen sich die drei aufeinanderfolgenden Bibliothekare bereits nicht anders als Bibliothecarius et Cancellarius S. Apost. Sedis (Jaffé p. 367). Dann aber wurde die Bezeichnung Bibliothecarius ganz fallen gelassen, und zwar, soweit dieß erweislich ist, seit dem Jahre 1144, in welchem der Cardinalpriester Gerard zuletzt sich so betitelt. Nachdem dann in der Folge die alleinige Bezeichnung Cancellarius bis unter Innocenz III. gebraucht worden, blieb seit 1212, unter nochmaliger Aenderung des Titels, der Name Vice-Cancellarius für die nachkommenden Jahrhunderte in beständigem Gebrauch. Einen Cancellarius aber, den der Vice-Cancellarius vorauszusetzen scheint, gab es nicht mehr, weder an der römischen Curie, noch unter den auswärtigen geistlichen Würdenträgern. Es scheint lediglich der Umstand, daß jenes Amt seit den letzten Jahren Innocenz' III. für längere Zeit durch einen Cancellarii vicem agens versehen werden mußte, den Anlaß zu jener stabil gewordenen Benennung gebildet zu haben. — Von der erhabenen Stellung, zu welcher der ehemalige Bibliothekar als Vicekanzler der römischen Kirche emporgestiegen war, gilt, was der hl. Bernard vom römischen Kanzler seiner Zeit schreibt: fast nichts Wichtiges geschehe auf dem Erdkreise, was nicht gewissermaßen durch die Hände des römischen Kanzlers gehen müsse, so daß kaum etwas für gut erachtet werde, was nicht durch sein Urtheil geprüft, durch seinen Rath bemessen, durch seine Bemühung bekräftigt und durch seine Hülse bestätigt sei (Epist. 311, c. 2; Migne CLXXXII, 517).

Weniger als über die dargelegte Entwickelung des Bibliothekaramtes sind wir über den Verwaltungszustand von Bibliothek und Archiv in jener Zeit unterrichtet, in welcher die wachsenden Geschäfte seines Kanzleramtes den Bibliothekar immer mehr der in seiner alten Benennung ausgedrückten Bestimmung entzog. Als Bibliothekar des Avignoner Papstes Johann XXII. wird der Historiker aus dem Dominicanerorden Ptolemäus oder Bartholomäus von Lucca (de Fiadonibus) bezeichnet. Auf ihn folgen Mitglieder des Augustinerordens in gleicher untergeordneter Stellung beim heiligen Stuhle. Bei der Gründung der Vaticana betraute Sixtus IV. mit der Fürsorge für diese seine Lieblingsstiftung den Geschichtsschreiber der Päpste, Bartholomäus Platina. Unter dessen Nachfolgern sind besonders zwei durch Verdienste ausgezeichnet: Fr. Zenobius Acciajolus, der sich Bibliothecarius Apostolicus

betitelte (Archiv a. a. O. 207), und Hieronymus Aleander, der spätere Cardinal (gest. 1542). An Aleander schließt sich für die Folgezeit bis auf die Gegenwart die Reihe der Cardinalbibliothekare an, deren jetziges Amt durch Paul III. (1534—1549) neben dem aufrecht gebliebenen Amte und Titel eines andern Cardinals als Vicekanzlers wiederhergestellt ward, und zwar mit enger Beziehung auf das ursprüngliche Amt der Bücherverwaltung. An dem Orte ihrer Thätigkeit, in einem Saale der vaticanischen Bibliothek, sind die Porträts aller mit dem erneuerten Amte Bekleideten aufgehängt. Diese Bilder von Cardinälen führen gelehrte und hochverdiente Gestalten vor das Auge des Beschauers. Die Reihe beginnt 1539 der Cardinal Marcellus Cervini, welcher 1555 als Marcell II. Papst wurde. Unter den Uebrigen ragen hervor: Wilhelm Sirletus, seit 1570 Cardinalbibliothekar, Anton Caraffa seit 1585, Cäsar Baronius seit 1597, Franc. Barberini 1626, Horat. Giustiniani 1646, Laur. Brancati 1681, Heinr. Noris 1700, Angel. Maria Quirini 1730, Domin. Passionei 1755, Lud. Lambruschini 1833. Gegenwärtig führt die Würde des Cardinalbibliothecars das durch Gelehrsamkeit und Forschereifer ausgezeichnete ehemalige Mitglied des Benedictinerklosters von Solesmes, Cardinal Pitra. Die Ebengenannten waren zu einem Theile, schon ehe sie zum Cardinalat gelangten, mit Verwaltungsämtern an der vaticanischen Bibliothek betraut. Auch manche Andere der untergeordneten Bibliothekare der Vaticana erreichten höchsten Ruhm in der Wissenschaft; so Raynaldus, Holstenius, Schelestrate, Angelo Mai und Mezzofanti, beide letzteren später zur Cardinalswürde erhoben. (Vgl. Phillips, Kirchenrecht VI, 362 ff.; Moroni, Dizion. V, 223 ss., wo eine vollständige Liste der Bibliothekare [seit Cervini] nach Rocca, Serie de' Bibliotecarii apostolici und Ciampini, Catalogo de' Bibliotecarii di S. Rom. Chiesa gegeben wird.) [H. Grisar, S. J.]

Bibliotheken, d. h. Sammlungen von Büchern zum öffentlichen und Privatgebrauch, sind von jeher in der katholischen Kirche Gegenstand besonderer Pflege und Sorgfalt gewesen. I. Das Christenthum fand bei seiner Geburt das Institut der Bibliotheken bereits vor: griechische wie römische Cultur hatten stellenweise großartige Sammlungen, seien es öffentliche (Pergamus, Alexandrien, Rom) oder private (Sulla, Lucullus, Asinius Pollio), in's Dasein gerufen. Eben darum durfte die Kirche als höchste Culturanstalt dem siechen Paganismus auf diesem Gebiet die Palme nicht in Händen lassen. An den bedeutenderen Kirchen, namentlich den Kathedralen, entstanden frühzeitig größere Bibliotheken (s. Wattenbach, Schriftwesen im M.-A., Leipzig 1875, 481). Sicher reichen die Sammlungen der „heiligen Bücher", deren Verwahrung Anfangs naturgemäß Sache des Bischofs war, bis in's apostolische Zeitalter hinauf (Euseb., H. E. 8, 2). In späterer Zeit ward die Ueberwachung der Archive einem Diacon oder Lector übertragen (Binterim, Denkw. I, 1, 294). Origenes (230) war im Besitz einer bedeutenden heidnischen Bibliothek, welche er gegen Forderung einer täglichen Geldleistung von vier Obolen an einen Liebhaber verkaufte (Euseb., H. E. 6, 3). Schon seine Leistungen allein setzen das Vorhandensein reicher und namhafter Bücherschätze voraus, wie überhaupt die ganze patristische Literatur für die frühzeitige Existenz christlicher Bibliotheken indirectes Zeugniß ablegt (Kraus, Realencykl. der christl. Alterthümer, S. 153). Aus einer vom Martyrerbischof Alexander von Jerusalem (3. Jahrhundert) errichteten Bibliothek hat Eusebius (H. E. 6, 20) für seine berühmte Kirchengeschichte, wie er selbst erzählt, reichliches Material geschöpft. Einer Privatbibliothek in Cäsarea, die entweder Julius Africanus (220) oder wahrscheinlicher der Martyrer Pamphilus (309) anlegte, gedenken Hieronymus (Opp. IV, 121. 447. 533) und Eusebius (H. E. 6, 32). Sicher hat Pamphilus, ein seltener Bücherfreund, für diese Sammlung mit eigener Hand die meisten Werke des Origenes abgeschrieben, während er gleichzeitig auch andere Handschriften vervielfältigte, um bei dringenden Anläßen dieselben an Bedürftige abtreten zu können (Lomeier, De Biblioth. 127). Nach Isidor von Sevilla (Etymol. 6, 6) soll diese Bibliothek an 30 000 Rollen umfaßt haben; die diocletianische Christenverfolgung mit ihrem barbarischen Decretum de tradendis et comburendis libris hat, wie so manche andere, so auch diese herrliche Sammlung vernichtet. Später gingen durch den Kaiser Valens namhafte Bücherschätze zu Grunde (vgl. Ammian. Marc. Rer. gest. L. 29). Hieronymus, der einmal eine gewisse Bibliotheca Victoriana wegen ihrer seltenen Schätze rühmt, besaß selbst eine werthvolle Privatsammlung (Comment. in Tit. 3); ihm standen Basilius (Ep. 334 al. 180), Augustinus (Opp. VIII, 27), Ambrosius, die Bischöfe Ruricius von Limoges und Lupus von Perigueux (Sidon. Apollinar. Epp. 5, 15; 7, 13) nicht nach. Außerdem legten die Bischöfe für den Gebrauch ihrer Gemeinden vielfach öffentliche Kirchenbibliotheken und Archive an, welche meist aus Bibel, Constitutionen, Concilsacten, Briefen und Homilien der Väter, Martyreracten, Lectionarien, Matrikeln und Diptychen bestanden. Daß jedoch auch die altclassische Literatur darin nicht fehlte, erfahren wir durch den hl. Augustinus, welcher das Vorhandensein von Classikern, in der bischöflichen Bibliothek von Hippo wenigstens, ausdrücklich bezeugt (De haeres. c. 89). Eine noch ältere afrikanische Bibliothek, die von Cirta, fand unter Diocletian ihren Untergang (Labbe, Conc. I, 1444). Große Berühmtheit besaß die bischöfliche Bibliothek von Edessa, deren letzte Ueberreste syrisch-christlichen Inhalts wohl Cureton edirt hat. In Constantinopel errichtete angeblich Constantin an der Sophienkirche diejenige Büchersammlung (Hospinian, De templ. 3, 6),

für welche die Kaiser Constantius und Julian besondere Hallen errichteten. Theodosius der Jüngere erweiterte sie auf 100 000 Rollen, ja schrieb mit eigener Hand für sie das N. T. und Väterwerke ab (Niceph. Call. H. E. 14, 3), während seine Gemahlin Eudoxia die Siege des Arcadius und ihres kaiserlichen Gemahls besang (Lomeier, De Bibl., p. 132). Leider äscherten während eines Volksaufstandes unter Basiliskus die Bürger diese kostbare Sammlung ein. Von Kaiser Zeno erneuert, soll sie durch den Bilderstürmer Leo den Isaurier 726 abermals vernichtet worden sein (Baron. ad h. a.). Neben der kaiserlichen Büchersammlung bestand im Thomaites die Bibliothek des Patriarchats, welche 780 abbrannte (Du Cange, C. P. christ. II, 8), während die kaiserliche nach ihrer Wiederherstellung bis tief in's Mittelalter bestehen blieb. Was nicht von humanistischen Sammlern nach Italien gerettet wurde, ging 1453 durch die Türken zu Grunde. Zu Rom bestanden im vierten Jahrhundert allein 29 öffentliche Bibliotheken: daß darunter auch christliche waren, läßt sich aus Cassiodor (De artib. 5) und Gregor dem Großen (vgl. die Note der Mauriner III, 274 sq.) schließen. Uebrigens bezeugt Platina, daß der Papst Hilarus (461) am Oratorium des heiligen Stephan zwei Bibliotheken errichtete. Die Bibliotheca S. Petri war wegen ihres Reichthums schon frühzeitig weithin berühmt; noch 855 erbat Lupus von Ferrières sich vom Papst Benedict III. daraus die Werke von Hieronymus, Cicero, Quintilian und Donat zum Terenz (Blume, Iter ital. I, 41; III, 13). Traversari freilich fand die Sammlung in einem sehr verwahrlosten Zustande. Die alte Capitelsbibliothek zu Verona hat sehr alte Handschriften bis auf unsere Zeit gerettet. (Ueber die ältesten christlichen Bibliotheken vgl. Krüll, Christl. Alterthumskunde, Regensburg 1856, I, 411 f.; Lomeier, De Bibliothecis, Ultraj. 1680, 114 sq.; Kraus, Realencykl. 153.)

II. Allein dieß war nur die Morgenröthe, welche den durch das Ordenswesen erwachenden Hellglanz wissenschaftlichen und bibliothekarischen Lebens erst voraus verkünden sollte. Gerade den Mönchen verdanken wir, nach einem sehr wahren Ausspruch Meiboms (bei Trithem. laud. script. man.), sämmtliche Bücher, welche wir jetzt in Händen haben. Ohne die Klöster des Berges Athos (s. d. Art.) wären wir vieler griechischer, ohne die der nitrischen Wüste werthvoller syrischer Literatur verlustig gegangen. Ein großes Handschriftenverzeichniß aus griechischen Klöstern hat Montfaucon, so weit sie ihm bekannt wurden, in seiner Bibliotheca Codicum manuscriptorum zusammengestellt. Die lateinischen und griechischen Classiker, welche wir besitzen, sind uns nur durch den Fleiß der Mönche erhalten geblieben. Leider scheinen die handschriftlichen Schätze der ägyptischen Mönche, bis auf wenige, neuerdings durch Tischendorf entdeckte Reste, durch die Invasion der Araber zu Grunde gegangen zu sein. Unter allen Orden nimmt jedoch unstreitig die erste Stelle der Benedictinerorden ein, welcher seinen literarischen Ruhm ein ganzes Jahrtausend hindurch zu behaupten verstand; vor seinen Leistungen in Anlegung und Vermehrung von Bibliotheken verstummen selbst die bittersten Kloster- und Kirchenfeinde. Selbst Lilienthal (bei Struve, Introd. in notit. rei lit. c. 2, § 17, 292) muß nach seinen Ausfällen auf die Mönche gestehen: „quae tamen de omnibus monachis haud intellecta velim, quoniam Benedictini propter Bibliothecarum curam celebrantur." Nach der Regel des hl. Benedict (c. 48) soll jedes neugestiftete Kloster eine Büchersammlung der gediegensten Werke zum gemeinschaftlichen Gebrauch, in erster Linie allerdings zur Befriedigung der ascetischen Bedürfnisse, sich anlegen (Erhardi, Glor. S. Bened. l. 2, p. 3, c. 2, § 3). Frühzeitig that sich das Mutter- und Stammkloster auf dem Monte Cassino durch seine Bibliothek hervor; aus ihr haben von Alters her die größten Forscher, wie Baronius, Holstein, Christian Lupus, Bollandus, Ughelli u. s. w., schon so zahlreiche Schätze gehoben, daß der gegenwärtig erscheinenden Bibliotheca Cassinensis nur geringe Ausbeute bleiben dürfte. — Das eigentliche Gelehrtenstudium und damit die Einrichtung allgemein wissenschaftlicher Büchersammlungen hat (seit 539) grundsätzlich jedoch erst Cassiodor, dieser große Staatsmann Theodorichs des Großen und nachmalige Abt von Vivarais, in den Klöstern förmlich eingebürgert. Während er seinen Ordensbrüdern das Abschreiben von Handschriften als eine Ordenspflicht auferlegte, ging er ihnen selber mit leuchtendem Beispiele voran; mit nicht geringem Kostenaufwand kaufte er griechische und lateinische Väter, unter ihnen Augustinus in der Gesammtausgabe des Eugippius, ferner alle irgendwie auftreibbaren Dichter, Rhetoriker, Philosophen, Geographen, Mediciner und Historiker, unter letzteren Josephus Flavius, Eusebius, Ammianus Marcellinus, Gennadius, Sokrates, Sozomenus und Theodoret auf. Außerdem sorgte er für Uebersetzungen aus dem Griechischen in's Lateinische, wie er denn z. B. den Scholastikus Epiphanius beauftragte, die drei Historiker Sokrates, Sozomenus und Theodoret zu übersetzen und zu einer geschlossenen Historia tripartita zu vereinigen (Mabillon, Traité des études monast. I, 6). Sämmtliche Bücher hielt dieser große Abt, dem wir vor allen Andern die Erhaltung der alten heidnischen und christlichen Literatur zu verdanken haben, in besonderen Schränken oder „Armarien" verwahrt (s. Ad. Franz, Der Senator Cassiodor, Breslau 1872, 76). Hiermit hatte Cassiodor unzweifelhaft den Typus eines geordneten Bibliothekwesens, das allerdings noch Vieles von der Erfahrung zu lernen hatte, ein für allemal aufgestellt. Eine Anweisung zur Bibliothekverwaltung erscheint jedoch erst in Mainers Statutum für das Marseiller St. Victorkloster (1198). Vom Monte Cassino wanderten in rascher Ver-

breitung Wissenschaft und Bücher, diese beständigen Begleiter des Christenthums, zunächst nach Großbritannien. Der Bibliothekar Heinrichs VIII. von England, Lelande (1546), welcher im Auftrage seines Königs aus sämmtlichen Benedictinerabteien des Königreichs die kostbarsten Handschriften in die Londoner königliche Bibliothek überzuführen hatte, berichtet vom hl. Augustinus, dem Bekehrer Englands (596): **Multa cum latina tum graeca exemplaria per amicos in Italia comparavit et ad se deferenda curavit, quae omnia moriens tamquam virtutis pignora monachis suis reliquit** (Lelande, De scriptt. angl. c. 287). Gleicherweise hätte, nach Beda's des Ehrwürdigen Zeugniß, der hl. Benedict Biscop zu fünf verschiedenen Malen aus Rom ungeheure Büchermassen heim nach England gebracht und zu einer Sammlung vereinigt; auf seinem Sterbebette war es vorzüglich diese Bibliothek, deren Erhaltung und Verwahrung er seinen Mönchen dringend an's Herz legte (Mabillon, Annal. Bened. I, 588). Der hl. Acca errichtete an seinem Bischofssitze Hagustald eine bedeutende Büchersammlung; die Bibliothek von York hat Alcuin, der die Aufsicht über dieselbe führen durfte, in anmuthigen Versen geschildert (Jaffé, Bibl. VI, 128). In der Sammlung von St. Albans befanden sich, wie die an den Fenstern der Bibliothek angebrachten Verse ausweisen, die ausgezeichnetsten Erzeugnisse des classischen Heidenthums. Ueberhaupt nahm das classische Alterthum in den Mönchsbibliotheken eine hervorragende Stelle ein; gewöhnlich stellte man die Classiker unter die Schulbücher (libri scholastici). Leider haben die Normannen auf ihren Raubzügen die Benedictinerbibliotheken Englands so arg mitgenommen, daß nach Lelande's Ausdruck „auch nicht ein Blatt (ne pagella quidem) verschont und unverletzt blieb" (l. c.). — Wie der hl. Bonifaz den christlichen Glauben, so hatte Alcuin 782 die christliche Wissenschaft herüber auf unseren Continent gebracht; derselbe legte sich in Tours eine große Privatbibliothek an. Aber auch an Klosterbibliotheken fehlte es in Deutschland von jetzt ab nicht. Unter Karl dem Großen nämlich, welcher Alcuin gerade zur geistigen Urbarmachung des Frankenreichs auf den Continent berufen hatte, sproßten zahlreiche Benedictinerabteien wie aus dem Boden hervor und entfalteten überall das frischeste Leben. In allen aber galt das Sprüchwort: „Ein Kloster ohne Bibliothek ist eine Festung ohne Waffen" oder, wie es im lateinischen Wortspiel hieß: **Claustrum sine armario est castrum sine armis** (Wattenbach, Schriftwesen im M.-A., 362). Der vom großen Karl zum Reformator aller fränkischen Klöster bestellte hl. Benedict von Aniane (s. d. Art.) legte, der Ordensregel der Benedictiner gemäß, auf Anschaffung und Benutzung von Bibliotheken ein besonderes Gewicht. Vielleicht die älteste Bibliothek in Deutschland besaß Fulda (s. d. Art.). Jacob Schopper berichtet, daß schon der hl. Sturm, Genosse und Nachfolger des hl. Bonifatius, in Fulda an 400 Mönche mit dem Abschreiben von Büchern jeglicher Art beschäftigte. In der Folge hat Rabanus Maurus die Fuldaer Bibliothek derart vermehrt und erweitert, daß nach dem Zeugniß des Bruschius (Ziegelbauer I, 456) die „Menge der Bücher beinahe unzählig war". Von den Originalleistungen des Rabanus aber gesteht selbst der Anglikaner Cave (Script. eccl. ad 847), daß sie allein genügt hätten, eine Bibliothek zu füllen. Mit der Fuldaer streitet in Betreff des Alterthums um den Rang die berühmte Bibliothek von Lorsch an der Weschnitz (764), in welcher Simon Grynäus neben anderen Schätzen auch die fünf letzten Bücher des Livius entdeckte. Der Erzbischof Dalberg von Mainz führte Anfangs des 16. Jahrhunderts, nach mannigfachen Schicksalen der Abtei, die besseren Handschriften nach Ladenberg ab (Hospinian., De orig. monast. 162). In der Abtei Hersfeld, die ebenfalls an das Zeitalter des hl. Sturm grenzen mag, fand Trithemius 1480 eine Büchersammlung vor, welche er **multis et pretiosis voluminibus decoratam** bezeichnet (Chron. Hirsaug. ad 1513). Sehr alte Sammlungen besaßen auch St. Pantaleon und St. Martin in Köln, ferner die Abtei Werden an der Ruhr, wo unter Anderem die Ulfilasbibel und ein reiches, durch Leibniz und Bucelin edirtes Archiv sich befand, dann Gladbach (974), Hirschau, Kremsmünster (777), Melk (1098) u. s. w. Dem ersten Abt von Göttweig, Hartmann, wird ausdrücklich in der Chronik nachgerühmt: „**Anno 1094 honorem loci libris ampliavit.**" Noch im vorigen Jahrhundert wurde die Göttweiger Bibliothek im historischen Fach von keiner, in den übrigen Fächern nur von der Wiener Hofbibliothek übertroffen (Ziegelbauer I, 526). Im Kloster Pomposa bei Ravenna entwickelte der Abt Hieronymus (1093) eine so reiche bibliothekarische Thätigkeit, daß ein gleichzeitiger Chronist nicht ansteht zu sagen, daß „Pomposa mit Rom wetteifern könne" (vgl. Wattenbach a. a. O. 486). Seit dem Anfange des siebenten Jahrhunderts ragt besonders die Abtei Bobbio durch ihren Bücherreichthum hervor; ihre meisten Schätze befinden sich jetzt, soweit sie nicht verloren gingen, in der ambrosianischen, vaticanischen und Turiner Bibliothek. Eine so ansehnliche als alte Büchersammlung besaß in Frankreich die Abtei Clugny (s. d. Art.), an welche das Basler Concil 1432 einen Erlaß richtete, um **in virtute s. obedientiae et excommunicationis latae sententiae** die Uebersendung von Werken des hl. Ambrosius, Fulgentius und Anselmus für die Verhandlungen mit den Böhmen zu verlangen.

III. Indeß wären die Verdienste der Ordensleute um das Bibliothekswesen nur halbwegs und stückweise gewürdigt, wenn nicht auch im Einzelnen das mittelalterliche Schriftwesen mit seinen außerordentlichen Unkosten und Mühen, der ungebrochene, rastlose Eifer im Schreiben, Vermehren und Verwahren der Bücher, sowie endlich die treibenden Motive dieser literarischen Rührigkeit

einer Betrachtung unterzogen würden. Das gewöhnliche Schreibmaterial des Mittelalters war Pergament, und im Allgemeinen standen die Preise desselben, namentlich wenn man einen Vergleich mit unserem heutigen Schriftwesen anstellt, sehr hoch. In einer Kostenberechnung des Klosters Corvei vom Jahre 1374 kommt eine Bota pergameni vitulini, welche beiläufig etwa 36 Blätter Pergament ergab, auf nicht weniger als 36 Solidi, einen für die damalige Zeit sehr hohen Betrag, zu stehen. Wechselten auch die Pergamentpreise vielfach im Laufe der Zeit, so war doch selbst der niedrigste im Vergleich zu den heutigen Preisen des Schreibmaterials hoch zu nennen. Erst viel später kam das billigere Papier auf; allein dasselbe konnte sich keinen dauernden Eingang in die Klöster verschaffen, weil das dauerhafte Pergament den Mönchen immer lieber war. Ueberdieß kannte man die Bequemlichkeit des Druckes natürlich nicht, vielmehr mußten alle Bücher einzeln mit Federn und knidischen Rohren äußerst mühsam geschrieben werden. (Ueber das mittelalterliche Schriftwesen vgl. das vorzügliche Werk von Wattenbach, Schriftwesen im M.-A., 2. Auflage, Leipzig 1875.) Bis die übel berüchtigten Lohnschreiber gleichzeitig mit dem Aufblühen der Universitäten aufkamen (Wattenbach a. a. O. 372 f.), schrieben wohl auch Weltgeistliche, und ihre Thätigkeit muß eine bedeutende gewesen sein, wenn man erwägt, daß das Wort Clericus oder Clerk bis tief in's Mittelalter gleichbedeutend mit „Gelehrter, Schreiber, Schriftsteller“ war. Aber die eigentlichen Bücherschreiber waren hauptsächlich die Mönche, die „mehr und mehr darin einen sehr wesentlichen Theil ihres Berufes fanden“ (Wattenbach a. a. O. 360). In jedem Kloster bestand zu diesem Behufe ein eigener Ordo scriptorius, über welchen der Bibliothekar oder Armarius die Aufsicht zu führen hatte, wie auch ihm die eigentliche Bücherverwaltung oblag. Die Schreibsachen, als Pergament, Papyrus, Schreibrohre, Federn, Dinte, Farben zum „Illuminiren“ (Malen) lieferte der Cellarius, während dem Abt die Auswahl und Bestimmung der zu schreibenden Bücher zustand. Wie Sulpicius Severus bezeugt (Vit. S. Martini Turon. c. 10), war im St. Martinskloster zu Tours schon zu Lebzeiten seines Stifters das Bücherschreiben eine freiwillige Beschäftigung der Mönche. Aus einer späteren Epoche desselben Klosters weiß der Chronist Hermann zu berichten, daß man beim Eintritt in's Kloster meist zwölf Mönche auf Stühlen sitzend und fleißig und zierlich auf Tafeln schreibend fand (Ziegelbauer I, 483). Schon oben ist der Eifer des heiligen Abtes Sturm von Fulda gerühmt, unter welchem meist 400 Mönche mit dem Abschreiben lateinischer und griechischer Bücher beschäftigt waren. Sowohl durch Menge als durch fehlerlose Reinheit im Bücherschreiben hat sich der St. Gallener Mönch Sintramnus einen großen Namen gemacht. Ekkehart rühmt dem Bischofe von Konstanz, Salomon, nach: erat scribendi lingua manuque artifex, lineandi et capitulares rite creandi prae omnibus gnarus. Ziegelbauer war bei seinem Besuche in Augsburg geradezu erstaunt über die Unmasse von Büchern, die der einzige Benedictiner Karl Stengel zusammengeschrieben hatte (l. c. 456). In Reichenau rief der Abt Etho (727) eine Bibliothek in's Leben, für welche besonders der Abt Waldo (787) mit großem Eifer schreiben ließ. Hier lebte auch der große Reginbert (gest. 846), welcher nach Wattenbachs Ausdruck „für die Bücher wie ein Vater für seine Kinder sorgte“ (a. a. O. 485). Er war es, der für Reichenau die auch in andern Klöstern allmälig zur Geltung kommende Regel aufstellte, daß kein Buch aus der Bibliothek ohne Ablieferung eines gleichwerthigen Gegenpfandes zu entleihen sei. Der 1006 durch Heinrich II. intrudirte Abt Immo von Prüm, ein roher Mann, fügte leider dieser herrlichen Sammlung beträchtlichen Schaden zu (Chronic. ad 1007), so daß der Kaiser ihn schon 1008 zu exauctoriren und durch den büchereifrigen Abt Bernhard von Prüm zu ersetzen sich gezwungen sah. Während des Konstanzer Concils (1414—1418) fuhren von Reichenau schwerbeladene Wagen voll Bücher für den Gebrauch der versammelten Väter nach Konstanz; wie so viele andere, so sind auch die Reichenauer Bücher nach Schluß des Concils „hin und her distrahieret und nit wieder restituieret worden“ (so Preziger bei Ziegelbauer I, 572). Später erwarb sich Friedrich von Wartenberg aus St. Blasien im Schwarzwald, den die Reichenauer 1428 zu ihrem Abt erwählten, um die Heilung dieser Schäden die größten Verdienste. In der Michaelsabtei zu Bamberg, 1008 von Heinrich II. gegründet, hielt der vierte Abt Wolfram (1112) gelehrte Mönche als Schreiber, von denen namentlich Trutolph, Timon und Herold Berühmtheit erlangt haben. Der unter Wolfram angefertigte Katalog, den Ruotger uns überliefert hat, fällt besonders durch seine Fülle profanwissenschaftlicher Literatur auf (vgl. Schannat, Vindem. liter. 50). Leider haben die Bamberger Bürger unter der Führerschaft Ortleins, Schicks und Hallers diese herrliche Bibliothek bei einem Aufstande gegen Bischof und Clerus ausgeplündert. Die Aebte Udalrich (gest. 1482) und Andreas suchten jedoch durch neue Anschaffungen diese Schäden wieder zu ersetzen. Ueber die wichtigsten Diplome des St. Michaels-Archivs vgl. Schannat, Coll. prima Vindem. literar. 41 sq., Lips. 1733. Im Kloster Monsee, welches Herzog Udilo II. von Baiern 748 durch Berufung von 20 Benedictinern des Monte Cassino gründete, schrieb der einzige Jacob von Breslau (gest. 1480) eine solche Masse von Büchern, daß „kaum sechs auserwählte Pferde im Stande waren, sie zu ziehen“ (Pez, Thesaur., I. diss., 4). In Scheyern (seit 1096) schrieb Konrad der Philosoph (1241), wie Aventinus bezeugt (Annal. Boicor. l. 8 initio), nicht weniger als 50 schwere Folianten, die er theilweise mit eleganten Figuren, mathematischen, anatomischen, geograph-

schen u. s. w. Zeichnungen schmückte; auf dem Titel des Codex z. B., der den Josephus Flavius enthält, ist in zierlicher Malerei die Genealogie der Mutter Gottes ausgeführt, während am Schluß des Buches bemerkt ist: „Qui librum scripsit, multum sudavit et alsit; propitietur ei Deus et pia Virgo Maria. Amen.“ Ein anderer Foliant, welchen Demmelmayr (Hist. part. S. Crucis Scheyr.) näher beschreibt, wiegt über 62 Pfund und umfaßt 13 verschiedene Werke (Näheres über diesen Konrad s. bei Ziegelbauer, I, 551 sq.). Sehr fleißig schrieb man in Wessobrunn; hier leistete die gelehrte Nonne Dimudis (1073) wirklich Großartiges (Leutner, Hist. Wessofont. I, 166 sq., und Ziegelbauer III, 495 sq.). Die Gebrüder Pez konnten auf ihrer literarischen Reise durch Bayern (1717) ihre Thränen nicht zurückhalten (vix lacrymas ambo continuimus), als sie in der Wessobrunner Bibliothek die Masse der von Dimudis Hand so zierlich geschriebenen Bücher erblickten (Pez, Diss. isag. ad T. I; Anecdot. n. 36, 20). Aehnliches wäre von der Benedictinerin Leukardis von Mallersdorf zu sagen, welche Griechisch, Lateinisch, Schottisch und Deutsch verstand. Viele Beispiele schreibender Nonnen s. bei Wattenbach, Schriftwesen im Mittelalter 373 ff., und Montalembert, Mönche des Abendlandes, Regensburg 1878, VI, 188 ff. Dieser löbliche Gebrauch in Nonnenklöstern war ohne Zweifel ein Nachklang jener schönen Verordnung, welche schon der hl. Cäsarius von Arles (gest. 542) seiner Schwester Cäsaria, Aebtissin eines Frauenklosters zu Arles, eingeschärft hatte: ut libros divinos pulchre scriptitent Virgines Christi (Mabillon, Acta Sanctor. I, 646, ed. Venet.). Neben den Benedictinern thaten sich namentlich die Karthäuser durch Eifer und Fleiß im Bücherschreiben hervor, ja sie betrachteten das Schreiben in ihren stillen Klosterzellen als eine ihrer Hauptbeschäftigungen. Den Faulen und Lässigen im Schreiben wird laut den Karthäuserstatuten, die im J. 1259 gesammelt wurden, sogar mit Entziehung des Weines gedroht: qui scribere scit et potest et noluerit, a vino abstineat arbitrio Prioris (II, 23, 5). Seit 1383 gesellten sich zu den übrigen Orden „die Brüder vom gemeinsamen Leben“, welche Gerhard Groote zuerst in Deventer stiftete; aus ihren Schulen, den sog. Brüderschulen, gingen die größten Männer ihrer Zeit hervor. Wie um die Gelehrtenbildung, so machten sie sich auch um die Bibliotheken verdient; um sich zur Beschaffung der nothwendigen eigenen Büchersammlungen, sowie zur Bestreitung der Unkosten für ihre Schulen und Stiftungen die erforderlichen Geldmittel zu verdienen, machten sie aus dem Bücherschreiben geradezu ein frommes Gewerbe. Namentlich thaten sich hierin die Häuser von Deventer, Zwolle, Herzogenbusch und Brüssel rühmlichst hervor (vgl. Delprat, Verhandeling over de Broederschop van G. Groote etc., 1856). Im Reformatorium von 1494 haben die Brüder eine vollständige Bibliotheksordnung aufgestellt (Serapeum XXI, 187). — Dem Schreibeifer der Mönche kam ihr Sammeleifer, der meist mit großen Geldopfern verbunden war, sowie ihre oft rührende Sorgfalt in Erhaltung und Erweiterung der Büchersammlungen gleich. Die Chronik von Bec (ad 1154) rühmt den Abt Robert a Monte als „divinorum et secularium librorum inquisitorem et coacervatorem studiosissimum.“ Der gelehrte Abt Gerbert, später Sylvester II. (999), hat von sich selber bezeugt: „Bibliothecam assidue comparo et sicut Romae dudum ac in aliis partibus Italiae, in Germania quoque et Belgica scriptores auctorumque exemplaria multitudine nummorum redemi, adjutus benevolentia ac studio amicorum comprovincialium (Ep. 44, ad Echert; vgl. Mabillon, Annal. III, 602). Im Kloster St. Gotthard zu Hildesheim (seit 1136) tauschte der Abt Bertram gegen silbernes Geschirr werthvolle Bücher ein, und wenn er vernahm, es sei wieder ein neues Buch erschienen, so hob er dankerfüllt die Hände gen Himmel und dankte Gott für die neue Gabe (Ziegelbauer I, 489). Vielleicht die größte und reichhaltigste Bibliothek auf deutschem Boden besaß St. Gallen, deren Anfänge auf den Abt Gosbert (816—836) zurückzuführen sind. Einer seiner Nachfolger, Abt Harmot (872—883), scheute keine Kosten, um in den Besitz der gediegensten Bücher für die Bibliothek zu gelangen, wie Ratpert bezeugt (bei Goldast, Rer. aleman. script. I, 9). Unter Engelbert wurde 925 die Abtei leider von den Ungarn verwüstet; Büchersammlung und Kostbarkeiten aber hatte Engelbert vorsorglich hoch auf die Alpen gerettet (Ziegelbauer I, 580). Bei der allgemeinen Vernachlässigung der literarischen Studien im 14. und 15. Jahrhundert riß freilich auch unter den St. Galler Mönchen Unwissenheit und Trägheit ein. Vom Abt Diethelm (1530) hingegen weiß Jodocus Metzler (De vir. illustr. S. Galli II, 50. 51) zu berichten, daß er im großartigen Maßstabe eine neue Bibliothek erbaut und ausgestattet habe. Der nachfolgende Abt Othmar kaufte in Paris für 5000 Florin Bücher an. In Tegernsee, wo die verfallene Zucht und damit der wissenschaftliche Aufschwung durch die Melker Reform 1426 wiederkehrte, stellte zunächst Abt Kaspar (1426—1461) die Bibliothek wieder her, indem er nicht nur alte Codices ankaufte, sondern durch Lohnschreiber auch neue fertigen ließ; sein Nachfolger Konrad (1461—1492) verausgabte 1100 Pfund Heller behufs Anschaffung von 480 Bänden, und dabei waren die Volumina a fratribus scripta et a devotis personis ad fraternitatem oblata gar nicht eingerechnet (B. Pez, Thes. III, 3, 541). Auch ist eine Mittheilung Ziegelbauers (I, 471) interessant, wonach Alexander III. (1159) den Beschluß der Mönche von Alt-Corvey, daß nämlich zum Zweck der Anschaffung und Ausbesserung von Büchern die einzelnen Filialvorsteher an den Custos librorum des Hauptklosters jährlich drei Scheffel Getreide, Ackerfrüchte und baar 5—10

Solidi zu leisten hätten, mittelst päpstlichen Breves bestätigt hat. Ebenso genehmigte 1215 das Concil von Lyon die zu Evesham entworfenen Benedictinerstatuten, darunter auch die Bestimmung, daß gewisse Zehnten „ad pergamenum et exhibitionem scriptorum pro libris scribendis“ dem Priorat zufallen sollen (Wattenbach a. a. O. 491). Vielleicht den größten Ruhm als Bibliophil hat Abt Trithemius von Sponheim (s. d. Art.) sich erworben, welcher die Anfangs etwa 14 Bände starke Sammlung Sponheims binnen 24 Jahren auf über 2000 Bände brachte. Die kostbaren Geschenke, wodurch Maximilian I., Joachim von Brandenburg und andere Fürsten diesen großen Gelehrten zu ehren suchten, waren stets der Lösepreis zur Anschaffung neuer Bücher. Nach Janssen (Gesch. d. deutschen Volkes I, Freiburg 1876, 84) wurde der Werth der Sponheimer Handschriften auf 80 000 Kronen geschätzt, und außerdem verlangte Trithemius von seinen Mönchen, daß sie selbst „zur Ehre Gottes“ sich mit der Vervielfältigung der Handschriften eifrigst beschäftigen sollten (Ziegelbauer I, 408. 491). — Fragt man nun nach den geheimen Triebfedern so gigantischer Anstrengungen auf bibliothekarischem Gebiete, so können wir sie nur in der religiösen Begeisterung, in der allein die wissenschaftliche wurzelte, finden. Aus diesem Grunde hatten schon frühzeitig manche religiöse Cerimonien und Gebräuche sich gebildet, welche es unmittelbar auf die Vermehrung der Bibliothek absahen. So hatte der Abt Marchwart von Neu-Corvey (in Westphalen) im J. 1097 verordnet, daß jeder Noviz an seinem Profeßtag der Bibliothek ein werthvolles Buch (librum utilem et alicuius pretii) zu schenken habe (Leibnitii Script. rer. Brunsvic. T. II). Auf der Klosterschule in Fleury war es Brauch, daß jeder Schüler dem Lehrer sozusagen als „Schulgeld“ zwei Handschriften einhändigte (Ziegelbauer I, 456). Bei gewissen Gelegenheiten wurden auch Bücher geopfert; so beim Eintritt in ein Kloster. Ein abeliger Geistlicher des elften Jahrhunderts, der in Tegernsee als Mönch eintrat, brachte so viele Bücher an den Altar mit, als „der freie Platz um den Hochaltar von oben bis unten fassen konnte“ (B. Pez, Thesaur. III, 3, 516). In Saint-Mesmin bei Orleans brachte der Abt Helias auf den Gründonnerstag die Chronik des hl. Hieronymus cum salutari hostia auf den Altar, indem er jeden verfluchte, der sie entwenden würde (A. Schoene, Quaest. Hieron., 13). Auf einer Handschrift aus Weihenstephan, welche den Horaz und Virgil enthält, ist Abt Alto (1183—1197) abgebildet, wie er dem hl. Stephan beide Dichter opfert (Wattenbach a. a. O. 490). Die Mönche schrieben nur „zur Ehre Gottes“; erst wenn die Klosterzucht verfiel und namentlich, sobald die Lohnschreiberei aufkam, spielten weltliche Beweggründe, mit ihnen aber auch sofort eine sichtliche Verschlechterung im Schreiben, eine Rolle. Sehr häufig lautet die Unterschrift der Schreiber: „Dentur scriptori pro penna coelica regna.“ Der Schreiber des Horaz in der Münchener Bibliothek (Cod. lat. 21 563) opfert seine Arbeit dem hl. Stephan und verlangt als Gegenlohn: mercedem in caelis mihi redde perennem. Aehnliche Schlußverse stehen in der Biblia Vallicelliana zu Rom, im Wessobrunner Josephus Flavius 2c. (Schöne Sprüche ähnlichen Inhalts s. Wattenbach a. a. O. 416 ff.) Ein Chorherr in Klosterneuburg schrieb ein Buch „in remedium animarum fratrum, praedecessorum, successorum, amicorum praesentium et benefactorum“ (Czerny, Bibl. von St. Florian, 43). Auch fromme Stiftungen für Bibliotheken treffen wir im Mittelalter an. Der Wormser Domherr Johann von Kirchdorf vermachte seine Bibliothek der Pfarrei Alzey, damit Priester und gelehrte Leute darin studiren möchten. In Frankfurt wurde 1477 für die Bibliothek des Karmeliterklosters eine Stiftung gemacht, damit „die bucher Got dem heren zu ere, syner lieben mutter und dem gemeyn folck zu notze dess da erlicher verwaret werdent“ (vgl. Wattenbach 520). Gegen Diebstahl schützte Ankettung, zuweilen sogar Androhung des Kirchenbannes. Bei Vermächtnissen ist die Ankettung der Bücher manchmal ausdrücklich als Bedingung ausgehalten: so vermachte Bruder Liborius in Rostock 1495 der Bordesholmer Bibliothek seine juristische Sammlung „für Seelenmessen, aber zu ewiger Ankettung“ (Merzdorf, Bibliothek. Unterh. 7, 1850). Beim Ausleihen eines Buches wurde ein Pfand verlangt (s. o.). Als außerordentliches Schutzmittel gegen das Abhandenkommen von Büchern muß der Schwur gelten, den einige Pariser Klöster dahin ablegten, aus ihren Bibliotheken überhaupt keine Bücher ausleihen zu wollen. Aber die Synode von Paris 1212 untersagte den Schwur mit dem Bemerken, daß „das Ausleihen (commodare) zu den vorzüglichsten Werken der Barmherzigkeit gehöre“ (Mansi XXII, 832). So hatte denn das Mönchsthum in der That meisterhaft das ihm durch Benedict und Cassiodor vorgeschriebene Programm durchgeführt und den Schlußsatz im ältesten Katalog (12. Jahrhundert) des Klosters Muri zur vollen Wahrheit gemacht: Libros autem oportet semper describere et augere et meliorare et ornare et annotare cum istis, quia vita omnium spiritualium hominum sine libris nihil est (vgl. Ziegelbauer I, 586; Montalembert 190 ff.).

IV. Seit dem 13. Jahrhundert gehen neben den Bestrebungen der Mönche, insbesondere der Benedictiner und Karthäuser, die der katholischen Fürsten geistlichen und weltlichen Standes vielfach parallel einher. Für Frankreich war z. B. Ludwig IX. der Stifter einer sehr bedeutenden Bibliothek, deren Errichtung und Aufstellung er dem berühmten Vincenz von Beauvais (1254) übertrug. Werth, Reichthum und Zusammensetzung dieser Sammlung lassen sich am besten aus dem dreifachen Speculum des Vincenz, der größten mittelalterlichen Encyklopädie, beurtheilen, worin über 450 heidnische, arabische und

christliche Berichte und an 2000 theilweise verloren gegangene Werke angeführt sind. Ludwig vermachte diese Bibliothek 1270 verschiedenen Klöstern zu gleichen Theilen (Wattenbach, Schriftwesen im M.-A. 502). Unter den Kirchenfürsten desselben Jahrhunderts verdient Richard de Bury (1287 bis 1345), Erzieher Eduards III. und nachmaliger Bischof von Durham, den ersten Platz, da er allein mehr Bücher als der englische Gesammtepiscopat besaß; er spricht sich über Nutzen und Werth der Bücher und über die wissenschaftliche Bildung des Clerus begeistert in seinem bekannten Philobiblion aus. Seine Bibliothek vermachte er dem selbstgestifteten Durham-College zu Oxford, in welchem junge Cleriker herangebildet werden sollten (l. c. 516). Wenige Jahre später (1362) testirte der Dichterkönig Petrarca seinen nicht unbedeutenden Büchervorrath der St. Marcuskirche in Venedig; leider sind die Bücher später der Verwahrlosung anheimgefallen. Die eigentliche Bibliothek von San Marco stiftete jedoch erst 1468 der Mäcenas von Kunst und Wissenschaft, Cardinal Bessarion (s. d. Art.), dadurch, daß er der Stadt Venedig 800 werthvolle Handschriften zum Geschenk machte. Die griechischen Handschriften allein kamen den hochherzigen Cardinal auf 30 000 Ducaten zu stehen (Lomeier, De Biblioth. 207. 259). Das Ausleihen in die Stadt durfte nur gegen Leistung eines Gegenpfandes von doppeltem Werthe stattfinden (Wattenbach a. a. O. 508). Fast gleichzeitig (1464) vermachte der Cardinal Nicolaus von Cusa (s. d. Art.) seine Bücher dem Hospital seines Geburtsortes Cues an der Mosel, welches er selber gestiftet hatte. In Florenz, seit Petrarca Hauptsitz des italienischen Humanismus, machten sich seit 1437 besonders die kunstsinnigen Mediceer um öffentliche Bibliotheken verdient. Fürst Cosimo de' Medici ließ 1444 durch den gewandten Büchersammler Niccolò Niccoli an 400 griechische und lateinische Handschriften zusammenbringen und im Dominicanerkloster San Marco aufstellen; später (1571) ward diese Sammlung mit der Laurentianischen zu einer Bibliothek, der sog. Mediceo-Laurentiana, verschmolzen. Einen neuen Aufschwung erlebten die europäischen Bibliotheken durch Lorenzo de' Medici, welcher durch Vermittlung des Johannes Laskaris vom Sultan Bajazet II. sich die Erlaubniß erwirkte, sämmtliche Sammlungen Griechenlands durchzustöbern und alle Handschriften christlichen Inhalts in die Mediceische Bibliothek nach Florenz zu bringen (Lomeier, De Biblioth. 199; über andere öffentliche Bibliotheken in Florenz vgl. Wattenbach a. a. O. 510 ff.). Federigo de Montefeletro, Herzog von Urbino (15. Jahrhundert), legte eine Bibliothek an für 40 000 Ducaten; sein Sohn Guido ließ fast alle Bücher mit Gold und Silber beschlagen und vermehrte ihre Zahl beträchtlich (Polyd. Verg. De invent. rer. II, 7). Die Sammlung soll 14 000 Bände umfaßt haben, als Alexander VII. sie 1657 mit der Vaticana verschmolz (vgl. Blume, Iter ital. III, 53). Ein seltener Bibliothekenfreund war der König Matthias Corvinus von Ungarn, welchem Ofen eine seiner glänzendsten Sammlungen verdankte. Er hielt in Florenz stets vier, in Ofen stets zwanzig Copisten, welche für seine Bibliothek die kostbarsten Handschriften abschreiben mußten; die hierdurch verursachten Unkosten beliefen sich auf rund 30 000 Dukaten. Die Zahl der in der Ofener Bibliothek aufgestapelten Bände soll über 50 000 betragen haben. Nach kaum 60jährigem Bestande fiel diese herrliche Sammlung 1526 dem türkischen Eroberer Soliman zur Beute, und dieser ließ sie nach Gefangennehmung des trefflichen Bibliothekars Buda ausplündern. Vergebens bot der Cardinal Bozmann dem Sultan 200 000 Reichsdukaten in klingender Münze an, wenn er die Bibliothek wieder ausliefere (Lomeier, De Bibliothecis 204); zum Glück waren jedoch durch Vermittlung Cuspinians viele Handschriften schon früher an Kaiser Maximilian I. gelangt, der damit theilweise die Wiener Hofbibliothek gegründet hatte (vgl. Nicol. Olahi Hung. c. 5). Picus von Mirandola soll 7000 Golddukaten für Bücher ausgegeben haben (Lomeier l. c. 206). Alfons, König von Aragonien und Sicilien, der eine schätzenswerthe Büchersammlung zu Stande gebracht hatte, erklärte wiederholt, lieber alle seine Schätze und Gemmen als seine Bücher verlieren zu wollen (l. c. 202). König Robert von Sicilien und Neapel, ein Bewunderer Petrarca's, hätte lieber auf sein Diadem als auf seine Bibliothek verzichtet, welche er u. A. mit 80 der berühmtesten Dichter bereichert hatte. Für den Büchereifer der römischen Päpste legt allein die vaticanische Bibliothek (s. d. A.) ein glänzendes Zeugniß ab; über dieselbe s. Greith (Spicil. Vatic. 1838, Einl. S. 1—29), Vogel (Zur Gesch. der Vaticana seit Sixtus IV.) und das Serapeum (VII, 281 ff.). Insbesondere Nicolaus V. (1447 bis 1455) hat sich um Wissenschaften und Künste, wie um Bibliotheken äußerst verdient gemacht. Dieser große Papst legte nicht nur durch Sammlung von 3000 Handschriften den ersten Grund zur Vaticana, sondern war auch anderweitig für das Aufblühen der Bibliotheken bemüht, indem er für die besten Uebersetzungen griechischer Auctoren Geldpreise ausschrieb, durch ganz Europa gelehrte Männer auf die Büchersuche aussandte, die gesammte juristische Literatur Griechenlands durchforschen und übersetzen ließ und auf die Entdeckung verloren geglaubter Werke hohe Geldpreise setzte. Für die Wiederauffindung des hebräischen Matthäusevangeliums z. B. hatte er 5000 Dukaten Belohnung ausgesetzt. Angesichts solcher Thatsachen muß selbst der romfeindliche Lomeier (De Bibliothecis 194) gestehen, daß zuerst unter Nicolaus V. die „seit 600 Jahren vernachlässigte griechische und römische Literatur ihren rechten Glanz empfing". In die Fußstapfen dieses Papstes trat sein vierter Nachfolger Sixtus IV. (1471—1484) ein, welcher zahllose Bücher aus ganz Europa sammelte und gewisse Ein-

künfte ausschließlich für den Ankauf neuer Bücher bestimmte. Der Mediciäer Leo X. (1513—1522) war ein ebenso großer Gönner der Wissenschaften als hervorragender Bibliothekenfreund; die Auffindung verloren gegangener Classiker, besonders des classischen Heidenthums, belohnte er mit fürstlicher Freigebigkeit; der Finder der ersten Bücher des Tacitus, welche in der Abtei Corvey in Westphalen im Staube lagen, erhielt 500 Scudi in Gold. Die glänzenden Privatbibliotheken Roms verdanken ihren Ursprung oder wenigstens ihre Vergrößerung und Ausstattung durchweg erlauchten Kirchenfürsten. Das Gleiche gilt im großen Ganzen von den seit dem 14. Jahrhundert aufkommenden Universitätsbibliotheken. Wie die Universitäten (s. d. A.) selbst, so sind auch ihre Bibliotheken häufig kirchliche oder wenigstens religiöse Stiftungen: so verdankt die Heidelberger Bibliothek (1368) ihren Ursprung der Liberalität des Kanzlers und Dompropstes Konrad von Geylnhausen, und gleichzeitig mit der Universität Alcala hat der Cardinal Ximenes, der berühmte Herausgeber der Complutenser Polyglotte (1510), auch die dortige Bibliothek gegründet. Angesichts aller dieser Daten aus der ältesten Fürstengeschichte Europa's fällt die Behauptung akatholischer Forscher, daß die katholischen Fürsten erst von ihren protestantischen Zeitgenossen das Anlegen von Bibliotheken gelernt hätten, wohl in sich selbst zusammen. Umgekehrt brachten die protestantischen Fürsten ihre Bibliotheken nur durch „Säcularisation der Klöster" zu Stande, wie denn z. B. in Frankreich noch 1815 gerade die „säcularisirten" Klosterbibliotheken zu den allerorts aufblühenden Stadtbibliotheken das größte Contingent gestellt haben.

V. Wie mit dem Mönchsthume, so war auch mit der Buchdruckerkunst (um 1450) eine neue Aera für Bibliotheken angebrochen; die Billigkeit in Verbindung mit der ungeahnten Vervielfältigungskunst der Bücher erleichterten Anschaffung und Vermehrung von Bibliotheken wesentlich. Hier kann die Buchdruckerkunst (s. d. Art.) natürlich nur insoweit besprochen werden, als sie in unmittelbarer Beziehung zu Bibliotheken steht. Der Mahnruf des Trithemius an die Mönche (1492), statt zu drucken, auch in Zukunft mit gewohntem Eifer auf dauerhaftes Pergament zu schreiben, war ungehört verhallt; Mönche, Geistliche und Laien machten sich vielmehr „das wunderbare Geheimniß" zu Nutze, um desto schneller ihre Bibliotheken füllen zu können. In erster Linie waren es wieder die Klöster, welche zu diesem Zwecke sofort Druckereien anlegten. Die Brüder vom gemeinen Leben, insbesonders die Fraterhäuser von Deventer, Zwoll, Herzogenbusch, Brüssel verlegten sich, wie ehemals auf's Schreiben, so jetzt auf's Drucken. In einem ihrer ersten Drucke (1476) nennen die Brüder von Rostock die Druckkunst eine „Lehrerin aller Künste zum Besten der Kirche", sich selbst aber „Priester, die nicht durch das Wort predigen, sondern durch die Schrift". Welch glänzende Zukunft überhaupt den Bibliotheken bevorstand, läßt sich aus dem Umstand ermessen, daß manche Bischöfe, z. B. Rudolf von Scherenberg und Lorenz von Bibra, für Kauf und Verbreitung gedruckter Bücher kirchlichen Ablaß bewilligten (s. Janssen, Gesch. d. deutschen Volkes, I, 1876, 12). In Augsburg legte Abt Melchior von Stammheim 1472 eine Officin an; außerdem regelte er die Benutzung der Klosterbibliothek seitens der Laien durch eine verständige Bibliotheksordnung (Steichele, Archiv f. d. Gesch. d. Bisth. Augsburg III, 236). Abt Widemann in Ottobeuren (gest. 1546) war ein großer Liebhaber griechischer und hebräischer Bücher, deren er eine große Menge aufkaufte; in der Klosterofficin, welche er errichtet hatte, fanden sich griechische und hebräische Typen. Als erster Druck aus dieser Officin erschien 1509 Alcuins Buch von der heiligen Dreifaltigkeit. Hier lebte und wirkte auch der berühmte Theologe und Humanist Nicolaus Ellenbog, welcher 1543 sogar ein eigenes Gymnasium trilingue für lateinische, griechische und hebräische Literatur eröffnete (Ziegelbauer I, 560). Die erste Druckerei in Italien (1464) besaßen die Benedictiner in Subiaco, woselbst die Mainzer Drucker Sweynheim und Pannartz für die dortige Bibliothek thätig waren. Schon 1467 wurden letztere nach Rom berufen, um dort unter der mächtigen Protektion Sixtus' IV. und unter der Aufsicht des Bischofs Giovanni Andrea von Oleira die besten Classiker des Alterthums zu drucken (Janssen I, 13). Ein Jahr vorher (1466) hatte Cardinal Turrecremata einen ehrenvollen Ruf an Ulrich Hahn von Ingolstadt gerichtet, um durch ihn ebenfalls meist Classiker drucken zu lassen; Hahn soll zu diesem Zwecke eigens die ersten griechischen Typen gegossen haben. Georg Bauer von Würzburg druckte seit 1469 in Rom im Auftrage des Cardinals Caraffa. „Im J. 1475 zählte Rom," so schreibt Janssen, „zwanzig Officinen, und bis zum Schluß des Jahrhunderts erschienen dort 925 Druckwerke, die man vorzugsweise den Bemühungen der Geistlichkeit verdankte." (Vgl. Falk, Die Druckkunst im Dienste der Kirche, Görresgesellschaft 1879.) In schneidendem Gegensatz zum Eifer der Kirche, die das „wunderbare Geheimniß" systematisch und nach jeder Richtung für die Mehrung der Bibliotheken auszubeuten suchte, steht das Verbot des Sultans Bajazet II., der 1483 die „fluchwürdige Schwarzkunst" des Druckens sogar unter Todesstrafe verbot, ein Gesetz, das bis 1727 in Kraft blieb. Beispiele eines traurigen Vandalismus seitens der ersten Protestanten, welche in ihrem Mönchshaß manche Klosterbibliothek einäscherten, s. bei Ziegelbauer, Hist. rei lit. O. S. Bened. I, 458. 539. 586 u. ö. — Nach der Reformation waren es kirchlicherseits vornehmlich die Jesuiten, welche ihren Beruf zum Theile darein setzten, die Wissenschaften zu pflegen und das Bibliothekswesen zu fördern. Der Regel zufolge darf es kein Jesuitencolleg geben, worin nicht „für ausreichende Bibliotheken gesorgt ist" (Hergenröther, K.-G. II,

447). Die Bibliothek des Collegium Romanum gehörte unter die angesehensten Roms. Der Jesuit Possevinus (gest. 1611) hat über die Einrichtung und Aufstellung der Bibliotheken ausführliche theoretische und praktische Anweisungen geschrieben (Bibl. select. I, 53). Die anderen katholischen Orden blieben indeß hinter den Jesuiten in keiner Weise zurück. Die Bücherexpedition der Augustiner Martin de Herada und Hieronymus 1577 hat eine gewisse Berühmtheit erlangt; mit großem Muthe drangen diese Mönche nämlich von den Philippinen bis tief nach China vor, um chinesische Literatur politischen, medicinischen, physikalischen, mathematischen und philosophischen Inhalts aufzutreiben und nach Europa überzuführen (vgl. Lomeier, De Biblioth. 236). In gleicher Absicht bereiste im 17. Jahrhundert der Minorit Theophilus Minutius, mit ausdrücklicher Gutheißung des Papstes, sowie auf Kosten des französischen Senators Nicolaus de Peiresko, den ganzen Orient. Namentlich auf hebräische, arabische, syrische, samaritanische und koptische Exemplare der Bibel hatte Theophilus es abgesehen, ein Unternehmen, worin ihm vor Alters schon der hl. Melito (176) mit gutem Beispiele vorangegangen war (Euseb., H. E. 4, 33). Der Franciscaner Dayminius war ihm bei der Büchersuche, die sich sogar bis auf Cypern und Aegypten erstreckte, behülflich. Die Beförderung der gefundenen Bücherschätze nach Europa fand 1632 statt (Lomeier 231 sq.). Ueberhaupt hat das katholische Missionswesen, das sich so ziemlich über den ganzen Erdball erstreckt, zu allen Zeiten den Bibliotheken durch reiche Bücherzufuhr ausländischer Werke erhebliche Dienste geleistet. — Durch das Aufblühen der Maurinercongregation in Frankreich empfing das bibliothekarische Leben neue Impulse, insofern die gelehrten Mitglieder derselben ihren Beruf vorzugsweise gerade in die Bereicherung ihrer eigenen, sowie der fremden Büchersammlungen zu setzen schienen. Nach dem Vorgange Aelberts (766), Ado's von Vienne (860), Trittenheims (1505) unternahmen diese Benedictiner durch ganz Europa große literarische Reisen. Der Mauriner Claude Étiennot besuchte 1673 die berühmtesten Bibliotheken und Archive Frankreichs und konnte als Frucht seiner Gelehrtenreisen binnen 11 Jahren 45 große, meist mit kritischem Apparat versehene Folianten dem Drucke übergeben (gest. 1699). Noch größer steht in dieser Hinsicht ein anderes Glied der Mauriner, der Polyhistoriker und Diplomatiker Mabillon, da, welcher auf Kosten Ludwigs XIV. in den Jahren 1682 und 1683 die Sammlungen Burgunds, Schwabens, Bayerns, Tirols 2c. durchforschte und durch Eröffnung neuer Quellen den Bibliotheken bedeutendes Material zuführte. Mit diesem Erfolge nicht zufrieden, unternahm er gemeinsam mit dem Benedictiner Ruinart eine Reise zu den Bibliotheken der Normandie und 1685 auf Betreiben des am französischen Hofe einflußreichen Erzbischofs von Reims eine an literarischen Funden sehr ergiebige italienische Reise: alle Sammlungen wurden ihm bereitwilligst geöffnet, und als Beute brachte er für französisches Gold 3000 kostbare Handschriften nach Paris in die Bibliothek seines Königs (Ziegelbauer I, 416 sq.). Selbst die Leipziger Gelehrten erließen an den gefeierten Bibliothekenkenner eine Einladung, der er leider nicht gefolgt ist (vgl. Acta erudit., Lips. 1686). Eine zweite literarische Reise nach Italien unternahm 1698 der Mauriner Montfaucon und zwar auf Geheiß der Congregation selbst. Reich beladen kehrte er 1701 wieder nach St. Germain zurück und legte von seinem Funde in einem Diarium italicum Rechenschaft ab. Es versteht sich von selbst, daß die Maurinercongregation nach solchen Anstrengungen auch ihrerseits eine Bibliothek zu Stande gebracht hatte, welche sich eines europäischen Rufes erfreute. In der That hatte die Bibliothek von St. Germain des Prés, theils durch eifriges Sammeln der Mönche, theils durch bischöfliche Vermächtnisse und Schenkungen, es bald auf 8000 Handschriften und 60 000 Druckwerke gebracht (Ziegelbauer I, 474). In Spanien ragte die große, von Philipp II. gegründete (1557) Escurialbibliothek hervor, welche der gelehrte Arias Montanus (gest. 1598) lange Zeit leitete. In hervorragender Weise betheiligte sich an der Vermehrung und Erweiterung derselben der spanische Gesandte in Rom, Jacob de Mendoza (Lomeier 323); erheblicher Zuwachs wurde ihr durch das Testament des großen Canonisten und Erzbischofs von Tarragona, Antonio Augustin (gest. 1586), zu Theil (Hergenröther, K.-G. II, 480). In Deutschland waren die Grafen Fugger für Bibliotheken thätig. Schon Graf Hulderich Fugger (gest. 1548) hatte soviel Geld für Bücherdruck ausgegeben, daß er der Administration seiner Güter entsetzt wurde. Ueber die Sammlung des Grafen Joh. Jacob Fugger in Augsburg weiß der Bibliothekar Hieronymus Wolf aus Oettingen nicht Worte des Lobes genug zu finden: „So viele Sterne der Himmel zählt, so viele Bücher diese Bibliothek enthält" (Lomeier 210. 398). Mit den Fuggers wetteiferten andere kirchliche und weltliche Fürsten, so die Cardinäle Barberini, Mazarin 2c. In Upsala stellte die katholisch gewordene Tochter Gustav Adolphs, die Königin Christine von Schweden, eine ansehnliche Bibliothek auf. Als zu Anfang unseres Jahrhunderts endlich die Aufhebung der Klöster in Scene gesetzt wurde, da bereicherten sich auf Kosten der werthvollen Klosterbibliotheken die meisten noch jetzt bestehenden Stadt-, Staats- und Universitätsbibliotheken. Kloster Benedictbeuren z. B. besaß 1780 über 30 000, zur Zeit seiner Aufhebung 40 000 Bände; in Tegernsee waren 1779 über 40 000, bei seiner Aufhebung über 60 000 Bände aufgestellt, nicht einmal die 2000 Handschriften und 4000 Incunabeln mit einbegriffen. Die werthvollsten Werke wurden 1803 von Freiherrn von Aretin im Auftrage der Regierung ausgewählt und in die Hof- und Staatsbibliothek nach München ver-

bracht (Hist.-pol. Bl. LXXXVI, 44 f.). In seinen „Beiträgen zur Geschichte und Literatur" (II, 74) äußert sich von Aretin wie folgt: „Vielen Dank ist den Mönchen in Tegernsee die Nachwelt schuldig, daß sie so fleißig sammelten und das Gesammelte so gut aufbewahrten. Die in Bayern gedruckten älteren Werke fanden wir hier beinahe alle; auch war uns die besonders aufgestellte Sammlung der Tegernseer Druckdenkmale vom Jahre 1577 bis auf die gegenwärtige Zeit sehr willkommen." Mit der allerorts betriebenen „Säcularisation" der Klöster und ihrer Bibliotheken ging die Einziehung des kirchlichen Vermögens durch die Staatsgewalt Hand in Hand; der Kirche ist in der Gegenwart sonach die Möglichkeit benommen, in gleich ersprießlicher und großartiger Wirksamkeit für Bibliotheken thätig zu sein, wie dieß im Mittelalter der Fall war. Ueber den jetzigen Stand der Benedictiner-Bibliotheken in Oesterreich s. Histor.-pol. Bl. LXXXIX, 498 ff. [Pohle.]

Bibliotheken, die römischen, in der Gegenwart. Nachdem den alten Römern durch die Berührung mit den Griechen Liebe und Verständniß für wissenschaftliche Beschäftigung aufgegangen war, wanderten aus den eroberten Ländern manche literarische Schätze nach Rom und es entstanden schon im heidnischen Rom öffentliche Bibliotheken. Von den neunundzwanzig, welche in der Kaiserzeit aufgezählt werden, waren die vornehmsten die Bibliotheca Palatina und die Bibliotheca Ulpia. Es wurden frühzeitig auch eigene Bibliothekare angestellt, sogar specielle für lateinische und für griechische Bücher, wie zwei Inschriften uns belehren: „Antiochus Tiberii Claudii Caesaris a Bibliotheca latina Apollinis" und „Julius Falyx a bibliotheca graeca Palat." Auch Private besaßen Bibliotheken, mitunter sehr ausgedehnte, wie z. B. von einem Sammonicus Serenus berichtet wird, daß er 62 000 Bücher besessen habe. Bei Manchen war dieß freilich mehr Sache des Luxus oder der Mode als wissenschaftlichen Eifers. Vor Allen waren die Päpste frühzeitig bemüht, die heiligen Schriften, die Werke der Väter und überhaupt die Erzeugnisse der christlichen Wissenschaft, die kirchlichen Documente u. s. w. gewissenhaft zu sammeln und durch Abschriften vor der Unbill der Zeit zu sichern. Zugleich ermunterten sie Bischöfe, Aebte u. s. w. zu derselben Thätigkeit und rügten die Lässigen. So wurden kostbare Schätze aus der gesammten Literatur, auch aus der profanen, angesammelt. Vorzüglich geschah dieß, wie schon Anastasius der Bibliothekar berichtet, zu Rom in den beiden päpstlichen Palästen, im Lateran und im Vatican. Dieser Umsicht der Kirchenoberhäupter verdankt eine Anzahl bedeutender Büchersammlungen zu Rom ihre Entstehung.

I. Die vaticanische Bibliothek im Palast gleichen Namens; zu ihr gelangt man aus dem Corridor der Inschriften durch zwei Thüren. Ihr Ursprung läßt sich nicht genau bestimmen; jedenfalls kann man in dem von Hieronymus erwähnten Archive und den dort bewahrten Codices Vorläufer der ausgedehnten vaticanischen Bibliothek von heute annehmen. Im Vatican selbst darf man eine hervorragende Sammlung selbstverständlich erst erwarten, seitdem die Päpste vom Lateran zum Vatican übersiedelten, also seit dem zwölften Jahrhundert. Bei der Uebersiedelung der Päpste nach Avignon wurde auch die Bibliothek dahin verbracht und kehrte nach der Beilegung des Schisma's unter Martin V. (1417) wieder nach Rom zurück. Ein Theil jedoch blieb in Frankreich; er ward erst später von Pius V. (1566) und Pius VI. (1784) reklamirt und ihnen auch successive zurückgegeben. Unter Nicolaus V. (1447—1455) wurde die Bibliothek bereichert durch zahlreiche Schätze der griechischen Literatur, welche nach dem Falle Constantinopels von den Flüchtlingen in's Abendland gebracht worden waren, und für welche dieser Papst, wie auch seine Nachfolger, bedeutende Summen gespendet hatte. Unter Leo X. (1513—1521) kamen aus allen Ländern die kostbarsten Bücherschätze, Handschriften u. s. w. nach Rom, viele auch als Geschenke. Im J. 1527, bei der Plünderung Roms, blieb die Bibliothek nicht verschont; doch ward der Schaden bald wieder ersetzt. Die Haupträume, welche diese Schätze bergen, sind von Sixtus V. eingerichtet worden (1588); der Bau erfolgte unter der Leitung von Domin. Fontana, die künstlerische Ausschmückung durch Cesare Nebia von Orvieto und Giov. Guerreo von Modena. Den Hauptsaal zieren Darstellungen aus der Kirchengeschichte, den Concilien u. s. w. Paul V. (1605—1621) fügte das Archiv hinzu, wie schon früher Pius IV. eine Druckerei daselbst angelegt hatte (s. d. Art. Archiv des päpstlichen Stuhles). Die wichtigste und reichste Vermehrung erhielt diese Bibliothek durch die berühmte Heidelberger Bibliothek (Bibliotheca Palatina), welche Kurfürst Maximilian von Bayern nach der Schlacht am weißen Berge dem Papst Gregor XV. (1621—1623) zum Geschenke machte. Dieselbe war Eigenthum des Kurfürsten von der Pfalz gewesen und war sammt dem übrigen Eigenthum Friedrichs von Maximilian als Siegesbeute genommen worden; sie diente als Entgelt für die vom Papste geleistete Unterstützung, durch welche der Sieg nicht wenig gefördert worden war. Zur Uebernahme wurde Leo Allatius abgesandt; dieser vollendete die Uebersiedelung unter Urban VIII. (1623—1644). Auch letzterer Papst verleibte der vaticanischen Bibliothek reiche Schätze von griechischen Manuscripten ein, nachdem schon Gregor XV. sie durch die bedeutenden Palimpseste aus dem Kloster Bobbio bereichert hatte. Alexander VII. (1655 bis 1667) erwarb für 10 000 Scudi von der Stadt Urbino die berühmte Manuscriptensammlung der ehemaligen Herzöge von Urbino (Bibliotheca Urbinas); ihr wurde ein eigener Platz mit Inschrift angewiesen. Unter Alexander VIII. (1689—1691) wurde die Bibliothek der kurz zuvor verstorbenen Königin Chri-

stine von Schweden der vaticanischen einverleibt; dieser Theil erhielt den Namen Bibliotheca Alexandrina, da Christine bei ihrer Rückkehr zur Kirche den Namen Alexandra angenommen hatte. Es waren Theile der von ihrem Vater Gustav Adolph in Deutschland geplünderten Bibliotheken. Clemens XI. (1700—1721) fügte besonders reiche Schätze aus der orientalischen Literatur hinzu, indem er ganze Bibliotheken ankaufte; so erwarb er die des gelehrten Maroniten Abraham aus Eckhel (Ecchellensis), die des gelehrten Pietro della Valle, die ehemalige Privatbibliothek Pius' II., sowie diejenige, welche die Familie Piccolomini den Theatinern geschenkt hatte. Auch sandte er Elias Jos. Simon Asseman nebst Massard und Skander nach Syrien und Aegypten, um die literarischen Schätze dieser Länder aufzusuchen und zu erwerben. Reich beladen kehrten sie zurück, Massard 1708, Skander 1718, Asseman 1721, und die zahlreichen Manuscripte wurden als eigener Theil der vaticanischen Bibliothek eingefügt unter der Inschrift: Bibliotheca orientalis Clementina Vaticana. Asseman legte einen Katalog dazu an. An mehreren dieser Manuscripte klebt noch Nilschlamm, da beim Transport ein Kahn auf dem Nil umschlug. Clemens XI. sorgte für die Bereicherung der vaticanischen Bibliothek durch den Erlaß, daß von jedem zu Rom gedruckten Buche ein Pflichtexemplar dahin abgegeben werde. Clemens XII. (1730—1740) vergrößerte die Räumlichkeiten für die orientalische Literatur, schaffte neue Bücherschränke an und fügte eine Anzahl etruskischer Vasen, sowie über 300 griechische und ägyptische Münzen, welche er vom Cardinal Alexander Albani gekauft hatte, hinzu; unter ihm erhielt die vaticanische Bibliothek auch von dem Bibliothekar Cardinal Quirini werthvolle Geschenke. Benedict XIV. (1740 bis 1758) vereinigte damit die Bibliotheca Ottoboniana, welche ursprünglich aus der Privatbibliothek Marcells II. bestand und von dem spätern Besitzer Cardinal Ottoboni stark vermehrt worden war; auch kam durch Schenkung 1746 die auserlesene Bibliothek des Marchese Alex. Capponi hinzu. Clemens XIII. (1758—1769) kaufte 180 orientalische Handschriften an. Pius VI. stellte die Verbindung zwischen Museum und Bibliothek her und machte reiche Schenkungen. Bei den Invasionen Roms durch das Heer der französischen Republik (1797) und durch Napoleon (1808) erlitt die vaticanische Bibliothek, ähnlich wie andere Sammlungen, bedeutende Verluste; diese wurden jedoch 1815 durch die Thätigkeit des päpstlichen Abgesandten Marino Marini fast gänzlich wieder ersetzt. Pius VII. und die folgenden Päpste waren nicht minder für die Bibliothek thätig; Pius VII. erwarb die Bibliothek des Cardinal Zelada, Leo XII. die des Grafen Cicognara, Gregor XVI. viele neue orientalische Handschriften; Pius IX. ließ die Bibliotheksräume durch den Architekten Martinucci prachtvoll restauriren und erwarb unter Anderm die kostbare Bibliothek des Cardinal Mezzofanti. — Den eigentlichen Werth der vaticanischen Bibliotheken machen die Handschriften aus, deren Zahl sich auf 24 000 beläuft. Unter ihnen ist besonders kostbar der Codex Vaticanus der heiligen Schrift; auch handschriftliche Curiositäten sind vorhanden. Die Schätze der Bibliothek sind in Schränken aufbewahrt; wegen mancher Indiscretion von Gelehrten und verschiedener Gelüste von Touristen ist ihre Benutzung erschwert, so daß eine Erleichterung zu wünschen wäre. Ein genügender Catalog ist nicht vorhanden; die unter Innocenz XIII. begonnene Catalogisirung wurde durch einen Brand verhindert, so daß bloß drei Bände zu Stande kamen, der Rest aber nur ein Namensverzeichniß bildet. Die bei Baronius und Rainaldi vorkommenden Nummern der Codices gelten noch jetzt bis auf diejenigen Stücke, welche in's Archiv übertragen wurden. An der Spitze der Bibliothek steht der Cardinal-Bibliothekar (Bibliothecarius S. Ecclesiae, gegenwärtig Cardinal Pitra); unter ihm stehen ein Präfect (Prälat) oder erster Custos, ein zweiter Custos, 7 Scriptoren oder Interpreten und andere niedere Bedienstete. Die Bibliothek ist mit Ausnahme der Ferien und der Donnerstage an den Werktagen von 9—12 Uhr geöffnet.

II. Außer der vaticanischen sind noch folgende Bibliotheken zu erwähnen: 1. Die **Bibliotheca Albani** im Palazzo Albani bei Quattrofontane, von den Cardinälen Alexander und Hannibal Albani gegründet; sie hatte ehemals über 30 000 Bücher, darunter manche werthvolle Handschriften, erlitt aber besonders zur Zeit der französischen Kriege erhebliche Verluste. — 2. Die **alexandrinische Bibliothek** (Biblioteca Alessandrina) in der römischen Universität (Sapienza), von Alexander VII. begonnen und von ihm vermehrt durch die mehr als 6000 Bände zählende Bibliothek des Abbate Costantino Gaetano, sowie durch einen Theil der Bibliotheca Urbinas, für deren Ueberlassung den Theatinern in perpetuum ein Lehrstuhl an der Universität nebst anderen Würden übergeben wurde; später reich beschenkt von Leo XII. — 3. Die **Bibliotheca Angelica** beim Kloster und der Kirche des hl. Augustinus, gegründet vom Bischof von Tagaste i. p. und päpstlichen Sacristan, Msgr. Angelo Rocca (1620); sie ward vermehrt durch die Bibliotheken der Cardinäle Noris und Passionei (letztere für 30 000 Scudi angekauft), und die des gelehrten ersten Custoden der vaticanischen Bibliothek, Canonicus Lucas Holsten. Zu ihrer Vermehrung wurde ein eigener Fond gegründet, so daß sie über 150 000 Bände zählt. Sie ist dem Publikum zum Gebrauche in dem geräumigen Lokale zugängig — 4. Die **Barberinische Bibliothek** in dem von Urban VIII. (Barberini) erbauten Palaste; sie ward gegründet von dessen Neffen Cardinal Francesco Barberini und durch die Familie immer bereichert, so daß sie bis 100 000 Bände und 10 000 Handschriften zählte; allein durch die

Zeitereignisse, Vernachlässigung, Untreue von Beamten und Entwendung erlitt sie große Verluste, weshalb sie für den öffentlichen Gebrauch geschlossen wurde. — 5. Die **Bibliotheca Casanatensis** im Dominicanerkloster bei **S. Maria sopra Minerva**. Sie war unter den römischen Bibliotheken die reichste an gedruckten Werken und wurde gegründet und reich botirt vom vaticanischen Bibliothekar Cardinal Hieronymus Casanata (gest. 1700), dessen aus 23 000 Bänden bestehende Bibliothek den Stock bildete; als Fond wies er 80 000 Goldscudi an. Vor der Invasion beliefen sich die jährlichen Renten dieser Bibliothek auf mehr als 7000 Scudi. Der geräumige Saal, der die Bibliothek birgt, ist von Karl Fontana gebaut. Sie bildet jetzt einen Theil der unter Nr. 10 genannten Bibliothek. — 6. Die **Chigi'sche Bibliothek** im Palazzo Chigi, gegründet durch den aus der Familie Chigi stammenden Alexander VII. (1655 bis 1667), und vermehrt durch die beiden Cardinäle Flavio Chigi, den älteren und jüngeren. Sie besitzt interessante Handschriften, darunter einen Codex des Dionysius von Halicarnassus und fünf Missalien aus dem 15. und 16. Jahrhundert mit Miniaturen. Sie ist nur schwer zugänglich. — 7. Die **Corsinische Bibliothek** im Palazzo Corsini, gegründet von Clemens XII., der schon als Prälat jährlich 8000 Scudi ihr zuwendete und die Bibliothek des Cardinals Phil. Ant. Gualteri um 11 000 Scudi ankaufte. Der Neffe dieses Papstes, Neri Corsini Maria, vergrößerte die Bibliothek und öffnete sie dem Publikum. Die späteren Mitglieder der Familie setzten dieses Werk fort, so daß die Bibliothek nach der Casanatensis und der Alexandrinischen die reichste an Druckwerken ist. Darunter befinden sich zahlreiche Incunabeln; auch eine große Kupferstichsammlung gehört zu derselben. — 8. Die **Bibliotheca Lancisiana** im Spital di S. Spirito von Giov. Mar. Lancisi, Leibarzt Clemens' XI., gegründet (1716); sie ist vorzüglich medicinischen Inhaltes und enthält viele seltene Bücher. Ludwig XV. von Frankreich hat sie mit reichlichen Geschenken bedacht. — 9. Die **Bibliotheca Vallicellana**, bei der Kirche von **S. Maria in Vallicella**, in dem Gebäude des vom hl. Philippus Neri gegründeten Oratoriums. Sie ist nach der vaticanischen die älteste der obengenannten und ist reich an Handschriften. Bezüglich ihrer Erhaltung sind ernste Befürchtungen ausgesprochen worden (s. Beil. zu Nro. 127 der „Germania" vom 8. Juni 1881). — 10. Die sog. **Biblioteca Vittorio-Emmanuele** im Collegium **Romanum**. Die an auserlesenen Werken aller Wissenschaften reiche Bibliothek des römischen Collegs der Jesuiten haben die gegenwärtigen Gewalthaber an sich genommen und daraus, sowie aus den von andern aufgehobenen Klöstern zusammengetragenen Büchern diese Bibliothek gebildet; sie ist von ihnen durch eine neue, über die **Via di S. Ignazio** gehende Gallerie mit der gegenüberliegenden **Bibliotheca Casanatensis** verbunden. Die traurigen Schicksale, welche diese Bibliothek unter ihrer staatlichen Verwaltung erfahren, sind bekannt. (Vgl. Hist.-pol. Blätter LXXXVII, 424 ff.) Außer den genannten findet man auch in manchen Privatpalästen ansehnliche Bibliotheken. [Stahl.]

Biddle (Biddellus), Johann, Stifter einer antitrinitarischen Richtung (der Biddlianer) in England, war im J. 1615 zu Wolton in der Grafschaft Gloucester geboren, zeigte frühzeitig ausgezeichnete Talente für Philologie und Poesie und wurde 1641 Lehrer an der Freischule zu Gloucester. Schon hier trat er in einer Schrift: „Die zwölf Argumente" mit der Behauptung auf, die Lehre von der Dreieinigkeit sei nicht in der heiligen Schrift gegründet; Lesung socinianischer Bücher hatte ihn auf diese Richtung gebracht. Vor den Magistrat vorgefordert, unterschrieb er ein dem anglikanischen Kirchenglauben gemäßes Bekenntniß am 2. Mai 1644. Die Furcht hatte es ihm ausgepreßt; innerlich war er Antitrinitarier geblieben und suchte in einer neuen Schrift zu zeigen, daß der heilige Geist zwar eine Person, aber nicht Gott sei. Diese nur für seine Freunde bestimmte Schrift wurde von einem derselben an die Obrigkeit ausgeliefert, und Biddle ward deßwegen 1645 seines Lehramtes entsetzt. Um die nämliche Zeit stürzte Cromwell das englische Königthum (Karl I.) und mit ihm die englische Hochkirche. Die presbyterianische Kirchenform siegte, und Biddle hoffte bei ihr Duldung seines Antitrinitarismus. Er begab sich darum nach London und publicirte hinter einander in den Jahren 1646—1648 mehrere Schriften gegen die Trinität. Aber der presbyterianische geistliche Gerichtshof zu Westminster, damals die höchste englische Kirchenbehörde, verlangte vom Parlamente Bestrafung des Gotteslästerers, und Biddle kam zweimal hinter einander in's Gefängniß. Als er 1651 bei einer allgemeinen Amnestie wieder frei geworden war, sammelte er in London eine Anzahl Anhänger, die Biddlianer, um sich, denen er jeden Sonntag die heilige Schrift erklärte und erbauliche Vorträge hielt. Der damalige anarchische Zustand machte das Entstehen der Secte möglich. Die Herausgabe zweier Katechismen, welche durch den Scharfrichter verbrannt wurden, brachte ihn zum drittenmal in's Gefängniß; im J. 1655 aber ward er zum viertenmal ergriffen und von Cromwell auf die Insel Scilly exilirt. Nach drei Jahren durfte er wieder zurückkehren, aber er begann auf der Stelle wieder seine antitrinitarischen Umtriebe und wurde darum im J. 1662 unter Karl II. zum fünftenmal eingesperrt. In demselben Jahre starb er noch; der Antitrinitarismus aber ist in England nicht erloschen. (Vgl. Schröckh, Neuere Kirchengesch. IX, 465 ff. und Walch, Religionsstreitigkeiten mit den Antitrinitariern rc. IV, 297 ff.) [v. Hefele.]

Biel, Gabriel, berühmter Tübinger Theolog, geboren zu Speier, studierte zu Heidelberg und Erfurt, wurde Licentiat der Theologie und erwarb sich früh großes Ansehen als Vicar und

Domprediger in Mainz. Die erste sichere Zeitangabe über seinen Lebensgang führt in das Jahr 1460, wo er in der Bisthumsfehde zwischen Diether von Ysenburg und Adolph von Nassau die Sache des Letzteren, welche zugleich die des Papstes war, sowohl durch Predigten in Mainz und im Rheingau, als auch durch eine eigene Schrift: „Ueber den dem Papste schuldigen Gehorsam" vertrat. Biel hatte hierdurch nicht allein den Dank des Papstes Pius II. sich erworben, sondern auch die Aufmerksamkeit der Fürsten, welche in den Streit hineingezogen worden waren, auf sich gelenkt. Unter den Letzteren war Graf Eberhard im Bart von Würtemberg, der zwischen den streitenden Parteien einen Frieden zu vermitteln bestrebt war. Als derselbe später damit umging, eine Reform des vielfach zerrütteten Kirchen- und Klosterlebens in seinem Lande durchzuführen, und zu diesem Zwecke sein Augenmerk besonders auf die „Cleriker vom gemeinsamen Leben" nach der Windesheimer Congregation richtete, berief er 1477 neben Propst Benedict von Helmstädt auch Biel, welcher dieser Congregation angehörte und unterdessen Propst zu Butzbach in Oberhessen geworden war, nach Urach, der damaligen Hauptstadt des Eberhard'schen Landestheils, an das daselbst neu gegründete Chorherrenstift. Bald darauf (1479) wird Biel in einer päpstlichen Bulle als Propst dieser Kirche genannt. Um dieselbe Zeit fällt die Gründung und Einrichtung der Universität zu Tübingen, bei welcher Biel als vertrauter Rathgeber des Grafen wirksam eingriff. Im J. 1482 begleitete er nebst Johannes Vergenhans (Nauclerus) und dem jungen Reuchlin den Grafen auf einer Wallfahrt nach Rom. Hier wurden beide vom Papst festlich aufgenommen und wohnten u. A. der feierlichen Canonisation des hl. Bonaventura an. Der Graf selbst erhielt damals vom Papste die goldene Rose. Als 1484 die theologische Facultät in Tübingen eingerichtet wurde, trat Biel zugleich mit Konrad Summenhart in dieselbe ein und war von da an ihr erster und berühmtester Lehrer. Einen neuen Beweis des Vertrauens und der Huld gab ihm Graf Eberhard 1492, indem er ihn zum ersten Propst des an seinem Lieblingsaufenthalt Einsiedel im Schönbuch errichteten Chorherrenstifts zum hl. Petrus ernannte. Biel erlebte noch die Erhebung seines hohen Gönners zum ersten Herzog von Würtemberg 1495, starb aber noch in demselben Jahre, ungefähr 70 Jahre alt; er ward auf dem Einsiedel begraben, wo auch Herzog Eberhard das Jahr darauf seine Ruhestätte fand. Obgleich Biel erst in vorgerücktem Lebensalter in die eigentliche Gelehrtenarbeit eintrat, so gereichte doch seine Wirksamkeit sowohl auf dem Lehrstuhl als in der literarischen Production der jungen Universität alsbald zu hohem Ruhm. Als die erste Frucht seiner Vorlesungen erschien das noch heute sehr beachtenswerthe Werk über den Meßcanon, das jedoch nicht von ihm selbst, sondern ohne sein Wissen von seinem Freund und Schüler Wendelin Steinbach in den Druck gegeben wurde (1488). Biel selbst hat sich darüber beklagt, da er, wie er in seiner bescheidenen Art sagte, nichts oder nur sehr Weniges von dem Seinigen dazu gethan, sondern sich an die Alten gehalten habe. Auf dem Titel selbst wird dann auch Eggeling von Braunschweig als derjenige genannt, welcher die Grundlage des Werkes hergegeben. Einen zweiten Cursus von Vorlesungen bildete nach der Methode jener Zeit die Erklärung der Sentenzen des Petrus Lombardus, wobei Biel besonders Occam seinen Meister nannte. Dem Commentar, den er über die Sentenzen verfaßte, den aber erst Wendelin Steinbach vollends zu Ende führte, verdankt er vornehmlich den Namen des „letzten Scholastikers". Seine wissenschaftliche Auffassung bewegte sich streng in der Richtung des Occam'schen Nominalismus, während zu gleicher Zeit die realistisch-scotistische Richtung, welche durch Johannes a Lapide in Tübingen eingeführt worden, durch Konrad Summenhart vertreten war. Es war, wie es scheint, die Absicht des Gründers der Universität, daß die beiden sich sonst so feindlich begegnenden Doctrinen, der „neue" und der „alte Weg", sich im Wettkampfe miteinander messen sollten, um dadurch die Geister zu üben und das Interesse und den Eifer von Lehrern und Schülern rege zu erhalten. Wenigstens wird über sehr ernste Disputationen der beiden Schulen gegen einander berichtet, ohne daß diese der Lehranstalt selbst zum Nachtheil gereicht hätten. Welches Ansehen Biel als Theolog genoß, ist unter Anderem daraus zu entnehmen, daß auf dem Concil von Trient, wie aus Pallavicini zu ersehen ist, wiederholt auf seine Lehre Bezug genommen wurde. Biel war aber nicht ausschließlich Scholastiker in dem Sinne, daß er sich der neuen Richtung in der damaligen Wissenschaft, den humanistischen Studien und der socialen Bewegung entgegengestemmt hätte. Vielmehr stand er, wie überhaupt die damaligen Tübinger Gelehrten, in mehrfachem engerem Verkehr mit den humanistischen Bildungskreisen, namentlich den Straßburgern (Geiler von Kaysersberg) und Baslern; und der Tübinger Humanist Heinrich Bebel, der die Biel'schen Schriften mit Epigrammen schmückte, nennt ihn einen Monarchen unter den Theologen, dessen Ruhm bis zu den Laren Roms gedrungen. Von ganz anderer als theologischer Seite ist aber in neuester Zeit wieder die Aufmerksamkeit der Gelehrten auf Biel gelenkt worden, nämlich von den Nationalökonomen, besonders von Schmoller und Roscher, welche demselben in der älteren Geschichte der Entwicklung der volkswirthschaftlichen Anschauungen in Deutschland einen hervorragenden Platz anweisen (vgl. W. Roscher, Gesch. der Nationalökonomik in Deutschland, München 1874, S. 21 ff.). „Es läßt sich nicht leugnen," heißt es S. 23 mit Beziehung auf Biels Hauptwerk, den Commentar zu den Sentenzen, „in volkswirthschaftlicher Einsicht zeigt sich Biel als ein Mann, welcher die Resultate seiner Vorgänger nicht bloß versteht, sondern auch weiterfördert."

Das letztere gilt namentlich von Biels Lehre über Geld und Münzwesen, die er auch separat in einem kleinen Schriftchen dargestellt hat. Bei einem Theologen, der so wie Biel an der Grenzscheide zweier Weltalter steht, war zu erwarten, daß ihn die späteren Geschlechter tendenziös der einen oder andern unter den neuen Parteigruppirungen näher zu rücken bestrebt sein würden. So wurde von den Einen Biel als „Scholastiker“ zu den Alten gerechnet, und es wurde ihm nachgesagt, daß er anstatt der heiligen Schrift den Aristoteles auf der Kanzel erklärt habe. Von den Andern aber wird nach Aeußerungen gehascht, die ihn als einen Gegner des alten Kirchenwesens und des päpstlichen Regiments, als einen Freund der freieren theologischen Lehre, z. B. über die Sacramente und den Ablaß, sollten erscheinen lassen (vgl. H. Wigand Biel, De Gabriele Biel, celeberrimo Papista Antipapista, Vitemb. 1719). Jedoch ist alles, was in dieser Beziehung aufgestellt und von Vielen nachgesprochen wurde, theils rein anekdotenhaft und ohne geschichtlichen Beleg, theils im geraden Widerspruch mit den Schriften Biels stehend. Biel ist niemals Antipapist gewesen; es findet sich in seinen Werken keine einzige theologische Aufstellung, welche eine größere Freiheit sich herausgenommen hätte, als sie innerhalb der Kirche von den strengsten Theologen in Anspruch genommen wurde. Ja obgleich sich Biel an einer Stelle seines Buches über den Meßcanon zu den Konstanzer Decreten über die Stellung des allgemeinen Concils zum Papst bekennt, so will er damit, wie aus andern ebenso deutlichen Stellen hervorgeht, in keiner Weise der Pflicht der Unterwerfung unter die Aussprüche des Papstes Abbruch thun. Er anerkennt eine Jurisdiction der auf dem allgemeinen Concil vertretenen Gesammtkirche über die Person des Papstes in dem Sinne, wie die Konstanzer sich das Recht zuschrieben, die Päpste zur Resignation zu veranlassen oder zu nöthigen; über die amtliche Auctorität des Papstes aber drückt er sich ganz im richtigen Sinne aus. Will man hierin einen Widerspruch finden, so theilt er diesen mit den namhaftesten kirchlichen Theologen seiner Zeit. Von Schriften Biels gibt es, soweit sich sicher ermitteln läßt, folgende: I. Sacri canonis Missae expositio resolutissima literalis et mystica (auch betitelt Lectura super canone Missae) Rutling. 1488, neu gedruckt Tübingen 1499, später herausgeg. zu Basel 1510. 1515, Lyon 1514, Brixen 1576. Auch ein Auszug aus dieser Schrift, Epitoma expositionis canonis Missae, Tub. s. a. (1499), wurde wiederholt abgedruckt, noch 1565 zu Antwerpen. Hieran schließt sich eine noch kleinere Expositio brevis et interlinearis sacri canonis missae, s. l. a. et typ. (Hain n. 3183). — II. Einen vollständigen Predigtcyklus auf das ganze Kirchenjahr bilden: 1. Sermones de festivitatibus Christi, 2. Sermones de festivitatibus beatae Mariae Virginis, 3. Sermones de sanctis, s. l. (Tubing.) 1499. 4. Sermones dominicales de tempore, Tubing. 1500. Mit letzterem Buche wurden zugleich gedruckt: 5. Contra pestilentiam sermones medicinales und De non timendo mortem tempore pestis. Hieran schließt sich eine Abhandlung, Quaestio de fuga pestis, und endlich die schon oben berührte Schrift Defensorium obedientiae apostolicae ad Pium Papam II. destinatum et ab eodem approbatum. Spätere Drucke der Predigten: Hagenau 1510, Basel 1519. 1520, Brixen 1583. 6. Sermo historialis passionis Dominicae s. l. et a. (Reutling. 1498), verbessert von Florentius Diel, Mainz 1509; auch Hagenau s. a., Basel 1519. — III. Collectorium sive epitoma in magistri sententiarum libros IV, Tubing. 1501 (Lyon 1514, Brixen 1574). Die letzten 27 Distinctionen sind ein Supplement von Wendelin Steinbach, welches auch separat gedruckt wurde, Tüb. 1520 (?). — IV. Tractatus de potestate et utilitate monetarum, s. l. a. et typ., später wiederholt in größeren Werken über Münzwesen abgedruckt. Ungedruckte Briefe von Biel liegen im Staatsarchiv zu Darmstadt (Hess. Arch. X). — Zur Literatur: J. J. Moseri vitae professorum Tubingensium ord. theolog. dec. I, Tub. 1718; Winkelmann, Beschreibung von Hessen und Hersfeld, Bremen 1711, 189; Bedmann, Rheingauische Alterth. 218. 219 (Sermm. mss. et epitaphium); Linsenmann, Gabriel Biel 2c., Theol. Quartalschr., Tüb. 1865, 195 ff. 449 ff. 601 ff.; Plitt, Gabriel Biel als Prediger, Erlangen 1879; Stälin, Wirtemb. Gesch. III, 740 u. A. [Linsenmann.]

Biennium canonicorum nannte man früher die zwei Jahre, welche die jungen Stiftsherren an einer hohen Schule dem Studium der Theologie oder des canonischen Rechtes widmen mußten. Vorher hatten sie ihre wissenschaftliche Bildung und Erziehung in der Domschule empfangen, und erst nach Erlangung der erforderlichen Kenntnisse wurden sie aus der Zucht des Scholasters durch eine förmliche Emancipation (emancipatio canonica) entlassen und zu Stiftsherren angenommen (admissio ad capitulum). Als die Domschulen durch das Emporkommen der Universitäten eingegangen waren, forderte man nun von den jungen Canonikern ein akademisches Studium von 1—3 Jahren. Schon das Konstanzer Concordat bestimmte in § 11, daß an Metropolitan- und Cathedralcapiteln der sechste Theil der Canonicate und Präbenden entweder an Licentiaten der heiligen Schrift oder beider Rechte, oder an solche Baccalaurier der Theologie und Magister der Medicin, welche zwei Jahre, oder an Magistros artium, welche noch weitere fünf Jahre an der Universität Theologie oder beide Rechte studirt hätten, zu vergeben seien. Dasselbe bestimmte der § 12 rücksichtlich der Pfründen an den Collegiatkirchen. Noch weiter ging das Concil von Basel in der 31. Sitzung, indem es den dritten Theil der Pfründen an den Cathedral- und Collegiatkirchen für Graduirte reservirte und die akademische Studienzeit erweiterte. Der

Kirchenrath von Trient hat (Sess. XXII, c. 2) ausgesprochen, daß zur Aufnahme an einer Cathedralkirche entweder ein an der Universität ordnungsmäßig erlangter Grad der Theologie oder des canonischen Rechtes, oder wenigstens ein durch eine öffentliche Akademie ertheiltes Zeugniß der Lehrfähigkeit erforderlich sei (vgl. noch Sess. XXIV, c. 12, wonach die Dignitare und mindestens die Hälfte der Domcapitularen Graduirte sein sollen). Auch bei der neuen Bildung der Bisthümer in Deutschland hat die Kirche, ihrem Geiste treu, zur Aufnahme unter die Mitglieder der auf ihre lediglich kirchliche Bestimmung zurückgeführten Domcapitel mit großem Ernst die Forderung einer gründlichen wissenschaftlichen und praktischen theologischen Bildung gestellt. [Buß.]

Biester, Johann Erich, Literat, war geb. 1749 zu Lübeck, studirte in Göttingen Jurisprudenz und neuere Sprachen, erhielt 1773 eine Stelle am Pädagogium zu Bützow, folgte 1777 einem Rufe als Privatsecretär des Ministers von Zedlitz nach Berlin, wurde 1784 Bibliothekar der königlichen Bibliothek, 1798 Mitglied der Akademie und starb am 20. Februar 1816. Biester war ein Freund der rationalistisch-ungläubigen Aufklärung seines Jahrhunderts und verbreitete dieselbe als Mitarbeiter ihres Hauptorgans, der „Allgemeinen deutschen Bibliothek“ von Nicolai, und als Redacteur der von ihm (im Vereine mit Gedicke bis 1791) herausgegebenen Berliner Monatsschrift (1783—1796), der Berliner Blätter (1798) und der Neuen Berliner Monatsschrift (1799—1811). Der von ihm gestiftete „Verein für Licht und Wahrheit“ hatte den Zweck, die periodische Literatur zu beherrschen und die Gesinnungsgenossen zu befördern. Vor den Jesuiten hatte Biester eine wahrhaft lächerliche Furcht; doch erklärte er gegen Ende seines Lebens, daß er in seiner Jesuitenriecherei zu weit gegangen sei. Sein Sohn ward Katholik und Lehrer am katholischen Gymnasium in Braunsberg. [Brück.]

Bigamie ist im kirchenrechtlichen Sinne die wiederholte successive Schließung und Consummirung einer Ehe. Durch das Merkmal der Aufeinanderfolge unterscheidet sich die Bigamie von der Polygamie, d. i. dem gleichzeitigen Halten zweier oder mehrerer Frauen, welche im Judenthume propter duritiam cordis von Gott geduldet war, im Christenthume aber absolut verboten ist (Trid. XXIV, c. 2). Die Bigamie kann sein eine bigamia vera, interpretativa und similitudinaria. Die Bigamia vera ist nur dann vorhanden, wenn jemand nacheinander zwei rechtmäßige Frauen genommen und mit beiden die Ehe consummirt hat. Hieraus ergibt sich, daß die Bigamie im kirchenrechtlichen Sinne auch begründet wird durch eine vor der Taufe und eine nach derselben oder auch durch zwei vor der Taufe giltig eingegangene und consummirte Ehen. Die Bigamie ist von der Kirche durch eine Reihe von Bestimmungen als unvollkommen notirt, wenn sie auch nicht gerade als Delict bezeichnet wird. Der Grund hiervon ist nicht mit dem hl. Hieronymus und den orientalischen Vätern in der durch das Eingehen einer zweiten Ehe kundgegebenen Incontinenz zu suchen (can. 1, D. XXVI), sondern nach der Auffassung der hierin dem hl. Augustin (ad Titum in can. 2, D. XXVI; vgl. auch c. 3 und 4 ibid.) folgenden abendländischen Kirche in dem Mangel der vollkommenen Darstellung der erhabenen Verbindung Christi mit der Kirche, deren getreues Abbild die Ehe sein soll. Das aber ist nur die in ihrer Einzigkeit verbleibende, mit einer Jungfrau eingegangene und consummirte Ehe (c. Debitum X de big. non ord. 1, 21). Die strenge Festhaltung dieses Begriffes läßt erkennen, daß die Bigamia vera im kirchenrechtlichen Sinne nicht begründet werde, weder durch das Eingehen von Sponsalien oder bloß giltigen (ratis) Ehen mit Mehreren, wenn keine oder bloß eine consummirt wird, noch auch durch den cum meretrice vel cum concubinis, sei es vor, sei es nach, sei es selbst während einer mit einer Jungfrau consummirten Ehe gepflogenen fleischlichen Umgang. Denn nicht die Sündhaftigkeit oder die subjective Anschauung, sondern nur der hiervon ganz unabhängige objective Thatbestand entscheidet über das Vorhanden- oder Nichtvorhandensein der Bigamie. Behält man dieses Kriterium neben dem oben aufgestellten Begriff fest im Auge, so wird man auch unschwer erkennen, in welchen Fällen die Bigamia interpretativa anzunehmen ist. Diese ist nämlich nicht eine in Wirklichkeit vorhandene, sondern auf Grund einer Rechtsfiction angenommene und hinsichtlich der Rechtsfolgen der Bigamia vera gleichgehaltene Doppelehe. Diese Rechtsfiction greift nun überall da Platz, wo auch die eine von Jemand eingegangene Ehe die Verbindung Christi mit seiner einzigen und unbefleckten Braut nicht in ihrer vollen Reinheit darstellt, da der gegentheilige affectus intentionis cum opere subsecuto vorliegt (c. nuper X de big. non ord. 1, 21). Das ist aber der Fall: 1. Wenn jemand eine nicht mehr jungfräuliche Wittwe oder eine von einem Andern deflorirte Person heiratet; 2. wenn jemand mit seiner als Jungfrau geheirateten Frau, nachdem sie einen (wenn auch materiellen e. gr. illata vi) Ehebruch begangen, noch den ehelichen Umgang pflegt, selbst für den Fall, daß der Mann von dem Ehebruche nichts weiß; 3. wenn jemand zwei Ehen factisch einzugehen versucht und beide consummirt, mag auch eine derselben oder selbst beide ungültig sein, oder auch wenn jemand eine an sich ungültige Ehe eingeht mit einer nicht mehr jungfräulichen Wittwe oder einer bereits von einem Andern deflorirten Person und dieselbe consummirt. Da der Empfang einer höheren Weihe, sowie die Ablegung des feierlichen Ordensgelübdes eine Art von connubium spirituale mit der Kirche Christi begründet, so gilt auch derjenige als bigamus, der nach einem der erwähnten Acte eine (an sich ungiltige) Ehe (z. B. eine Civilehe) einzugehen versucht und dieselbe consummirt. Diese wird wegen der Aehn-

lichkeit mit der wirklichen die Bigamia similitudinaria genannt.

Die wichtigste Rechtswirkung, welche nach den Kirchengesetzen (1 Tim. 3, 2; Tit. 1, 6; c. 2 et 5, D. XXVI; c. ut bigami X de bigamis non ord. 1, 21; c. unic. de bigam. in VI, 1, 12) aus der Bigamie entsteht, ist das Weihehinderniß ex defectu sacramenti (vgl. den Art. Irregularität), in Folge dessen der Empfang oder die Ausübung einer Weihe unerlaubt wird. Eine weitere Rechtsfolge ist der Verlust der Privilegien des Clerikalstandes, die Unterwerfung unter die weltliche Gerichtsbarkeit, sowie das Verbot, die Tonsur oder die geistliche Kleidung zu tragen (c. un. de bigamis in VI, 1, 12). Diese Rechtsfolge trifft jedoch nur die Minoristen des Säcularclerus, wie im Anschluß an die Glosse zum citirten c. un. de bigam. die Canonisten fast allgemein annehmen, da die Majoristen nur durch die Degradation in den Laienstand zurückversetzt werden können, den Ordenspersonen aber, welche vota solemnia abgelegt haben, die Rückkehr zum Weltleben durch das Tragen weltlicher Kleidung u. s. w. unbedingt untersagt ist (vgl. gloss. ad c. Tuae X de apostatis 5, 9 verb. Tolerandi). Ein Bigamus soll selbst im Nothfalle der Spendung des heiligen Taufsacramentes sich enthalten, wenn anders eine sonst taugliche Person gegenwärtig ist (Benedict. XIV. Const. Postremo mense § 31), sowie selbst von der Verrichtung der niederen Kirchendienste ausgeschlossen sein (Trid. XXIII, c. 17). Die mit der Bigamie verknüpfte Irregularität beruht auf positiv-kirchlichem Rechte. Der Papst kann daher in allen Fällen von derselben dispensiren, wenn wichtige Gründe hierfür vorliegen. Wenn auch die Vorschrift des Apostels (1 Tim. 3, 2 und Tit. 1, 6): „oportet ergo episcopum esse . . . unius uxoris virum“ nach der Annahme der Väter und der constanten Auslegung der Kirche keine Vorschrift göttlichen Rechtes ist, so soll doch schon die Ehrfurcht vor dem apostolischen Geber derselben, wie vor ihrem ehrwürdigen Alter die Kirchenobern bewegen, nur aus den triftigsten Gründen von ihrer Beobachtung abzusehen. Die Dispenserlangung wird daher mit Recht dadurch erschwert, daß hinsichtlich der wirklichen und der interpretativen notorischen Bigamie und zwar für alle Weihen nur dem Papste das Dispensationsrecht zusteht, während der Bischof kraft der vom Trienter Concil (Sess. XXIV, c. 6) ertheilten generellen Vollmacht nur dispensiren kann hinsichtlich der Bigamia interpretativa, welche in delicto occulto (e. gr. ex duplici matrimonio invalido vel uno valido et altero invalido) ihren Grund hat, sowie allgemein hinsichtlich der bloßen (non admixta interpretativa) bigamia similitudinaria, wenn Proben ernster Lebensbesserung vorliegen, und zwar im letzteren Falle für den Empfang und die Ausübung nicht bloß der niederen, sondern auch der höheren Weihen (c. Sane X de Clericis conjugatis 3, 3 und c. de diacono X Qui clerici vel vov. 4, 6). Derselben Dispensationsbefugniß hinsichtlich der Bigamia similitudinaria, wie die Bischöfe, erfreuen sich auch in Folge specieller Concessionen seitens der Päpste (Const. Pii V., Romani Pontificis) gewöhnlich die Regularobern gegenüber den ihnen unterworfenen Novizen und Ordensprofessen (vgl. die Canonisten in ihren Commentaren zu den citirten Stellen des Corp. j. c.; bei Erörterung der irregularitas ex defectu sacramenti bes. Phillips I, 507—519 und Ferraris, Verb. Bigamia; ferner Müller, De bigamia irregularitatis fonte et causa, Vrat. 1868). [Diendorfer.]

Bigne, Marguerin de la, Doctor der Sorbonne und Canonicus von Bayeux, geb. um 1546 zu Bernières-le-Patry, gest. 1589 zu Paris, unternahm eine zur leichteren Widerlegung der Magdeburger Centuriatoren längst gewünschte Sammlung aller Väter und Kirchenschriftsteller, soweit von einzelnen derselben nicht bereits größere Editionen vorlagen. Dieß ist die über 200 Schriftsteller enthaltende Bibliotheca veterum Patrum et antiquorum scriptorum ecclesiasticorum, Paris. 1577—1579 et 1589, 9 voll. Spätere Ausgaben erfolgten Paris 1609—1610, 10 voll., 1624—1639, 13 voll. und bildeten die Vorlage für die Editionen zu Köln 1618—1622, 15 voll., Paris 1654, 17 voll., Lyon 1677—1707, 30 voll. Ferner besorgte Bigne eine Ausgabe von Diöcesanstatuten der Kirchen zu Paris und Sens, Paris 1578, und S. Isidori Hispalensis opera, Par. 1580. (Vgl. Nicéron, Mém. XXXII, 279 sq.) [Streber.]

Bilder bei den Israeliten im Alten Testament. Das erste Gesetz des Decalogs Ex. 20, 2 ff., welches die Verehrung des einzigen wahren Gottes, Jehovahs, fordert, schließt in seinem negativen Ausdrucke die Verehrung aller Götzen aus. Wenn nun weiter damit das Verbot der Bilder verbunden wird, so sind zwar zunächst die Bilder von Götzen gemeint, insofern eben diese in ihnen dargestellt werden (vgl. Ex. 20, 4 f.); aber es ist unzweifelhaft der Sinn des Gesetzes, daß auch von Jehovah kein Bild gemacht werden soll (vgl. Deut. 4, 15 ff.). In dieser Beziehung hat das Verbot seinen Grund nicht sowohl darin, daß keine von dem menschlichen Geiste erfundene oder aus der creatürlichen Welt genommene Gestalt die Herrlichkeit Gottes darzustellen vermöchte (vgl. Apg. 17, 29), als vielmehr in der Gefahr, daß durch den Gebrauch der Bilder eine Vermischung der Jehovahreligion mit der Abgötterei oder ein völliges Versinken in die letztere herbeigeführt würde. Dieß konnte um so leichter stattfinden, wenn man, wie zu erwarten stand und auch wirklich eingetroffen ist, ein Sinnbild für Jehovah von einem bekannten Götzen oder Götzenbilde hernahm. Ein derartiges Bild mußte die Vorstellung von dem Götzen auf Jehovah überleiten, so daß er in der Anschauungsweise des Verehrers die Natur und Eigenschaften eines falschen Gottes erhielt und in die Reihe der Götzen trat, oder es konnte geschehen, daß an dem Bilde Jehovah vergessen und das Bild für sich oder der abgebildete

Götze statt seiner als Gottheit gedacht wurde. Ein solches Jehovahsymbol war das goldene Kalb, welches Aaron auf dem Zuge durch die Wüste nach seiner eigenen Vorzeichnung verfertigen ließ, um die stürmische Forderung des Volkes zu befriedigen (Ex. 32, 1 ff.); daß es als ein Jehovahbild gelten sollte, geht aus Vers 5 daselbst hervor, wo das zu dessen Verehrung angeordnete Fest ein Fest Jehovahs heißt חַג לַיהוָה מָחָר (morgen ist Fest Jehovahs); es ist aus dem Culte der Aegyptier genommen, welche zwei lebendige Stiere verehrten, den einen unter dem Namen Apis als Symbol des Osiris und den andern unter dem Namen Mnevis als Symbol des Sonnengottes. Nach der Trennung des Reiches wurde in dem schismatischen Staate der zehn Stämme von Jeroboam der Jehovahcult mit Bildern gesetzlich eingeführt. Jeroboam, der sich vor seiner Berufung zum Königthum in Aegypten aufhielt (3 Kön. 12, 2 ff.), nahm wieder das ägyptische Gottheitssymbol auf; er ließ zwei goldene Kälber, das eine zu Dan, das andere zu Bethel aufstellen (das. V. 29), wie auch die lebendigen Stiere in Aegypten ihren Aufenthalt in zwei Städten, in Memphis und Heliopolis, hatten. Die Propheten eifern immerdar gegen diese Jehovahbilder und bezeichnen die Orte, wo sie aufgestellt sind, als Stätten abscheulichen Götzendienstes (vgl. Os. 4, 15; 8, 5; 10, 15; 12, 14. Amos 3, 14; 5, 5). Zu den eigentlichen Götzenbildern der Israeliten gehören die Teraphim (תְּרָפִים), kleine Hausgötter, schon in der patriarchalischen Zeit (Gen. 31, 19), und wieder in der Richterperiode (Richt. 17, 5; 18, 31) erwähnt; ferner das Bild des Gottes Chiun (כִּיּוּן, in den LXX Ῥαιφάν, Apg. 7, 43 Ῥεμφάν s. Ῥεφάν), des Saturnus der Römer, das sie mit dem Gezelte (und Bilde) des Moloch auf der Wanderung durch die Wüste mitführten (Am. 5, 26; Apg. a. a. O.); außerdem nahmen sie in den Zeiten der Richter und der Könige auch die Götzenbilder der Nachbarvölker, der Phönicier, Philister, Syrier u. s. f., auf. Bilder, die nicht Gegenstand göttlicher Verehrung und Anbetung werden konnten, und solche, die gar keine religiöse Beziehung haben, waren den Juden durch das Gesetz nicht verboten. Es standen nach göttlicher Anordnung in der Stiftshütte, wie nachmals im Salomonischen Tempel, auf dem Deckel der Bundeslade zwei kolossale symbolische Cherubbilder aus Gold (Ex. 25, 18—20. 3 Kön. 6, 23—28), und in die Decken und den Vorhang des Allerheiligsten waren ebenfalls Cherubbilder eingestickt (Ex. 26, 1); Salomon ließ sie auch nebst Palmen und Blumen an den Tempelwänden anbringen (3 Kön. 6, 29). Das kupferne Waschbecken im Vorhofe (Ex. 30, 18) war im Tempel Salomons, wo es das gegossene oder eherne Meer hieß, von zwölf kupfernen symbolischen Rindern getragen (3 Kön. 7, 23 f. 2 Par. 4, 2 f.). Aber außer den in der Cultusstätte befindlichen Bildern werden aus der früheren Zeit nur die prächtigen Löwen am Salomonischen Throne erwähnt, zwei an der Armlehne und zwölf auf den sechs Stufen zu beiden Seiten (3 Kön. 10, 19 f.). Es fehlte dem Volke der Sinn und das Interesse für bildende Kunst, und nach dem Exile wurde diese auch durch die starke Opposition gegen das Eindringen des hellenischen Heidenthums darniedergehalten. Man wollte gar keine bildlichen Darstellungen mehr dulden, nicht nur am Tempel, sondern auch an den Palästen (Joseph., Antt. 17, 6, 2; Bell. Jud. 1, 33, 2; Vita 12), und der römische Legionsadler und das kaiserliche Bild auf den Feldzeichen der Soldaten waren den Juden ein Greuel (Joseph., Antt. 18, 3, 1; Bell. Jud. 2, 9, 2—3; s. d. Art. Götzendienst). [A. Maier.]

Bilder in der Kirche, Gegenstand des Schmuckes und der Verehrung. Von den ersten Zeiten des Christenthums an ist die Kunst thätig gewesen, in Gemeinschaft mit der Religion auf den Geist und das Gemüth des Menschen veredelnd einzuwirken. Neben dem Altare stand die Wiege jenes heiligen Bundes der christlichen Künste, den uns Overbeck in seinem herrlichen allegorischen Gemälde: „Triumph der Religion in den Künsten" und A. W. v. Schlegel in seinem schönen Gedichte: „Bund der Kirche mit den Künsten" geschildert haben. „Die christlichen Künste sind," wie J. F. Böhmer sagt, „nichts Anderes als Teppiche, unter die Füße des einziehenden Himmelskönigs gebreitet, oder Thore, die in das ewige Paradies führen." Nächst der Architectur suchten besonders die bildenden Künste der Malerei und Sculptur das Heiligthum des höchsten Gottes zu schmücken, den Himmel gewissermaßen auf die Erde zu ziehen, und die Erde wiederum oder vielmehr das Menschenherz in das Reich des Himmels zu versetzen. Durch die Darstellung idealer, dem niederen Leben entrückter Gestalten wird fort und fort erinnert an die ursprüngliche Schönheit des Menschengebildes und an jenes himmlische Jerusalem, für welches die gegenwärtige Welt eine Vorhalle ist. Malerei und Plastik veranschaulichen uns bildlich die Großthaten des Erlösers und aller jener Helden, die in seinen Fußstapfen gewandelt sind. Der hl. Thomas von Aquin bestimmt den Zweck der Bilder als einen dreifachen: 1. Sie sollen die Andacht befördern (ad excitandum devotionis affectus, qui ex visis efficacius excitantur, quam ex auditis); 2. sie sollen an das Beispiel der Heiligen erinnern (ut sanctorum exempla magis in memoria essent, dum oculis quotidie repraesentantur); 3. sie sollen die Unwissenden belehren (ad instructionem rudium, qui eis quasi quibusdam libris edocentur. 3 Sent. dist. 9, qu. 1, art. 2). Die Bilder haben ihren Grund in einem Bedürfnisse der menschlichen Natur, die darnach strebt, das Unsichtbare zu versinnlichen, das Abwesende und Vergangene zu vergegenwärtigen, das Geistige zu veranschaulichen. Weil die menschliche Natur aber zu allen Zeiten im Wesentlichen dieselbe ist, und weil das Christenthum am allermeisten die Bedürfnisse

der an sich guten und erst durch die Sünde verderbten Natur befriedigt, deshalb sind so manche Behauptungen, welche man über die erste Einführung der Bilder aufgestellt hat, vollständig hinfällig. 1. Eine lang verbreitete Fabel ist der angebliche Kunsthaß der ersten Christen. Die Bilder haben sich nicht verstohlen oder gegen den Willen der kirchlichen Auctorität unter den Christen Geltung verschafft, sondern die kirchliche Kunst hat sich schon in früher Zeit allgemein und naturgemäß unter dem Einflusse der Kirche entwickelt. „Von jeher ist die Kunst eine der sorgfältigst gepflegten Pflanzen im Garten der Kirche gewesen und ward von Anfang an fast ausschließlich von ihren Dienern gewartet und verbreitet und groß gezogen" (Amberger, Pastoraltheol. II, 875). Die Kirche stellte gleich anfangs die Kunst in den Dienst Gottes und wies, wie Johannes Trithemius treffend sagt, „den Künstlern den erhabenen Beruf an, als Priester des Schönen an der Ausbreitung des Gottesreiches mitzuwirken und den Armen das Evangelium zu verkündigen" (De vera stud. rat. 3 a; Janssen, Gesch. des deutschen Volkes I, 130). — 2. Die Abneigung des Judenthums gegen die Bilder ist vielfach ebenso übertrieben, wie die Gefahr, die den Heidenchristen aus der Bilderverehrung erwachsen sein soll. Die Vorsicht, welche die Kirche selbstverständlich anwenden mußte, um Mißbräuchen vorzubeugen, hat nie dazu geführt, daß sie die menschliche Natur, welche den Sinn für das Schöne in sich trägt, mißkannte oder verachtete. — 3. Die Werke der Sculptur sollen von der alten Kirche verpönt und vom Dienste der Religion ausgeschlossen gewesen sein. Es läßt sich aber unschwer nachweisen, daß die Plastik nur deßhalb weniger zur Ausschmückung der gottesdienstlichen Räume verwandt wurde, weil sie ihrer ganzen Natur nach viel weniger dem geistigen übersinnlichen Charakter des Christenthums entspricht als die Malerei. Außerdem standen ihr in der ersten Zeit auch manche materielle Schwierigkeiten hindernd im Wege. Die Plastik ist mehr geeignet für das Formelle und Körperliche, für die Reize sinnlicher Schönheit und leiblicher Vollendung; die Malerei dagegen hat zu ihrem Hauptmotive die geistige Schönheit, ihr eigentlicher Boden ist die Welt der Innerlichkeit. Da das Christenthum aber den Schwerpunkt des menschlichen Lebens gerade in unser Inneres gelegt hat, und da unsere Gesinnung erst den Ausschlag für den Werth unseres Handelns gibt, so ist es auch gekommen, daß die Malerei zur Hauptkunst der christlichen Völker geworden ist (vgl. Kraus, Roma sotterr. 216 ff.; Hettinger, Apologie II, 3, 258).

Von dem Kunsthasse der ersten Kirche sprechen nicht bloß Protestanten, wie Schnaase, Görling, Hotho u. a.; selbst viele Katholiken von Erasmus von Rotterdam (Cat. VI) an bis auf die neueste Zeit behaupten mit Petavius, daß das heidnische Götzenthum noch in zu frischem Andenken gewesen sei, als daß man die Bildwerke nicht hätte für bedenklich halten sollen (De Incarn. 15, 14). Die Gründe, auf die man sich stützte, waren folgende: 1. Der Canon 36 der Synode zu Elvira (306): „Placuit picturas in ecclesia esse non debere, ne, quod colitur et adoratur, in parietibus depingatur" (Mansi II, 264). Zur Vertheidigung der Bilderverehrung ist man nicht genöthigt, mit Baronius (Ann. ad a. 57, n. 121) anzunehmen, daß dieser Canon durch einen Schüler des bilderstürmenden Bischofs Claudius von Turin eingeschoben sei, oder mit Binterim (Kath. 1821, II, 436) in dem angeführten Canon nur ein Verbot unpassender Bilder in den Kirchen zu sehen. Jener Canon sollte durchaus nicht die Verehrung der Bilder oder die Malerei überhaupt verhindern, sondern wollte nur die Bilder „von den Wänden" fernhalten, weil diese der Entweihung und Zerstörung am meisten preisgegeben waren (Kraus, Roma sotterr. 221). Er hatte nur Bedeutung für die Zeit der Verfolgung, in welcher er festgesetzt war („toute accidentelle, toute de circonstance" nennt ihn Raoul Rochette [Tableau des catacombes, Bruxelles 1837]), und verlor seine Kraft, sobald sich die Zeitverhältnisse änderten (Hefele, Concilien-Geschichte I, 170). — 2. Der Canon 82 der Trullanischen Synode, auch Quinisexta genannt (692), durch welche die Bilder des Gekreuzigten in der Kirche eingeführt sein sollen. Dieser Canon ordnet aber nur an, daß statt des Lammes am Kreuze wiederum wie früher die menschliche Figur Christi auf Bildern dargestellt werde (vgl. Stockbauer, Kunstgesch. d. Kreuzes 77). — 3. Die Schriften der Väter. Wenn die Apologeten, ähnlich wie der Verfasser des Briefes an Diognet (c. 2), die „Götzen aus Stein und Erz, aus Silber und Eisen" bekämpfen (Athenag., Leg. p. Christ. c. 5—17; Minuc. Felix, Octav. c. 27; Arnob. l. 3 et 4 u. a.), so darf daraus nicht auf eine bilderfeindliche Gesinnung jener Zeit überhaupt geschlossen werden. Schon Tertullian gibt Zeugniß, daß die Bilderverehrung in den ersten christlichen Jahrhunderten bekannt und geübt war; denn aus seinen Schriften wissen wir, daß die Christen wegen der Verehrung des Kreuzes „Kreuzanbeter" (religiosi crucis) genannt wurden, daß die Kelche mit Malereien verziert waren, und daß vor Allem das Bild des guten Hirten unter den ersten Christen sehr verbreitet war (De pudic. c. 7). Das im christlichen Alterthume so häufige Symbol des Fisches zur Bezeichnung Jesu Christi ist ihm gleichfalls sehr wohl bekannt (De bapt. 1). Ganz gedankenlos ist man verfahren, wenn man aus Stellen bei Tertullian und auch bei Irenäus, Clemens von Alexandrien, Origenes, Eusebius von Cäsarea, Epiphanius u. A., in welchen der Mißbrauch der Kunst getadelt wird, auf einen Kunsthaß der ersten christlichen Zeit geschlossen hat. Daß im dritten und vierten Jahrhundert die Bilderverehrung ebenso übertrieben werden konnte, wie zu andern Zeiten, wird Niemand bestreiten. Wenn demnach Epiphanius in Anablata, einem Dorfe in Palästina, einen Vorhang mit dem Bilde

Christi oder eines Heiligen zerriß, so konnte dieß ganz gut darin seinen Grund haben, daß jene bildliche Darstellung ihrer Form nach eine unerlaubte, zum Aberglauben und Götzendienst leicht verleitende war (Natal. Alex., Hist. eccl. sec. VIII, dissert. 6, § 2). Selbst wenn dieß nicht der Fall gewesen wäre, wie aus dem Schreiben an den Patriarchen Johannes von Jerusalem hervorzugehen scheint, so bietet die Handlungsweise eines einzelnen Mannes, der auch sonst (vgl. sein Auftreten gegen Chrysostomus) nicht immer die richtige Welt- und Menschenkenntniß an den Tag legte, keine Handhabe, um über eine ganze Periode der Kirchengeschichte in Bezug auf die Bilderverehrung ein endgültiges Urtheil zu fällen. Vielmehr läßt sich aus dem angegebenen Vorfalle mit gleichem Rechte schließen, daß, wenn eine arme Dorfkirche jener Zeit sich mit Bildern schmücken konnte, die Bilder überhaupt damals in den Kirchen nichts Ungewöhnliches waren. Zahlreiche Stellen der Väter legen in Wirklichkeit Zeugniß dafür ab, daß die Bilder in den Kirchen sich auf die ersten christlichen Jahrhunderte zurückführen lassen. So sagt Basilius in der 19. Homilie, in der Lobrede auf den Märtyrer Barlaam, daß Schriftsteller und Maler, jene durch Worte, diese durch Gemälde Kriegsthaten darstellten, um dadurch zur Tapferkeit zu ermahnen. Was das Wort der Geschichte durchs Gehör wirke, das stelle das schweigende Gemälde dem Auge zur Nachahmung dar. Der große Kirchenlehrer fordert dann in oratorischem Schwunge die christlichen Maler auf, den Glanz des großen Heiligen darzustellen, da sie dieß besser in Farben, als er in Worten zu leisten vermöchten. Er werde sich freuen, wenn er von ihnen übertroffen werde, und wenn die Malerei hierin über die Beredsamkeit siege. Wie Basilius, sprechen von Bildern in den Kirchen Gregor von Nyssa, Chrysostomus, die beiden Cyrille, Johannes Damascenus, Augustinus, Hieronymus, Ambrosius, Paulinus von Nola, Gregor d. Gr. (Lüdtke, Die Bilderverehrung und bildl. Darstell. in den ersten christl. Jahrh., Freiburg 1874, 19 ff.).

Deutlicher noch als alle Stellen der Kirchenväter zeugen für die Bilder in der ersten christlichen Kirche die Monumente, welche uns die christliche Kunst des Alterthums hinterlassen hat. Nach den Forschungen, welche von Bosio, dem Columbus der Katakombenwelt, an bis auf unsere Tage über die Kunst der ersten Christen angestellt sind, haben auch bedeutsame protestantische Auctoritäten, wie Kugler (Kunstgeschichte), sich den orthodoxen Anschauungen vom „christlichen Kunsthaß" u. dgl. glücklich entrungen und der Kunst der Katakomben hohes Lob gezollt. Ein Blick auf den Bilderatlas von P. Garrucci, dessen erster Band (Pitture cimiteriali) auf 108 Tafeln nahe an 300 Wand- und Deckengemälde aus den Katakomben Roms und Neapels, sowie vereinzelte auch aus andern Grabgewölben des christlichen Erdkreises enthält, widerlegt vollständig nicht bloß den angeblichen „Kunsthaß" der ersten Christen, sondern auch alle Behauptungen, welche von einem „Kindheitsalter der Kunst" oder von „Kunstversuchen des christlichen Glaubens, die sich nur schüchtern hervorwagen", sprechen (Lübke, Grundriß der Kunstgesch. I, 227. 250). Diese unterirdische Bildergallerie gestattet sowohl bei den Deckengemälden, als bei den Grabgemälden in den Arcosolien, als auch endlich bei den Darstellungen in den Luminarien die großartigste Mannigfaltigkeit. Die Herrlichkeit römischer Paläste ist hier eingedrungen, hat sich mit christlichen Gedanken vermählt und hat die Wände der Todtenstadt mit einer neuen Kunstfülle überschüttet. Ueber den von den Symbolen, dem Schmucke und den Inschriften der Gräber so freundlich belebten Wänden breiten sich Deckengemälde aus, wie wir sie wohl nur im Prunkgemach eines edlen Römers zu suchen geneigt wären. „Die fast kindische Behauptung, als habe sich in den Katakomben Roms die christlich bildende Kunst auch formell gleichsam aus Incunabeln heraus entwickelt, ist als ganz gedankenlos beseitigt" (Molitor, Rom 236). Da die Verehrung der Bilder nicht zu den wesentlichen Forderungen des Christenthums gehört, sondern zu denjenigen Uebungen, welche erst aus den Fundamentalwahrheiten herauswachsen und das ganze Gebäude der christlichen Vollkommenheit ausschmücken und verschönern, so wurde sie nicht gleich am Anfange des Unterrichts, sondern erst später den Katechumenen mitgetheilt. Die Arcan-Disciplin, von der die Bilderverehrung jedenfalls einen Theil ausmachte, bietet uns auch den Schlüssel dafür, weshalb die ersten Christen sich bei den Bildern der Symbole bedienten. Sie wollten die erhabenen Lehren und Wahrheiten, welche durch das Bild ausgedrückt waren, nicht der Profanation preisgeben. Bei weitem noch mehr aber leitete sie der Gedanke, die christlichen Geheimnißlehren, welche alles menschliche Begreifen und Vermögen übersteigen, auch auf geheimnißvolle Weise darzustellen. Dazu kam, daß der orientalische Geist, der die Symbole liebte, seit dem zweiten und dritten Jahrhundert in Rom sehr mächtig geworden war, und daß es überhaupt Sitte wurde, Geheimlehren durch Symbole auszudrücken (vgl. Kraus, Die christl. Kunst, Leipzig 1872, 96).

Unter den altchristlichen Bildern haben wir zwei große Klassen zu unterscheiden: 1. die symbolischen, 2. die historischen. Bei dieser Unterscheidung ist aber festzuhalten, daß die symbolischen Darstellungen häufig mit geschichtlichen Thatsachen in Berührung stehen, und daß die historischen Bilder wiederum mit symbolischen Zeichen durchwebt sind. Unter den symbolischen Bildern, welche sich auf den Erlöser beziehen, sind (neben den graphischen Zeichen des Kreuzes und des den Namen Christi enthaltenden Monogrammes ☧, ⳨; vgl. Kraus, Roma sott. 258) am häufigsten das Bild des guten Hirten,

des Fisches (ΙΧΘΥΣ = Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ; vgl. die Abhandlung de Rossi's bei Pitra, Spicilegium Solesmense III, 545—577; Becker, Darstellung Jesu Christi unter dem Bilde des Fisches, Breslau 1866), des Lammes, des Weinstockes, des Säemanns, des siebenarmigen Leuchters. Es liegen auch drei Beispiele vor, daß Christus unter dem Bilde des Orpheus dargestellt ist. Die Ewigkeit Gottes drücken aus die Buchstaben A und Ω, seine Macht der Löwe, seine Güte die Hand, seine Gerechtigkeit die Wage. Die Seele des Christen bezeichnen Lämmer, Schafe, Fische, Tauben, eine Leier. Die ganze Kirche wird versinnbildet durch ein Haus, ein Schiff, einen Berg und die so oft wiederkehrende, verschleierte, betende Frau (Orans), welche allerdings häufig auch die seligste Jungfrau bezeichnet. Einzelne Bilder sind eine vollständige Katechese oder, wie Garrucci es nennt, ein „homiletisches Ganze" (z. B. die Bilder in der Sacramentskapelle von S. Callisto). In sinniger Weise sind die Hauptdogmen des Christenthums an einander gereiht, und diejenigen Wahrheiten, welche bei der Verfolgung die Hoffnung der Christen belebten, in fröhlicher Bilderschrift um die friedliche Ruhestätte der theuren Todten zum Kranze geschlungen. Unter den Thatsachen des A. und N. T. kamen besonders häufig diejenigen zur Darstellung, welche an die Macht und den Sieg Jesu Christi erinnerten oder auf die Auferstehung hinwiesen. Als solche Biblia pauperum finden sich am häufigsten vor die Bilder des Jonas und der Auferweckung des Lazarus; nach diesen folgen in der Zahl Moses, der Wasser aus dem Felsen schlägt (Hinweis auf die Taufe als den Anfang des geistlichen Lebens), Daniel in der Löwengrube, die Brodvermehrung, Noe in der Arche, die mystische Cöna, Abrahams Opfer, die drei Jünglinge im Feuerofen, der Sündenfall, die Geburt des Heilandes, der Gichtbrüchige u. a. Die ältesten Brustbilder des Heilandes, die wir besitzen, stammen aus dem fünften und sechsten Jahrhundert. Am bekanntesten ist das Bild in der Katakombe der hl. Domitilla, welches Leonardo da Vinci, Rafael, Caracci u. A. als Vorbild gedient haben soll. Noch älter als das genannte Bild, nach de Rossi die älteste Darstellung Jesu Christi, ist ein Elfenbein des Vaticanischen Museums. Das Bild, welches Bosio in S. Ponziano entdeckte, ist 100 oder 200 Jahre jünger. Ein höheres Alter als die uns erhaltenen Bilder des Heilandes besitzen mehrere Marienbilder, so das 1851 in S. Priscilla entdeckte, welches nach de Rossi das älteste ist und aus dem Ende des ersten oder dem Anfange des zweiten Jahrhunderts stammt, ferner das schöne Fresco in S. Callisto, das Bild in S. Agnese. Hier ist auch in Betracht zu ziehen die Darstellung der Epiphanie, wovon es nach de Rossi mehr als 20 Katakombenbilder gibt; außerdem findet sich dieselbe Darstellung noch 19mal auf Sarkophagen im Lateran-Museum und bei Bosio vor. Von den Jüngern des Herrn waren durch Bilder besonders hochgeehrt die beiden Fürsten der Apostel, Petrus und Paulus. Von den bei Garrucci (Vetri ornati di figure in oro, Roma 1858) veröffentlichten 340 Goldgläsern zeigen nicht weniger als 80 ihr Bild. Dem fünften Jahrhundert gehört an das berühmte Werk der Sculptur: Die Petersstatue, welche „eines der ältesten und ehrwürdigsten Monumente des vaticanischen Tempels" bildet (Reumont, Gesch. der Stadt Rom II, 25). Die älteste Statue eines Heiligen ist die aus dem dritten Jahrhundert stammende des hl. Hippolytus. Auch von andern Heiligen, wie Laurentius, Vincentius, Marcellinus, Sixtus, Timotheus, besaß das christliche Alterthum Abbildungen. Unter den ältesten plastischen Werken des christlichen Alterthums verdient Erwähnung die von dem blutflüssigen Weibe zu Ehren des Heilandes in Paneas errichtete Bildsäule (Euseb., H. E. 7, 18).

Als die Kirche unter Constantin d. Gr. frei wurde, war für die Kunst eine Zeit des Verfalles eingetreten. Sehr bald aber stand die Kirche vor der Riesenaufgabe, aus den Trümmern des römischen Reiches und der Völkerwanderung eine neue Ordnung der Dinge zu gestalten. Wie auf anderen Gebieten, so hat die Kirche auch auf dem der Kunst diese ihre Aufgabe glänzend gelöst; alle Verhältnisse des Lebens umfassend und durchdringend, das Größte, wie das Kleinste veredelnd und verschönernd, ergoß sich die Kunst in das Herz der Nationen, und die großen Künstler des Mittelalters, welche die Kirche mit zahllosen Werken der Malerei und Plastik zierten, erfaßten getreulich ihren Beruf, indem sie die Kunst übten als einen Dienst, den sie Gott und den Menschen leisteten. Die Kirche hielt in der Vertheidigung der Kunst, ähnlich wie bei der Vertheidigung der geoffenbarten Wahrheiten, stets die goldene Mitte inne. Sie trat auf gegen den Bildersturm, der sich im 8. und 16. Jahrhundert erhob; sie wehrte aber auch alle Uebertreibungen ab, welche das rechte Maß in der Verehrung der Bilder überschritten. Daher bestimmte das Concil von Trient (Sess. XXV): 1. Die Bischöfe sollen dafür Sorge tragen, daß über die Bilderverehrung die rechte Lehre verbreitet werde. 2. Alle Mißbräuche und aller Aberglaube, der sich in die Bilderverehrung vielleicht eingeschlichen habe, sollen entfernt werden. 3. Das Volk soll bei Darstellungen aus der heiligen Schrift darauf aufmerksam gemacht werden, daß die Gottheit nicht deßhalb dargestellt wird, als wenn sie mit leiblichen Augen gesehen oder durch Farben und Bilder dargestellt werden könne. 4. Alles Unschickliche, die Sinnlichkeit Reizende muß an Bildern für Kirchen ferngehalten werden. 5. Die Bischöfe sollen über die Heiligkeit des Hauses Gottes wachen, und ohne ihre Erlaubniß darf kein ungewöhnliches Bild in der Kirche oder an einem öffentlichen Orte aufgestellt werden. — Literatur: Molanus (gest. 1585 zu Löwen), De hist. s. imaginum et picturarum (Migne, Theol. curs.

compl. XXVII); Katakombengemälde haben geliefert Ciacconia (sind spurlos verschwunden), die Niederländer de Winghe und Jean l'Heureux oder Makarius (sein Werk war schon 1605 druckfertig und approbirt, ist aber erst 1856 durch P. Garrucci veröffentlicht), Bosio, Bottari, Aringhi, Marchi, de Rossi (Roma sotterranea cristiana und Bullet. di archeol. crist.), Perret, Seriour d'Agincourt, Garrucci (Storia della Arte Cristiana nei primi otto secoli della Chiesa, Prato 1872 sq.). Der dieser Kunstgeschichte beigegebene Bilderatlas enthält auf 500 Tafeln sämmtliche Monumente der altchristlichen Malerei und Sculptur, in Kupfer gestochen (vgl. Laacher Stimmen X, 158). Unter den deutschen Werken: Kraus, Roma sotterranea, 2. Aufl., Freiburg 1879; Die christliche Kunst in ihren frühesten Anfängen, Leipzig 1872, und die Kunst bei den alten Christen, Frankfurt 1868; de Waal bei Kraus, Realencyklopädie 154 ff. Geeignete Hülfsmittel für das Verständniß der Bilder überhaupt sind Radowitz, Ikonographie der Heiligen, Berlin 1834 und 1852; Christliche Kunstsymbolik und Ikonographie, Frankf. 1839; Kreuser, Der christliche Kirchenbau, seine Gesch., Symbolik, Bildnerei, Regensburg 1861; Cahier, Les Caractéristiques des Saints dans l'art populaire, Paris 1866 u. a. [Lüdtke.]

Bilderstreit (Ikonoklasmus oder Ikonomachie) im 8. und 16. Jahrhundert. I. Im Morgenlande. Die Verehrung der Bilder hatte in den ersten sieben Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung ohne Widerspruch bestanden. Bald nach der sechsten Synode (680) aber, welche das letzte entscheidende Urtheil in den christologischen Streitigkeiten fällte, erhob sich ein Kampf gegen die Bilder, welcher die Kirche selbst heftig bewegte und Morgen- und Abendland zu trennen drohte. Die erste Periode des Bilderstreites (726—787) wurde eingeleitet durch den griechischen Kaiser Leo III. den Isaurier (716 bis 741). Dieser Kaiser, ein militärischer Emporkömmling, von Hause aus roh und ohne Bildung, hatte für den Unterschied zwischen Verehrung und Anbetung der Bilder kein Verständniß. Auf Seite des mangelhaft unterrichteten Volkes mögen mancherlei Rückfälle in die heidnische Art des Bilderdienstes vorgekommen sein (Linsenmann, Lehrb. d. Moraltheol., Freib. 1878, 310). Vor allem aber spielte eine große Rolle die Politik, wie überhaupt der ganze Kampf gegen die Bilder nicht mit geistigen, sondern mit materiellen Waffen geführt wurde. Es galt, das Recht des Staates, in religiösen Fragen gebieterisch einzugreifen, als ein unbedingtes aufrecht zu erhalten. Wahrscheinlich erstrebte Leo durch sein Vorgehen gegen die Bilder eine Annäherung an die Muselmänner, sollte es auch eine Fabel sein, daß er vor seiner Thronbesteigung sich Juden gegenüber eidlich verpflichtete, nach Erlangung des Thrones die Bilder zu zerstören (Hefele in der Tüb. Quartalschr. 1857, 534). Die Chalifen Jezid I. (680—683) und Jezid II. (720 bis 724) hatten in ihrem Reiche bereits den Anfang mit einem Bildersturme gemacht, da dem Islam ebenso wie den Juden der Bilderdienst ein Greuel ist. Das Beispiel des Nachbarstaates forderte Leo zur Nachahmung auf, zumal dieser Weg, den mächtigen Mohammedanern die Freundschaft zu beweisen, bequemer war, als der vom Chalifen Omar II. (717—720) erstrebte Uebertritt Leo's zum Islam. Durch den Kampf gegen die Bilder hoffte Leo alle Unterthanen seines Reiches, Juden, Mohammedaner und Christen zu einer festen Einheit zu verbinden. Da er den Despotismus sowohl als Naturanlage wie auch als Erbschaft von vielen seiner Vorgänger auf dem byzantinischen Throne besaß, so war es ihm ein Leichtes, sich über alle Gewissensfreiheit hinwegzusetzen und für seine Idee mit Feuer und Schwert einzutreten (Hergenröther, Photius I, 228). Im J. 726 erschien das erste Edict Leo's gegen die Bilderverehrung. Neben anderen Bildern wurde das berühmte Christusbild (ὁ Χριστὸς ἀντιφωνήτης) über dem ehernen Thore des kaiserlichen Palastes zerstört. Viele Bischöfe gaben den Wünschen des bilderstürmenden Kaisers nach. Unter dem Volke aber brachen an verschiedenen Stellen des Reiches Aufstände aus, welche Leo mit blutiger Strenge unterdrückte. Die Bewohner des Exarchats von Ravenna hielt allein Papst Gregor II. davon zurück, daß sie einen Gegenkaiser aufstellten; so berichten dem Griechen Theophanes gegenüber Anastasius Bibl. und Paulus Diaconus. Statt umzukehren, verdoppelte Leo seine Strenge und befahl, daß alle Bilder weggenommen und zerstört werden sollten. Der Patriarch von Constantinopel, Germanus, der die katholische Lehre über die Bilder nach Kräften vertheidigte (seine Briefe s. Harduin IV, 239 ff.), wandte sich an den Papst Gregor II. Dieser schrieb darauf (wahrscheinlich 728) an den Kaiser zwei Briefe, worin er unter Anderem besonders betont, daß die Dogmen der Kirche nicht Sache der Kaiser, sondern der Bischöfe seien (Hefele, Conc.-Gesch. III, 393 ff.). Auf den rohen Soldaten Leo machten die Vorstellungen des Papstes ebenso wenig Eindruck, wie die Gährung unter dem Volke. Der Patriarch Germanus wurde (730) im Alter von 90 Jahren gezwungen, sein Amt niederzulegen, und der dem Kaiser gleichgesinnte Anastasius, der später ein klägliches Ende nahm, erhielt seine Stelle. Nach dem Tode Gregors II. vertheidigte sein Nachfolger Gregor III. (731—741) die Bilderverehrung gleichfalls mit der ganzen Würde seines apostolischen Amtes. Im Oriente erhob sich zum Schutze der Bilder der gelehrte Johannes Damascenus, der anfangs im Staatsdienste des Chalifen stand, sodann aber Mönch in der Laura des hl. Sabbas in Palästina wurde (gest. 754). Wegen der Beschlüsse zweier Synoden, welche Gregor III. in dem ersten Jahre seiner Regierung zu Rom abhielt, verfolgte ihn der Kaiser auf's Heftigste. So ließ er aus Rache die Güter der römischen Kirche in Calabrien und Sicilien, welche jährlich 3½ Talente

Gold eintrugen, sequestriren und die verhaßte Kopfsteuer daselbst noch erhöhen. Voll Unmuth über die steigende Aufregung im Oriente und Occidente starb er 741, fünf Monate nach ihm auch Gregor III. Kaiser Constantin V. Kopronymus (741—775) trat ganz in die Fußstapfen seines Vaters. Dem Befehle, worin er den Bildersturm erneuerte, wurde 754 durch eine Aftersynode zu Constantinopel von 338 feigen Bischöfen öffentlich Sanction ertheilt. Einstimmig erklärten diese Abtrünnigen mit einer bei den Griechen nicht ungewöhnlichen Servilität, „daß verworfen, entfernt und verflucht sei aus der christlichen Kirche jedes Bild, welches aus irgend einer Materie und durch die schlimme Kunst der Maler gefertigt sei". Obschon die Patriarchen von Antiochien, Alexandrien und Jerusalem nicht zu den bilderstürmenden Bischöfen zählten, so war der Kaiser doch durch den Beschluß der anderen Bischöfe so ermuthigt, daß er noch rücksichtsloser als früher gegen die Bilder auftrat. Statt mit Heiligenbildern wurden jetzt die Kirchen mit Landschafts-, Thier- und Fruchtbildern ausgeschmückt, so daß sie, wie eine alte Quelle sagt, das Ansehen eines Vogelkäfigs und Obstmagazins erhielten. Die Mönche mußten als die hauptsächlichsten Vertheidiger der Bilder die Rache des Kaisers in besonders hohem Maße empfinden. Die Raserei des Kaisers nahm noch zu nach den unglücklichen Bulgarenkriegen 756 und 760. Kirchen wurden profanirt, Klöster in Kasernen verwandelt oder zerstört und viele Mönche mißhandelt oder getödtet. Unter Letzteren waren Johann von Monagria, Petrus Calybites, Paulus Novus, der berühmte Abt Stephan, mit Rücksicht auf den Protomartyr „der junge" (ὁ νέος) genannt, u. A. Papst Stephan IV. (III.) verdammte auf einer Lateransynode 769 das byzantinische Pseudoconcil, und sein ausgezeichneter Nachfolger Hadrian I. (772—795) verfaßte zwei Briefe zu Gunsten der Bilderverehrung. Den einen richtete er an die Kaiserin Irene, welche nach dem Tode ihres verhältnißmäßig milden Gemahls Leo IV. (775 bis 780) für ihren minderjährigen Sohn Constantin VI. Porphyrogenitus die Regierung führte; den andern sandte er an den Patriarchen Tarasius, der nach dem Tode des vom Ikonoklasmus bekehrten Paulus 784 als Laie und kaiserlicher Secretär sofort zum Patriarchen geweiht war. Auf Irene hatte die Umkehr des Bischofs Paulus einen segensreichen Einfluß geübt. Die Schreiben des Papstes (vgl. Mansi XII, 1055. 1081; Hefele, Concilien-Geschichte III, 448. 452) bestärkten sie in ihrer Sinnesänderung. Die Berufung des zweiten Concils zu Nicäa, des siebenten ökumenischen, war neben dem Papste Hadrian I. hauptsächlich der Kaiserin Irene und dem Patriarchen Tarasius zu verdanken. Die erste Versammlung zu Constantinopel (August 786) war von den ikonoklastisch gesinnten Soldaten gewaltsam verhindert worden. Zu Nicäa waren 245 Bischöfe und Aebte, sowie 132 Mönche anwesend. Die päpstlichen Legaten präsidirten; Patriarch Tarasius leitete die Verhandlungen. Mehrere Bischöfe, die früher zu den Ikonoklasten gehalten und den Beschlüssen der Aftersynode von 754 zugestimmt hatten, widerriefen jetzt und erklärten, daß man sie durch gefälschte Väterstellen getäuscht habe. Nachdem die heilige Schrift und die Tradition rücksichtlich der Lehre über die Bilder zu Rathe gezogen und das Conciliabulum von 754 widerlegt war, ging die Synode in der siebenten Sitzung (13. October) zur Beschlußfassung über. Es wurde in dem Decrete ausgesprochen, welchen Nutzen die Bilder Jesu Christi, der unbefleckten Frau, der ehrwürdigen Engel und aller heiligen Menschen in den Kirchen, auf den Wegen, in den Häusern u. s. w. gewährten. Der Unterschied zwischen der Verehrung der Bilder (προσκύνησις) und der unstatthaften Anbetung derselben (λατρεία) wurde betont und zugleich ausgesprochen, daß die Verehrung der Bilder nur eine relative (σχετική) sei, die sich eigentlich auf die Vorbilder beziehe (ἡ τῆς εἰκόνος τιμὴ ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει; s. d. Art. Bilderverehrung). In der letzten Sitzung des Concils (23. October) wurden zur Belehrung des zahlreich anwesenden Volkes aus den Vätern die für den Bildergebrauch am klarsten zeugenden Stellen verlesen. Allenthalben wurden die Bilder wieder aufgerichtet, und die Häresie, welche mehr Blutvergießen zur Folge gehabt als irgend eine frühere, schien für immer abgethan zu sein. Diese Hoffnung erfüllte sich jedoch nicht.

Als wieder ein Soldat, Leo V. der Armenier, den griechischen Thron bestieg (813 bis 820), begann ein neuer Sturm gegen die Bilder. Wie unter Constantin Kopronymus, wurden die Bilder zerschlagen, die heiligen Gefäße, an denen eine Figur angebracht war, zertrümmert, und die Bekenner des katholischen Glaubens auf's Heftigste verfolgt. Mit großem Eifer vertrat die kirchliche Lehre der Patriarch Nicephorus; er ward dafür 815 abgesetzt und in's Exil geführt. An seine Stelle trat der unwissende Theodotus Kassiteras, ein verheirateter Officier. Ein eifriger Vorkämpfer des Glaubens war der hl. Theodor, Abt des berühmten Klosters Studion. Die Nachfolger des Kaisers Leo, Michael II. der Stammler (820—829) und Theophilus (829—842), zählten gleichfalls zu den Bilderfeinden. Besonders scheute der Letztere weder Gewalt noch Grausamkeit bei Bekämpfung der ihm widerwärtigen Lehre. Erst als wieder eine Frau, Theodora, für ihren minderjährigen Sohn Michael den Trunkenen die Regierung leitete, erreichten die Bilderstreitigkeiten im Oriente ihr Ende (842). Nach 27 Jahren erhielt die Hauptstadt wieder einen rechtgläubigen Bischof, indem die Stelle des Bilderstürmers Johannes der Confessor Methodius erhielt. Auf einer Synode (842) wurden die Beschlüsse des nicänischen Concils erneuert und über die Ikonoklasten das Anathem ausgesprochen. Die Kerker öffneten sich, die Bekenner des Glaubens erhielten die Freiheit, und „für die christliche Kunst war der Boden gerettet" (Feßler, Kirchen-

geschichte 257). Zur Erinnerung an die Herstellung des Friedens wurde das Fest der Orthodoxie alljährlich am ersten Fastensonntag unter Ausstellung von Bildern gefeiert. In den heftigen Kämpfen zwischen Photius und Ignatius waren beide Parteien über die Bilder vollständig einig, und die achte Synode zu Constantinopel (869) konnte ohne Schwierigkeiten im dritten Canon der zehnten Sitzung auf's Neue die religiöse Verehrung der Bilder als Glaubenssatz der Kirche aussprechen.

II. **Der Bilderstreit im Abendlande** im 8. und 9. Jahrhundert. Bis zum zweiten nicänischen Concil war das Abendland vom Ikonoklasmus ganz verschont geblieben. Es entstanden daselbst aber Schwierigkeiten, als es sich um Anerkennung der nicänischen Beschlüsse handelte. Hauptsächlich war dies im fränkischen Reiche der Fall. Schon Constantin Kopronymus hatte die Franken durch mehrere Gesandtschaften für die Verwerfung der Bilder gewinnen wollen, doch die von Pipin dem Kleinen veranlaßte Synode zu Gentilly (767) faßte ganz correcte und von dem Papste Paul I. gebilligte Beschlüsse. Auch die auf dem Lateranconcil 769 anwesenden zwölf fränkischen Bischöfe wichen in keiner Weise von der katholischen Lehre über die Bilderverehrung ab. Die Mißverständnisse nach der nicänischen Synode wurden durch folgende Ursachen herbeigeführt: 1. Die von Papst Hadrian I. veranlaßte lateinische Uebersetzung der Acten des siebenten Concils war mißglückt (vgl. das Urtheil des gelehrten römischen Bibliothekars Anastasius bei Hefele, Conc.-Gesch. III, 694). — 2. Die Deutschen mochten gegen die in Glaubensstreitigkeiten sich seit Jahrhunderten völlig aufreibenden Griechen gleich anfangs eingenommen und überhaupt der Ansicht sein, daß aus dem Oriente in Glaubenssachen nichts Gutes kommen könne. — 3. Auf Grund der Vorurtheile, welche man gegen die Griechen hatte, nahm man sich nicht einmal die Mühe, das, was in Nicäa beschlossen war, genau zu prüfen. So wurden Behauptungen, welche nicht die Freunde, sondern die Gegner der Bilder aufgestellt hatten, den nicänischen Vätern zugeschrieben, während man andere in das gerade Gegentheil verkehrte. Den Ausspruch des Bischofs Constantin von Cypern, daß man die heiligen Bilder ehren müsse, den Cult der Anbetung aber nur der Trinität darbringen dürfe, hatte man dahin verstanden, daß man die heiligen Bilder in gleicher Weise wie die Trinität ehren müsse (vgl. Hefele, Conc.-Gesch. III, 700. 705). — 4. Im fränkischen Reiche hatte sich die Verehrung der Bilder noch nicht derartig Bahn gebrochen, wie im südlichen Europa oder im Oriente. Der heidnischen Vorstellungsweise und dem heidnischen Aberglauben waren die deutschen Synoden fortwährend entgegengetreten, und daher mochten sie von einer officiellen Einführung der Bilder für die Gläubigen der eigenen Heimat nichts Gutes ahnen. Außerdem hatten die Franken für die Verehrung der Bilder keine Analogie wie die Griechen, welche von jeher nicht nur dem Kaiser, sondern auch den Bildern und Statuen des Kaisers durch Niederfallen, Anzünden von Kerzen und Weihrauch huldigten (Oswald, Eschatol. 213). Die Franken, denen diese Art, die Könige zu ehren, fremd war, wollten die Bilder wohl anwenden zum Schmucke der Kirchen und zur Erinnerung an die Heiligen, sie wollten ihnen aber keine Ehre erweisen wie dem Kreuze, der heiligen Schrift, den heiligen Gefäßen, den Reliquien u. s. w. — 5. Bei der Opposition der Franken spielte nach Einigen auch eine Heiratsangelegenheit eine Rolle, indem Irene Karls des Großen Tochter, Rotrudis, die sie anfänglich für ihren Sohn zur Ehe begehrt hatte, später zurückwies. Möhler dürfte jedoch wohl Recht haben mit seiner Ansicht, daß dieser Grund doch etwas zu kleinlich gewesen wäre, um ein Schisma herbeizuführen. Der Mißstimmung gegen die nicänischen Beschlüsse gaben die Franken Ausdruck in den vier Karolinischen Büchern um 790 (s. d. Art.) und in der Synode zu Frankfurt (794), auf welcher die nicänische Synode als ikonolatrisch verworfen wurde. Kurz vorher hatte Papst Hadrian I. die Behauptungen der Karolinischen Bücher widerlegt; sein Schreiben ist aber nur sehr unvollständig auf uns gekommen. Bald darauf starb der Papst (795). „Die Liebe, die ihm Karl auch im Tode erwies, zeigt übrigens, daß ihre Differenz in Ansehung der Bilderverehrung nicht so groß war, als manche vermuthen und — wünschen" (Hefele III, 715). Die Angelegenheit ruhte jetzt, bis Michael II. der Stammler (820 bis 829) durch eine Gesandtschaft, welche sich in allen möglichen Uebertreibungen bezüglich vermeintlicher Mißbräuche in der Bilderverehrung erging, König Ludwig den Frommen für den Kampf gegen die Bilder zu gewinnen suchte. Eine Synode zu Paris (825) trat wirklich ganz im Geiste der Karolinischen Bücher gegen die nicänische Synode und Hadrian I. auf. Die Gesandten Ludwigs, Bischof Jeremias von Sens und Bischof Jonas von Orleans, welche Papst Eugen II. über den Beschluß der Pariser Synode berichten sollten, erhielten von dem Kaiser Befehl, gegen den Papst mit aller Bescheidenheit aufzutreten und ihn nicht durch heftigen Widerspruch zu reizen. Ludwig erklärte selbst, daß es durchaus nicht seine Absicht sei, durch die übersandte Sammlung irgend Jemanden belehren zu wollen. Was der Papst darauf that, ist nicht weiter bekannt. Die Verhandlungen über die Bilderverehrung wurden in mehreren Schriften fortgesetzt; allein die Auswüchse der Bilderfeindlichkeit führten die Besseren unter den Franken bald auf den rechten Weg. Besonders war der Bischof Claudius von Turin (gest. 839), der gegen die Bilder förmlich raste und sogar das Kreuz aus den Kirchen hinausschaffte, unfreiwillig für Viele ein Führer zur Wahrheit. Zu denen, die ihre Gesinnung änderten, gehörten die langjährigen Freunde des Claudius, der Bischof Jonas, welcher später das Buch: De cultu imaginum

verfaßte, und der Abt von Psalmody, Theodemir. Zu den entschiedenen Gegnern der Bilderverehrung gehörte Agobard, Erzbischof von Lyon (gest. 840). Doch auch sein Auftreten konnte nicht verhindern, daß die in zahlreichen Schriften (so von dem irischen Mönche Dungal in St. Denys, Walafried Strabo, Hinkmar von Rheims) vertheidigte Wahrheit zum Siege gelangte. Zu diesem Siege trug sehr viel bei, daß unter Papst Johann VIII. (872—882) der römische Bibliothekar Anastasius eine bessere und genauere Uebersetzung der Acten des nicänischen Concils lieferte. „Am Ende des neunten und Anfang des zehnten Jahrhunderts wurden die Bilder in Frankreich, England und Deutschland gerade so betrachtet, wie im Oriente und in Italien. Und hier ist der Finger der Vorsehung klar zu erkennen. Die Gefahr der Idololatrie war vorüber, und jetzt entwickelte sich die rechte Betrachtungsweise der Bilder naturgemäß" (Möhler, Kirchengesch. II, 303, herausg. von Gams).

III. Der Ikonoklasmus im 16. Jahrhundert. Der schon von den Wiklifiten und Hussiten gegen die Bilder begonnene Kampf erreichte durch den Protestantismus im 16. Jahrhundert seinen Höhepunkt. Eine Menge der kostbarsten Kunstschätze ging in diesem erneuten Bildersturme der Welt verloren. Wo Luthers Grundsätze als neue Kirchenordnung durchgeführt wurden, brach sich der Ikonoklasmus weniger Bahn; denn Luther war persönlich der Bilderstürmerei abhold und trat wiederholt dagegen auf. So finden wir denn noch heute in manchen protestantischen Kirchen, z. B. der Danziger Marienkirche, die werthvollsten Erinnerungen an die katholische Vorzeit. Wo aber der Pöbel — und das war oft der Fall — in der Zeit der allgemeinen Verwirrung das Heft in Händen hatte, da war mit der christlichen Kunst ziemlich schnell tabula rasa gemacht, wie überhaupt die Kunst mit der Negation des Protestantismus unvereinbar ist (Riffel, Kirchengesch. II, 227; Döllinger, Reform. II, 317). Besonders schlimm war die Bilderstürmerei dort, wo die von Luther als „Sacramentirer" bezeichneten Förderer der sogenannten Reformation, z. B. Carlstadt, an's Ruder gelangten. Von Carlstadt nahmen die Schweizer „Reformatoren" Zwingli und Calvin nicht bloß die Abendmahlslehre, sondern auch zugleich die Raserei gegen die Bilder an. Wie die Kunst neben dem Altare erblüht war, so wurde sie mit dem Altare vom Protestantismus begraben. Calvin stellte das Verbot des Bilderdienstes im Decaloge als eigenes Gebot hin, und seine Anhänger in Deutschland und noch mehr die in Frankreich und den Niederlanden führten den Ikonoklasmus gründlich durch. Nur in England trat der Calvinismus in Bezug auf die Bilder gemäßigter auf. In St. Gallen wurden zur Zeit des Bildersturmes die Heiligenbilder und „andere hölzerne Kirchenzier" nach dem Bühl geführt, um verbrannt zu werden; darunter befand sich ein „köstliches Gestühl, schön von bemaltem Schnitzwerk, welches 1300 Gulden gekostet". In Zürich beschäftigte man sich 13 Tage, unter obrigkeitlicher Aufsicht, mit der Vernichtung der „gefürchteten Götzen" (vgl. Janssen, Gesch. des deutschen Volkes III, 88 ff.). In Frankreich wurden in drei verheerenden Religionskriegen von den Hugenotten 50 Kathedralen und gegen 500 kleinere Kirchen ihres Schmuckes beraubt, verwüstet und zerstört, das Kreuz und die Heiligenbilder mit Füßen getreten (vgl. Holzwarth, Bartholomäusnacht 167). In den Niederlanden lagen in einer Woche des August 1566 durch die Wuth der Calvinisten Kirchen und Altäre in Schutt und Trümmer, allein in Flandern 400 Kirchen, Tausende von Altären, unzählige Statuen und Gemälde; unerhoben ist noch der Werth der zertrümmerten oder gestohlenen Kirchengefäße und Paramente. Die größten Greuel wurden in Antwerpen verübt (vgl. Holzwarth, Abfall der Niederl. I, 344 ff.). Literatur: Hefele, Conc.-Gesch., 2. Aufl., III, 366 ff. Daselbst sind auch die auf den Bilderstreit bezüglichen älteren und neueren Schriften von Theophanes, Goldast, Dalläus, Natalis Alexander, Maimbourg, Schlosser, Marx u. A. angegeben. Außerdem Hefele, Ueber das erste Lustrum des Bilderstreites, Tübinger Quartschr. 1857, 527 ff.; Hergenröther, Photius, Regensburg 1867, I, 226 ff. [Lüdtke.]

Bilderverehrung als Gebrauch der katholischen Kirche. Da der Mensch als eine Synthese von Leib und Seele an die Sinnenwelt gebunden bleibt, so ist das Sinnliche für ihn ein Mittel, durch welches er zum Uebersinnlichen emporsteigt. „Mag sich unser Geist noch so sehr anstrengen, von der Sinnenwelt wird er niemals ganz abstrahiren können" (Greg. Naz., Or. II de Theol.). „Die Bilder sind nun," wie ihr großer Vertheidiger im achten Jahrhundert, Joh. Damascenus, (Or. III) diesen Worten hinzufügt, „erfunden, um uns gleichsam als Führer zur Erkenntniß verborgener Dinge zu geleiten. Daher ist es zu unserem Nutzen und Heile, daß wir durch bildliche Darstellungen das zu erkennen suchen, was uns verborgen ist, und erstreben und nachahmen, was recht ist, das Gegentheil aber vermeiden und hassen". Da selbst nach Horaz (Ars poet. v. 180) langsamer auf den inneren Menschen wirkt, „was durch das Ohr eingeht, als das, was treuen Augen vorgelegt wird", so sind die Bilder auch auf dem Gebiete der Religion zu allen Zeiten ein Mittel gewesen, um den Menschen aus dem Reiche der Sinnenwelt in das der himmlischen Geister zu erheben und ihm ein verständliches Sursum corda zuzurufen. Wie der hl. Gregor d. Gr. sagt, werden die Gemälde darum in den Kirchen verwendet, „damit die des Lesens Unkundigen wenigstens durch den Anblick der Wände lesen, was sie in Büchern nicht zu lesen vermögen" (Brief an den Bischof Serenus von Marseille). Da das Bild von der durch dasselbe dargestellten Sache oder Person durchaus verschieden ist, so kann die Bilderverehrung niemals ein dem Bilde selbst gewidmeter Dienst sein. Die Verehrung

welche wir dem Bilde erweisen, ist vielmehr eine relative, d. h. sie geht auf das Urbild über, welches uns dargestellt ist, und welchem das Bild seinen Ursprung und hauptsächlichen Werth verdankt. Als relative Verehrung nimmt sie allerdings von derjenigen Person, welche durch das Bild dargestellt wird, Name und Charakter an und heißt darum relativ latreutisch bei den Bildern Christi und relativ dulisch bei den Bildern der Heiligen. Ueber die Art und Weise, wie die Ehre auf das Urbild übergeht, gibt es verschiedene Erklärungen der Theologen. Einige sagen, sie gehe unmittelbar auf das Urbild über, indem keineswegs das Bild selbst, sondern nur der dem Geiste vorschwebende Heilige geehrt werde. Andere, unter diesen Bellarmin, nehmen eine mittelbare, d. h. durch das Bild vermittelte Beziehung auf den Heiligen an, indem zunächst das Bild selbst wegen seiner Aehnlichkeit mit dem Heiligen und wegen seiner religiösen Bestimmung geehrt werde; aber auch diese Verehrung wird auf den Heiligen selbst bezogen. Durch die Bilder Jesu Christi und der Heiligen wird uns die „Familiengeschichte der Kinder Gottes", welche zu der „Gemeinschaft der Heiligen" gehören, vor Augen gestellt. Die Geschichte der Kirche ist vor den Augen des gläubigen Volkes in ihren großen Persönlichkeiten, Thaten und Erfolgen aufgerollt. Zur Beschauung und als Sporn zur Nachahmung steht vor den Gläubigen Christus der Herr und sein Werk, dann seine Heiligen und ihr Kampf und Sieg. Die Bilder sind jedoch dem Christen mehr als bloße Ehrenstatuen, wie sie hochverdienten Männern errichtet werden. Sie sollen auch nicht bloß ästhetisches Wohlgefallen erzeugen, sondern sollen in erster Reihe Gegenstände des religiösen Cultus sein, indem wir durch sie diejenigen verehren, welche uns als Muster der Tugend im Bilde vor Augen gestellt werden. Demnach beruht es auf grober Unkenntniß, wenn man die christliche Bilderverehrung mit der heidnischen auf eine Linie stellt und sie geradezu als „Götzendienst" bezeichnet. Der Unterschied zwischen den heidnischen Idolen und den christlichen Bildern beruht auf drei wesentlichen Punkten: 1. Die Stellung des heidnischen Götzenbildes zu seinem Prototyp ist eine ganz andere als die des christlichen Bildes, indem die Mehrzahl der Heiden die „stummen Götzen" (1 Cor. 12, 2) wirklich anbetete und in den hölzernen, metallenen und steinernen Bildern die irdischen Wohnstätten seiner Himmlischen, den Körper sah, welchen die Gottheit als Seele bewohnte (vgl. Döllinger, Heidenth. und Judenth. 632). — 2. Das christliche Bild stellt etwas Wirkliches dar, das heidnische etwas Fingirtes. So weit Wahrheit und Dichtung, Wirklichkeit und Lüge von einander verschieden sind, so weit sind die christlichen Bilder in ihrem Werthe erhaben über die Bilder der Heiden (vgl. Oswald, Eschatol. 219). — 3. Der Einfluß der heidnischen Bilder war ein höchst entsittlichender, während bei dem christlichen Bilde nächst der Wahrheit die erste Bedingung die Sittsamkeit ist („Omnis lascivia vitetur" ... Conc. Trid., Sess. XXV). Stets ist in der Kirche gelehrt worden, daß die Bilderverehrung eine relative (σχετική, Nic. II) und eine memorative ist, die auf das Original (πρωτότυπον) übergeht. „Nicht den Bildern und Farben," schreibt Papst Hadrian I. an die Kaiserin Irene, „sondern denen, zu deren Ehre sie aufgestellt worden, wird von den Christen Liebe und Verehrung gezollt" (Hefele, Conc.-Gesch. III, 450). Viel früher schon schrieb Gregor d. Gr. in einem Briefe an Secundinus: „Wohl weiß ich, daß du nicht deßhalb das Bild des Erlösers begehrst, um dasselbe als Gott anzubeten, sondern um durch die Erinnerung an den Sohn Gottes in der Liebe zu ihm zu erglühen. Auch werfen wir uns vor dem Bilde nieder, nicht als wäre es Gott, sondern wir beten denjenigen an, an dessen Geburt, Leiden oder Herrlichkeit uns das Bild erinnert." Auch Papst Gregor II. betont in seinem Schreiben an Kaiser Leo, daß die Verehrung der Bilder nicht latreutisch, sondern nur relativ sei, und weist den Vorwurf zurück, daß die Christen Steine, Wände und Bretter verehrten (Hefele, Conc.-Gesch. III, 395). Das Synodaldecret des zweiten Concils zu Nicäa, auf welchem die Frage über die Bilderverehrung 787 endgültig entschieden wurde, lautet: „Je öfter man (Christus und die Heiligen) in Abbildungen schaut, desto mehr wird der Beschauende zur Erinnerung an die Urbilder und zu deren Nachahmung (πρὸς τὴν πρωτοτύπων μνήμην τε καὶ ἐπιπόθησιν) angeregt, auch dazu, diesen seinen Gruß und seine Verehrung zu widmen (ἀσπασμὸν καὶ τιμητικὴν προσκύνησιν), nicht die eigentliche Anbetung (τὴν ἀληθινὴν λατρείαν), welche bloß der Gottheit zuzuwenden ist, so daß er ihnen, wie dem Bilde des heiligen Kreuzes, wie den heiligen Evangelien (-Büchern) und andern heiligen Geräthen Weihrauch und Lichter zu ihrer Verehrung darbringt, wie dieß schon bei den Alten eine fromme Gewohnheit war; denn die Ehre, die man den Bildern erweist, geht auf das Urbild über (ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει), und wer ein Bild verehrt (προσκυνεῖ), verehrt die darin dargestellte Person. So lehren die Väter, und dieß ist die Tradition der Kirche" (Mansi XIII, 374; Harduin IV, 451; Hefele, Conc.-Gesch. III, 472; Denzinger, Enchir. n. 243 sqq.). Obschon die katholische Lehre über die Bilderverehrung in den angeführten Worten deutlich genug ausgesprochen ist, hat man protestantischerseits immer von Neuem gegen die Kirche den Vorwurf erhoben, daß sie durch die Bilderverehrung die Abgötterei befördere, und daß diese „Abgötterei" vor dem 16. Jahrhundert besonders stark verbreitet gewesen sei (vgl. Buchmann, Populärsymbolik 672, 673, wo auf die Urtheile protestantischer Theologen, wie Marheineke, Clausen, de Wette, Winer u. A. hingewiesen ist). Daß man aber auch in der Zeit unmittelbar vor der sogenannten Reformation auf katholischer Seite sehr wohl zu unterscheiden

wußte, welche Bilderverehrung „götzendienerisch“ und welche erlaubt und heilsam ist, beweist z. B. das 1478 gedruckte Beichtbuch des Frankfurter Kaplans Johannes Wolff, worin es heißt: „Item wir sollen eren die bylde der heiligen, nit umb yre selbst willen, sondern darumb: wan so wir sie ansehen, so erzeigen wir ere den dingen, die durch soliche bylde bedutet sint, nach gewonheyt der heiligen kyrchen. Anders were es abgötterey“ (Geffken, Bilderkatech. 38). Mit gutem Grunde konnte daher die Kirche den von den sogenannten Reformatoren des 16. Jahrhunderts erhobenen Vorwurf der Bilderanbetung zurückweisen und den Gebrauch der Bilder in Schutz nehmen. „Bilder von Christus,“ sagt das Trienter Concil, „von der Jungfrau Gottesgebärerin und andern Heiligen sollen die Gläubigen besonders in den Kirchen haben und beibehalten und denselben die gebührende Ehre und Verehrung erweisen; nicht als glaube man, daß irgend eine Gottheit oder Kraft in ihnen wohne, wegen welcher sie zu ehren seien, oder als habe man sie um etwas zu bitten, oder als solle man Vertrauen in dieselben setzen, wie ehemals bei den Heiden geschehen ist, die da ihre Hoffnung auf die Götzen bauten, sondern weil die Ehre, welche man ihnen erweist, auf die Urbilder, die sie darstellen, bezogen wird; so daß wir durch die Bilder, welche wir küssen, und vor denen wir das Haupt entblößen und niederknieen, Christum selber anbeten und die Heiligen, deren Abbilder sie sind, verehren“ (Sess. XXV). Zu allen Zeiten ist über die Bilder nichts Anderes in der katholischen Kirche gelehrt worden, als das, was so schön die bekannte Ueberschrift eines Düsseldorfer Kreuzes ausdrückt:

Effigiem Christi, dum transis, semper honora;
Non tamen effigiem, sed quem designat, adora.

Mit der Lehre und dem Gebrauche der Kirche hinsichtlich der Bilderverehrung steht die heilige Schrift durchaus nicht in Widerspruch. Nur diejenigen lesen in dem A. T. ein Bilderverbot aus dem ersten Gebote des Decalogs (Ex. 20, 4 und 5; Deut. 5, 8), welche mehr auf den Buchstaben als auf den Geist der heiligen Schrift achten. Es war den Israeliten nicht die Anfertigung jedes Bildes verboten, sondern es war ihnen nur untersagt, ein Bild von Gott in der Weise zu verfertigen, daß sie ihn unter dieser bildlichen oder symbolischen Darstellung in heidnischer Weise verehrten (vgl. Thom. Aq., S. Theol. 2, 2, qu. 94, a. 2 und C. Gent. 3, 120; Döllinger, Heidenth. und Judenth. 805). Die bildlichen Verzierungen in dem wichtigsten Theile der Stiftshütte, dem Allerheiligsten, beweisen deutlich, daß der Alte Bund den Bildern keineswegs so absolut abgeneigt war, wie die Bilderstürmer behauptet haben. Im N. T. findet sich weder ein Gebot noch ein Rath, worin die Bilderverehrung den Gläubigen empfohlen wäre. Abgesehen davon, daß die Verfasser des N. T. überhaupt nicht alle Glaubenslehren erwähnen, hat in diesem Falle das Schweigen noch seinen besonderen Grund. Es galt den Aposteln zuerst, die Fundamente des Christenthums sowohl durch die Predigt, als durch die Schrift fest zu begründen. An jene Schlußsteine, welche sich auf die Vollendung der Kirche und die Verherrlichung ihres Triumphes beziehen, konnte man erst allmälig denken. „Die Menschheit mußte sich erst entschließen, die geistige Schönheit der irdischen vorzuziehen und von Golgatha statt vom Parnasse das Heil zu erwarten“ (Hefele, Beiträge I, 3). Das christliche Alterthum hatte in erster Linie eine andere Aufgabe zu erfüllen, als eine ästhetische und künstlerische. „Wenn der Mensch nach langen Verirrungen endlich sich eines Bessern besinnt; wenn der wohlthätige, aber erschütternde Strom heiliger Gedanken in seine Brust hineinbricht; wenn er nun aufrichtig zu dem Vaterhause, das er verlassen, zurückkehrt: hat er dann an dem Einen, was Noth thut, nicht meist genug, um seinen Geist und sein Gemüth auf lange Zeit zu beschäftigen? Der denkt selten daran, ästhetische Aufgaben zu lösen, der so sein Brod in Thränen ißt“ (Kraus, Christl. Kunst 107). Derselbe Grund, der die heilige Schrift zum Schweigen über die Bilderverehrung und deren Wesen veranlaßt, liegt auch bei den apostolischen Vätern und den Apologeten vor. Auch diese waren genöthigt, in ihren Schriften hauptsächlich an die Fundamentaldogmen des Christenthums und viel weniger an die Blüten und den Schmuck der christlichen Lehre zu erinnern. Die Sachlage änderte sich aber vollständig, nicht hinsichtlich der Uebung der Bilderverehrung (denn diese hatte von jeher bestanden), sondern hinsichtlich des Aussprechens derselben, seit dem Auftreten der großen Kirchenväter im vierten und fünften Jahrhundert. Der Sieg über das Heidenthum war glücklich errungen, die Probe des Christenthums bestanden gegen die äußeren Feinde sowohl, wie gegen den noch gefährlichern innern Feind des Arianismus, der das Grunddogma von dem Glauben an Jesus, den menschgewordenen Sohn Gottes, in Frage stellte. Die Kirchenväter, welche in der Schule heißen Kampfes herangebildet waren und die Fundamente des Glaubens für alle Zeit befestigt sahen, konnten jetzt auch in ihren Schriften Rücksicht nehmen auf jene Wahrheiten, die aus den Fundamentaldogmen als nothwendige Consequenz folgen und mit ihnen in innigster Beziehung stehen. Zu diesen nothwendigen Consequenzen in der christlichen Lehre gehört aber, daß wir, wenn wir Christum und seine heiligen Nachfolger ehren, auch den Bildern Ehre erweisen müssen, welche uns die Großthaten der Helden des Christenthums vor Augen führen. Wenn den Siegern in blutigen Schlachten kostbare Denkmale errichtet werden, wenn die Hand eines Moltke für die Verehrer seiner Heldenthaten in Gips modellirt wird, dann darf es dem Katholiken nicht verdacht werden, wenn er durch Bilder diejenigen ehrt, die für Gottes Ehre gestritten

und für das Wohl des Nächsten ihr Leben geopfert haben. Vielmehr hat ein Jeder Grund, mit dem hl. Basilius zu sprechen: „Ich verehre die heiligen Apostel, die Propheten und Martyrer, und rufe sie bei dem an Gott gerichteten Gebete an, damit durch sie, d. h. durch ihre Vermittlung Gott mir gnädig sei, und ich Vergebung der Sünden erlange. Deßhalb küsse ich auch voll Ehrfurcht ihre Bilder, da sie der apostolischen Ueberlieferung gemäß uns nicht verboten, vielmehr in allen unsern Kirchen ausgestellt sind" (Ep. 360; andere Väterstellen siehe oben und im Art. Bilder). — Literatur: Wiseman, Abhandlungen, aus dem Englischen, Regensburg 1854, I, 453 ff.; Ludw. Clarus, Verehr. der Heiligen, herausgegeben von Fr. X. Schulte, Trier 1870; Oswald, Eschatologie, 3. Aufl., 1872, 200 ff.; Lüdtke, Die Bilderverehr. und bildl. Darstell. in den ersten christl. Jahrh., Freib. 1874; Kraus, Realencyklopädie der christlichen Alterthümer 160 ff. [Lüdtke.]

Bildhausen, ehemalige Cistercienserabtei in Unterfranken. Graf Hermann von Stahleck, dem Konrad III. im J. 1141 die pfalzgräfliche Würde am Rhein verliehen, zog sich durch seine Fehde gegen die Bischöfe von Worms, Speier und Mainz wegen Landfriedensbruchs die Strafe des Hundetragens zu. Gebeugt durch die ihm widerfahrene Entehrung, ging er in das Kloster Ebrach und bestimmte sein Stammgut Bildhausen im Grabfelde zur Stiftung eines Klosters 1156. Er selbst erlebte die Vollendung des Baues nicht, da er schon am 3. October 1157 zu Ebrach starb. Die Niederlassung, welche Ebrach mit dem Mönche Heinrich, genannt Bruno, und zwölf Brüdern besetzte, nahm rasch einen großen Aufschwung. Nicht weniger als fünf Frauenklöster: Wechterswinkel, Frauenroth, Heiligenthal, Marienburghausen und das Kloster St. Johannis unter Wildberg bei Königshofen im Grabfelde, standen zu ihm in Tochterverhältniß, und seine Mönche übten die Seelsorge in neun Pfarreien aus. Aus dem drohenden Verfall im Bauernkriege, den Schädigungen des markgräflichen Krieges, den Schulden wegen Mißwirthschaft einiger Aebte, der Entfremdung durch die Schweden wußte es sich immer wieder zu größerem Glanze zu erheben. Der gelehrteste seiner Aebte war der letzte, Nivardus Schlimbach (geb. 25. März 1747, gest. 5. Mai 1812). Er ragte als tüchtiger Kenner der fränkischen Geschichte und Numismatik hervor und hatte eine kostbare Münzsammlung angelegt, an fränkisch-würzburgischen Münzen wohl die vollständigste, die es gibt. Sie wurde nach seinem Tode von Großherzog Ferdinand von Würzburg angekauft und wanderte mit ihm 1815 nach Florenz, wo sie noch einen Theil der Staatssammlung bildet. Im J. 1803 wurde das von einem Pfalzgrafen gegründete Kloster von dem Kurfürsten von Pfalz-Bayern aufgelöst. Es zählte 30 Conventualen, sein Besitzstand betrug 2½ Millionen Gulden, und die Jahresrente ward auf 75 000 Gulden geschätzt. Die Gebäude und Güter gingen mit Ausnahme der Wälder in Privathände über; die 1624 von Abt Georg neuerrichtete große Kirche wurde 1826 niedergelegt. Von der früheren Pracht gibt heute nur noch das Conventsgebäude mit seinem durch Fresken geschmückten großen Bibliotheksaal und die Abteiwohnung Zeugniß — Alles andere liegt in Trümmern. (Vgl. J. W. Rost, Gesch. von Bildhausen, im Archiv des histor. Vereins von Unterfranken XI.) [Stamminger.]

Bilhildis, die hl., wurde als die Tochter Iberichs und seiner Gemahlin Mechtilde um das Jahr 630 in Höchheim am Main geboren. Man hat unter diesem Orte Höchheim oberhalb Mainz verstehen wollen (vgl. Schunk, Beitr. zur Mainzer Gesch. I, 137); nach wiederholter Prüfung aber (vgl. Karch, Die hl. Bilhildis, Würzburg 1870, und Stamminger, **Franconia sancta** I, 50 ff.) darf es als sicher gelten, daß nur das heutige Veitshöchheim unterhalb Würzburg gemeint sein kann. Iberich gehörte zu jenen fränkischen Edlen, welche von den fränkischen Königen in dem ihrer Oberhoheit unterstehenden Thüringen einen Ansitz erhalten hatten. Bilhildis wurde von Hetan I., dem Sohne des Thüringerherzogs Radulf, nach dem Tode seiner ersten Gemahlin zur Ehe begehrt. Nur mit Widerstreben willigten die Eltern, die an dem heidnischen Glauben Hetans Anstoß nahmen, und die Jungfrau selbst, die sich lieber Gott verlobt hätte, in sein Verlangen. Bald nach ihrer Vermählung mußte Hetan dem Könige Sigibert III. in seinen Kämpfen gegen seinen Bruder Chlodwig II. von Neustrien Heeresfolge leisten. Für die Dauer seiner Abwesenheit begab sich Bilhildis zu ihren Eltern nach Höchheim und von da nach Mainz zu ihrem Oheim, den die Legende „König Sigibert" selbst sein läßt. In Wirklichkeit ist statt desselben „Bischof Rigibert" zu setzen (vgl. Friedrich, K.-G. Deutschlands II, 1, 361). Hier genas sie eines Knäbleins, sah es aber bald sterben. Als sie kurz darauf auch den Tod ihres Gemahls, der im Felde gefallen war, erfuhr, konnte die junge Wittwe wieder zu dem Lieblingswunsche ihrer Jugend zurückgreifen. Sie widmete sich ganz den Werken der Frömmigkeit, gründete mit Beirath ihres Oheims das Kloster Altenmünster und starb als dessen Abtissin. Weder das Jahr dieser Stiftung, noch das ihres Todes ist uns sicher überliefert. Nur soviel ist gewiß, daß jene in die zweite Hälfte des siebenten Jahrhunderts fällt, und dieser gegen Ende des siebenten oder zu Anfang des achten Jahrhunderts erfolgte. Die Verehrung der hl. Bilhildis reicht weit zurück. Ihr Name erscheint schon im elften Jahrhundert in den Mainzer Kirchenkalendern; Mabillon fand ihn unter dem 27. November in dem alten **Liber sacramentalis** der Klosterbibliothek zum hl. Benignus in Dijon eingetragen; Albert der Große nahm ihn in seine Litanei auf. Der Hauptort ihrer Verehrung war ihr Kloster zu Mainz. Im J. 1243 nahm dieses die Regel des hl. Bernhard an; 1781 wurde es zu Gunsten der dortigen Uni-

versität aufgehoben. Der Leib der Heiligen wurde zuerst zu den „weißen Frauen" und dann in die Kirche St. Emmeram übertragen. Die älteste vorhandene Aufzeichnung ihrer Legende findet sich im Mainzer Breviere von 1474 und wurde wohl im zwölften Jahrhundert niedergeschrieben (wieder abgedruckt von Falk im Kathol. 1872, II, 88). Ihr zunächst stehen die beiden, welche Gropp (Collectio nov. script. Wirceb. I, 765) veröffentlichte. Die Arbeit Herbelo's in leoninischen Versen aus dem dreizehnten oder vierzehnten Jahrhundert, sowie eine noch spätere deutsche, welcher Gropp in seiner Biographie der Heiligen (Würzburg 1727) folgte, weisen manchfache Ausschmückungen auf. [Stamminger.]

Billican, Theobald, gehörte zu jenen Männern, welche beim Beginn der lutherischen Reformation sich ihr mit Eifer anschlossen, aber sobald sie die Früchte derselben sahen, entschieden zurücktraten. Namentlich war es die Entziehung des Kelches und der Cölibat, weßhalb er mit der alten Kirche unzufrieden war. Sein eigentlicher Name ist Gerlacher; da er aber zu Billigheim, einem jetzt bayrischen Städtchen in der Pfalz (bei Landau), gegen Ende des 15. Jahrhunderts geboren war, so nannte er sich nach der Sitte jener Zeit Billicanus. Wie sein Mitschüler Melanchthon trat auch er auf Seite der Neuerung und predigte diese zuerst in der kleinen Reichsstadt Weil (jetzt zum Königreiche Würtemberg gehörig). Von da im J. 1522 vertrieben, wurde er Prediger in der Reichsstadt Nördlingen, in welcher die Neuerung bereits im Gange war. Er führte die neue Ordnung vollends ein und verheiratete sich hier mit der Tochter eines Kaufmanns. Da noch wenige Fälle dieser Art vorgekommen waren (Bartholomäus Bernardi, genannt Feldkirch, Pfarrer zu Kemberg in Sachsen, war der erste Geistliche, welcher im J. 1521 sich verheiratete), so erregte dieser Schritt großes Aufsehen. Um dieselbe Zeit nahm Billican lebhaften Antheil am Sacramentsstreite und vertheidigte die wahrhafte Gegenwart Christi im Abendmahl gegen die Schweizer Reformatoren, namentlich gegen Oecolampadius. Aber schon im J. 1525 mißfiel ihm die Entwickelung, welche die Reformation genommen hatte, und er klagte sehr über das große Sittenverderbniß in der jungen Kirche. Zwei Jahre später, 1527, erklärte er sich auch gegen die früher von ihm vertheidigte lutherische Abendmahlslehre. Mit Unrecht glauben Einige, er habe sich jetzt der früher von ihm bekämpften Zwingli'schen Abendmahlstheorie zugewendet; in Wahrheit kehrte er zur katholischen Abendmahlslehre zurück. Für's Erste erblickte er im Abendmahlscultus wieder ein Opfer, für's Zweite aber anerkannte er in der heiligen Hostie den verklärten Leib Christi, in welchem der Herr in coelis integer semper perseverat et vivus, während nach Luther im Abendmahle non alia plane caro sein sollte, quam quae nata est de Maria et passa in cruce. Noch weitere Lehren Luthers griff Billican im folgenden Jahre 1528 an; 1529 aber legte er zu Heidelberg, als er daselbst Doctor der Theologie werden wollte, ein Lehrbekenntniß ab, worin er die Reformation für ein arges Uebel erklärte, hinter dem aber auch etwas Gutes sei. Im Jahre 1530 schickte ihn Nördlingen zum Reichstage nach Augsburg, und hier trat er förmlich durch Ablegung des katholischen Glaubensbekenntnisses wieder zur Kirche zurück. Nach Nördlingen zurückgekehrt, legte er natürlich sein Predigeramt nieder, trat aber auch nicht in die Functionen des katholischen Priesterstandes zurück, sondern nahm mit Erlaubniß des Cardinals Campegius Antheil an dem kaufmännischen Geschäfte seines Schwiegervaters. Einige Jahre später trat er zu Heidelberg in die Dienste des katholischen Kurfürsten Ludwig V. von der Pfalz. (Näheres bei Döllinger, Reformation I, 149 bis 150.) [v. Hefele.]

Billick, Eberhard, Carmeliterprovincial in Köln, einer der bedeutenderen katholischen Theologen des 16. Jahrhunderts, geboren zu Bilk bei Düsseldorf, gestorben im Januar 1557. Sein Familienname war Steinberger. Billick widmete sich frühzeitig den Studien, trat in den Carmeliterorden und wurde bald eine der Hauptstützen des Katholicismus am Niederrhein. Daß er bei all' seiner treukirchlichen Gesinnung vor den herrschenden Mißständen seine Augen nicht verschloß, zeigt seine Synodalrede aus dem Jahre 1526. Als Prior des Kölner Convents und Professor an der dortigen Hochschule warf Billick während seines ganzen Lebens das volle Gewicht seines Ansehens und seiner Gelehrsamkeit in die Wagschale, sobald es galt, den alten Glauben der Väter zu vertheidigen. Auch an sonstigen wichtigen Verhandlungen nahm er persönlichen Antheil. 1540 wohnte er dem Wormser Religionsgespräch bei; dort veranlaßte ihn der berühmte Nuntius Morone, eine Widerlegung der Augsburger Confession abzufassen. Zwei Jahre später wurde er in Aachen, wo er ebenfalls durch Controverspredigten für den Katholicismus wirkte, zum Provincial seines Ordens für ganz Deutschland gewählt. Nachdem Kurfürst-Erzbischof Hermann von Köln mit seinen Neigungen für die neue Lehre offen hervorgetreten, ward Billick einer der ersten und schlagfertigsten Gegner des Unternehmens, die Kölner Erzdiöcese zu protestantisiren. Seine Thätigkeit während dieser entscheidungsvollen Jahre war ganz außerordentlich groß. Im Namen der Verordneten des Secundarclerus und der Universität verfaßte er ein Gutachten gegen die Berufung Butzers: Judicium Deputatorum Universitatis et secundarii Cleri Coloniensis de doctrina et vocatione Martini Buceri ad Bonam 1543, in welchem er sich als gewandter, schlagfertiger und scharfer Polemiker bewährte. Selbst Melanchthon, so schief sein Urtheil über diese Schrift (Corp. Ref. V, 113—114) ist, mußte wenigstens den classischen Ausdruck Billicks anerkennen. Die Schrift ist allerdings in dem heftigen Tone, der damals in Streitschriften üblich, verfaßt, allein

sie deckt die Schwächen des Butzer'schen Systems und seine Widersprüche mit den Evangelien und Kirchenvätern in vortrefflicher Weise auf. Cochläus verfertigte von dieser Schrift einen Auszug. Ende März 1545 publicirte Billick eine neue, heftige Schrift gegen den in Köln einbringenden Protestantismus; sie führt den Titel: Judicii universitatis et cleri Coloniensis adversus calumnias Philippi Melanchthonis, Martini Buceri, Oldendorpii et eorum assecларum defensio cum diligenti explicatione materiarum controversarum authore F. E. Billick, Coloniae 1545. Allein nicht bloß literarisch war Billick für die Vertheidigung des alten Glaubens thätig, sondern er wirkte auch durch Predigten, durch Ermahnung und Berathung in diesem Sinne. Die Conversion Thamers (s. d. Art.) hat er hauptsächlich bewirkt. Daneben war Billick auch auf diplomatischen Sendungen zum Kaiser und zu verschiedenen Reichstagen in derselben Richtung thätig. Im J. 1546 nahm er an dem zweiten Regensburger Religionsgespräch Theil (vgl. Pastor, Kirchl. Reunionsbestreb. 314 ff.). In Köln, wo er die Einführung der Jesuiten begünstigte, spielte Billick bis zu seinem Tode eine wichtige Rolle, so namentlich auf der Synode des Jahres 1549. Für sein Kloster war Billick daneben unermüdlich thätig: trotz der Stürme der Zeit bewirkte er, daß der Kreuzgang desselben mit „köstlichen Gemälden" geschmückt wurde. Sein Wirken fand auch Anerkennung bei den höchsten geistlichen Auctoritäten: der Kölner Erzbischof bestimmte ihn zu seinem Weihbischofe und Generalvicar in pontificalibus, und Papst Paul IV. gab ihm den Titel eines Bischofs von Cyrene. Vielleicht noch vor der Consecration, jedenfalls bald nachher starb Billick (1557). Ein Jahr vorher hatte der rastlose Mann noch den Proceß gegen den protestantisirenden Universitätsprofessor Justus Velsius eingeleitet. Gegenüber den Verläumdungen der sogenannten Reformatoren sei hier an das Urtheil von Callidius Loos erinnert, der von Billick sagt, er sei eine Zierde des Carmeliterordens nicht bloß für Köln, sondern für ganz Deutschland gewesen, ein kluger, humaner Mann, Allen ehrwürdig durch Sittlichkeit und Biederkeit. Eine wichtige Quelle für die Zeitgeschichte würden sicher Billicks Briefe sein; leider sind dieselben nur höchst fragmentarisch erhalten. Einige derselben befinden sich im Düsseldorfer Archiv, andere abschriftlich in Privatbesitz. Gedruckt sind ein längerer Brief über das Regensburger Religionsgespräch vom Jahre 1546 bei Neudecker (Urkunden aus der Reformationszeit, Kassel 1836, 787—798) und ein Schreiben an den Nuntius Verallo vom Jahre 1545 bei Druffel, Abh. d. Münch. Akad. hist. Kl. XIV, 1, 179 f.; das letztere, einer Trienter Handschrift entnommene Schreiben ist wegen seiner großen Freimüthigkeit zugleich ein schönes Zeugniß für Billicks Charakter. Von den im Drucke erschienenen Schriften Billicks sind außer den bereits genannten noch folgende zu nennen: 1. Oratio habita in festo circumcisionis domini in concilio oecumenico Tridentino, Col. 1552 (auch bei Labbé XIV.); 2. De ratione summovendi praesentis temporis dissidia, Col. 1557; 3. De dissidiis ecclesiae componendis 1559. Viele ungedruckte Schriften Billicks sind leider durch Verschleuderung verloren gegangen, so seine Geschichte des Trienter Concils; noch vor wenigen Jahren wurde ein Band handschriftlicher Predigten, Synodalreden und anderer Schriften von Billick öffentlich verkauft. (Vgl. Hartzheim, Bibl. Col. 174 sq.; Hagen, Gesch. Aachens II, 139; Meuser in Dieringers Zeitschr. für kath. Theol. 1844, II, 62—67; Ennen, Geschichte der Stadt Köln IV, 1875 und in der Allgemeinen deutschen Biographie II, 639; Varrentrapp, Hermann von Wied, Leipzig 1878.) [Pastor.]

Billuart, Karl René, berühmter theologischer Schriftsteller, geb. am 8. Januar 1685 zu Revin an der Maas im französischen Belgien, trat in den Dominicanerorden, wurde 1715 Professor der Theologie und lehrte an der theologischen Facultät zu Douay vorzüglich Dogmatik und Moral. Er war dreimal Provincial seines Ordens; als Dominicaner war er in der Dogmatik Thomist, in der Moral gemäßigter Probabiliorist. Der gelehrte Ordensmann starb zu Revin am 20. Januar 1757. Seine Schriften sind: 1. De mente Ecclesiae cath. circa accidentia Eucharistiae, adv. Anton. Lengrand, Leod. 1715; 2. Le Thomisme vengé de sa prétendue condemnation par la constitution Unigenitus, Bruxelles 1720; 3. Lettre aux docteurs de la faculté de théologie de Douay avec des réflexions etc. 1723; 4. Examen critique des réflexions sur le bref de N. S. P. le pape Benoit XIII. 1724. Dieses Breve des Papstes Benedict XIII. „Dimissas preces" war zu Gunsten der Lehre des hl. Thomas erlassen. Es entstand über die Ausdehnung dieser Approbation der Lehre des Doctor Angelicus eine lebhafte Controverse zwischen den Jesuiten und Billuart; letzterer führte dieselbe in einer Dekade von kleineren Abhandlungen. Billuart's Hauptwerk ist aber: 5. Summa S. Thomae, hodiernis Academiarum moribus accommodata sive Cursus Theologiae juxta ordinem et literam D. Thomae in sua Summa, insertis pro re nata digressionibus in historiam ecclesiasticam, ad usum scholarum Thomistarum, Leod. 1746—1751, 19 voll.; dann wieder gedruckt unter dem Titel: Cursus Theologiae universalis, Wirceb. 1758, 4 voll.; Venet. 1761, 3 voll.; Paris. 1828, 20 voll.; 1840, 10 voll. Schon im J. 1754 ist vom ganzen Werke ein Auszug in sechs Octavbänden erschienen. Billuart hat in seiner Arbeit eine große theologische Gelehrsamkeit entwickelt, und besonders ausführlich sind darin im Anschluß an die Historia eccles. des Dominicaners Natal. Alexander die Lehrstreitigkeiten nach ihrer geschichtlichen Seite dargestellt. Billuart's größeres Werk, namentlich sein Tractat De sacramento poenitentiae, erfreut sich noch

immer eines großen Ansehens, besonders in Frankreich. In die jüngste Ausgabe der Summa des hl. Thomas (Luxemb. 1870) sind nebst den Noten des Sylvius auch zahlreiche Anmerkungen von Billuart aufgenommen worden. [O. Schmid.]

Billy (Billius), Jacob, von Prunay, Benedictinerabt (geb. 1535 zu Guise in der Picardie, wo sein Vater königlicher Statthalter war, gest. 25. December 1581), hatte mit 18 Jahren Philosophie und Theologie absolvirt und sollte zu Orleans und Poitiers Rechtskunde studiren, schenkte aber fast alle Zeit den schönen Wissenschaften. Nach dem frühzeitigen Tode seiner Eltern konnte er in Lyon und Avignon ungestört seinen Lieblingsstudien obliegen und brachte es besonders im Lateinischen und Griechischen zu einer erstaunlichen Fertigkeit und Reinheit des Ausdruckes. Plötzlich schrieb ihm sein älterer Bruder Johann, der bis dahin ein weltliches Leben geführt, er wolle Karthäuser werden und cedire ihm die zwei Abteien Notre Dame des Chatelliers und St. Michel en l'Erme, deren Einkünfte er genoß. Jacob trug Bedenken, sie anzunehmen, weil er ohnehin die Abtei Ferrières in Anjou und das Priorat Taussigny in Touraine als Commenden besaß. Allein aus gewichtigen Gründen gab er nach, und um das Klostergut mit mehr Recht zu genießen, wurde er selbst Mönch und Regularabt, verwaltete seine Pfründen nach kirchlicher Vorschrift und leitete seine Klöster im besten Geiste. Seit seinem Noviziate setzte er die profanen Studien als solche ganz bei Seite und widmete seinen unermüdeten Fleiß besonders den Kirchenvätern, um durch Richtigstellung des Textes, bessere Erklärung einzelner Stellen und gute Uebersetzung der Griechen, namentlich seines Lieblings, des hl. Gregor von Nazianz, ihren hohen Werth den Häretikern gegenüber nachzuweisen. Schon 1569 erschienen: Greg. Naz. Opp. mit seiner Uebersetzung zu Paris, die zweite bessere Ausgabe 1583. Seine Consolations (Par. 1570) enthalten Auszüge aus Augustin, die Recréations (Par. 1573) solche aus Gregor d. Gr. Es folgten: Opusc. S. Greg. Naz.; Iren. adv. haeres. 18 cpp. mit Scholien, und Epigr. nach ältern Mustern, Par. 1575. An seine Carmina de secundo adv. Dom. reihte sich seine Anthologia sacra aus den Vätern, Par. 1576; Jo. Damasceni Opp., Par. 1577; das linguistische Werk Locutiones Graecae, Par. 1578; Lugd. 1588; Duaci 1599; Genev. 1609. 1615 u. ö. Opuscula aliqua S. Joh. Chrysostomi, Par. 1581. Manches konnte er selbst nicht mehr herausgeben, so nicht Isidori Pelusiotae Opp., welche mit seiner Uebersetzung 1585 in Paris erschienen, auch nicht sein Hauptwerk: Sacrae observationes (ib. 1585), worin er eine Menge von Väterstellen kritisch beleuchtet, gegen falsche Auslegungen vertheidigt oder in die ächte Form zurückbringt. Während seiner schwierigen Arbeiten ward er unaufhörlich von Krankheiten und Sorgen gepeinigt; der Bürgerkrieg hatte ihm vier Brüder geraubt und die Abtei St. Michael verwüstet. Billius zog sich abwechselnd nach Nantes, Paris und in sein Priorat Taussigny zurück. Inzwischen starb auch 1580 sein Bruder Johann, der Karthäuser, nachdem er mehrere erbauliche Schriften veröffentlicht hatte. Der erneute Krieg zwang den Abt, wieder nach Paris zu ziehen; hier erlag er im besten Alter seinen Mühsalen. Im Chor zu St. Severin liegt er begraben. Sein Bruder Gottfried, Abt von St. Vincenz in Laon, Verfasser mehrerer erbaulicher Bücher, wurde 1601 Bischof von Laon und starb 1612. (Vgl. Ziegelbauer, Hist. lit. III, 353 sqq.; IV, 99 sq. 107; D. Huet., De clar. interpr. 261; Migne, PP. gr. XXV, prol.; Nicéron, Mémoir. XXII.) [Braunmüller, O. S. B.]

Bilocation, eine Erscheinung in dem mystischen Leben der Heiligen. Es ist eine durchaus beglaubigte Thatsache, daß einzelne Heilige zu gleicher Zeit an verschiedenen, oft weit von einander entfernten Orten gesehen wurden, und daß sie zu gleicher Zeit an zwei Orten eine verschiedene Thätigkeit ausübten. Erscheinungen dieser Art werden uns z. B. berichtet in Betreff des hl. Antonius von Padua, des hl. Franz Xaver, des hl. Joseph von Cupertino, des hl. Alphons von Liguori, des seligen Angelus von Acri, des ehrw. Gerard Maria Majella, der ehrw. Maria von Agreda und vieler Andern. Von dieser auffallenden Thatsache sind verschiedene Erklärungen versucht worden. Sehr viele, auch neuere Schriftsteller sprechen sich für die Bilocation im eigentlichen Sinne des Wortes aus, d. h. sie nehmen an, die Heiligen seien vermöge eines Wunders der göttlichen Allmacht wirklich dem Geiste und dem Körper nach zu gleicher Zeit an zwei Orten gegenwärtig und thätig gewesen. Es stehe nämlich nichts im Wege, daß Gott zu Gunsten seiner Heiligen in einzelnen Fällen eine Ausnahme von dem natürlichen Gesetze mache, wonach alle Körper nur an einem einzigen Orte gegenwärtig sein können. Der Begriff der örtlichen oder räumlichen Begrenzung sei damit nicht unvereinbar; denn dieser Begriff schließe streng genommen nur das Eine in sich, daß der Körper einen bestimmten Raum ausfülle, so zwar, daß der ganze Körper den ganzen Raum, und jeder einzelne Theil des Körpers den ihm entsprechenden Theil des Raumes einnehme; er besage aber nicht wesentlich, daß der Körper nur an diesem einzigen Orte sich befinden könne. Ebenso wenig werde durch eine gleichzeitige Gegenwart an verschiedenen Orten die Einheit des Gegenstandes aufgehoben; die substantiale, wesentliche Einheit bleibe unangetastet; bloß die örtliche Gegenwart, die das Wesen nicht berührt, werde vervielfältigt (vgl. u. a. Bellarm., De Euch. 3, 3; Sylvius in p. 3, q. 75, a. 1, resp. ad arg. ex rat.; Pesch. Phil. nat. 2, disp. 6, s. 2; Ribet, La mystique divine II, 183). Eine andere Ansicht geht dahin, daß eine eigentliche Bilocation, d. h. ein gleichzeitiges Auftreten derselben Person an verschiedenen Orten, nicht stattfinde. Um die in Rede stehenden Thatsachen zu erklären, nehmen die Ver-

treter dieser Ansicht gewöhnlich ihre Zuflucht zur Dazwischenkunft der Engel. Der betreffende Heilige, sagen sie, ist nur an einem der beiden Orte dem Geiste und dem Körper nach gegenwärtig; an dem andern erscheint nicht der Heilige selbst, sondern ein Engel, der die Gestalt desselben angenommen hat und so als dessen Stellvertreter auftritt. Bald bleibt der Heilige an dem Orte, wo er ursprünglich war, und an dem zweiten Orte, wo er aufzutreten scheint, ist es nicht der Heilige selbst, sondern der Engel, der dessen Gestalt angenommen hat; bald auch wird der Heilige wunderbarerweise nach dem zweiten Orte geführt, wo er dann handelnd auftritt, während an dem Orte, wo er sich ursprünglich befand, der Engel unterdessen seine Stellvertretung übernimmt (vgl. u. a. **Sylv. Maurus, Quaest. phil.** 2, q. 28 und besonders **Seraphim, Principes de théol. myst., Étude sur la bilocation**, dessen Ausführungen jedoch in einzelnen Punkten von der Nouvelle revue théol. Tournai VII, 269 et 423, und von Ribet [a. a. O.] einer scharfen Kritik unterzogen werden; **Bautz**, Lehre vom Auferstehungsleibe, Paderborn 1877, 431 ff. Ueber andere Erklärungsversuche vgl. Ribet, sowie Görres, Christl. Mystik II, 583 ff.).

[Urbany, C. SS. R.]

Bination der Messe, zweimalige Darbringung des Meßopfers an Einem Tage. Ehemals konnte, wenigstens im Abendlande, derselbe Priester mehrere Messen auf verschiedenen Altären an Einem Tage celebriren, wie aus mehreren Concilien, sowie vielen sonstigen Zeugnissen hervorgeht. Erst im elften Jahrhundert traten hierin Beschränkungen ein. Das Concil von Seligenstadt 1022 verordnete im fünften Canon, daß ein Priester nicht mehr als dreimal am Tage celebrire; Alexander II. (c. 53, D. I de cons.) bestimmte, nur einmal im Tage solle der Priester die Messe lesen, zweimal nur im Nothfalle; sehr glücklich sei der, sagte er, der Eine Messe würdig feiern könne. Diese Bestimmungen erneuerten Innocenz III. und Honorius III. (c. 3. 12 de celebr. Miss. 3, 41), wobei sie nur die schon von Gregor d. Gr. gestatteten drei Messen am Weihnachtsfeste ausnahmen; viele Particularsynoden, namentlich die englischen, schärften im 13. Jahrhundert diese Regel ein, und die sogenannte Bination blieb auf den Nothfall beschränkt. Nur die spanischen und portugiesischen Geistlichen konnten am Allerseelentage zwei bis drei Messen celebriren, die sie aber nicht appliciren durften (Bened. XIV. Const. 61; Quod expensis). Im Orient war es alte Regel, daß ein Priester nur einmal des Tages das eucharistische Opfer darbringen dürfe. Im neunten Jahrhundert schärfte sie der schismatische Patriarch Photius mit folgenden Gründen ein: 1. Auf einem Altare dürfe nur einmal im Tage das heilige Opfer dargebracht werden; um soviel mehr dürfe auch ein Priester nicht mehr als einmal am Tage celebriren. — 2. Christus, der wahre Hohepriester, habe nicht mehrmals, sondern nur einmal am Tage sein Opfer dargebracht. — 3. Wer mehr als einmal am Tage das Opfer darbringe, der scheine Christum ebenso oft zu kreuzigen, als er das Opfer erneuert, und glaube nicht an den wahren Christus, der nur einmal gekreuzigt worden. — 4. Das Nachbild solle dem Urbild entsprechen und die Wahrheit vollkommen darstellen, was nur durch die einmalige Darbringung des Opfers an Einem Tage geschehe (Hergenröther, Monum. ad Photium pertinentia, Ratisbonae 1869, 11. 12). Gleichwohl gab es um das zwölfte Jahrhundert nicht wenig griechische Priester, welche theils unter dem Vorwande der Armut, theils aus Habsucht zweimal im Tag die Liturgie feierten, wogegen sich Theodor, Bischof von Andida, erhob (Mai, Nov. PP. Bibl. VI, 2, 582); auch später noch kamen Verletzungen der alten Regel vor. Den unirten Orientalen ward diese Regel des orientalischen Ritus in ihrer ganzen Strenge eingeschärft, so daß auch den Armeniern und Maroniten verboten ward, sich die dem lateinischen Ritus angehörige Celebration von drei Messen am Weihnachtstage zu gestatten; nur ward der Patriarch ermächtigt, bei dringenden Fällen, wo kein Aergerniß des Volkes entstehe, die Bination zuzulassen (Bened. XIV. Const. In superiori, 29. Decemb. 1755; Conc. Maronit. 1736, 2, 13. Coll. Lac. II, 221). Berechtigt war die Bination besonders da, wo eine Pfarrei mehrere Filialkirchen, dabei aber keinen Hilfspriester und keine Geldmittel hatte; hier pflegten die Pfarrer an Sonn- und Festtagen auch einen zweiten Gottesdienst zu halten und oft nur einmal pro populo zu appliciren. Benedict XIV. schärfte (Const. Declarasti Nobis 1746 und Apostolicum 1753, § 11. Bull. M. XVII, 28. XIX, 52) das strenge Gebot, nur einmal am Tage zu celebriren, von neuem ein, und die Congregation des Concils erklärte, eine bloße Gewohnheit könne nicht zur Bination berechtigen, sondern nur der Nothfall (20. August. 1768 in Dertus.). Die zwei Messen, welche für zwei Pfarreien gelesen werden, sind jedwede für das Volk zu appliciren, außer bei Pfarreien, die unione plenaria et exstinctiva vereinigt oder incorporirt sind; ja es soll auch, wo die zweite Messe nach Belieben applicirt werden kann, kein Stipendium genommen werden (Congr. Conc., 25. Septembris 1858; 22. Febr. 1862). Wo aber mit beiden Messen Predigt oder Katechese verbunden ist und aus besonderen Stiftungen Reichnisse gegeben werden, kann der Bischof deren Annahme gestatten intuitu laboris et incommodi, exclusa qualibet eleemosyna pro applicatione Missae (Congr. Conc., 23. Maji 1861). Der Ordinarius hat zu untersuchen, ob ein wirkliches Bedürfniß vorliegt; er darf die Facultas binandi nicht als Privilegium für einen Priester verleihen, sondern nur um des Volkes willen, wenn die verschiedenen Gemeinden weit auseinander liegen, viele Parochianen sonst an Sonn- und Festtagen des Meßopfers entbehren würden, andere Priester nicht zu haben sind. Es

genügt nicht die Armut vornehmer Parochianen, welche sich wegen Mangels an anständiger Kleidung beim öffentlichen Pfarrgottesdienste nicht sehen lassen wollen und daher vom Pfarrer eine zu früher Morgenstunde vor dem Hauptgottesdienst gehaltene Messe verlangen, nicht die Ankunft eines Fürsten oder Magnaten, der noch nicht die Messe gehört hat (Ferraris V. Missa art. 5, n. 26—28; vgl. die Entscheidungen im Concil. Trid., ed. Richter, 129 sq. zu Trid. Sess. XXII). Viele Particularsynoden, wie die von Bahia 1707 (Coll. Lac. I, 852), von Tuam 1817 (ibid. III, 764), Dublin 1853 (ibid. 807), Bordeaux 1859 (ibid. IV, 751) u. s. f., wiederholen die kirchlichen Bestimmungen hierüber, letztere schärft auch (ibid. 752) das Decret der Congregation der Riten vom 16. März bezüglich der Unterlassung der Purification des Kelches in der ersten Messe und des Verfahrens des Priesters ein (ibid. 785 bis 787). Die Facultas binandi für Sonn- und Festtage ertheilen kraft der von Rom erhaltenen Vollmachten die Bischöfe, bisweilen auch die von ihnen dazu bevollmächtigten Decane. Eine eigentliche Bination ist es nicht, wenn ein Priester, nachdem er selbst celebrirt hat, die bis nach der Consecration fortgesetzte Messe eines Andern vollendet, der während der heiligen Handlung plötzlich stirbt oder doch schwer erkrankt; hierzu ist er, sogar wenn er nicht mehr nüchtern ist, verpflichtet (c. 16 Nihil, C. VII, q. 1 ex Conc. Tolet. VII, c. 2; Ferraris l. c. n. 20). Weiteres über die Bination s. bei Bona, Rer. Liturg. 1, 18, n. 5 sq.; Thomassin, De vet. et nov. Eccl. discipl. I, 2, 22, n. 5 sq.; 2, 23, n. 17; 2, 81, n. 7. 9; 2, 82, n. 4; III, 1, 72, n. 3. 6 sq.; 1, 73, n. 1; Bened. XIV.; De sacrif. Missae, sect. 2, § 34; De syn. dioec. 6, 8, n. 2 sq.; Archiv für kath. K.-R. VI, 32 ff. 335 ff.; IX, 445 ff.; Acta excerpta ex iis quae apud S. Sedem geruntur 1866; Hergenröther, Photius III, 142 f. 209 f.; Neher, Die Bination nach ihrer geschichtlichen Entwicklung und nach dem heutigen Recht, Regensburg 1874; Katholik 1878, II, 365; Bamberger Pastoralblatt 1878, Nr. 46 bis 48. [J. Card. Hergenröther.]

Binde- und Lösegewalt, s. Schlüsselgewalt.

Biner, Joseph, Historiker, geb. zu Gluringen im Wallis 1697, Jesuit 1714, war sechs Jahre Professor der Theologie und 16 Jahre Professor des canonischen Rechts theils in Ingolstadt, theils in Dilingen, von 1741—1750 in Innsbruck. Ueber sein Leben findet sich fast nichts; wir wissen bloß noch, daß er 1766 zu Rottenburg in Bayern starb. Seit 1739 befand er sich im Streit mit einigen Züricher Protestanten, in Folge dessen er viele, jetzt vergessene polemische Schriften veröffentlichte. Bleibenderen Werth hatte ein Tractat De Summa Trinitate, fide cathol. et Hierarchia ecclesiast. 1765. Sein Hauptwerk ist der Apparatus eruditionis ad jurisprudentiam, praesertim Ecclesiast., Aug. Vind. 1754—1766 in 13 Theilen oder Bänden, von denen der letzte das sehr vollständige alphabetische Register enthält. Nach dem ursprünglichen Plan sollte dieses Werk den Studirenden historisches Material zur Erläuterung der kirchlichen Canones und Gesetze bieten; es sollte eine Conciliengeschichte und eine Geschichte der päpstlichen Erlasse werden. Allmälig jedoch erweiterte sich dasselbe zu einer allgemeinen, seit dem 16. Jahrhundert (im siebenten Theile) sogar sehr reichhaltigen Weltgeschichte. Diese ist nach Jahrhunderten gegliedert, innerhalb welcher jedesmal die Geschichte der einzelnen Länder behandelt wird; nur Asien, Afrika und Amerika fanden außerhalb dieses Rahmens (mit besonderer Rücksicht auf die Missionen) im zwölften Theil ihren Platz. Das Werk ist voll von interessantem Detail, welches man schwerlich anderswo so reich zusammengetragen findet. Das Ganze ist mit vielen Abhandlungen durchwirkt: Ueber die Bußdisciplin im dritten Jahrhundert, über den Cölibat, den Wucher, die goldene Bulle, den Ursprung der Kurwürde, das Recht der ersten Bitten, über die deutschen Concordate, die Jülich-Clevische Erbfolge, den Westphälischen Frieden, über die Reichs- und Provinzialposten, Geschichte und Theologie der Jansenisten, Geschichte des Probabilismus u. s. w. Biner hat aber zu wenig Werth auf die Chronologie gelegt und dadurch die Brauchbarkeit seines Werkes bedeutend gemindert; noch mehr wird der Leser dadurch abgeschreckt, daß ihm keine Inhaltsangabe als Wegweiser durch das reiche Material behülflich ist. Daher kommt es, daß dieses Werk nicht nach seinem Verdienst bekannt ist und gewürdigt wird (vgl. De Backer I, 635). [R. Bauer, S. J.]

Bingham, Joseph, Archäolog, wurde 1668 zu Wakefield in Yorkshire geboren, studirte zu Oxford und wurde 1687 Baccalaureus und Collegiat, 1690 Magister daselbst. Als er durch eine Predigt in den Verdacht des Arianismus kam, verließ er die Universität und erhielt eine Predigerstelle zunächst in Headbourn-Worthy bei Winchester, später (1712) in Havant bei Portsmouth und verblieb hier bis zu seinem Tode im J. 1723. Der Ruhm seines Namens knüpft sich an ein umfangreiches archäologisches Werk. Dasselbe erschien in London 1708—1722 in 8 Bänden (2. Aufl. 1726, 2 Foliobände, neuestens Oxford 1878, 2 Bände) unter dem Titel: Origines eccles., or the Antiquities of the Christian Church und wurde durch J. G. Grischovius, Inspector der Canstein'schen Bibelanstalt in Halle, in's Lateinische übersetzt (Halle 1724 bis 1738, 2. Aufl. 1751 bis 1761). Die Uebersetzung umfaßt 10 Quartbände, und ein besonderer weiterer Band (1738) enthält vier Dissertationen Binghams. Drei sind eine weitere Ausführung von Fragen, die bereits in den Origines berührt sind, und handeln von der Spendung der Taufe durch Laien, von der Taufe der häretischen, schismatischen und excommunicirten Priester und von dem achten Canon von Nicäa, nach welchem Novatian in der katholischen Kirche niemals als Bischof anerkannt worden sei; die vierte soll

eine Apologie der anglicanischen Kirche vermittels der gallicanischen Artikel sein. Um die Ergebnisse der gelehrten Arbeit auch zur Kenntniß weiterer Kreise zu bringen, veranstalteten erst die Engländer Blackmore und Ley, dann ein anonymer deutscher Katholik einen Auszug daraus; der eine erschien zu London 1772, 2 Octavbände, von Rambach in's Deutsche übers. zu Breslau 1798, der andere zu Augsburg 1788—1796, in 4 Bdn. Die Untersuchungen erstrecken sich im Allgemeinen über die fünf ersten Jahrhunderte (s. d. Vorrede) und zeichnen sich durch ungewöhnliche Beherrschung und übersichtliche Anordnung des umfangreichen Stoffes, sowie durch Besonnenheit und Nüchternheit des Urtheils in hohem Grade aus. Im Ganzen ist das Werk bis heute noch nicht übertroffen. [Funk.]

Binius, Severin, erzbischöflicher Generalvicar zu Köln und Herausgeber von Conciliensacten, war im J. 1573 zu Randerath bei Erkelenz geboren, wo sein Vater Amts-Empfänger war. Ausgebildet auf dem Laurentianer Gymnasium zu Köln, wurde er noch jung an Jahren Professor an derselben Anstalt und lehrte daselbst sieben Jahre. Dann wurde er Priester und erwarb sich behufs der Doction an der Universität den Doctorgrad in der Theologie; nach den Gesetzen der Universität mußte er wenigstens 28 Jahre alt sein, ehe er zur Würde des theologischen Doctorats zugelassen werden konnte. Nach Erlangung desselben wurde er Canonicus am Stifte Mariae ad gradus, dann am Stifte St. Gereon und endlich an der Domkirche. Seine Vorlesungen an der Universität erstreckten sich vornehmlich über kirchliche Disciplin, Kirchengeschichte und Concilien. Vom Jahre 1617—1620 war er Decan der theologischen Facultät, vom Jahre 1627—1630 Rector magnificus. Im J. 1631 wurde er vom Erzbischof und Kurfürsten Ferdinand, Herzog von Bayern, in Anbetracht seiner Gelehrsamkeit und Kenntniß in geistlichen Dingen zum kurfürstlich-kölnischen Geheimrath und Generalvicar ernannt, welche Stelle durch den Tod von Johannes Gelenius vacant geworden war. Als Generalvicar zeichnete er sich durch große Gewandtheit und Pünktlichkeit in den Geschäften aus, so daß der Kurfürst ihm wiederholt seine Anerkennung aussprach. Daneben war es ihm Herzensbedürfniß, in der Seelsorge thätig zu sein, besonders Beicht zu hören und zu predigen; auch war er ungemein freigebig gegen die Armen, namentlich gegen arme Studenten, die in ihm stets einen Gönner und Wohlthäter fanden. Er starb am 14. Februar 1641, vom Schlagfluß getroffen, und wurde in der Domkirche begraben; ein Denkstein von schwarzem Marmor mit Inschrift bezeichnet noch heute die Stelle, wo seine Asche ruht. Binius' Name ist in der katholischen Literatur vornehmlich durch seine Conciliensammlung berühmt geworden. Bis zum Schluß des 16. Jahrhunderts existirten nur drei Collectiones Conciliorum, nämlich die von Jacob Merlin, von Peter Crabbe und Lorenz Surius. Binius tadelte an allen, und mit Recht, die große Unvollständigkeit und den Mangel aller Wort- und Sacherklärungen; daher begann er mit großem Fleiß und Ausdauer eine neue Sammlung. Die erste Auflage derselben erschien zu Köln 1606 in vier Foliobänden; sie war mit zahlreichen, freilich meist aus Baronius geschöpften historisch-exegetischen Anmerkungen bereichert. Das Werk erlebte noch zwei Auflagen, nämlich 1618 und 1638; die letztere, zu Paris in neun Bänden erschienene, ist die beste, weil der Auctor hier bereits die vortreffliche, unter der Auctorität des Papstes Paul V. in vier Foliobänden erschienene römische Conciliensammlung benutzen konnte. Ueber Einrichtung und Mängel der Binius'schen Ausgaben vgl. Salmon, Traité de l'étude des concils et leurs collections, nouvelle édition Paris 1726, 300 ss. et 756—769. Nach Hartzheim hat Binius außerdem eine neue Ausgabe der kirchengeschichtlichen Werke von Eusebius, Sokrates, Theodoret, Sozomenus und Evagrius besorgt. (Vgl. Historia Universitatis Colon. MS; Bianco, Gesch. der Kölnischen Universität, 2 Thle., 1850; Hartzheim, Biblioth. Colon. 295.) [Kessel.]

Binsfeld, Peter, Bischof von Azotus und Weihbischof von Trier, war nicht, wie Hontheim und Holzer behaupten, aus vornehmer Familie zu Dollendorf im Luxemburgischen, sondern in dem Dorfe Binsfeld in der Eifel gegen das Jahr 1540 geboren und wurde als Dienst- und Hirtenknabe in die in der Nähe gelegene Abtei Himmerode aufgenommen. Der Abt Johann von Briedel, ein Freund der Wissenschaft und der Gelehrten, erkannte in dem munteren Knaben ungewöhnliche Anlagen, so daß er ihn aus seinem niederen Stande emporzog und studiren ließ. Später ward Binsfeld nach Rom in's Collegium Germanicum geschickt, um dort seine Studien zu vollenden, und kehrte noch vor dem Tode seines Wohlthäters (gest. 1571) nach Himmerode zurück. Er hatte sich zu Rom gediegene Kenntnisse erworben, und nicht minder glänzte er durch priesterliche Tugenden. Beide Eigenschaften empfahlen ihn in jener Zeit, da es in der Erzdiöcese Trier an gelehrten und frommen Priestern gar sehr fehlte, dem damaligen Erzbischofe und Kurfürsten Jacob von Eltz. Obgleich er an Jahren noch jung war, trug dieser kein Bedenken, ihm ein höchst wichtiges Amt zu übertragen. Die klösterliche Zucht der Abtei Prüm lag nämlich damals gänzlich darnieder, und im Städtchen Prüm drohte das Lutherthum die Herrschaft zu gewinnen. Schon hatte der Abt Wilhelm von Manderscheidt (1513—1546), um eine durchgreifende und nachhaltige Verbesserung vorzunehmen, in der Abtei die Disciplin der Bursfelder Congregation eingeführt; allein es hatte wenig genutzt. Als sein Nachfolger, Christophorus, Graf von Manderscheidt, 1576 gestorben war, drängte ein Neffe desselben sich in dessen Stelle ein, nahm die Klostergüter in Beschlag und machte Miene, Abtei und Städtchen dem

Lutherthum, dem er selbst anhing, zuzuführen. Diese Gefahr aber wendete der wackere Kurfürst Jacob von Eltz glücklich ab, indem er den Eindringling mit Waffengewalt verjagte, Abtei und Städtchen in seine Gewalt nahm und beim Papste Gregor XIII. sowohl als bei Kaiser Maximilian II. die Genehmigung erwirkte, die Abtei Prüm für alle Zeiten dem Erzstift Trier einzuverleiben. Seit 1576 erscheinen daher die Trierer Erzbischöfe als Administratoren der gefürsteten Abtei Prüm, und so kam es auch, daß der Kurfürst den jungen, aber talentvollen Binsfeld mit der sittlich-religiösen Reformation der Abtei, wie mit der Ausrottung der lutherischen Irrlehre in dem Orte Prüm betraute. Zwar wurde er von den Mönchen, denen der Zweck seiner Sendung nicht unbekannt bleiben konnte, mit unverholenem Widerwillen aufgenommen; aber er setzte ihrer Mißachtung und Unfreundlichkeit Geduld, Milde und ausdauernden Eifer für die Sache der Religion entgegen, so daß sie allmälig ihm Vertrauen und seinen Zureden Gehör schenkten. Auch in Prüm selbst gelang es ihm, nach zweijährigem Wirken bei den meisten Einwohnern wieder Liebe zur alten Religion und Abscheu gegen alle Neuerung in religiösen Dingen zu erwecken. Als der Kurfürst dies vernahm, setzte er dem Convente statt eines Abtes für die Zukunft bloß einen Prior vor, Binsfeld aber ernannte er zum Propst von St. Simeon zu Trier. Nun war er fast beständig in der Umgebung seines Herrn, auch begleitete er ihn, als derselbe am 22. April 1580 seinen berühmten Einzug in die Stadt Trier hielt, um von ihr, nachdem sie im Reichsunmittelbarkeits-Processe unterlegen war, für sich und seine Nachfolger förmlich Besitz zu nehmen. Am 30. Juni 1578 war der bisherige Weihbischof Georg von Virneburg gestorben und der Kurfürst, der seitdem alle Pontificalhandlungen allein verrichtet hatte, wünschte den Propst Binsfeld zum Nachfolger desselben. Der apostolische Stuhl genehmigte diese Wahl und präconisirte den Gewählten unter dem Titel eines Bischofs von Azotus, worauf ihm der Kurfürst noch in demselben Jahre die bischöfliche Weihe ertheilte. Als Weihbischof hat Binsfeld höchst segensreich gewirkt. Allem weltlichen Tand abgeneigt, war er nur bedacht, die Pflichten seines hohen Berufes treu zu erfüllen und Allen als ein Musterbild der Gottseligkeit vorzuleuchten. Mit scharfem Auge wachte er über die Priester, namentlich die Seelsorgspriester, daß sie treue Hirten ihrer Heerden seien; wo einer seinem Stande wenig Ehre machte, da suchte er ihn liebevoll für Gott und die Kirche wieder zu gewinnen. Die Abtei Prüm, in welcher er seine priesterliche Thätigkeit begonnen hatte, verlor er nie aus dem Auge. Eins aber ist an diesem ehrwürdigen Manne schmerzlich zu beklagen: er ging im Hexenglauben zu weit und hat durch seine Schrift: De confessionibus maleficorum et sagarum, in welcher er für die der Zauberei Angeklagten juristische Cautelen aufstellt, denselben mehr geschadet, als genutzt. Es ist aber schwer, als Kind seiner Zeit sich von den falschen Anschauungen und Bestrebungen derselben frei zu erhalten. Binsfeld starb am 24. November 1598 an der Pest, die er sich beim Krankenbesuche zugezogen hatte; seinem Wunsche gemäß wurde er im Vestibul der unteren Kirche von St. Simeon, wo kurz zuvor drei gleich nach der Taufe gestorbene Kinder begraben worden, beigesetzt. Seine Hauptwerke sind: 1. Enchiridion theologiae pastoralis, ein Handbuch der Pastoraltheologie, zuerst herausgegeben 1591 zu Trier, zuletzt bei H. Verdussius in Antwerpen 1679; 2. Tractatus de confessionibus maleficorum et sagarum, an et quando fides eis habenda sit, erschienen zuerst zu Trier 1589, dann 1591, 1596; in Köln wurde 1623 die 4. Auflage gedruckt; eine deutsche Uebersetzung erschien schon 1550 in Trier; 3. Liber receptarum in theologia sententiarum et conclusionum, cum brevibus necessariisque fundamentis, zuerst zu Trier 1593, in zweiter Auflage 1595, ein umfangreiches Werk von 1156 Seiten in 8°; 4. Commentarius theologicus et iuridicus in Tit. iuris canonici de usuris per quaestiones distributus; 5. Commentarius ad Tit. Cod. lib. IX de maleficis et mathematicis. In fine adiunctae Bullae et Extravagantes Pontificis Rom. adversus astrologos etc.; 6. Tractatus iuris can. in Tit. de iniuriis et damno dato, Trevir. 1597; 7. Tractatus in Tit. iuris canonici de simonia, Trevir. 1614; 8. Tractatus de tentationibus et earum remediis, Trevir. 1611. (Vgl. Reiffenberg, Hist. societ. Jesu ad Rhenum inf. 11, 76 et 77; Cordara, Hist. Collegii germanici et hungarici 112; Hontheim, Hist. Trevir. dipl. et pragm. II, 548; Marx, Gesch. des Erzstifts Trier II, 508; Holzer, De proepisc. Trevir. 79 sq.) [Kessel.]

Binterim, Anton Joseph, gelehrter Theologe der Neuzeit und Pfarrer zu Bilk, war zu Düsseldorf am 19. September 1779 von schlichten Eltern geboren, trat, nachdem er einige Jahre in seiner Vaterstadt die Schule der Jesuiten besucht, ebendaselbst am 8. Mai 1796 in den Franciscanerorden und studirte in den Klöstern desselben zu Düren und Aachen 5½ Jahre Philosophie und Theologie. In's Düsseldorfer Kloster zurückberufen, empfing er am 19. September 1802 zu Köln die Priesterweihe, worauf er einstweilen zu Itter, Decanat Düsseldorf, eine Stelle als Hülfsgeistlicher in der Seelsorge erhielt. Mittlerweile aber erfolgte die Aufhebung der Klöster des rechten Rheinufers (1803), welche für ihn die Folge hatte, daß er den Ordensstand verlassen mußte. Im J. 1804 unterzog er sich dem erzbischöflichen Pfarrexamen und der für die landesfürstlichen Patronate in den Herzogthümern Jülich und Berg vorgeschriebenen Concursprüfung; auf Grund der letzteren wurde ihm am 21. Juni 1805 die alte und ausgedehnte Pfarrei Bilk übertragen, und diese leitete er bis zu seinem Tode mit rastlosem Eifer und aufopfernder Thätigkeit. Sein Wirken aber blieb nicht auf die pfarramt-

liche Thätigkeit beschränkt. Mit vortrefflichen Anlagen und gediegenen Kenntnissen ausgerüstet, trat er frühe als theologischer Schriftsteller auf, zu einer Zeit, da in Deutschland die kirchliche Literatur fast verwaist war. Gerade durch seine Schriften hat er sich den größten Ruhm und vielleicht die meisten Verdienste erworben, da sie, unmittelbar aus den Quellen der altkirchlichen Literatur und Geschichte geschöpft, ein vorzügliches Mittel wurden, die unkirchlichen, in seichtem Rationalismus befangenen Richtungen seiner Zeit zu bekämpfen und zur Wiederbelebung kirchlichen Sinnes und kirchlichen Lebens kräftig und nachhaltig mitzuwirken. Seine Hauptwerke sind: 1. Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche mit besonderer Berücksichtigung der Disciplin derselben in Deutschland, frei bearbeitet nach der Schrift des Neapolitaners Pelliccia (De christiana ecclesiae primae, mediae et novissimae aetatis politia), aber beträchtlich erweitert, verbessert und mit zahlreichen Abhandlungen über die verschiedensten Themata der christlichen Archäologie vervollständigt (Mainz 1825—1841). Das Werk umfaßt 7 Bände oder 17 Theile. Wenn dasselbe auch den heutigen Anforderungen der Kritik und kirchlichen Wissenschaft nicht mehr entspricht, so ist es doch noch immer auf seinem Gebiete das vollständigste und bezüglich der doctrinellen Darstellung verläßlichste, welches die katholische Literatur besitzt. 2. Pragmatische Geschichte der deutschen Concilien (Mainz 1835—1849). Dieses aus 7 Bänden bestehende Werk, dem Schannats und Hartzheims Collectio Conciliorum Germaniae (11 voll.) zu Grunde liegt, bietet die erste kritisch bearbeitete Geschichte der deutschen National-, Provinzial- und vorzüglichsten Diöcesanconcilien vom vierten Jahrhundert bis zum Concil von Trient. 3. Die alte und neue Erzdiöcese Köln. Ein Beitrag zur Geographie, Statistik und Geschichte des Erzbisthums Köln (Mainz 1828—1830). Das Werk umfaßt vier Theile, von denen die beiden letzten eine Urkundensammlung zur Geschichte der Erzdiöcese enthalten. Außerdem hat Binterim eine Menge kleinerer theologischer Schriften verfaßt, von denen die meisten eine Fülle historisch-archäologischen Materials enthalten. Sie sind alle für die Zeitgeschichte des Verfassers höchst beachtenswerth; denn in allen kirchlichen Fragen, welche die Zeit bewegten, fand man ihn gerüstet, wobei seine ungemeine Belesenheit, von einem seltenen Gedächtnisse unterstützt, ihn immer in den vorderen Reihen der Kämpfer erscheinen ließ. Der Faden seiner Lebensgeschichte, sofern sie über seine Pfarrei hinausgeht, läßt sich füglich an diese Schriften anreihen, weßhalb auch das von ihm selbst aufgestellte Verzeichniß derselben (vgl. Zurechtweisung der Lobredner Luthers und Rechtfertigung gegen den Verfasser der Schrift: Personen und Zustände aus den politischen Wirren in Preußen, Mainz bei Jos. Halenza 1846, II, 106—110) als zeitgeschichtliches Document Beachtung verdient. Dasselbe reicht bis zum Jahre 1843; es steht hier bis zu seinem Tode vervollständigt: 1. Collectio dissertationum elegantiorum de Matrimonii vinculo in casu adulterii, et de quaestione: An Catholicus salva fide sua mulierem a protestantico Consistorio a lege viri sui dissolutam in uxorem ducere possit? Potestati legislatoriae et novissimae Litteraturae dicata ab Anton. Josepho Binterim. Dusseldorpii, sumptibus Magniducalis Bibliopolae 1807. 2. Estne Andreas pater Mariae Matris Jesu? Sive crisis in novissimum systema genealogicum authoris Jenensis: Kritik des Commentars über das Neue Testament von Herrn Dr. Paulus 1804, Coloniae Agrippinae 1809. 3. Ant. Josephi Binterim Dissertatio critica de Capitulis Theodori Cantuariensis Episcopi et de Canonibus Synodi Vermeriensis et Compendiensis, Dusseldorpii 1811. 4. Commentatio historica critica de libris baptizatorum, conjugatorum et defunctorum antiquis et novis, de eorum fatis et hodierno usu, ubi et de non sepeliendis in coemeterio suicidis aliisque ab Ecclesia Excommunicatis. Adiectum est judicium theologicum de hac materia clarissimi Theologi Colon. Carrich, Dusseldorp. 1816. 5. Rede beim elfhundertjährigen Jubelfeste des hl. Suitbert, Düsseld. bei Fr. Fr. Stahl 1817. 6. Ueber Ehe und Ehescheidung nach Gotteswort und dem Geiste der katholischen Kirche, zunächst als Widerlegung der Schrift des Herrn Karl Jos. von Lassaulx: „Uebereinstimmung der französischen Ehetrennungsgesetze mit Gottes Wort“ u. s. w., Coblenz 1816, von Ant. Jos. Binterim, Düsseldorf 1819. 7. Epistolae catholicae de probationibus theologicis. De vi rectoque usu probationis in rebus theologicis per acta Martyrum genuina et sincera. Epistola I, Dusseldorpii 1820. 8. Epistola catholica interlinearis de lingua originali Novi Testamenti non latina, ubi et de s. scriptura in lingua vulgari promiscue non legenda, Dusseldorpii 1820. 9. Rede auf das Fest des hl. Franciscus Xaverius, gehalten in der St. Andreaskirche zu Düsseldorf den 4. December 1820 von Ant. Jos. Binterim, Düsseldorf 1821. 10. Des Matheus Prätorius auß Preußisch Memel, Predigers, Aufruf zur Vereinigung an alle in Glaubenssachen im Occident von einander abweichenden Kirchen. Aus dem Lateinischen übersetzt und mit einer theologischen Vorerinnerung und Anmerkungen von Ant. Jos. Binterim, Aachen bei Meyer 1822. 11. Propempticum ad problema criticum: Sacra scriptura N. T. in quo idiomate originaliter ab Apostolis edita fuerit? a Rev. Dom. P. Marcellino Molkenbuhr nuper propositum, Moguntiae 1822. 12. Car. Blasci dissertatio, in qua ostenditur, Diaconis nunquam fuisse permissum neque in casu summae necessitatis administrare Sacramentum poenitentiae, quam ex idiomate italico in Latinum versam edidit, notis illustravit aliisque ineditis monumentis, praesertim Poenitentiali s. Bonifacii auxit

A. J. B., Moguntiae 1822. 13. Katholische Bemerkungen zu dem kritisch-historischen Commentar über das Evangelium des Matthäus von Dr. Gratz. Erster Theil in zwei Lieferungen, Mainz 1823. 14. Zwölf Reden, gehalten bei der ersten Communion der Kinder, Köln 1823 bis 1832. 15. Rede beim Jubelfeste der Heiligsprechung der hl. Theresia. Gehalten in der Carmelitessen-Klosterkirche zu Düsseldorf von Dr. A. J. Binterim, Düsseldorf 1823. 16. Calendarium Ecclesiae Germanicae Colonien. saeculi IX. E manuscripto codice membrano Monasterii olim Assindiensis eruit, ad illustrandam historiam ss. Ursulae et sociarum virginum singulari commentatione nec non praefatione historica instruxit Ant. Jos. Binterim, Coloniae ad Rhenum 1824. 17. J. F. Zamboni dissertatio de necessitate incautos praeveniendi adversus artes nonnullorum Professorum hermeneuticae. Ex idiomate italico in latinum versa, praefatione notisque aucta a Theologo Dusseldorpiensi, Coloniae 1824. 18. In der religiösen Zeitschrift: „Der Katholik" finden sich in verschiedenen Jahrgängen (1821—1827) werthvolle Abhandlungen von Dr. Binterim, sowie eine Menge größerer und kleinerer Recensionen, von denen die meisten wegen ihres gediegenen und gelehrten Inhaltes auch heute noch lesenswerth sind. 19. Geschichte der liturgischen Bücher, mit besonderer Berücksichtigung auf das Erzbisthum Köln. Entworfen von Peter Joseph Förster, Canonicus und Präses des erzbischöflichen Seminars zu Köln, von neuem nachgesehen und mit Noten vermehrt von einem Theologen desselben Erzbisthums, in der Katholischen Literaturzeitung, Jahrgang 1825, 192 f. 20. Epistola catholica secunda de vi rectoque usu probationis in rebus theologicis per symbola et antiquos fidei libellos. Moguntiae 1825. 21. Die katholische Kirche, ein Gegensatz des Rationalismus und Aftermysticismus, Düsseldorf 1827. 22. Manche Predigten von Binterim sind aufgenommen in das Werk: Leben und Thaten der Heiligen Gottes von einer Gesellschaft katholischer Geistlichen, Düsseldorf bei Wolf und Holthausen 1831, 12 Bände. 23. Remarques critiques sur l'histoire de Saint Willibrord, Louvain 1831; herausgegeben und mit einigen Noten versehen von H. de Ram, Rector der Universität Löwen. 24. Ueber die zweckmäßige Einrichtung des uralten katholischen Gottesdienstes und den heilsamen Gebrauch der lateinischen Sprache bei demselben, Düsseldorf 1832. 25. Warum sollen es katholische Eltern vorziehen, ihre neugeborenen Kinder in den Kirchen taufen zu lassen? Leipzig 1832. Soll der Katholik die Haustaufe der feierlichen Taufe in der Kirche vorziehen? Düsseldorf 1833. Ueber die feierliche Taufe in der Kirche als Weihe zum Christenthum, Düsseldorf 1833. 26. Kurze Beschreibung der jetzigen Pfarrkirche zu Bilk mit ihren Gemälden, von Dr. Binterim (als Handschrift gedruckt 1833). 27. Ueber den Gebrauch des Christenblutes bei den Juden, Düsseldorf 1834. 28. De libertate coniugis infidelis factae fidelis, si infidelis alter recuset cohabitare pacifice nec sine contumelia Creatoris. Quaestio rectractata ab Ant. Jos. Binterim, Confluentibus 1834. 29. Dissertatio de non introducenda solemni benedictione in templum puerpera catholica, cuius proles non est a catholico parocho baptizata, Lovanii 1837. 30. Der katholische Bruder- und Schwesterbund zu einer rein katholischen Ehe. Gedruckt als Handschrift 1838. 31. Das alte Gespenst, in unseren Tagen neu aufgeführt von F. Ellendorf in der Schrift: Ist Petrus in Rom und Bischof der römischen Kirche gewesen? Düsseldorf 1842. 32. De Proepiscopis sive Suffraganeis Coloniensibus extraordinariis Syntagma historicum. Moguntiae 1843. 33. Der Reichstag von Augsburg im Jahre 1530. Eine geschichtliche Untersuchung von Dr. A. J. Binterim. Düsseldorf 1844. 34. Des Herrn Erzbischofs von Köln, Clemens August ꝛc., Schrift: „Ueber den Frieden unter der Kirche und den Staaten" erläutert und gegen die Angriffe der Gegner vertheidigt von Ant. Jos. Binterim. I. Mainz 1843. 35. Dr. A. J. Binterim, Zurechtweisung der Lobredner Luthers u. s. w. (siehe oben). 36. bis 38. Zeugnisse für die Aechtheit des heiligen Rockes zu Trier oder: Widerlegung der Schrift: „Die zwanzig heiligen Röcke" von Professor Dr. Gilbemeister und v. Sybel. Drei Lieferungen, Düsseldorf 1845—1846. 39. Die Advocaten des heiligen Rockes des Herrn zu Trier. Eine Replik auf die Einwendungen der jungen Kritiker zu Bonn, Professor Dr. Gildemeister und Dr. v. Sybel, ebend. 1846. 40. An de matrimonio mixto, cuius ante conjugationem cautiones pollicitae sunt ecclesiasticae, parochus catholicus salva conscientia benedicere possit etiam tunc, quando nupturientes modo coram ministro protestantico matrimonialiter contraxerunt? Dissertatio theologico-pastoralis auctore Dr. A. J. Binterim, Dusseldorpii 1846. 41. De saltatoria quae Epternaci quotannis celebratur supplicatione, Luxemburgi 1848. 42. Die Wünsche und Vorschläge der katholischen Geistlichkeit Düsseldorfs an den Hochwürdigsten Erzbischof von Köln. Ein Wort zur Rechtfertigung derselben von Dr. A. J. Binterim, Düsseldorf 1848. 43. Sechs Reden, gehalten bei der ersten Communion der Kinder, Köln 1848. 44. Die geistlichen Gerichte vom 12.—19. Jahrhundert. Eine Erwiederung auf die Schrift: Synodalrichter, Synodalexaminatoren u. s. w. Erste Abtheilung. Düsseldorf 1849. 45. Die Curatexamina und die Diöcesansynoden. Fortsetzung der Erwiderung auf die Schrift: Synodalrichter, Synodalexaminatoren und Diöcesansynoden. Von Dr. A. J. Binterim. 2. Abth. Düsseldorf 1849. 46. Wie können Diöcesansynoden durch andere canonische Mittel ersetzt werden? Eine kirchenrechtliche Abhandlung von Dr. A. J. Binterim. 1850. 47. Der hl. Hilarius. Von Dr. A. J.

Binterim. Leipzig 1851. 48. Hermann II., Erzbischof von Köln, aus authentischen Urkunden dargestellt als Erzkanzler des heiligen apostolischen Stuhls und als Cardinalpriester an der St. Johanneskirche vor dem lateinischen Thore. Düsseldorf 1851. 49. Die Bulle Leo's IX. für den Erzbischof Hermann II. und die kölnische Kirche, gegen die neuesten Angriffe vertheidigt von Dr. A. J. Binterim, Köln 1851. 50. Die jüngste öffentliche Vorlesung des Herrn J. W. J. Braun: Die Sage von den geborenen Cardinälen der kölnischen, trierischen und magdeburgischen Kirche, vor dem Forum der Wahrheit und Wissenschaft von Dr. A. J. Binterim, Köln 1852. 51. Ueber den Hostienhandel in Deutschland und Frankreich, 2. Aufl., Düsseldorf 1852. 52. Die geheimen Vorschriften der Jesuiten (Monita secreta), ein altes Lügenwerk, jetzt in Norddeutschland neu aufgestellt. Beleuchtet von A. J. Binterim. Düsseldorf 1853. — Wie die Kraft eines Mannes, der durch die Arbeiten einer großen Pfarrei vollauf in Anspruch genommen war, so zahlreiche, auf mühsamen Studien beruhende Werke zu schreiben vermochte, erregt mit Recht Bewunderung. Gleichwohl versäumte er seine Obliegenheiten als Pfarrer und Seelsorger nicht im Geringsten; in der Verkündigung des göttlichen Wortes, im Beichtstuhl, im Krankenbesuch, in der Feier des Gottesdienstes war er unermüdlich. Um sich jedoch in seiner schwierigen Stellung Beihülfe zu verschaffen, stiftete er im Jahre 1837 mit seinem älteren Bruder Peter Joseph Emmeran, Pfarrer zu Qualburg bei Cleve, die Vicarie S. Antonii Paduani zu Bilk und versah sie mit einem reichen Dotalgut; die beiden ersten Inhaber derselben sind als Theologen ersten Ranges bekannt geworden. Es war natürlich, daß das Wirken eines solchen Mannes den Blicken der Vorsteher der Kirche nicht verborgen bleiben konnte. Mehrmals wurden ihm hohe kirchliche Würden und Ehrenstellen angeboten, aber in seiner Bescheidenheit schlug er sie stets mit aller Entschiedenheit aus, um in der Mitte seiner Gemeinde, in der er sich sehr glücklich fühlte, bis zum Tode zu verbleiben. Aber auch den Feinden der Kirche blieb er nicht unbekannt und war ein gefürchteter Gegner. Die zahlreichen Federkriege, die er mit namhaften, aber unkatholischen oder wenigstens nicht römisch-katholisch gesinnten Männern über kirchliche Fragen zu führen hatte, endeten fast alle mit seinem Triumphe; daher wagte man nicht leicht, ihn mit offenem Visir anzugreifen, verlegte sich aber desto mehr auf unredliche Angriffe und Verdächtigungen unter dem Deckmantel der Anonymität. Besonders verhaßt war er den Hermesianern, die ihm vorwarfen, verbotene Zwischenträgereien mit Rom zu betreiben, mit den Jesuiten in unredlicher Verbindung zu stehen und auf alle mögliche Weise gegen die Regierung zu intriguiren. In den Tagen des Erzbischofs Clemens August, dessen Sache er in Wort und Schrift muthig vertheidigte, mußte er seine Anhänglichkeit an die Kirche mit einer sechs Monate langen Gefangenschaft auf der Citadelle zu Wesel bezahlen. Um nämlich das Aufkommen der gemischten Ehen möglichst zu verhüten und der königlichen Cabinetsordre vom 17. August 1825, welche in solchen Ehen der Mutter in Betreff der religiösen Kindererziehung alles Recht entzieht und dem Vater zuweist, entgegenzuwirken, gab er das oben Nr. 30 angeführte Schriftchen heraus, wodurch er die Pfarrer allerwärts veranlassen wollte, einen solchen Bund in ihren Pfarreien zu stiften, d. h. die katholischen Jünglinge und Mädchen von der Gefährlichkeit solcher Ehen zu überzeugen und sie zum Versprechen zu veranlassen, keine andere als eine rein katholische Ehe einzugehen. So wohlgemeint die Sache an sich war, so wurde sie doch von den staatlichen Behörden als ein gegen die Landesgesetze gerichtetes Complott angesehen, und so ward dem Urheber der Proceß gemacht. Je mehr aber die Feinde der Kirche und schlechte Katholiken ihn verfolgten, mit desto größerer Ehrfurcht schaute der Clerus der Kölner Erzdiöcese und das katholische Volk zu ihm empor; auch gaben ihm Päpste, Bischöfe und Universitäten wiederholt die ehrenvollsten Zeichen ihrer Anerkennung. Am 21. September 1852 feierte er sein 50jähriges Priesterjubiläum; dieses gab auf Anregung seines Freundes, des Pfarrers Jos. Hub. Mooren in Wachtendonck, den ersten Impuls zur Gründung des Historischen Vereins für den Niederrhein. Aber es war ihm nicht vergönnt, an den Arbeiten dieses Vereins thätigen Antheil zu nehmen; seine Kraft war gebrochen. Eben hatte die Gemeinde Bilk in lebhafter Anerkennung dessen, was sie ihrem Pfarrer schuldete, sich auf eine großartige Feier seines fünfzigjährigen Pfarrerjubiläums vorzubereiten begonnen, als er am 17. Mai 1855 in Folge einer Lungenlähmung, welche er sich durch allzugroße Anstrengung beim Gottesdienste zugezogen hatte, starb; auf dem Kirchhofe zu Bilk wurde er begraben. Seine ungemein reiche Bibliothek vermachte er der Pfarrkirche zum öffentlichen Gebrauch und verpflichtete die Inhaber des von ihm gestifteten Beneficiums zu deren Verwaltung. [Kessel.]

Biret (birretum), auch Baret, die kirchliche Kopfbedeckung der katholischen Priester und Bischöfe, bei ersteren von schwarzer Farbe, bei letzteren, wenigstens außer Rom, violet, in Rom gewöhnlich schwarz; bei den spanischen Bischöfen auch schwarz mit grünem Quästchen. Die Cardinäle tragen sämmtlich ein rothes Biret. Die Form ist hie und da verschieden. In Italien hat das Biret gewöhnlich drei Rippen oder Ecken und nur bei den Doctoren der verschiedenen Facultäten, wenn sie in corpore erscheinen, vier; in Deutschland und sonst hat das Biret fast allgemein vier solcher cornua. In Italien wird es auch im Hause getragen, anderswo nur im Chor und bei geistlichen Functionen, jedoch nicht am Altare selbst, sondern nur beim Gehen und Sitzen. Die Ableitung des Namens ist unsicher, ebenso die Zeit des Ursprungs. Vielleicht ist es ein Er-

satz für die frühere Kapuze oder das beim Gange zum Altare in Kapuzenform aufgeschlagene Humerale. Die erste Erwähnung des Biretes findet man im zehnten Jahrhundert, bei dem Berichte von der Degradation eines Bischofes von Cahors durch Johannes XII. im J. 956, wobei demselben auch das Biret abgenommen wurde. Im elften Jahrhundert wird mit diesem Namen die Kopfbedeckung des Papstes bezeichnet. Eine Sculptur an der Bronzethüre des Baptisteriums vom Lateran zeigt den Papst Cölestin III. mit einem runden, niedrigen Biret. Die Päpste legten sich mit der Zeit eine Kopfbedeckung bei, welche den Namen Camauro (Camelaugum, Camelaucum, Camelaucus und Camelaucium) erhielt; dieser Name für die päpstliche Kopfbedeckung kommt beim Bibliothekar Anastasius vor. Die neueste Form des Camauro war die, daß es wie ein Helm den ganzen Kopf bedeckte bis zur Stirne, während die zwei Seiten sich verlängerten, so daß sie die Ohren bedeckten. Der Stoff war im Sommer carminrother Atlas, im Winter gleichfarbiger Sammt mit Hermelinpelz verbrämt. Man findet, wie alte Gemälde uns zeigen, eine ähnliche Kopfbedeckung auch bei Gelehrten u. s. w. In den letzten Zeiten bedienten sich die Päpste des Camauro fast nie mehr oder höchstens in ihrer Wohnung, z. B. Pius IX. im Winter. Der Name Camauro kommt auch vor in der Kathedrale von Benevent, wo er eine vom dortigen Erzbischof aus Privileg eine Zeit lang getragene Kopfbedeckung bezeichnete. Auch benannte man so das päpstliche Triregnum. Hier ist noch die kleinere, runde, clericale Kopfbedeckung zu erwähnen: pileolum, birettino, calota, bei uns in Deutschland gewöhnlich „Soli Deo" genannt, von der Farbe des Talars (bezw. Biretes), das die Priester bloß privatim, die Bischöfe, Cardinäle und Päpste auch bei den Functionen sowohl unter der Mitra, als auch allein tragen, selbst in der Messe, nur nicht von der Präfation bis nach dem Empfange des heiligen Blutes; auch legen sie es ab coram exposito SS. Sacramento. (Vergl. Bock, Die liturgischen Gewänder der Kirche, Bonn 1866, II, 342 ff.) [Stahl.]

Birgitta (Brigitta, Brigide), die hl., von Schweden, Ordensstifterin, die Tochter Birgers, eines Landvogtes aus königlichem Geblüte, und der Ingeborgis, aus dem Stamme der Gotenkönige, war ungefähr 1302 geboren. Bald nach ihrer Geburt verlor sie ihre Mutter durch den Tod und wurde nun von ihrem frommen Vater einer tugendhaften Muhme zur Erziehung anvertraut. Erst in ihrem dritten Jahre lernte sie sprechen, weihte aber ihre Zunge alsbald dem, der sich sein Lob aus dem Munde der Säuglinge und Kinder bereitet hat. Die Freuden und Spiele der Jugend schienen ihr eitler Tand zu sein, und schon in ihrem zehnten Jahre wurde sie durch eine Predigt über das Leiden des Gottmenschen so tief gerührt, daß sich der Eindruck derselben nie mehr aus ihrem Gemüthe verwischte. In der folgenden Nacht glaubte sie ihren gekreuzigten Erlöser, von Blut und Wunden bedeckt, zu schauen und eine Stimme zu vernehmen, die sprach: „Schaue mich an, meine Tochter!" Auf diese Worte erwiederte sie: „Ach! wer hat dich so zugerichtet?" „Es sind," entgegnete die Stimme, „diejenigen, die mich verachten und gegen meine Liebe zu ihnen unempfindlich sind." Durch dieses Gesicht angeregt, fand Birgitta in der Betrachtung des Leidens Christi ihre größte Wonne, und schon die bloße Erinnerung an dasselbe preßte ihr Thränen aus. In ihrem 16. Jahre vermählte sie sich aus Gehorsam gegen ihren Vater mit dem 18jährigen Fürsten Ulpho oder Wulf von Nerike in Schweden. Die beiden Eheleute brachten mit gegenseitiger Einwilligung das erste Jahr ihrer Verbindung in Jungfräulichkeit zu, ließen sich in den dritten Orden des hl. Franciscus aufnehmen und unterzogen sich strengen Bußübungen. Nachmals segnete Gott ihre Ehe mit acht Kindern, von denen Katharina am 22. März als Heilige verehrt wird. Ein wahres Musterbild christlicher Eheleute, widmeten sie sich nebst der Kindererziehung dem Gebete und allen Werken der christlichen Liebe und brachten, nachdem sie Gott mit einem so reichlichen Kindersegen erfreut hatte, ihre übrige Lebenszeit in Enthaltsamkeit zu. Die Armen und Unglücklichen fanden bei ihnen Unterstützung und Trost; auch stifteten sie ein Hospital für die Kranken und pflegten diese mit eigener Hand. Wulf selbst legte die Stelle eines königlichen Rathes nieder, entsagte dem Aufenthalt am Hofe und unternahm mit seiner Gemahlin eine Wallfahrt nach San Jago de Compostella. Auf der Reise erkrankte er zu Arras, kehrte nach seiner Wiedergenesung nach Schweden zurück und trat mit Einwilligung seiner Gemahlin in das Cistercienserkloster zu Alvastra, starb aber 1344, wie es scheint, noch vor der Gelübdeablegung. So der ehelichen Bande entledigt, entsagte Birgitta dem Range einer Prinzessin und unterzog sich Bußübungen, die manchmal den höchsten Grad von Strenge erreichten. Endlich vertheilte sie Wulfs Güter unter ihre Kinder und dachte nun an nichts von allem mehr, was sie in der Welt besessen hatte. Ein grobes Kleid, das sie mit Stricken voller Knoten zusammenknüpfte, bedeckte ihren Körper, und der Leinwand bediente sie sich nur noch zu ihrem Schleier. Nachdem sie zwei Jahre in dieser Weise verlebt hatte, unternahm sie auf göttlichen Antrieb eine Wallfahrt nach Rom. Hier stiftete sie ein Haus für schwedische Studenten und Pilgrime und legte den Grund zu dem nach ihr benannten Birgittenorden (s. d. folg. Art.). Am merkwürdigsten ist ihr Aufenthalt in der Hauptstadt der Christenheit durch ihre Offenbarungen — Revelationes —, durch die sie sich den Haß Vieler zuzog. Noch in hohem Alter unternahm die fromme Verehrerin des Leidens Christi eine Wallfahrt nach Jerusalem. Dort benetzte sie die durch die persönliche Gegenwart unseres Erlösers geheiligten und mit seinem Blute befeuchteten Stätten mit Thränen, besuchte auf ihrer Rückreise

viele Kirchen Siciliens und Italiens und langte endlich kränkelnd in Rom an. Geduld und Ergebung in den Willen Gottes waren ihre schönsten Zierden auf dem Schmerzensbette. Als sie ihrem Ende sich nahe fühlte, gab sie ihrem Sohne Birger und ihrer Tochter Katharina, die beide in Rom anwesend waren, fromme Ermahnungen und ließ sich auf einen Sack legen, um die letzte Wegzehrung zu empfangen. Endlich verschied sie, 71 Jahre alt, den 23. Juli 1373 und wurde in der Kirche der armen Clarissinnen begraben. Ihr Leichnam wurde im folgenden Jahre in das von ihr gestiftete Kloster zu Wadstena in Schweden gebracht. Die Dienerin Gottes wurde den 7. October 1391 von Papst Bonifatius IX. heilig gesprochen, ein Act, der 1419 von Papst Martin V. erneuert und bestätigt wurde. Das Fest der Heiligen wurde auf den 8. October verlegt. Birgitta hatte, um nicht an ihren Wallfahrten verhindert zu werden, das Gewand ihres Ordens nicht genommen (Boll. l. c.). Ihre Offenbarungen, die sie selbst in ihrer Muttersprache niederschrieb, haben der Cistercienſermönch Peter von Alvastra und Matthias, Domherr von Linköping, Beide ihre Beichtväter, in's Lateinische übertragen, woraus es sich leicht erklärt, wie man in denselben manchmal die der Heiligen eigenthümliche Einfachheit vermissen kann. Das Concil von Basel beauftragte den nachmaligen Cardinal Johannes von Turrecremata mit der Prüfung derselben, und dieser schrieb eine Vertheidigung derselben (bei Mansi XXX, 697 sq.). Das Concil nahm wirklich keinen Anstand, sie zu bestätigen. Die Bestätigung dieser Offenbarungen durch das Basler Concil und die Päpste Gregor XI. und Urban VI. aber hat keine andere Tragweite, als daß diese Privatoffenbarungen nichts enthalten, was gegen den Glauben verstoße, und daß sie mit Nutzen von den Christen gelesen werden können. In diesem Sinne spricht sich auch Papst Benedict XIV. (De canoniz. sanctor. 2, 32, n. 11) darüber aus. Die Revelationes erschienen im Druck zu Lübeck 1492, Nürnberg 1521 mit sinnreichen Figuren, Rom 1521, 1530, 1606, 1628, Antwerpen 1611, Köln 1628, 1851, München 1680. Eine alte schwedische Uebersetzung sammt Bruchstücken der eigenhändigen schwedischen Entwürfe gab Klemming, Stockholm 1857 ff.; eine deutsche besorgte Clarus (Leben und Offenbarungen, Regensburg 1856). Außer den Offenbarungen und der Ordensregel haben wir von der hl. Birgitta noch sehr andächtige Gebete über das Leiden und die Liebe Jesu Christi, eine Rede über die Erhabenheit der Jungfrau Maria und vier lange Gebete, als Danksagung für die Hauptgeheimnisse des Lebens der heiligen Jungfrau und der Menschwerdung des Wortes. (Vgl. Jacob de Bue bei Boll. Oct. IV, 368 sq.; Clarus a. a. O.; Hammerich, St. Birgitta, die nordische Prophetin und Ordensstifterin, deutsch von Michelsen, Gotha 1872; Lebensbeschr. der hl. Birgitta durch eine Klosterfrau der ew. Anbetung, Mainz 1875.) [Fehr.]

Birgittenorden, genannt Orden vom Weltheiland, Ordo S. Birgittae S. Salvatoris. 1. Von Rom aus stiftete die hl. Birgitta zu Wadstena (Vastenum) in der Diöcese Linköping in Schweden ein Kloster und besetzte dasselbe mit 60 Nonnen. In ein anderes, von diesem Kloster gänzlich abgesondertes Gebäude nahm sie 13 Ordenspriester auf zu Ehren der heiligen Apostel und des hl. Paulus, vier Diaconen, um die vier Kirchenlehrer Ambrosius, Augustinus, Gregor d. Gr. und Hieronymus darzustellen, und endlich acht Laienbrüder zur Verwaltung und Besorgung der weltlichen Angelegenheiten. Die Nonnen mit den Laienbrüdern und Diaconen sollten die 72 Jünger Christi vorstellen. Orden vom Weltheiland — Ordo Salvatoris — wurde diese neue Stiftung genannt, weil der Erlöser selbst der heiligen Stifterin die zur Aufrechthaltung der regulirten Zucht nöthigen Satzungen in einer Vision vorgesprochen haben soll. Peter von Alvastra schrieb dieselben auf und erhielt sogar von der hl. Birgitta die Erlaubniß, aus den Regeln heiliger Ordensstifter etwas hinzuzufügen, wenn es nur mit dem ganzen Geiste ihrer Regel übereinstimme (Revelationes extravag. c. 45). Ebenso verlangte die Heilige die kirchliche Bestätigung ihrer Satzungen (Revel. 7, 51). In der That erhielten diese vor und bei ihrer Bestätigung durch die Päpste Urban V. und Urban VI. vielfache Veränderungen. Zudem wurden sie nur als besondere Ordensstatuten der augustinischen Regel betrachtet und bestätigt (s. d. Art. Augustiner). Nach diesen Satzungen ist der Orden zur Verehrung der seligsten Jungfrau Maria für Nonnen gestiftet (c. 1); die Religiosen sind bloß zur Seelsorge eingeführt, und die Anzahl sämmtlicher Mitglieder ist auf die oben angegebene Zahl beschränkt (c. 12). Die Nonnen können nicht vor ihrem 18. und die Religiosen nicht vor ihrem 25. Jahre aufgenommen werden. Die um Aufnahme Bittenden werden dreimal, je auf drei Monate, zurückgewiesen und müssen daher ihr Gesuch ebenso oft wiederholen. Auf diese Weise ist der Eintritt erst nach einer jahrelangen Bewerbung möglich, während welcher Zeit jeder seinen inneren Beruf hierzu erproben soll. Nach überstandenem Probejahr erscheint der Diöcesanbischof an der Kirchenthüre und läßt die Postulantin erst nach abermals bestimmt ausgesprochenem Entschlusse und nach manchen Fragen über ihr vergangenes Leben ein. Eine rothe Fahne mit einem Crucifix auf der einen und einem Marienbild auf der anderen Seite wird vor ihr hergetragen. Jenes soll sie zur Geduld und Armut, dieses zur Beobachtung der Demuth und Keuschheit ermuntern (Revelat. extravag. c. 10). Die Postulantin bleibt am Eingange der Kirche stehen, während der Bischof einen Ring weiht und ihr denselben an den Finger steckt. Sodann liest der Bischof die heilige Messe; die Postulantin entrichtet beim Offertorium ihr Opfer, kehrt aber wieder an ihren Ort zurück und bleibt daselbst, bis sie der Celebrant nach Einweihung

des Ordenskleides durch zwei Priester abholen läßt. Jetzt tritt sie barfuß zu ihm, zieht an einer Ecke des Altares ihre weltlichen Kleider bis auf einen Rock aus und empfängt das Ordensgewand. Hierauf fährt der Bischof in der Messe fort, wendet sich dann nach der Stelle, wo die Brautpaare gewöhnlich eingesegnet werden, setzt hier der Postulantin unter Gebet die Krone der Klosterfrauen auf's Haupt und beschließt darauf die heilige Messe. Nach Beendigung derselben wirft sich die geistliche Braut vor ihrem Bischof auf die Erde nieder und bleibt liegen, während dieser die Litanei absingt, erhebt sich alsdann und empfängt das heilige Abendmahl. Inzwischen haben vier Klosterfrauen die in das Kloster führende Thüre geöffnet, treten jetzt mit einer Bahre herein und tragen auf dieser, vom Bischofe begleitet, die geistliche Braut in's Kloster (Reg. c. 11). Aehnliche Cerimonien finden bei der Aufnahme eines Religiosen statt (ib. c. 13). Die Anordnungen rücksichtlich des Fastens und der Armut sind weise und nicht sehr strenge. Die Kleidung der Klosterfrauen besteht in einem grauwollenen Rock mit Kutte und Mantel von gleicher Farbe; der Mantel wird mittelst eines hölzernen Knopfes zusammengehalten und im Winter mit Schaffellen gefüttert. Das weiße Vortuch geht auf beiden Seiten am Gesichte hinauf, begrenzt die Stirne und wird auf dem Scheitel mittelst einer Nadel befestigt. Darüber tragen sie einen schwarzen leinenen Weihel und auf demselben die Krone von weißer Leinwand mit fünf kleinen rothen Flecken (Reg. c. 4). Die Kleidung der Religiosen hat gleiche Farbe wie die der Nonnen; die Priester haben zur Unterscheidung auf der linken Brust ein rothes Kreuz mit einer weißen Hostie in der Mitte, die Diaconen einen weißen Kreis mit einer rothen Flamme, und die Laienbrüder ein weißes Kreuz mit fünf Blutflecken (ib. c. 13). Was die Verfassung des Ordens anlangt, so sind die Religiosen hinsichtlich des Zeitlichen der Abtissin, wie bei dem Orden von Fontevraud, untergeben, die Schwestern aber stehen in Betreff des Geistlichen unter der Leitung der Mönche. Diese Anordnung erklärt sich daraus, daß der Orden vornehmlich für Frauen gestiftet wurde, und die Religiosen nur, um diesen geistliche Hülfe zu gewähren, in denselben aufgenommen worden sind. Sämmtliche Klöster stehen unter dem Diöcesanbischofe, und diesem steht das Visitationsrecht zu (ib. c. 26). Die Abtissin hat für die Aufrechterhaltung der Disciplin zu sorgen; ein offenes Grab im Kloster und ein Sarg in der Kirche sollen stets an die letzten Dinge erinnern (ib. c. 27). Die Wohnungen der Mönche und Nonnen sind durchaus von einander abgesondert; die Kirche ist gemeinschaftlich, jedoch so gebaut, daß sie einander nicht sehen können. Der so constituirte Orden verbreitete sich hauptsächlich in den nordischen Reichen, für die er höchst segensreich wurde. Dann hatte er auch einige Häuser in Frankreich und Italien. Vor der französischen Revolution und der Säcularisation in Deutschland bestanden noch einige dieser Doppelklöster in Flandern und zehn in Deutschland. In England befand sich ehemals nur Ein Kloster des Birgittenordens zu Middlesex an der Themse, zehn Meilen von London. Es war 1413 von Heinrich V. mit wahrhaft königlichem Prachtaufwand gegründet worden. Da es eine beträchtliche Beute darbot — seine Einkünfte beliefen sich auf 1700—1900 Pfund Sterling —, so war es auch eines der ersten Klöster, das man unter Heinrich VIII. plünderte. Eduard VI. gab es zuerst Eduard, Herzog von Somerset, von dem es an den Nordhumberherzog Johann überging. Die Königin Maria gab es der Abtissin zurück; allein schon unter Elisabeth wurde es abermals eingezogen, und die vertriebenen Nonnen flüchteten sich nach Mecheln und Rouen. Endlich ließen sie sich zu Lissabon nieder, wo ihnen König Philipp II. und mehrere fromme Personen die nöthige Hülfe gewährten und eine portugiesische Matrone, die in ihren Orden getreten war, ein ererbtes Grundstück schenkte (Dugdale, Monast. II, 360; Fuller, Kirchengeschichte VI, 362). Da dieser Orden das Unglück hatte, daß die meisten seiner Klöster gerade in jenen Ländern lagen, in welchen die Glaubensspaltung des 16. Jahrhunderts alle Denkmale des kirchlichen Lebens zerstörte, so wurde er größtentheils ein Opfer der Reformation. Nur das Kloster zu Wadstena wußte sich auch unter jenen Religionswirren wie durch ein Wunder ziemlich lange zu erhalten. Seine Bewohnerinnen ertrugen die Verfolgungen und Schmähungen der Protestanten mit christlichem Heldenmuth und fanden an Johann III. und an dem päpstlichen Nuntius Pater Possevin (s. d. Art.) edle Beschützer. In die Hände des letztern legten sieben Jungfrauen das Gelübde ab. Als aber der Herzog Karl von Södermanland, Gustav Adolphs Vater, auf dem Herrentag zu Söderköping (1595) den Beschluß durchgesetzt hatte, die letzten Ueberbleibsel des Papstthums in Schweden auszurotten, wurde auch das Kloster zu Wadstena, das letzte und berühmteste in ganz Schweden, gänzlich aufgehoben (vgl. A. F. Gfrörer, Gustav Adolph und seine Zeit, 2. Aufl., 43). Nunmehr ist es ein protestantisches Fräuleinstift. — In den Satzungen der hl. Birgitta wurden immer mehr Veränderungen vorgenommen; namentlich konnte in Rücksicht auf die Zahl der Ordensglieder und Unterwerfung der Religiosen unter die Oberin der Wille der Heiligen nicht mehr vollzogen werden, indem manche Klöster nur eine geringe Anzahl Nonnen und gar keine Religiosen mehr hatten. Außer vielen heiligen Personen nährte der Birgittenorden auch die Geißel der Kirche, Oekolampadius, in seinem Schooße. Er war Priester in dem Kloster Altomünster (s. d. Art.) gewesen. — Zu Valladolid in Spanien veranlaßte eine besondere Verehrung zu der hl. Birgitta die Marina Escobar in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts, den Orden der hl. Birgitta in ihrem Vaterlande einzuführen, um so Pflanzschulen hei-

liger Jungfrauen zu errichten. Zu diesem Ende entwarf sie nach der Regel der hl. Birgitta besondere Satzungen, welche ihr Beichtvater Ludwig De Ponte (s. d. Art.) ordnete und Papst Urban VIII. bestätigte. Diese Birgittinerinnen, genannt von der Recollection, besaßen nachmals nur vier Klöster in Spanien. Sie trugen gleiche Kleidung mit den Benedictinerinnen und unterschieden sich von diesen nur durch ein rothes Kreuz auf ihrem Weihel. Indeß war das erste Birgittenkloster zu Valladolid nach Andern von Elisabeth von Frankreich, Gemahlin König Philipps IV. von Spanien, gestiftet worden. Marina Escobar selbst starb 1633 zu Valladolid, über 80 Jahre alt, ohne das Ordenskleid getragen zu haben (Helyot IV, 40 ss.).

2. Ein viel älterer Verein irländischer Jungfrauen erkennt die hl. Brigida, Schutzheilige von Irland (s. d. Art.), als seine Stifterin an und trägt ihren Namen. Dieser Orden wurde bald eine heilige Pflanzschule, aus welcher mehrere andere Klöster hervorgingen, die alle die hl. Brigida als ihre Mutter und Stifterin anerkannten. Uebrigens mangeln uns alle näheren Nachrichten über sie und ihre Stiftung, indem ihre Biographen nur von den vielen durch sie gewirkten Wundern — woher sie auch den Namen Thaumaturga trägt — erzählen. Ihre geistlichen Töchter sollen einen weißen Rock, einen schwarzen Mantel und einen schwarzen Weihel getragen haben (Helyot II, 146 ss.; Boll. Februar. I, 99).

Daß es endlich 3. einen Ritterorden der hl. Birgitta zum Schutze der Kirche und zur Ausrottung der Häresieen gegeben habe, ist offenbar eine Erdichtung, indem man aus den allgemeinen Angaben in den Offenbarungen der hl. Birgitta über Bewaffnung und Bestimmung der Ritter (2, 7 und 8, 32) folgern zu dürfen glaubte, die hl. Birgitta habe wirklich einen Ritterorden gestiftet. Der Annahme Hermant's (Histoires des ordres militaires c. 46, 293), daß diese Heilige 1366 in Schweden einen solchen Orden gestiftet und mit reichen Comthureien versehen habe, widersprechen historische Thatsachen; denn seit 1347 finden wir die hl. Birgitta nie mehr in Schweden, und gleich nach dem Tode ihres Gemahls hatte sie ihre Güter unter ihre Kinder vertheilt. Wenn es endlich wahr wäre, daß Papst Urban V. diesen Ritterorden bestätigte, so wäre diese Stiftung gewiß in der Canonisationsbulle der Heiligen erwähnt worden, wo auch von ihrem Orden St. Salvatoris die Rede ist. [Fehr.]

Birkowski, Fabian, Ord. Praed., hervorragender Kanzelredner Polens, geb. 1566 zu Lemberg, empfing seine wissenschaftliche Ausbildung auf der Universität Krakau und lehrte daselbst auch seit 1587 Philosophie. Im J. 1592 trat er in den Dominicanerorden und verwaltete 14 Jahre in der Kirche der heiligen Dreifaltigkeit zu Krakau das Predigtamt. Als die königliche Residenz von Krakau nach Warschau verlegt wurde, veränderte in gleicher Weise auch Birkowski seinen Wohnsitz. König Sigismund III. gewann ihn so lieb, daß er ihn zum Hofprediger für seinen Sohn Władisław berief. Als Feldapostel begleitete der fromme Dominicanermönch den königlichen Prinzen 1617 und 1618 auf den Kriegszügen nach der Walachei, Rußland und der Türkei. Auch dann stand Birkowski seinem hohen Gönner treu zur Seite, als dieser nach dem Tode seines Vaters unter dem Namen Władisław IV. den Thron bestieg. Zwei Jahre vor seinem Tode verließ er jedoch den königlichen Hof und kehrte zur stillen Klosterzelle in Krakau zurück. Seine Thätigkeit als Prediger setzte er in der Marienkirche fort, bis er 1636 starb. Seine Zeitgenossen priesen ihn als den „sarmatischen Chrysologus", als den Philosophus admirabilis, theologus incomparabilis atque orator inter eruditos sui temporis verbi Dei praecones longe eruditissimus eloquentissimusque (Nakielski, Miechovia). Als Freund der classischen Sprachen führt Birkowski in seinen Predigten häufig Stellen aus Horaz, Vergil, Ovid und Homer an. Von den neueren Schriftstellern verehrte er besonders Justus Lipsius, während er Erasmus von Rotterdam wegen seiner Unentschiedenheit bei dem ersten Auftreten Luthers wenig zugethan war. In der Reinheit der Sprache und der Sorgfalt des Stils übertrifft Birkowski alle andern polnischen Prediger des 16. Jahrhunderts. Die Freiheit seiner Ausdrucksweise bildet jedoch den Uebergang zu der falschen Richtung, welche sich in der Folgezeit bei den polnischen Predigern ähnlich wie bei denen anderer Länder geltend machte. Die meisten Predigten Birkowski's sind ungedruckt geblieben. Von den gedruckten sind hervorzuheben: 1. Die Sonn- und Festtagspredigten (Kazania na niedziele i święta, 3 voll., Krakau 1620. 1623. 1628; 2. Die Lagerpredigten über die Mutter Gottes (Kazania obozowe o Boga rodzicy, 1623; 3. Die Leichenreden auf Stan. Sokolowski, Peter Skarga, S. J., der Birkowski's Vorgänger auf der Warschauer Hofkanzel gewesen war, den Culmer Wojewoden Johann Weiher, den König Sigismund III. und seine Gemahlin Constantia, den hl. Josaphat, Erzbischof von Polock, der durch die russischen Schismatiker 1623 ermordet worden war, u. A. — Literatur: Mecherzyński, Gesch. der Beredsamkeit in Polen (Hist. wymowy w Polsce) II, 325—329; Hołowiński, Homiletik (Homiletyka) 441 ff.; Rogalski, Gesch. der polnischen Literatur (Hist. lit. polskiéj) I, 489; Nowodworski, Kirchenlexikon (Encyklopedia kościelna). [Lübtke.]

Birnbaum (de Piro), Heinrich, Karthäuser des 15. Jahrhunderts. Die Geschichte dieses ehrwürdigen Mönches ist von den kölnischen und trierischen Geschichtsschreibern des 16. und 17. Jahrhunderts ganz und gar verwirrt worden, indem sie die Lebensschicksale desselben mit denen seines Oheims, Heinrich von Birnbaum, welcher Propst von St. Kunibert in Köln war und durch seine canonistischen Kenntnisse hervorleuchtete, confundirten (so noch Tappert, Der hl. Bruno in seinem Leben und Wirken, Luxemb. 1872, 486).

Beide Männer stammten aus der kölnischen Patrizierfamilie von Birnbaum. Nach einem alten Verzeichnisse bekleidete der ältere die Propsteistelle von St. Kunibert in den Jahren 1407 bis 1413; im folgenden Jahre befand er sich auf dem Concil zu Konstanz, wie die Concilacten ausweisen (Harduin, Conc. VIII); er und Johannes de Scribanis wurden vom Concil zu Procuratoren und Promotoren ernannt, als welche sie namentlich in den Processen gegen den Papst Johannes XXIII. und gegen Hus die Anklagen vorzutragen hatten. Propst Heinrich starb 1439. Der jüngere Heinrich, um dessen Lebensgeschichte es sich hier handelt, war 1403 geboren, trat am 14. März 1435 zu Köln in den Karthäuserorden, wie die handschriftlichen Annales Carthusiae Coloniensis besagen, und starb erst am 19. Februar 1473. Derselbe ist eine in der Geschichte des Karthäuserordens des 15. Jahrhunderts hochverdiente Persönlichkeit, da er das in manchen Klöstern erschlaffte Ordensleben nach dem Geiste der alten Statuten wieder aufgefrischt und zu neuer Blüte erhoben hat. Persönlich zeichnete er sich durch tiefe Frömmigkeit und großen Seeleneifer aus; daher wurde er bald nach Ablegung seiner Profeß zum Vicar und am 12. September 1438 durch einhellige Wahl der Oberen zum Prior des Klosters Mont St. André bei Tournai ernannt. Hier blieb er bis zum Jahre 1449 und erhielt dann das Priorat der Weseler Karthause übertragen; 1457 erhielt er das Priorat zu Rettel, 1459 das zu Trier, 1461 das zu Diest, 1463 das zu Lüttich. An allen diesen Stellen entsprach er dem Vertrauen seiner Vorgesetzten vollkommen; seine Bescheidenheit und Frömmigkeit wußte die Herzen zu gewinnen, und sein erleuchteter Seeleneifer bannte in kurzer Frist alle Mißbräuche und die Lauigkeit seiner Ordensbrüder. Durch seine rastlose Thätigkeit aber litt allmälig seine Körperkraft; daher kehrte er in dem letztgenannten Jahre in die kölnische Karthause zurück und beschäftigte sich nur mehr mit der stillen Vorbereitung auf seinen Tod. Seine Schriften bekunden den Mann des Gebetes und der Tugend. Die meisten sind noch ungedruckt; einige befinden sich in der Stadtbibliothek zu Köln: 1. Ad Novitios liber unus; 2. Epistola ad clar. D. Petrum Kinckium jur. utr. Doctorem in Carthusia Colon. Novitium; 3. Sermones de tempore et de Sanctis; 4. Responsio ad quaestiones Prioris Carthusiae Basileensis; 5. Defensio pro immaculato conceptu B. M. V.; 6. Excerpta ex malo granato cum nonnullis conjunctis; 7. Statuta Ordinis Carthusiani in Alphabetum redegit et dubia explicavit. (Vgl. Hartzheim, Bibl. Colon. 125; Annales Carthusiae Colon. a fundatione usque ad nostra tempora [1720], Manuscr. im Besitze des Unterzeichneten; Marx, Gesch. des Erzstifts Trier II, 2, 331.) [Kessel.]

Birrus, s. Casula.

Bischof heißt der Kirchenobere, welchem in einem Kirchsprengel (Bisthum, Diöcese) die kirchliche Weihe- und Regierungsgewalt in verfassungsmäßiger Unterordnung unter die Einheit (den Primat) zusteht. I. Name. Der deutsche Ausdruck Bischof (Biscof, Pischof) ist aus ἐπίσκοπος, episcopus verkürzt, welches mit superintendens, speculator gleichbedeutend ist (c. 11 C. VIII, qu. 1; c. 1, § 7, D. XXI). Andere dafür gebrauchte Namen sind: antistes, praepositus, apostolus, apostolicus, pontifex; sowie presbyter, sacerdos, womit Priester überhaupt bezeichnet werden, und der Name papa, welcher seit dem 6. Jahrhundert für den Papst ausschließlich in Gebrauch kommt.

II. Ursprung des Episcopates. Als die ersten christlichen Gemeinden entstanden, weihten die Apostel mit Gebet und Handauflegung nicht bloß Diaconen für die Armenpflege und den Dienst am Tische (Apstg. 6, 1—6), und nicht bloß Priester zum Hülfeleisten und zur Verrichtung der heiligen Handlungen (Apstg. 11, 30; 14, 22 resp. 23; Jac. 5, 14), sondern es wurde auch bereits, wie sich aus der Apostelgeschichte 13, 1—3 und 14, 22 resp. 23 ergibt, dem Saulus und dem Barnabas vor der Missionsreise nach Cypern und Pisidien mit Gebet und Händeauflegung eine Weihe ertheilt, welche sie zu der Ordination der Priester in den einzelnen Gemeinden befähigte: die Bischofsweihe. Et cum constituissent (χειροτονήσαντες) illis per singulas ecclesias presbyteros et orassent cum jejunationibus, commendaverunt eos Domino. (Act. 14, 22.) Als die Apostel sodann die Zahl der christlichen Gemeinden in weit von einander entfernten Ländern so zunehmen sahen, daß es ihnen unmöglich wurde, für alle hinlänglich wirksame Einheitspunkte zu sein, und als sie sich Persönlichkeiten herangebildet hatten, welche fähig und geeignet waren, sie zu ihren Lebzeiten und nach ihrem Tode in weiten Bezirken zu ersetzen, nahmen sie solche Amtsgenossen an, welchen sie, wie Paulus dem Timotheus zu Ephesus und dem Titus zu Creta, auf Grund der Bischofsweihe (vgl. 2 Tim. 1, 6) im Apostolate liegende Befugnisse, wie die Weihegewalt (1 Tim. 5, 22; 2 Tim. 1, 6; Tit. 1, 5—9), Lehrgewalt (1 Tim. 1, 3 f., 4, 6; 2 Tim. 2, 2; Tit. 2, 1 f.), gesetzgebende, vollziehende und richterliche Gewalt (1 Tim. 4, 11; 5, 1—7; 4, 13; 5, 19—21; 2 Tim. 4, 2; Tit. 1, 5; 2, 1—15) für bestimmte Bezirke übertrugen und zwar über ihren Tod hinaus (2 Tim. 4, 6; 1 Tim. 6, 14), so daß sie ihnen damit nicht den Charakter von Missionsbischöfen, sondern von wirklichen Diöcesanbischöfen gaben. Mit diesem Schritte löste sich das bischöfliche Amt als eigene Bildung von dem Amte der Apostel ab, und durch den späteren Sprachgebrauch ist der Ausdruck ἐπισκοπή, episcopatus, welcher allgemein Aufseheramt bedeutet und Apg. 1, 20 mit Beziehung auf das einem Andern zu übertragende Amt eines Apostels gebraucht wird, der specifische Name für das Amt der betreffenden apostolischen Amtsbrüder und Nachfolger geworden. Wie die beiden Briefe an Timotheus

und der Brief an Titus das Bischofthum vollständig nachweisen, so zeigen andere der zuletzt entstandenen neutestamentlichen Schriften genugsam darauf hin. Paulus redet in dem Briefe an die Philipper 4, 3 seinen treuen Amtsgenossen daselbst germane compar an; zwei Stellen in dem Briefe an die Colosser (1, 7—8; 4, 12—13) deuten auf den bei Paulus in der Gefangenschaft befindlichen Epaphras als Bischof von Colossä; in dem dritten Briefe des Johannes 9. 10 wird des Diotrephes gedacht, welcher der Erste sein will, den Apostel nicht annimmt, sondern in Reden schmähet, weder selbst Brüder aufnimmt, noch Andern gestattet, sie aufzunehmen, ja sogar sie aus der Kirchengemeinschaft ausschließt; in der Offenbarung Johannis richtet der Herr 1, 19—20, 2, 1—24, 3, 1—14 Sendschreiben an die den Kirchen zu Ephesus, Smyrna, Pergamus, Thyatira, Sardes, Philadelphia und Laodicea vorgesetzten Vorsteher, welche sowohl durch den diesen beigelegten, dem Ausdrucke ἀπόστολοι synonymen Namen ἄγγελοι, als auch durch den Inhalt der Sendschreiben als Bischöfe kenntlich gemacht werden. Hiernach wird man auch in der feierlichen Mahnung, welche Petrus in seinem ersten Sendschreiben 5, 1—3 als συμπρεσβύτερος an die πρεσβύτεροι richtet, wie bei συμπρεσβύτερος, so auch bei πρεσβύτεροι an Priester ersten Ranges, welche Bischöfe sind, nicht an bloße Priester zweiten Ranges zu denken haben, zumal da der Pfarrverband erst lange nach der apostolischen Zeit entstand, hier aber eine räumliche Begrenzung und ein festes, bleibendes Verhältniß der Ueber- und Unterordnung zwischen den Presbytern und den ihnen Untergebenen vorausgesetzt wird, indem sie ermahnt werden, „die ihnen anvertraute Heerde Gottes zu weiden und über sie die Aufsicht zu führen, nicht als gebietende Herren über den ihnen angewiesenen Antheil, sondern als Vorbilder der Heerde". Ebenso wird man aus gleichem Grunde die feierlichen Worte in der Abschiedsrede des Paulus zu Milet (Apg. 20, 28): „Habet also Acht auf euch selbst und auf die ganze Heerde, in welcher euch der heilige Geist als ἐπίσκοποι bestellt hat, die Kirche Gottes zu leiten, welche er sich mit seinem Blute erworben hat," auf die in der Versammlung befindlichen Bischöfe zu beziehen haben, zumal schon Irenäus Apstg. 20, 17, wonach Paulus nach Ephesus sandte und die πρεσβύτεροι τῆς ἐκκλησίας nach Milet rufen ließ, dahin versteht, daß er Bischöfe und Priester berief, die in Ephesus und den nahegelegenen Orten waren (Adv. haereses 3, 14: „In Mileto enim convocatis episcopis et presbyteris, qui erant ab Epheso et a reliquis proximis civitatibus"); und selbst Apg. 20, 25 in des Apostels Rede: „Ihr Alle, bei denen ich das Reich Gottes predigend durchgezogen bin", andeutet, daß unter den Anwesenden auch Solche waren, denen er bei seinem mehrjährigen Aufenthalte zu Ephesus nicht innerhalb dieser Stadt, sondern außerhalb derselben, auf Reisen bei ihnen durchziehend, das Reich Gottes gepredigt hatte. So sind also, vom heiligen Geiste gesetzt, Bischöfe an Stelle der Apostel getreten, und die göttliche Institution des Episcopats ist aus der des Apostolats hervorgegangen; die Bischöfe sind Nachfolger der Apostel; der Apostolat besteht in dem Episcopate fort und wird darin verehrt, wie die Zeugnisse der apostolischen Väter und Kirchenväter zeigen. (Vgl. die Stellen aus Irenäus, Cyprian, Hieronymus, Augustinus, Gregorius bei Phillips, Kirchenrecht I, § 22.) Die katholische Kirche erkennt die den Aposteln ausgesprochenen Verheißungen des Herrn bei Matth. 18, 18; Luc. 10, 16; Joh. 20, 21—23; Matth. 28, 18—20 als nicht bloß für die Apostel persönlich, sondern auch für deren Nachfolger geltend; und es gilt hier das Wort Tertullians De praescr. c. 6: „Die Apostel des Herrn sind uns Bürgen, daß sie das, was sie eingeführt, nicht aus eigener Willkür geschöpft, sondern die ihnen von Christus übergebene Ordnung treulich den Völkern überantwortet haben." Demgemäß verwirft das Concil von Trient (Sess. XXIII, c. 6 de sacr. ord.) die Ansicht, nach welcher es in der Kirche keine durch göttliche Anordnung eingesetzte, aus Bischöfen, Priestern und Dienern bestehende Hierarchie geben soll. Selbst die englische Episcopalkirche nimmt die bischöfliche Gewalt als von den Aposteln herrührend an, und Mitglieder derselben: Hammond, Pearson, Beveridge, Dodwell, Bingham, Usser u. a., haben diese Lehre in gelehrten Arbeiten vertheidigt. Die Presbyterianer und die protestantischen Schriftsteller Deutschlands betrachten dagegen fast durchgängig den Episcopat als eine spätere Gestaltung der Disciplin. Nur Rothe (Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung, Wittenberg 1837) hat anerkannt, daß das Bischofthum schon in den letzten drei Decennien des ersten Jahrhunderts bestand; derselbe ist jedoch der Ansicht, die Apostel hätten nicht in Folge göttlichen Auftrags, sondern aus menschlicher Weisheit den Episcopat nach dem Jahre 70 eingesetzt: der Gegensatz unter den Judenchristen und Heidenchristen sei vorzüglich durch die Erwartung der ersteren aufrecht erhalten worden, Gott würde noch besonders für die Vereinigung der Heidenchristen mit der jüdischen Theokratie wirken; diese Erwartung habe sich mit der Zerstörung des Tempels von Jerusalem verloren, und daher hätten die Apostel die Verfassung der Kirche durch Einsetzung des Episcopats ergänzen müssen. Hat die Verfassung einer Gesellschaft großen Einfluß auf ihren Fortbestand, so empfiehlt sich die katholische Anschauung, selbst abgesehen von ihrer Begründung, vor der Annahme Rothe's schon darum, weil sie davon ausgeht, daß der Herr, welcher seiner Kirche einen alle Staaten überdauernden Fortbestand bis zum Ende der Welt geben wollte, die für einen solch einzigen Zweck dienliche Verfassung der Kirche in ihren Grundzügen auch selbst schon seinen Aposteln angegeben hat. Die Ansicht anderer protestantischer Schriftsteller, nach welcher

die Priester den Bischöfen ursprünglich gleichgestanden und „eigenthümliche Verhältnisse in verschiedenen Gemeinden früher oder später einzelnen Gliedern unter den Beamten (Presbyterium) ein besonderes Uebergewicht verschafft haben, so daß der anfangs nur als primus inter pares Dastehende wirklich eine Stufe höher rückte und der Name episcopus nur dem Dirigenten des Presbyteriums verblieb", kann nur als eine grundlose Hypothese gelten. Denn wie sollte die Eigenthümlichkeit der Verhältnisse, welche also nach den verschiedenen Oertlichkeiten sich verschieden gestalteten, zu dem gleichen Ergebniß geführt haben? Wie könnte unter den verschiedensten Umständen überall das gleiche Resultat der Geschichte erscheinen? Und wenn Usurpation, Selbstüberhebung einzelner Priester über ihre Mitpriester als die Ursache der Gründung des Episcopates angegeben wird, so kann man fragen, wie hätte dieser Kampf in allen Gemeinden in einer ziemlich gleichen Zeit sich erheben können? Wie hätte er verlaufen können, ohne daß die Geschichte seiner gedenkt, und wie hätte er, unter ungleichen Umständen unternommen und geführt, überall zu gleichem Erfolg führen sollen? Vgl. Gams, Series episcoporum ecclesiae catholicae, Ratisb. 1873.

III. Verhältniß der Bischöfe zu den Priestern und dem Papste. Die dem Apostelcollegium vom Herrn übertragene Kirchengewalt ist auf den Gesammtepiscopat, nicht auf die Priester übergegangen: die Bischöfe sind die alleinigen Nachfolger der Apostel. Die schon von Aërius behauptete Gleichstellung der Bischöfe mit den Priestern ist von jeher von der Kirche als Irrlehre zurückgewiesen worden, und es hat das Concil von Trient (Sess. XXIII, c. 7 de sacr. ord.) die Behauptung, daß die Bischöfe nicht höher seien als die Priester, oder daß sie nicht die Gewalt zu firmen und zu weihen haben, oder daß diese ihre Gewalt ihnen mit den Priestern gemeinsam sei, ausdrücklich verworfen. Sind nur Priester fähig, die Bischofsweihe zu empfangen, so sind die zu Bischöfen Geweihten nothwendig Priester, aber Priester ersten Ranges, und es umfaßt daher das Wort Priesterweihe auch noch nach dem jetzigen Sprachgebrauche die Bischofsweihe. Weil sprachlich πρεσβύτεροι Aeltere, Aelteste und ἐπίσκοποι Aufseher bedeutet, so konnten sowohl Bischöfe wie Priester mit beiden Ausdrücken bezeichnet werden, so lange der Sprachgebrauch die Bedeutung dieser Ausdrücke nicht beschränkt und dem sprachlichen Sinne des einen und des andern eine Nebenbedeutung nicht beigefügt hatte. Den sachlich nachgewiesenen Unterschied zwischen Bischöfen und Priestern darum aufzugeben, weil die Ausdrücke πρεσβύτερος und ἐπίσκοπος in den ersten Zeiten noch promiscue gebraucht werden, das ist ebenso verkehrt, als daraus, daß auch die Bischöfe bis zum sechsten Jahrhundert papa genannt werden, schließen zu wollen, der Papst sei bis zum sechsten Jahrhunderte den Bischöfen gleichgestellt gewesen. In einer so einfachen Zeit, wie es die apostolische war, ist es immer gewagt, von dem Sprachgebrauch auf die Sache zu schließen, zumal wenn sich, wie es hier der Fall ist, wirklich ein großer Abstand zwischen Worten und Sachen nachweisen läßt. So wird der Herr selbst 1 Petr. 2, 25 ἐπίσκοπος, Hebr. 3, 1 ἀπόστολος genannt; ebenso nennt Paulus Röm. 16, 7 Andronicus und Junias seine Verwandten und Mitgefangenen „Apostel" und sich selbst 1 Cor. 3, 5; 2 Cor. 3, 6 „Diacon"; Johannes nennt sich 2 Joh. 1, 1; 3 Joh. 1, 1 „Presbyter", und Petrus betitelt sich 1 Petr. 5, 1 „Mitpresbyter". Durch alle diese gleichstellenden Namen sind die Aemter gewiß nicht gleichgestellt. Vielmehr zeigt die kräftige Hervorhebung der bischöflichen Würde durch die apostolischen Väter und die Kirchenväter, wie genau man schon in den ersten Jahrhunderten zwischen Bischofthum und Priesterthum unterschieden hat. Insbesondere geben die Briefe des hl. Ignatius unumstößliche Beweise nicht bloß für den Rangunterschied zwischen Bischof und Priester, sondern auch dafür, daß die sachliche Unterscheidung bereits die sprachliche Unterscheidung eingeführt hat, welche die Bischöfe, diese Priester ersten Ranges, ἐπίσκοποι, und die Priester zweiten Ranges πρεσβύτεροι nennt. Die Zeugnisse der Kirchenväter vgl. bei Phillips, K.-R. I, § 25, wo auch die Anschauung des hl. Hieronymus aus den verschiedenen Aussprüchen desselben dargelegt wird. — Weil die Priester und Diaconen nicht weihen können, so sind sie nicht im Stande, sich und den Bischöfen Nachfolger zu geben; daher würden für die von Christus hinterlassenen geistlichen Vollmachten neue Träger nicht beschafft werden können, wenn die Bischöfe fehlten. Nur durch die Bischöfe pflanzt sich die Hierarchie und die Kirche bis zum Ende der Welt fort; darum sind dieselben in der hierarchia ordinis das erste und wichtigste Glied. — An dieß Verhältniß der Bischöfe nach unten zu den Priestern läßt sich zugleich, wenn man von der hierarchia ordinis zu der hierarchia jurisdictionis übergeht, das Verhältniß derselben nach oben, zu dem Papste, anschließen. Sind die Bischöfe die Nachfolger der Apostel, qui apostolis vicaria ordinatione succedunt (Cypr. ep. 69 ad Florentium), also Stellvertreter der Apostel, so haben doch die einzelnen Bischöfe nicht alle Rechte der Apostel. Volle Gewalt haben sie nur in ihrer Gesammtheit; die einzelnen Bischöfe sind in der Ausübung der apostolischen Gewalt räumlich und sachlich beschränkt und dem Papste untergeordnet. Die Gesammtheit der Bischöfe mit dem Papste als dem sichtbaren Oberhaupte ist an die Stelle des Collegiums der Apostel mit dem Apostelfürsten Petrus getreten; die Bischöfe sind daher in Verbindung mit dem Papste an der Gesammtleitung der Kirche betheiligt. In Einheit mit ihm geben sie als unfehlbarer Lehrkörper Entscheidungen über die katholische Glaubens- und Sittenlehre, sind ordentliche Mitglieder der allgemeinen Concilien, nehmen an den zur Zuständigkeit dieser

Kirchenversammlungen gehörigen Berathungen und Beschlußfassungen Theil und geben mit den auf denselben gefaßten Beschlüssen in Gegenständen der Disciplin allgemeine Kirchengesetze. Abgesehen von diesen in Uebereinstimmung mit dem Papste auszuübenden Rechten in Beziehung auf die Gesammtkirche, ist ihre Gewalt, im Unterschiede von der Gewalt der einzelnen Apostel und der Gewalt des Papstes, eine auf das ihnen unterstehende Bisthum und die ihnen zugewiesenen Sachen beschränkte, so daß sie weder für fremde Diöcesen und Missionsgebiete bischöfliche Rechte üben, noch über das bischöfliche Ressort hinausgehende Angelegenheiten erledigen können; nur für ihre Diöcesen haben sie episcopale Regierungs- und Weihegewalt. Wie die Apostel mit ihrer apostolischen Gewalt Petrus, dem Oberhirten der Kirche, untergeordnet waren, so müssen auch die Bischöfe als Nachfolger der Apostel dem Papste als dem Nachfolger Petri untergeordnet sein. Allein bei dieser verfassungsmäßigen Unterordnung unter das Kirchenoberhaupt sind und bleiben sie wirkliche Kirchenregenten. Denn kraft göttlicher Anordnung succediren sie den ihre Gewalt von Gott selbst, nicht erst durch Petrus ableitenden Aposteln und empfangen mit dem rechtmäßigen Eintritte in das bischöfliche Amt, welcher außer der Gemeinschaft mit dem Papste nicht erfolgen kann, eine apostolische Gewalt, welche, wenn sie auch räumlich und sachlich beschränkt ist, doch als eine ordentliche und unmittelbare den Laien und Geistlichen ihres Bisthums gegenüber erscheint. Darum unterscheiden sie sich wesentlich von bloßen Vicarien und Delegirten der Papstes. Das allgemeine Vaticanische Concil hat hieran nichts geändert, vielmehr Sess. IV, c. 3 ausdrücklich erklärt, daß die höchste ordentliche und unmittelbare päpstliche Gewalt „jener ordentlichen und unmittelbaren Gewalt der bischöflichen Jurisdiction keinen Eintrag thut, mit welcher die Bischöfe, vom heiligen Geiste gesetzt und in die Stelle der Apostel getreten, als wahre Hirten die ihnen anvertrauten Heerden, jeder die seine, weiden und leiten", daß vielmehr diese ordentliche und unmittelbare Gewalt der bischöflichen Jurisdiction „von dem obersten und allgemeinen Hirten behauptet, bestärkt und beschützt wird". Als im Jahre 1875 eine Circulardepesche des deutschen Reichskanzlers vom 14. Mai 1872 veröffentlicht wurde, welche Behauptungen enthielt, wonach die Beschlüsse des Vaticanischen Concils die rechtliche Stellung der Bischöfe zu dem Papste gänzlich alterirt haben sollten, hat der gesammte deutsche Episcopat in einer motivirten Collectiv-Erklärung vom Januar—Februar 1875 diese Behauptungen, welche „mit dem richtigen, durch den Papst, den Episcopat und die Vertreter der katholischen Wissenschaft wiederholt erklärten Sinn der Beschlüsse des Vaticanischen Concils entschieden in Widerspruch stehen", zurückgewiesen und unter anderm erklärt: „Die Kirchenverfassung beruht in allen wesentlichen Punkten auf göttlicher Anordnung und ist jeder menschlichen Willkür entzogen. Kraft derselben göttlichen Einsetzung, worauf das Papstthum beruht, besteht auch der Episcopat; auch er hat seine Rechte und Pflichten vermöge der von Gott selbst getroffenen Anordnung, welche zu ändern der Papst weder das Recht noch die Macht hat. Es ist also ein völliges Mißverständniß der vaticanischen Beschlüsse, wenn man glaubt, durch dieselben sei die bischöfliche Jurisdiction in der päpstlichen aufgegangen, der Papst sei im Princip an die Stelle jedes einzelnen Bischofs getreten, die Bischöfe seien nur noch Werkzeuge des Papstes, seine Beamten ohne eigene Verantwortlichkeit ... Werden ja auch notorisch die Diöcesen der ganzen katholischen Welt von ihren Bischöfen seit dem Vaticanischen Concil gerade in derselben Art und Weise geleitet und regiert, wie vor demselben." Demnach erscheint „die Meinung, es sei die Stellung des Papstes zum Episcopat durch die Vaticanischen Beschlüsse alterirt worden, als eine völlig unbegründete". Als hierauf manche Tagesblätter vorgaben, die Erklärung der Bischöfe habe den Inhalt der Concilsbeschlüsse abgeschwächt und entspreche nicht der Anschauung des päpstlichen Stuhles, hat Papst Pius IX. auch noch diese Ausrede zurückgewiesen und in dem apostolischen Schreiben an den deutschen Episcopat vom 2. März 1875 dessen Declaration als eine vortreffliche Darlegung der Willensmeinung des Vaticanischen Concils und des heiligen Stuhles anerkannt und belobt (Vering, Archiv f. K.-R. XXXIII, 344—348. 465—466).

IV. Die bischöflichen Amtsrechte stehen entweder in innerer Verbindung mit der Kirchengewalt der Bischöfe, oder sind äußerliche Ehrenauszeichnungen (jura status), welche mit Rücksicht auf die hohe Würde des bischöflichen Amtes gegeben werden. Die aus der Kirchengewalt sich ergebenden bischöflichen Rechte beziehen sich auf die Gesammtkirche und auf das eigene Bisthum. Die Rechte in Beziehung auf die Gesammtkirche sind schon unter Nr. III angegeben worden, um das Verhältniß der Bischöfe zum Papste darzulegen. Die Rechte in Beziehung auf das eigene Bisthum lassen sich auf die Weihe- und Regierungsgewalt des Bischofs zurückführen. A. Die Weihegewalt, kraft welcher der Bischof die von Christus eingesetzten Sacramente und die von der Kirche herrührenden Sacramentalien zu verwalten hat. Viele dieser heiligen Handlungen wurden schon in früher Zeit den Priestern überlassen. Daher unterscheidet man gemeinsame Rechte der Weihe (jura ordinis communia), welche dem Bischof und den Priestern gemeinsam zustehen, wie die Feier des heiligen Meßopfers und die Predigt des göttlichen Wortes, die Spendung der Sacramente der Taufe, der Buße, des heiligen Altarssacraments, der letzten Oelung, die Einsegnung der Ehe, und eigene vorbehaltene Rechte der Weihe (jura ordinis propria seu reservata), welche die bischöflichen Rechte der Weihe im engeren Sinne

ausmachen, nämlich die Spendung der Firmung, die Ertheilung der niederen und höheren Weihen, die Bereitung des Chrismas und Krankenöls, die Consecration der Kirchen, Altäre, Kelche, Patenen, die Benediction der Kirchen, Glocken, Kirchhöfe und kirchlichen Paramente, die Reconciliation einer Kirche, die Salbung der Könige und die Benediction der Aebte und Aebtissinnen. Für die Wahrnehmung dieser vorbehaltenen Rechte kann der Bischof bei hohem Alter, dauernder Krankheit oder großem Umfang seines Sprengels einen Weihbischof zu seiner Stellvertretung sich beigeben lassen (s. d. Art. Weihbischof).

B. Die Regierungsgewalt (jurisdictio im weiteren Sinne), welche die kirchlichen Vereinsangelegenheiten zu ordnen und zu verwalten hat und sowohl die Lehrgewalt, als auch die gesetzgebende, vollziehende und richterliche Gewalt umfaßt. Vermöge der Lehrgewalt hat der Bischof die von Christus geoffenbarte und von der katholischen Kirche unverfälscht bewahrte Lehre in seinem Sprengel zu bezeugen, aufrecht zu erhalten und zu verbreiten. Er hat daher für seine ganze Diöcese das Predigtamt. Ist er durch seinen Gesundheitszustand oder viele Arbeiten oder sonstige Gründe (c. 15 de off. jud. ord. 1, 31, Conc. Lateran. IV. c. 10) verhindert, selbst das Predigtamt in der Cathedralkirche zu versehen, so hat er für geeignete Stellvertreter zu sorgen; ebenso hat er die Sorge dafür, daß das Predigtamt in den Pfarrkirchen durch die Pfarrer oder, falls diese verhindert sind, durch andere, auf deren Kosten zu bestellende Prediger gewissenhaft wahrgenommen wird (Conc. Trid. Sess. V, cap. 2, Sess. XXIV, cp. 4 de ref.). Weil der Bischof die Lehrgewalt für das Bisthum hat, so müssen die Priester die Befugniß zu predigen entweder durch ihr Kirchenamt, welches sie zur Predigt berechtigt, oder durch dazu eingeholte Erlaubniß, resp. Approbation vom Bischof herleiten. Vermöge der kirchlichen Lehrgewalt ist der Bischof berechtigt, dahin zu wirken, daß der Unterricht und die Erziehung der Jugend in den Schulen auf der Grundlage des Glaubens erfolge. Auf Grund der gesetzgebenden Gewalt kann der Bischof für seine Diöcese Vorschriften erlassen, welche den allgemeinen Kirchengesetzen nicht widersprechen; er kann auch von den bischöflicherseits erlassenen Gesetzen dispensiren und bezüglich derselben Privilegien ertheilen. In Bezug auf allgemeine Kirchengesetze kann er aber Dispensen und Privilegien nur in soweit ertheilen, als ihm diese Befugniß entweder durch das allgemeine Kirchenrecht selbst oder durch den Papst beigelegt wird (s. d. Art. Facultäten). Auf Grund der vollziehenden Gewalt hat er die allgemeinen Kirchengesetze auszuführen und, sofern sie sich mit den örtlichen Verhältnissen nicht vereinbaren lassen, Dispensation davon nachzusuchen, auch die Gesuche der Diöcesanen um päpstliche Dispensen und Privilegien nach vorheriger Prüfung und mit entsprechender Berichterstattung in Rom vorzulegen, sowohl mit dem Kirchenoberhaupte wie mit den Diöcesanen frei zu verkehren und Diöcesansynoden zu berufen. Vermöge der vollziehenden Gewalt hat er die Aufsicht über die kirchlichen Personen und Anstalten, über die Spiritualien und Temporalien der Diöcese. Seine Aufsicht erstreckt sich namentlich auf die Verwaltung des Lehramts in Predigt und Katechese, auf Gottesdienst und Cultus, auf Disciplin der Geistlichkeit und des Volkes, auf den Unterricht und die Erziehung in den kirchlichen Schulen, insbesondere an den theologischen Lehranstalten; auf den Religionsunterricht und die religiöse Erziehung in allen für die katholische Jugend bestimmten Schulen; auf die kirchlichen Körperschaften und Institute seines Sprengels, zumal auf Knabenseminarien, theologische Convicte und Priesterseminarien, geistliche Emeriten- und Demeriten-Häuser; auf den Stand des Kirchenvermögens, die gehörige Verwaltung desselben und die stiftungsmäßige Verwendung seiner Erträge. Das Aufsichtsrecht wird durch die Einforderung von Berichten von Decanen und Pfarrern geübt (s. d. Art. Berichte), und durch Visitationen (s. d. Art. Visitationen), welche der Bischof persönlich oder im Falle rechtmäßiger Verhinderung durch seinen Generalvicar oder einen Visitator alle Jahre vornehmen, resp. in größeren Diöcesen wenigstens alle zwei Jahre zu Ende führen soll (Trid. Sess. XXIV, cap. 3 de ref.). Auf Grund der vollziehenden Gewalt hat der Bischof die Geistlichen für die Seelsorge, insbesondere für den Beichtstuhl, zu approbiren, wobei er die Lossprechung in gewissen Fällen (s. d. A. Reservatfälle) und die Lossprechung gewisser Personen (Nonnen) von der Approbation ausschließen kann; vermöge jener Gewalt hat er ferner Pfarrer, welche so viele Parochianen haben, daß sie für die Spendung der Sacramente und Abhaltung des Gottesdienstes nicht ausreichen, zur Annahme von Cooperatoren zu nöthigen (Trid. Sess. XXI, cap. 4 de ref.), kirchliche Aemter, Beneficien, insbesondere Pfarreien den allgemeinen Kirchengesetzen gemäß zu errichten und in der Regel frei zu besetzen (collatio libera); wo aber ein kirchlich begründetes Nominations- Präsentations- resp. Patronatsrecht besteht, welches die Befugniß zu der Nomination und Präsentation gibt, mit dem Nominirten und Präsentirten nach vorgängiger Prüfung zu besetzen (collatio necessaria) und selbst Patronatstellen frei zu übertragen, wenn die Patrone durch uncanonisches Verfahren um ihre Präsentation kommen, insbesondere die Präsentationsfrist nicht einhalten. Zur Gerichtsbarkeit (jurisdictio im engeren Sinne) gehört die Entscheidung kirchlicher Rechtsstreitigkeiten zwischen Geistlichen in Beneficialsachen, zwischen Laien in Ehesachen, mag es sich um Nichtigkeit einer Ehe, oder um separatio a toro et mensa handeln (jurisdictio in causis contentiosis), und die Bestrafung der kirchlichen Vergehen mit Censuren bei Laien und Geistlichen und mit vergeltenden Strafen bei Geistlichen und Kirchen-

beamten (juriadictio coërcitiva). Den verschiedenen Rechten der Bischöfe entsprechen ebensoviele Pflichten derselben. Eine allgemeinere Pflicht ist die zur Haltung der Residenz. Das Concil von Trient gestattet den Bischöfen, wenn ein angemessener Grund dafür spricht und es ohne Nachtheile für ihre Heerde geschehen kann, eine Abwesenheit von zwei oder höchstens drei Monaten; eine längere Abwesenheit aber dann, wenn christliche Liebe, bringende Nothwendigkeit, schuldiger Gehorsam und offenbarer Nutzen der Kirche oder des Staates sie verlangt, und der Papst oder der Erzbischof diese Gründe approbirt (Sess. XXIII, cp. 1 de ref.). — Die den Bischöfen kirchlicherseits zuerkannten Ehrenrechte sind die Insignien der bischöflichen Würde mit der Pontificalkleidung (s. d. Art. Pontificalien); der Vorrang, den sie vor allen Geistlichen ohne bischöfliche Weihe, mit Ausnahme der Cardinäle, und in der eigenen Diöcese sogar vor den Erzbischöfen, mit Ausnahme des eigenen Erzbischofs, haben; der feierliche Empfang der Bischöfe auf ihren amtlichen Reisen im Bisthum durch die Geistlichkeit und die Gemeinden; die innerhalb einer Diöcese für den Bischof derselben von allen Priestern im Canon der heiligen Messe einzulegende Fürbitte, und die Titel „Illustrissime et reverendissime Domine, hochwürdigster Herr, bischöfliche Gnaden". Der Papst redet die Bischöfe mit „Venerabilis frater, fraternitas tua" an. Seit dem fünften Jahrhundert nennen sich die Bischöfe in ihren Schreiben „Nos N (mit Angabe des bloßen Taufnamens) Dei gratia episcopus", seit dem elften Jahrhundert „Dei et apostolicae sedis gratia episcopus" (vgl. die Art. Bisthum und Wahl).

[(Buß) Gerlach.]

Bischof i. p. i., s. Weihbischof und Titularbischof.

Bischofsring, s. Ring.

Bischofsstab, s. Hirtenstab.

Bischofsversammlungen, neuere, in Deutschland und Oesterreich. 1. Allgemeines. Seit den ersten Zeiten der Kirche versammelten sich die Oberhirten häufig um kirchlicher Angelegenheiten willen. Werden hierbei die für die Feier von Concilien bestehenden canonischen Vorschriften beobachtet, so heißen solche Versammlungen Synoden oder Concilien; wenn nicht, so behalten sie den generellen Namen. Päpste und Provinzialsynoden empfehlen die Abhaltung auch solcher Versammlungen, besonders für den Fall, daß Concilien nicht gehalten werden können (Conc. Ultraj. a. 1865; Conc. Neo-Granat. a. 1868; Coll. Lac. V, 785. VI, 473). In der Kölner und Wiener Kirchenprovinz wurden sogar jährliche Versammlungen empfohlen (Conc. Colon. a. 1848 et Conc. Colon. a. 1860; Conc. Vienn. 1858; Coll. Lac. V, 945. 336, 153). Als Zweck derselben werden angegeben: Förderung der Liebe und Freundschaft, einheitliche Handhabung der Disciplin, gemeinschaftliche Exercitien, Rathserholung in wichtigen Dingen, endlich vorläufige Besprechung zur Vorbereitung von Provinzialconcilien oder einer anderen größeren Versammlung, wie z. B. eine Pariser Versammlung von 1849 den französischen Provinzialconcilien, eine zu Sidney der Provinzialsynode von Melbourne, eine zu Köln der Würzburger Versammlung vorausging (Coll. Lac. III, 1057. IV, 1. V. 961). Nicht nur die Bischöfe einer Kirchenprovinz, sondern auch die eines ganzen Landes können so zusammentreten, wie thatsächlich die Bischöfe Deutschlands, Oesterreichs, Bayerns, Toscana's, Neapels, Siciliens, Irlands öfter in neuerer Zeit zusammen gekommen sind. Trotz des großen Nutzens dieser Versammlungen stehen sie doch den Concilien nach, weil sie sowohl des erhabenen Ceremoniells als der Jurisdiction der Concilien gänzlich entbehren. Denn die Anwesenden sind weder gehalten, die Beschlüsse der Majorität zu unterschreiben, noch verpflichtet, dieselben auszuführen, selbst wenn sie auf der Versammlung denselben beigestimmt haben. Darum gebot der heilige Stuhl den irischen Bischöfen, als solche Versammlungen den zwischen ihnen ausgebrochenen Zwiespalt betreffs der staatlichen Gymnasien nicht beilegen konnten, nach canonischen Regeln Concilien zu feiern. Wie die Concilien, so sind auch die nichtsynodalen Versammlungen der Bischöfe in neuerer Zeit wieder häufiger geworden. Allerdings trug hierzu die Leichtigkeit des Reisens, der allgemeine Ruf nach Versammlungen, die Beseitigung des die Kirche lähmenden bureaukratischen Absolutismus bei; doch mußten die Oberhirten mitwirken, um den entgegenstehenden, Jahrhunderte alten Schlendrian abzuthun. In Deutschland und Oesterreich waren es besonders der Kölnische Erzbischof, Cardinal v. Geissel, und der Salzburger Erzbischof, Cardinal Schwarzenberg, welche die Versammlungen in Fluß brachten.

2. Deutsche Bischofsversammlungen. Als 1848 der bureaukratische Absolutismus vor dem Anprall der Revolution zusammenbrach, kam Alles darauf an, sowohl dem mächtigen, auch die Kirche bedrohenden Radicalismus entgegenzutreten, als auch die gewonnene Freiheit sich zu Nutze zu machen und das ganze kirchliche Leben nach den Satzungen der Kirche zu entfalten. Gleich nach den Märztagen 1848 versammelte Erzbischof Geissel vom 10. bis 13. Mai zu diesem Zwecke seine Suffragane in Köln. Neben der kirchlichen Freiheit waren Schule und Nationalconcil Gegenstand der Besprechung. Ueber letzteres berieth man sich wiederum in der zweiten Kölner Bischofsversammlung, welche den 16. Aug. 1848 bei Gelegenheit der feierlichen Consecration der Cathedrale in Gegenwart des Nuntius Viale Prelà abgehalten wurde. Die Opportunität einer baldigen allgemeinen Versammlung der Oberhirten Deutschlands und Oesterreichs schien Allen unzweifelhaft. Eine Besprechung mit den angesehensten katholischen Deputirten in Frankfurt und viele Zuschriften von Bischöfen bestimmten Erzbischof Geissel, die Sache in seine Hand zu nehmen und mit

Uebersendung eines Promemoria alle Bischöfe Deutschlands und Oesterreichs auf den 21. October nach Würzburg einzuladen. Diesem Aufruf ward freudig entsprochen. Oesterreich war freilich durch die Sturmflut der Revolution zu sehr erschüttert, als daß viele Oberhirten hätten kommen können. Die übrigen deutschen Bischöfe aber waren troß der vorgerückten Jahreszeit vollzählig erschienen oder durch Procuratoren (Förster für B. Diepenbrock von Breslau, Lennig für B. Kaiser von Mainz) vertreten. Der Bischof von Kulm hatte einen Weg von 260 Stunden machen müssen, einen noch größeren der von Ermland. Unter den Theologen dieser Bischöfe sind zu nennen: Baudri und München von Köln, Heinrich von Mainz, Döllinger von München, Klein von Limburg, Steichele von Augsburg, Reißmann von Würzburg, Longner von Rottenburg, Alzog von Hildesheim. Auch Laien (Phillips, Buß und Lieber) wurden zur Berathung über staatsrechtliche Fragen herbeigezogen. Alles blickte mit den höchsten Erwartungen auf diese Versammlung, welche am 22. October begann. Die Bischöfe waren der Ansicht, das Präsidium gebühre dem Erzbischof von Salzburg als Cardinal; da dieser aber noch nicht eingetroffen, müsse es dem Erzbischof von Köln, als dem Urheber der Versammlung, übergeben werden. Zwei Bischöfe, Richarz von Augsburg und Lipp von Rottenburg, wurden ihm beigegeben. Der Cardinal Schwarzenberg lehnte, als er am 2. November ankam, die Leitung der Versammlung ab und nahm nur auf Bitten des Präsidenten den Ehrenvorsitz an. Vom 23. October bis zum 16. November wurden 36 Sitzungen gehalten. Man begann mit der Professio fidei Trident. und einer Erklärung der Anhänglichkeit an den heiligen Stuhl. Der vorzüglichste Gegenstand der Beschlüsse und Forderungen des deutschen Episcopats war die Freiheit der Kirche auf allen Gebieten ihres Lebens. Doch wurde betont, wenn eine Beschränkung dieser Freiheit auf rechtlicher Grundlage, z. B. Concordaten, fuße, sei dieses Recht anzuerkennen, obwohl eventuell dessen Beseitigung anzustreben sei. Die Kirche solle nicht selbst die Trennung vom Staate herbeiführen. In Bezug auf die Schule solle die Kirche die ihr zustehenden Rechte wahren, jedenfalls für sich volle Freiheit des Unterrichts in Anspruch nehmen; kein Unterricht in der Religion, auch auf den Universitäten, sei ohne missio canonica zulässig. Zur Sprache kam auch das Verhältniß zu den Akatholiken, insbesondere auch zu den Deutschkatholiken, mit Bezug auf die communicatio in sacris, Taufen, Begräbnisse u. s. w. Die Frage der gemischten und Civil-Ehe wurde ausführlich besprochen und sodann die canonische Abhaltung von Diöcesan- und Provinzialsynoden empfohlen, die baldige Feier einer Nationalsynode für wünschenswerth erklärt, Döllingers Vorschlag betreffs einer Nationalkirche aber ad acta gelegt. Die auf den Staat sich beziehenden Beschlüsse faßte Dr. Lieber in eine herrliche Denkschrift zusammen, während Dr. Förster das Hirtenwort an die Gläubigen, Dr. Feßler das an den Clerus redigirte. Dem Papste wurde die bedrängte Lage der Kirche in Baden und Würtemberg vorgestellt und eine Bitte um Gestattung einer deutschen Nationalsynode eingereicht; letztere hielt derselbe indeß wegen der unruhigen Zeiten nicht für opportun. Die Versammlung tagte in größter Eintracht; Dank der klugen Leitung des Präsidenten und der kirchlichen Gesinnung ihrer Mitglieder, hat sie Großes geleistet, besonders für Geltendmachung der kirchlichen Freiheit. Ihre Worte wurden mit Begeisterung aufgenommen, auch außer Deutschland; in Frankreich, Italien und Oesterreich ermunterte sie zur Abhaltung von Bischofsversammlungen und Synoden. Nach dem Concil von Trient war wohl keine wichtigere abgehalten worden. Es galt nun, den aufgestellten Principien in den einzelnen Staaten Geltung zu verschaffen. Dieses suchten die Versammlungen von Köln (6. März und 29. April 1849), Freising (1. Oct. 1850), Freiburg (5. Februar 1851) zu bewirken. Die preußische Verfassung war die nächste Veranlassung zu den Kölner Versammlungen. Einestheils wollten die Bischöfe die verfassungsmäßige Freiheit der Kirche in vollem Maße in Besitz nehmen, ausführen und gegen die von dem Minister v. Ladenburg in seinen „Erläuterungen" versuchte Einschränkung sicher stellen, anderntheils aber wollten sie das von der Verfassung angegriffene Recht der Kirche auf die katholische Volksschule behaupten; beides motivirt die erste Versammlung in einer Denkschrift. Die zweite bestimmt, mit welcher Klausel der Eid auf die Verfassung von den Geistlichen geschworen werden könne. In Bayern war das Concordat durch das Religionsedict, in der oberrheinischen Kirchenprovinz aber die mit den Regierungen vereinbarte und von ihnen selbst publicirte Bulle Ad Dominici gregis custodiam durch eine Verordnung vom 30. Januar 1830 paralysirt und in allen der Freiheit günstigen Bestimmungen aufgehoben worden. Dagegen traten nun die Bischöfe Bayerns in Freising (1850), und die der oberrheinischen Provinz in Freiburg (1851) auf, um durch ihre Denkschriften volle Freiheit der Kirche und zugleich auch das Recht der Kirche auf die religiöse Erziehung in den Schulen zu beanspruchen. Die Regierungen ließen nun wohl einige Milderungen eintreten, hielten aber im Princip an den alten freiheitsfeindlichen Gesetzen und Prätentionen fest, weßhalb die bayerischen Bischöfe in einer Denkschrift vom 15. Mai 1853 und die oberrheinischen in einer Denkschrift vom 18. Juni 1853 wiederum das Recht und die Freiheit der Kirche vertheidigten. Auch das war vergebens, wenigstens für Baden, Würtemberg und Nassau. Die fortdauernden und immer erfolgreicheren Angriffe auf den katholischen Charakter der Schulen veranlaßten die Bischöfe Bayerns, am 21. Juli 1864 in Bamberg zusammen zu treten und in einer Denkschrift an den König dagegen

zu protestiren. Als dann der protestantische Geschichtschreiber Giesebrecht einen übermäßigen Einfluß auf den gesammten Geschichtsunterricht in Bayern erlangte, protestirten die Bischöfe dagegen in einer auf der Versammlung von Passau am 18. und 19. Juli 1865 unterzeichneten Denkschrift. Unterdessen hatte der Mainzer Bischof v. Ketteler die Versammlungen der Bischöfe in Fulda am Grabe des hl. Bonifatius angeregt. Zu den wichtigsten derselben gehört ohne Zweifel die vom September 1869, welche durch einen Hirtenbrief die gewaltige Aufregung und die Befürchtungen wegen des kommenden Concils zu beruhigen suchte und zum Gehorsam gegen die etwa zu fassenden Beschlüsse aufforderte. Zugleich baten die Bischöfe, von verschiedenen katholischen Notabeln gedrängt, in Furcht vor den angedrohten Verwickelungen, den Papst, doch die Definirung der päpstlichen Unfehlbarkeit dem Concil nicht vorlegen zu wollen. Nach dem Concil versammelten sich die Bischöfe Ende August 1870 wiederum in Fulda, um durch einen Hirtenbrief die Gläubigen zur Unterwerfung unter die Beschlüsse des zweifellos allgemeinen Concils zu mahnen. Gleiches geschah auf der Versammlung der deutschen Bischöfe in Eichstätt (Mai 1871) bei Gelegenheit des Jubiläums der hl. Walburga. Es begann nunmehr mit immer wachsender Heftigkeit der Culturkampf in Preußen, wogegen die preußischen Bischöfe auf mehreren Versammlungen in Fulda das Vaticanum und die angegriffenen Rechte der Kirche vertheidigten: den 7. Sept. 1871 (gegen die Erlasse des Cultusministers bezüglich des katholischen Religionsunterrichtes, besonders in Braunsberg), den 11. April 1872 (gegen das preuß. Schulaufsichtsgesetz), 20. Sept. 1872 (ausführliche Denkschrift über kirchliche Freiheit, Gesellschaft Jesu, Recht auf die Schule u. s. w.), 2. Mai 1873 (über die ersten Maigesetze), 2. April 1875 (Immediateingabe gegen den Gesetzentwurf über die Einstellung der staatlichen Leistungen an die katholische Kirche).

3. Oesterreichische Bischofsversammlungen. Kurze Zeit nach der Märzrevolution vom Jahre 1848 versammelte der Cardinal Schwarzenberg den 14. September 1848 seine Suffragane in Salzburg, der Erzbischof Luschin von Görz die seinigen in Görz, um die kirchliche Freiheit, welche so schmählich von der österreichischen Bureaukratie geknebelt worden, in Anspruch zu nehmen und zu realisiren. Denselben Zweck hatte die Ende April und Mai 1849 in Wien unter Vorsitz des Cardinals Schwarzenberg gehaltene Versammlung der österreichischen Bischöfe. Die Bischöfe des durch Revolution unterwühlten Ungarns waren indeß nicht erschienen. Die Versammlung machte ihre Vorstellungen auch über das durch österreichische Gesetze verletzte Eherecht, über den Religions-, Schul- und Studienfond, über das Pfründen- und Gotteshausvermögen, über das Studium der Theologie, über Schulen und Klöster. Sie erließ zwei Hirtenbriefe (an den Clerus und das Volk) und erwählte zum Schluß ein Comité von fünf Bischöfen, welches in ihrem Namen mit der Regierung über die besprochenen Gegenstände verhandeln sollte. Nachdem das österreichische Concordat geschlossen war, kamen auf den Befehl des Papstes die Bischöfe der ganzen Monarchie in Wien (vom 6. April bis zum 7. Juni 1856) zusammen, um über Ausführung des Concordates und über verschiedene Punkte der Kirchenzucht, über Seminarien, Gymnasien und Volksschulen und über Reformation der Orden zu verhandeln. Es wurden 80 Punkte vereinbart, die in Denkschriften an das Ministerium, soweit sie das Verhältniß der Kirche zum Staate betrafen, weiter auseinandergesetzt wurden. Die Bischöfe beschlossen zugleich die von Cardinal Rauscher verfaßte und in Rom für Oesterreich approbirte Instructio pro judiciis eccl. Imperii Austr. quoad causas matrimoniales für die Ehegerichte anzunehmen; sie wurde als Anhang II zu dem kaiserlichen Patent vom 8. October 1856 publicirt. Es ist ein klarer und bündiger Codex des katholischen Eherechtes. Als das Concordat nach den Unglücksfällen Oesterreichs immer heftiger angegriffen wurde, versammelten sich die Bischöfe wiederholt in Wien, um in Denkschriften und Adressen das Concordat zu vertheidigen: nämlich den 8. Mai 1861, November 1867, 30. März 1868, 9. März 1869, 20. März 1874. Im März 1869 berietben sie zugleich, was zu thun sei, wenn die dem Concordate feindlichen Gesetze über die Ehe und Volksschule durchgesetzt würden. Nach Publicirung dieser Gesetze kamen die böhmischen Bischöfe in Prag zusammen und setzten fest, wie künftighin die Ehesachen gehandhabt werden sollten; dieß verdroß die Bureaukratie so sehr, daß der Cardinal wegen dieser Instruction und des sie begleitenden Hirtenbriefes verklagt und verurtheilt wurde. (Vgl. Collectio Lacensis V; Vering, Archiv für kathol. Kirchenrecht; Siegfried, Actenstücke, betreffend den preußischen Culturkampf, Freib. 1882.) [Schneemann S. J.]

Bischofsweihe, sacramentale Uebertragung der bischöflichen Gewalt. Die Bischofsweihe oder bischöfliche Consecration ist eine Vorbedingung für die Ausübung der bischöflichen Weiherechte und ertheilt erst die Fähigkeit dazu. Daher soll der präconisirte Bischof dieselbe binnen drei Monaten empfangen, sonst verliert er die inzwischen bezogenen bischöflichen Einkünfte; jedenfalls aber muß er sich innerhalb der darauf folgenden weiteren drei Monate weihen lassen, sonst verliert er das Bisthum selbst (Trid. Sess. XXIII, c. 2 de ref.). Die Consecration findet an einem Sonntage oder Aposteltage, mit päpstlicher Erlaubniß an einem anderen Festtage statt. Der Ritus, wie ihn das Pontificale Romanum vorschreibt, ist alterthümlich und ergreifend. Der zur Bischofsweihe vom Papste (vgl. den Artikel Bisthum III) beauftragte Erzbischof oder Bischof, welchem zwei Bischöfe (mit päpstlicher Dispens auch zwei Dignitare oder ein-

fache Priester) assistiren, stellt an den Präconisirten zunächst acht auf die Beobachtung der kirchlichen Canones bezügliche Fragen: ob er den Inhalt der heiligen Schriften durch Wort und That lehren, die Traditionen der Väter und Constitutionen des apostolischen Stuhles ehrerbietig aufnehmen, lehren und wahren, dem Papste treu, untergeben und gehorsam sein, sich alles Bösen enthalten und möglichst vervollkommnen, die Keuschheit und Mäßigkeit, die Demuth und Geduld selbst beobachten und Andere lehren, ob er, fern von irdischer Gewinnsucht, allezeit den göttlichen Dingen sich hingeben und gegen die Armen, Fremden und Dürftigen leutselig und barmherzig sein wolle. Dann folgen weitere neue Fragen, welche den Glauben an den dreieinigen Gott, den Vater, den Sohn und den heiligen Geist, die katholische Kirche, die Auferstehung des Fleisches und die Inspiration der heiligen Schriften des A. und N. T. betreffen. Der zu Consecrirende hat die ersteren mit „ich will", die letzteren mit „ich glaube" zu beantworten. Nach diesem solennen Examen geschieht die Consecration während der heiligen Messe, welche der Consecrator liest, der zu Consecrirende aber concelebrirt. Letzterem wird nach dem Graduale das Evangelienbuch auf Schultern und Nacken gelegt, um anzuzeigen, daß dem Bischof die Last des apostolischen Predigtamtes aufliege; dann folgt die Handauflegung, die Salbung des Ordinanden auf dem Scheitel und an den Händen, „damit die Kraft des heiligen Geistes sowohl sein Inneres erfülle, als auch sein Aeußeres beschütze". Es werden ihm unter angemessenen Formeln, die an seine hohe Würde erinnern, Ring und Stab übergeben; nach der Communion, die er unter zwei Gestalten empfängt, und dem Segen werden ihm die Mitra aufgesetzt und die Handschuhe angelegt. Im vollen bischöflichen Ornat wird er dann inthronisirt, d. h. auf seinen bischöflichen Sitz geführt, um von seiner Kirche feierlichen Besitz zu nehmen. Diese Cerimonien sind zum Theil sehr alt, wie die Salbung, die Uebergabe des Hirtenstabs und Rings und die Ueberreichung des Evangelienbuches; die Inthronisation (s. d. Art.) kennen schon die apostolischen Constitutionen. Die Aufsetzung der Mitra und die Anlegung der Handschuhe sind späteren Ursprunges. Die bischöfliche Consecration, wie sie sich in der griechischen Kirche findet, weicht von der Bischofsweihe, wie sie in der lateinischen Kirche geschieht, trotz mancher gemeinsamen Cerimonien, doch bedeutend ab, namentlich auch dadurch, daß sie die Salbung dabei nicht kennt. Am einfachsten ist die bischöfliche Consecration bei den Jacobiten und Eutychianern. Der Jahrestag der Consecration eines Bischofs wird in der Cathedrale durch ein Votivamt, für das ein eigenes Formular vorhanden ist, gefeiert; in der Diöcese wird an diesem Tage nur die Collecte von diesem Formular in die Tagesmesse eingelegt. [(Mast) Gerlach.]

Bissy, Cardinal, s. Thiard de Bissy.

Bisthum, Diöcese, heißt der umgrenzte Bezirk oder Kirchsprengel, welcher einem Bischof zur Ausübung seiner kirchlichen Vollmachten untersteht. I. Namen. Zuerst kam hierfür im Oriente der Ausdruck παροικία auf (Concil von Nicäa c. 16 im J. 325; Can. Ap. 14. 15). Die entsprechenden Ausdrücke parochia und parochiani finden sich zwar auch im Occidente oft genug für Bisthum und Bisthumsangehörige gebraucht (vgl. c. 1. 3, C. IX, qu. 2; c. 4, C. X, qu. 1, Leo IX. im J. 850; c. 10, C. IX, qu. 2, Urban II. im J. 1095; c. 9 de testibus 2, 20, Alex. III.); aber überwiegend dienten sie im Abendlande zur Bezeichnung von Pfarrei und Pfarrgenossen. Der im Oriente für die Patriarchal- und Exarchal-Sprengel seit dem Concil von Constantinopel (c. 2) im J. 381 aufgekommene Ausdruck διοίκησις, dioecesis, wurde in Afrika (c. 50. 51, C. XVI, qu. 1; 11. Concil zu Carthago, c. 5, im J. 407), Spanien (vgl. die spanische Version des c. 9 des Concils von Antiochien v. J. 341, welche παροικία mit dioecesis übersetzt, in c. 2. C. IX, qu. 3; auch c. 1 der Syn. zu Braga im J. 572) und im Occidente überhaupt der specifische Name für Bisthum, wiewohl er auch zuweilen für Pfarrei, Pfarrkirche sich gebraucht findet (Synode zu Agde, c. 54, im J. 506; c. 3, C. XII, qu. 4, Syn. zu Epaon im J. 517; 4. Synode zu Toledo c. 34. 35 im J. 633; c. 11, C. X, qu. 1).

II. Entstehung, Errichtung, Umgrenzung, Theilung, Vereinigung und Aufhebung der Bisthümer. Die Entstehung oder der Ursprung der Bisthümer ist schon mit der Frage nach dem Ursprung des Episcopats erörtert worden (s. d. Art. Bischof II). Die Apostel selbst haben Bischöfe als Amtsgenossen und Nachfolger angenommen und mit der Bestimmung der Bezirke, für welche sie ihnen apostolische Vollmachten übertrugen, Bisthümer gegründet. Weil die Apostel das Christenthum namentlich in den Hauptstädten der Provinzen des römischen Reichs verkündigten, damit sich dasselbe von diesen Mittelpunkten des Verkehrs aus in die Provinzen hinein verbreite, und weil sie die Gläubigen einer Provinz als zusammengehörig betrachteten, wie z. B. Paulus an die Gemeinde Gottes zu Corinth sammt allen Gläubigen in ganz Achaja (2 Cor. 1, 1) und an die Gemeinden Galatiens (Gal. 1, 2) schrieb, so gaben sie dazu Anlaß, daß die Kirche der Provinzialhauptstadt die Mutter der übrigen Kirchen der Provinz, und daß die bürgerliche Metropole auch eine kirchliche Metropole wurde, deren Bischof als Metropolit den übrigen Bischöfen der Provinz vorging. Weil aber der Apostelfürst Petrus außer dem Bisthum zu Rom, welches er bis zu seinem Tode selbst behielt, sowohl das Bisthum zu Antiochien, welches nach ihm Evodius erhielt, als auch durch seinen Schüler, den Evangelisten Marcus, das Bisthum zu Alexandrien gegründet hatte, so war dadurch zu den drei Patriarchalkirchen Rom, Alexandrien und Antiochien der Grund gelegt; neben ihnen erhielten später noch die Kirchen von Constanti-

nopel und Jerusalem den Patriarchalrang. Die Inhaber dieser Kirchen wurden als Patriarchen den Metropoliten übergeordnet. Diese sich so an das Wirken der Apostel und des Apostelfürsten anlehnenden Metropolitan- und Patriarchal-Einrichtungen und der die Succession in die ganze, volle Gewalt des Apostelfürsten vermittelnde römische Stuhl sind es, von denen die Organisation der Erzbisthümer und Bisthümer in der Kirche ausgegangen ist. Belege für die Errichtung und Veränderung von Bisthümern seitens der Patriarchen und Metropoliten geben Athanasius, der als Patriarch von Alexandrien für Abessynien den hl. Frumentius bestimmte, Chrysostomus von Constantinopel, der für die Goten Willa zum Bischof ernannte, und Erzbischof Basilius von Cäsarea, welcher Sasima in Cappadocien zu einem Bisthum, mit dem hl. Gregor von Nazianz an der Spitze, erhob. Das Concil von Constantinopel vom Jahre 381 machte (c. 2) von der Regel, daß die Patriarchen sich auf ihre Patriarchate zu beschränken hätten, die Ausnahme, daß „die Kirchen Gottes unter den barbarischen Völkern nach der schon bei den Vätern herrschenden Weise regiert werden sollen", also von benachbarten Patriarchaten, wie Abessynien vom Patriarchate Alexandrien aus. Nach dem elften Concil von Carthago (c. 4) vom Jahre 407 (Codex canonum ecclesiae Africanae c. 98) sollten Gemeinden, welche noch keinen Bischof hatten, einen solchen nur mit Genehmigung der Provinzialsynode, des Primas und desjenigen Bischofs, zu dessen Bisthum die betreffende Kirche bis dahin gehörte, erhalten. Auch verfügte Papst Leo auf die Beschwerde des afrikanischen Bischofs Restitutus, dem man wider seinen Willen Orte seiner Diöcese zur Errichtung neuer Bisthümer entzogen hatte, mit seinem Schreiben an die Bischöfe Mauretaniens vom Jahre 446 zwar, daß die betreffenden Orte nach dem Tode der neuen Bischöfe an die frühere Diöcese zurückfallen sollten; doch beließ er die Metropoliten und Provinzialsynoden in ihrer Befugniß. Im Abendlande ging die Errichtung der meisten Bisthümer von den Päpsten und von solchen aus, denen sie Missionsgewalt übertragen hatten. Nach dem Schisma der griechischen Kirche, bei welchem die abtrünnigen Patriarchen und Metropoliten wegen ihrer ausgedehnten Gewalt über die Kirchenprovinzen und Bisthümer diese um so leichter mit in den Abfall hineinzogen, mußte auch die Errichtung und Veränderung der Bisthümer als eine besonders wichtige Angelegenheit hervortreten. Es machte in der Kirche sich das Bedürfniß geltend, Bischöfe und Bisthümer, statt bloß mittelbar durch Patriarchen und Metropoliten, mehr unmittelbar mit dem Kirchenoberhaupte in Verbindung zu bringen. Daher wurde das betreffende, durch den Usus entstandene Recht der Metropoliten und Provinzialsynoden durch den Usus beseitigt, und es wurde als Norm anerkannt, daß der Papst, der als Nachfolger Petri zur Errichtung und Veränderung der Bisthümer Vollmacht hat, fortan ausschließlich diese Befugniß zu üben habe. Der hl. Bernhard sagt in Epist. 131: Plenitudo siquidem potestatis super universas orbis Ecclesias singulari praerogativa Apostolicae sedi donata est. Potest, si utile judicaverit, novos ordinare Episcopos, ubi hactenus non fuerunt; hiernach hebt Innocenz III. in c. 1 de translatione 1, 7 dem Patriarchen von Antiochien gegenüber gebührend hervor, wie „aus jenem allgemeinen Privilegium, welches unser Herr dem hl. Petrus und durch ihn der römischen Kirche verliehen hat, nachmals die canonischen Anordnungen hervorgegangen sind, nach denen die wichtigeren Angelegenheiten der Kirche an den apostolischen Stuhl zu bringen sind, so daß die Versetzung der Bischöfe, sowie Absetzung derselben und Veränderungen bezüglich der Bischofsstühle von Rechtswegen vor den Papst gehören, und hierin nichts ohne dessen Zustimmung abgeändert werden darf".

Gründe für die Theilung einer Diöcese sind: zu großer Umfang derselben, zu starke Vermehrung der Bevölkerung und überflüssige Einkünfte des Bischofs (c. 1 de concess. praeb. in Extr. Joh. XXII, 4; c. 5 de praeb. in Extr. comm. 3, 2); Gründe für die Vereinigung von Diöcesen: Abnahme der Bevölkerung, Armut der Kirchen, dringende Nothwendigkeit, Nutzen für die Seelen. Zwei Bisthümer können in dreifacher Weise miteinander vereinigt werden: entweder so, daß sie neben einander mit ihren Cathedralkirchen und Domcapiteln fortbestehen, aber Einen Bischof erhalten, unio per aequalitatem, wie sie bei Gnesen-Posen vollzogen ist; oder so, daß ein Bisthum in den Territorialbestand des andern aufgenommen wird, unio per subjectionem; oder so, daß beide untergehen und zu einem neuen Bisthum verschmolzen werden, unio per confusionem. Dörfer oder kleine Städte, wofür die Sorge der Priester genügt und ein Bischof nicht nothwendig ist, sollen nach einer sehr alten kirchlichen Norm nicht Bischofssitze werden, damit nicht Name und Auctorität des Bischofs leiden (Concil von Sardica c. 6, 343—344; Concil von Laodicea c. 57; Leo d. Gr. a. 446, c. 4, D. LXXX, c. 1 de privilegiis 5, 33).

Der heilige Stuhl übt sein Recht, Bisthümer zu errichten, zu theilen, zu vereinigen, in Circumscriptionsbullen aus: dieselben tragen diesen Namen, weil sie die Bisthümer neu umgrenzen. Aus der bloßen Staatsgewalt ergibt sich keine Befugniß, Diöcesen zu errichten und zu verändern oder dabei mitzuwirken. Wenn die um Verbreitung des Christenthums und Förderung der Kirche hochverdienten Kaiser Karl der Große und Otto I. bei den Sachsen, Dänen und Slaven Bisthümer gründeten, so ist dieß im Einverständnisse mit dem päpstlichen Stuhle geschehen. (Vgl. Thomassin, Vetus et nova ecclesiae disciplina circa beneficia I, L. 1, cap. 56—58 und Phillips, Kirchenrecht V, 333 ff.)

III. **Die Besetzung der Bisthümer** umfaßt, abgesehen von den Fällen der libera

collatio durch den Papst: a) Die Bezeichnung der Person (designatio personae), entweder durch Wahl (s. d. Art.) seitens des Domcapitels, oder durch Nomination (s. d. Art.) seitens des Landesherrn, oder durch Postulation (s. d. Art.); b) die Bestätigung des Gewählten (Confirmation, s. d. Art.), oder die Admission des Postulirten, oder die Institution des Nominirten, welche erfolgt, wenn der Informationsproceß (s. d. Art.) die Tauglichkeit und Würdigkeit des Candidaten ergeben hat; c) die Consecration oder Bischofsweihe, welcher die Beeidigung vorausgeht. Die Wahl seitens des Domcapitels gilt für Preußen, Hannover, die Oberrheinische Kirchenprovinz, Schweiz und die Oesterreichischen Erzbisthümer Salzburg und Olmütz, doch so, daß dem Landesherrn es zusteht, zu verlangen, es solle keine persona minus grata gewählt werden. Die Nomination seitens des Landesherrn, bezw. Präsidenten der Republik, gilt für Oesterreich-Ungarn (Olmütz, Salzburg und dessen Suffraganbisthümer ausgenommen), Bayern, Frankreich, Spanien, Portugal, Brasilien und die südamerikanischen Republiken. Die libera collatio seitens des Papstes besteht für die Diöcesen des Kirchenstaates, Belgien, Holland, Großbritannien und Irland, Nordamerika und die übrigen Missionsländer. Für Rußland und Italien sind die Verhältnisse noch nicht definitiv geregelt. Vor der libera collatio durch den Papst geht sehr oft die sog. commendatio voraus, indem drei Candidaten dem Papste, bezw. der Congregation der Propaganda, so vorgeschlagen werden, daß hierbei jeder Ausdruck vermieden wird, der auf eine electio, nominatio oder postulatio gedeutet werden kann; denn auch im Falle der commendatio steht es dem Papste frei, eine Person zum Bischofsstuhl zu befördern, welche nicht zu den vorgeschlagenen Candidaten gehört. Dieses Vorschlagsrecht haben in Belgien, Holland und England die Capitel, in Irland die Capitulare und Pfarrer, welche vom Metropoliten hierfür versammelt werden, doch so, daß die Bischöfe der betreffenden Kirchenprovinz ihr Gutachten über die Candidaten abgeben; in Nordamerika die Bischöfe der betreffenden Kirchenprovinz, wobei sie indeß auf die vom verstorbenen Bischofe vorgeschlagenen Candidaten Rücksicht zu nehmen haben. Pius IX. hat für die armenische und chaldäische Kirche ein ähnliches Vorschlagsrecht seitens der Patriarchalsynode angeordnet. (Ueber die commendatio s. Coll. Lac. II, 568 sqq.; III; V, 787.) Zur Erhaltung der Einheit in der Kirche ist es üblich geworden, die Bischöfe vor der Consecration durch einen Eid zur Treue und zum Gehorsam gegen den apostolischen Stuhl zu verpflichten. Der heilige Bonifatius verpflichtete sich im J. 723 zu Rom, wo er von Papst Gregor II. die Bischofsweihe empfing, durch folgenden Eid (bei Würdtwein, Bonif. Epist. 20): „Promitto ego ... tibi B. Petro Apostolorum principi vicarioque tuo B. Gregorio Papae et successoribus ejus ... me omnem fidem et puritatem sanctae fidei catholicae exhibere ..., fidem et puritatem meam atque concursum tibi et utilitatibus ecclesiae tuae, cui a Domino Deo potestas ligandi solvendique data est, et praedicto vicario tuo atque successoribus ejus per omnia exhibere." Es war dieß nur der damals übliche Huldigungseid, wie ihn die Bischöfe ihrem Metropoliten leisteten (vgl. Liber diurnus ou recueil des formules usitées par la chancellerie Pontificale du Ve au XIe siècle, publié par Eug. de Rozière, Paris 1869, 157 s., n. 73—76). Nach dem hl. Bonifatius wurde es Brauch und Gesetz, daß die Metropoliten vor dem Empfange des Palliums dem Papste Gehorsam und Befolgung der Decretalen angelobten (Bonif., Epist. ad Cuthbertum episc. c. 4, D. C, Joh. VIII. a. 872 vel 873; c. 4 de elect. 1, 6, Paschal. II. a. 1102). Der Eid der Suffraganbischöfe wurde hierdurch nicht berührt und dem Erzbischof nach wie vor geleistet (c. 13 de M. et O. 1, 33). Erst als die Bischofsweihe, welche, wie die Confirmation, in Folge der geschichtlichen Entwickelung den Metropoliten zustand (Conc. Nic. I, a. 325, c. 1, D. LXIV; Conc. Chalced. a. 451, c. 2, D. LXXXV; c. 11 de elect. 1, 6, Alex. III; c. 10 de off. jud. ord. 1, 31, Innoc. III.), dem Papste reservirt wurde und im Auftrage des Papstes stattfand, wurde es allgemein gebräuchlich, daß auch die Suffraganbischöfe bei ihrer Consecration dem Papste eidlich Gehorsam versprachen, und so kam die Angelobung des Gehorsams gegen die Erzbischöfe außer Brauch. Seither müssen die Bischöfe den Obedienzeid gegen den Papst ihrem vom Papste beauftragten Consecrator gegenüber ablegen und zwar seit einigen Jahrhunderten nach der Formel, welche Clemens VIII. im J. 1596 in das Pontificale Romanum aufnahm. Dieselbe lautet: Ego N. electus ecclesiae N. ab hac hora in antea fidelis et obediens ero beato Petro apostolo sanctaeque Romanae ecclesiae et Domino nostro N. Papae N. suisque successoribus canonice intrantibus. Non ero in consilio aut consensu vel facto, ut vitam perdant aut membrum, seu capiantur mala captione, aut in eos violenter manus quomodolibet ingerantur, vel injuriae aliquae inferantur quovis quaesito colore. Consilium vero, quod mihi credituri sunt per se aut nuncios suos seu literas, ad eorum damnum me sciente nemini pandam. Papatum Romanum et regalia S. Petri adjutor eis ero ad retinendum et defendendum salvo meo ordine contra omnem hominem. Legatum apostolicae sedis in eundo et redeundo honorifice tractabo et in suis necessitatibus adjuvabo. Jura, honores, privilegia et auctoritatem S. Romanae ecclesiae, Domini nostri Papae et successorum praedictorum conservare, defendere, augere et promovere curabo. Neque ero in consilio vel facto seu tractatu, in quibus contra ipsum Dominum nostrum vel ean-

dem Romanam ecclesiam aliqua sinistra vel praejudicialia personarum, juris, honoris, status et potestatis eorum machinentur. Et si talia a quibuscunque tractari vel procurari novero, impediam hoc pro posse, et, quanto citius potero, significabo eidem Domino nostro, vel alteri, per quem possit ad ipsius notitiam pervenire. Regulas sanctorum Patrum, decreta, ordinationes seu dispositiones, reservationes, provisiones et mandata apostolica totis viribus observabo et faciam ab aliis observari. Haereticos, schismaticos et rebelles eidem Domino nostro vel successoribus praedictis pro posse persequar et impugnabo. Vocatus ad synodum veniam, nisi praepeditus fuero canonica praepeditione. Apostolorum limina singulis trienniis (die beiden letzten Worte gelten für die Bischöfe Italiens, der Inseln Sicilien, Sardinien, Corsika, Dalmatiens und Griechenlands; singulis quadrienniis für die Bischöfe Deutschlands, Frankreichs, Spaniens, Belgiens, Böhmens, Ungarns, Polens, Englands, Schottlands, Irlands, überhaupt aller Länder innerhalb der Nordsee und des Baltischen Meeres, auch der Inseln des mittelländischen Meeres; singulis quinquenniis für die Bischöfe in den entfernteren Theilen Europas, in Nordafrika und auf den Inseln im atlantischen Ocean; singulis decenniis für die Bischöfe in Asien und in den übrigen Welttheilen) „personaliter per me ipsum visitabo, et Domino nostro ac successoribus praefatis rationem reddam de toto meo pastorali officio ac de rebus omnibus ad meae ecclesiae statum, ad cleri et populi disciplinam, animarum denique, quae meae fidei traditae sunt, salutem quovis modo pertinentibus, et vicissim mandata apostolica humiliter recipiam et quam diligentissime exsequar. Quodsi legitimo impedimento detentus fuero, praefata omnia adimplebo per certum nuncium ad hoc speciale mandatum habentem, de gremio mei capituli, aut alium in dignitate ecclesiastica constitutum seu alias personatum habentem, aut his mihi deficientibus per dioecesanum sacerdotem, et clero deficiente omnino per aliquem alium presbyterum saecularem vel regularem spectatae probitatis et religionis, de supradictis omnibus plene instructum. De hujusmodi autem impedimento docebo per legitimas probationes ad sanctae Romanae ecclesiae cardinalem proponentem in congregatione sacri concilii per supradictum nuncium transmittendas. Possessiones vero ad mensam meam pertinentes non vendam, nec donabo neque impignorabo, nec de novo infeudabo vel aliquo modo alienabo, etiam cum consensu capituli ecclesiae meae, inconsulto Romano Pontifice. Et si ad aliquam alienationem devenero, poenas in quadam super hoc edita constitutione contentas eo ipso incurrere volo. Sic me Deus adjuvet et haec sancta Evangelia." Der Satz „Haereticos" etc. ist, wie auf eine in Rom gestellte Anfrage ausdrücklich erklärt wurde, keineswegs auf Druck oder Unduldsamkeit gegen die in der Diöcese befindlichen Protestanten zu deuten (G. L. C. Kopp, Die katholische Kirche im neunzehnten Jahrhunderte, Mainz 1830, 31, Anm. 6). Er bezieht sich vielmehr auf das specifisch confessionelle Gebiet: der Bischof muß innerhalb seines kirchlichen Wirkungskreises die Häresie und das Schisma, die Auflehnung wider das sichtbare Kirchenoberhaupt bekämpfen und gegen häretische und schismatische Laien und Geistliche die kirchlichen Strafmittel anwenden. Der Satz: „Non ero in consilio" etc. findet sich fast wörtlich in der Eidesformel, mit welcher der Patriarch Heinrich von Aquileja dem Papste Gregor VII. auf dem römischen Concil im J. 1079 Gehorsam versprach; er erinnert an die Zeiten, da die Bischöfe zugleich Landesherren waren und mit ihren Truppencontingenten in Conflicte verwickelt werden konnten, welche die Freiheit und persönliche Sicherheit des Papstes gefährdeten. Gleiche oder ähnliche specielle Verpflichtungen, wie sie mit diesem Eide gegen den Papst übernommen werden, wurden früher mit dem Bischofseide gegen die Erzbischöfe übernommen. So heißt es in dem Eide, welchen der Bischof Wilhelm von Schwerin im J. 1248 dem Erzbischof Gerhard von Bremen-Hamburg schwur: „Non ero in consilio, nec in facto, ut vitam perdat aut membrum vel capiatur mala captione. Consilium, quod mihi per se aut per literas aut per nuntium manifestabit, nulli pandam. Archiepiscopatum Bremensis ecclesiae et regulas ss. Patrum et statuta conciliorum adjutor ero ad defendendum et retinendum, salvo ordine meo, contra omnes homines. Vocatus ad synodum veniam, nisi impeditus fuero canonica praepeditione. Legatum ipsius et ecclesiae Bremensis, quem certe legatum esse cognovero, in eundo et redeundo bene et honorifice tractabo et in suis necessitatibus adjuvabo; et omnem fidelitatis formam, ad quam de jure teneor, fideliter observabo", und in dem Eide, welchen der Bischof Albert von Lübeck demselben Erzbischof im J. 1247 ablegte: „Ego Albertus Lubecensis episc., Livoniae, Estoniae et Prussiae Apostolicae Sedis legatus, ab hac hora in antea fidelis ero tibi et obediens in omnibus tuisque successoribus in Bremensi sede constitutis. Mandatum tuum quodcumque mihi ore vel per certam epistolam tuam manifestaveris, sine malo ingenio adimplebo. Ad omnem terminum et locum, quem mihi indicaveris, veniam, nisi corporis mei infirmitate vel alia aliqua gravi necessitate detentus venire non possim. Haec omnia per fidem rectam sine omni malo ingenio observabo, quamdiu vixero" (vgl. Thomassin l. c. P. II, L. 2, c. 46, n. 5). Nach dem Concil von Trient (Sess. XXIII, c. 2 de ref.) soll die Bischofsweihe, falls sie nicht am Sitze der römischen Curie stattfindet, wo möglich in der eigenen Cathedralkirche des Bischofs oder wenigstens in der

betreffenden Kirchenprovinz geschehen. Der Erzbischof von Salzburg hat das Vorrecht, drei seiner Suffraganbisthümer: Seckau, Lavant und Gurk (die beiden ersteren selbständig, das letztere zweimal auf Präsentation des Kaisers, das dritte Mal frei), zu besetzen und die betreffenden Bischöfe zu consecriren. Ebenso haben in den unirten orientalischen Kirchen der Patriarch der Maroniten die Ernennung und Consecration der Bischöfe; der Patriarch der Gräcomelchiten und der Patriarch der Jacobiten die Bestätigung der gewählten Bischöfe, sowie die Consecration derselben, während dem Papste die Confirmation der Patriarchenwahl zusteht. (Ueber die Bischofswahl bei den Armeniern und Chaldäern s. oben.)

IV. Erledigung der Bisthümer. Weil die Verbindung zwischen dem Bischof und seiner Kirche wie ein geistlicher Ehebund betrachtet wird („spirituale foedus conjugii, quod in electione initiatum, ratum in confirmatione et in consecratione intelligitur consummatum;" c. 4 de elect. 1, 7), so soll sie in der Regel nur durch den Tod des Bischofs aufgelöst werden. Wichtige Gründe, wie körperliche und geistige Schwäche, welche die gehörige Besorgung des Amtes hindert, Mißstimmung des Volkes, ein nicht anders zu beseitigendes Aergerniß, eine eingetretene Irregularität, lassen jedoch den Verzicht (renunciatio, resignatio) zulässig erscheinen (c. 9. 10 de renunc. 1, 9; Benedict. XIV., De syn. dioec. lib. 13, q. 16, n. 1—4). Derselbe führt die Erledigung des Bisthums dann herbei, wenn die erforderliche Genehmigung ertheilt wird; diese geht für Bisthümer im Occidente und für Patriarchalstühle der unirten orientalischen Kirchen vom Papste aus. Ebenso kann wegen schwerer Vergehen die Entziehung des Amtes (privatio beneficii) und die Absetzung (depositio) von dem zuständigen kirchlichen Richter ausgesprochen werden; eine derartige Strafe wurde in älterer Zeit meistens durch die Provinzialsynode unter dem Vorsitze des Metropoliten, seit dem Mittelalter durch den Papst verhängt. Das Concil von Trient verordnet hierüber in Sess. XXIV, cap. 5 de ref.: „Causae criminales graviores contra Episcopos, etiam haeresis, quae depositione aut privatione dignae sunt, ab ipso tantum summo Romano Pontifice cognoscantur et terminentur. Quodsi ejusmodi sit causa, quae necessario extra Romanam Curiam sit committenda, nemini prorsus ea committatur, nisi Metropolitanis aut Episcopis, a Beatissimo Papa eligendis. Haec vero commissio et specialis sit et manu ipsius Sanctissimi Pontificis signata, nec unquam plus his tribuat, quam ut solam facti instructionem sumant, processumque conficiant, quem statim ad Romanum Pontificem transmittant, reservata eidem Sanctissimo sententia definitiva." Endlich ist die im Allgemeinen verbotene Versetzung eines Bischofs (translatio) in Ausnahmefällen, wenn das Bedürfniß oder der Nutzen der Kirche sie fordert, gestattet (Thomassin l. c. P. II, l. 2, p. 60—64; Neller, De translatione episc. in Schmidt, Thesaurus jur. eccl. III, 1—57). In früherer Zeit geschah sie meistens durch das Provinzialconcil, später entweder durch das Provinzialconcil oder durch den Papst, weshalb schon Hinkmar von Rheims (Op. II, 744) sagt: „Si autem causa certae necessitatis vel utilitatis exegerit, ut quilibet episcopus de civitate, in qua ordinatus est, ad aliam civitatem transferatur, synodali dispositione vel apostolicae sedis consensione apertissima ratione manifestum fieri debet, quia transfertur causa fidei, non temporalis commodi, pro animarum lucro, non pro rerum temporalium quaestu, non suo vitio, sed aliorum repudio, necessitate persecutionis, non ardore ambitionis vel praesumtionis propriae voluntatis." Seit dem zwölften Jahrhunderte wurde das Recht, einen Bischof zu versetzen, nicht mehr einem Provinzialconcil, sondern nur noch dem Papste zuerkannt (c. 1—4 de translatione episcopi 1, 7; Hurter, Geschichte Innocenz' III., Bd. III, 257 ff.). In den orientalischen Kirchen, welche mit der römischen Kirche wieder unirt wurden, ist sowohl dem Patriarchen der Maroniten, als auch dem der Gräcomelchiten das früher geübte Recht zur Versetzung der Bischöfe verblieben (Hergenröther, Die Rechtsverhältnisse der verschiedenen Riten innerhalb der katholischen Kirche, im Archiv für Kirchenrecht VII, 351, Nr. 5).

V. Exemte Bisthümer sind solche, deren Bischöfe nicht unter einem Metropoliten, sondern unmittelbar unter dem Papste stehen, z. B. die Bisthümer Breslau, Ermeland, Hildesheim, Osnabrück. Nach dem Concil von Trient (Sess. XXIV, c. 2 de ref.) haben sich exemte Bischöfe bezüglich der Abhaltung von Provinzialsynoden einer benachbarten Kirchenprovinz, die sie sich dazu ein für allemal wählen, anzuschließen, und es werden die Beschlüsse der Provinzialsynoden, auf denen sie ebenso wie der Erzbischof und die Suffraganbischöfe eine entscheidende Stimme haben, auch für sie und ihre Diöcesen maßgebend. [Buß.]

Uebersicht der Bisthümer der katholischen Kirche nach dem Stande des Jahres 1882.

A. Die römische Kirche. Der Bischof von Rom, Nachfolger des Apostelfürsten, Oberhaupt der katholischen Kirche, Patriarch des Abendlandes, Primas von Italien, Erzbischof und Metropolit der römischen Provinz.

Sechs suburbicarische Cardinalbisthümer.

Fünfzig Cardinaltitularkirchen nebst einer Commende.

Vierzehn Cardinaldiaconien.

B. Kirchen mit lateinischem Ritus.	Patriarchate.	Erzbisthümer.	Suffragan-Bisthümer.	Exemte Bisthümer.	Titular-Bisthümer	Delegationen.	Vicariate.	Präfecturen.	Prälaturen nullius.
I. **Europa** [1]	2	109	412	79	74	2	11	6	16
1. Italien	1	47	155	65	—	—	—	—	12
2. Schweiz	—	—	—	6	—	—	1	2	2
3. Spanien	—	9	44	—	—	—	—	—	1
4. Portugal [2]	1	2	14	—	—	—	—	—	—
5. Frankreich	—	17	67	—	—	—	—	—	—
6. Belgien	—	1	5	—	—	—	—	—	—
7. Holland	—	1	4	—	—	—	—	—	—
8. Oesterreich-Ungarn	—	11	41	—	—	—	—	—	1
9. Deutschland	—	5	14	7	—	—	8	2	—
10. Großbritannien u. Irland	—	7	42	—	—	—	1	—	—
11. Schweden und Norwegen	—	—	—	—	—	—	1	1	—
12. Dänemark	—	—	—	—	—	—	—	1	—
13. Rußland	—	2	13	—	—	—	—	—	—
14. Serbien	—	1	—	—	—	—	—	—	—
15. Bosnien	—	1	3	—	—	—	—	—	—
16. Griechenland	—	8	6	—	—	1	—	—	—
17. Europäische Türkei	—	2	4	1	74	1	5	—	—
II. **Asien** [3]	1	4	9	1	260	3	61	6	—
III. **Afrika**	—	1	9	2	53	1	14	13	1
IV. **Amerika** [4]	—	32	143	3	—	—	17	5	—
V. **Australien** [5]	—	2	12	3	—	—	8	2	1
	3	148	585	88	387	6	111	32	18

Bemerkungen.

[1] Vgl. La Gerarchia cattolica per l'anno 1882 und die betr. Artt. der einzelnen Länder.

[2] Fünf zur Metropole Lissabon gehörige Bisthümer an der afrikanischen Küste sind bei Afrika gezählt.

[3] Unter den Suffraganbisthümern sind die in der Tabelle bei I, 1491 aufgeführten Famagosta und Scio nicht mitgezählt, da ersteres als Bisthum in part. inf. gilt, letzteres aber bei Griechenland unter der Metropole Naxos schon aufgeführt ist.

[4] In Amerika sind zur Tabelle bei I, 729 ff. als neuerrichtete Bisthümer nachzutragen: Kirchenprovinz St. Louis: Kansas City (1880) und Davenport (1881); Provinz New-York: Trenton (1881); Provinz Mexico: Tabasco (1881); Provinz Neu-Granada: Tunja (1881). Neue apostolische Vicariate entstanden in Niedercalifornien und im Territorium Montana; eine neue Präfectur in Placentia-Bay.

[5] In Australien ist zur Tabelle bei I, 1727 f. als neuerrichtetes Bisthum nachzutragen in der Kirchenprovinz Sidney: Rockhampton (1882). Ein neues Vicariat entstand in Queensland, ferner wurde die Präfectur Melanesien-Micronesien zum Vicariat erhoben. Das frühere Vicariat der Fidschi-Inseln ist nunmehr Präfectur; eine neue Präfectur entstand in New-Norcia.

C. Kirchen der orientalischen Riten.	Patriarchate.	Erzbisthümer.	Suffraganbisthümer.	Exemte Bisthümer.	Administrationen.	Vicariate.
I. **Europa**	—	3	8	2	1	—
1. Ruthenen	—	1	5	2	—	—
2. Armenier	—	1	—	—	—	—
3. Rumänen	—	1	3	—	—	—
4. Bulgaren	—	—	—	—	1	—
II. **Asien**	5	24	37	—	—	—
1. Armenier	1	5	12	—	—	—
2. Melchiten [1]	1	4	8	—	—	—
3. Syrer	1	4	8	—	—	—
4. Chaldäer [2]	1	5	6	—	—	—
5. Maroniten [3]	1	6	3	—	—	—
III. **Afrika**	—	—	—	—	—	1
Kopten	—	—	—	—	—	1
	5	27	45	2	1	1

Bemerkungen.

In der Tabelle I, 1498 sind folgende Veränderungen nachzutragen:

[1] Das Bisthum Jerusalem der Gräcomelchiten ist eingegangen.

[2] Das chaldäische Bisthum Mossul wurde zu einem Erzbisthum erhoben.

[3] Ebenso das maronitische Bisthum Archis.

Die katholische Kirche zählt demnach gegenwärtig unter einem Oberhaupte 70 (resp. 71) Cardinalate, 8 Residential-Patriarchate, wozu 4 Titular-Patriarchate (Constantinopel, Alexandrien, Antiochien und Westindien) kommen, dann 175 Erzbisthümer, 630 Suffraganbisthümer, 90 exemte Bisthümer, 387 Titular-Bisthümer, 1 apostolische Administration, 6 apostolische Delegationen, 112 apostolische Vicariate, 32 apostolische Präfecturen, 18 Prälaturen nullius. Es sind hiermit 1535 hierarchische Titel, von welchen 1454 dem lateinischen und 81 dem orientalischen Ritus angehören.

Erzbisthümer ohne Suffraganate sind folgende 16: in Italien: Amalfi, Aquila, Camerino, Catania, Cosenza, Ferrara, Gaeta, Lucca, Rossano, Spoleto, Udine; in Schottland: Glasgow; in Serbien: Scopia; in Griechenland: Athen; in Albanien: Durazzo; in Asien: Babylon. Den Titel von Fürsterzbisthümern führen: Görz, Gran, Olmütz, Prag, Salzburg, Wien; Fürstbisthümer sind:

Breslau, Brixen, Gurk, Laibach, Lavant, Seckau, Trient.

Unmittelbar dem **Heiligen Stuhl unterstellte** (exemte) Bisthümer sind: **In Italien** Aci-Reale, Acquapendente, Alatri, Amelia, Anagni, Ancona-Umana, Aquino-Pontecorvo, Sora, Arezzo, Ascoli, Assisi, Aversa, Bagnorea, Borgo S. Donnino, Cava-Sarno, Città di Castello, Città della Piave, Civita Castellana-Orte-Gallese, Corneto-Civita vecchia, Cortona, Fabriano-Matelica, Fano, Ferentino, Foggia, Foligno, Gozo, Gravina-Monte Peloso, Gubbio, Jesi, Luni-Sarzana, Malta, S. Marco-Bisignano, Marsi, Melfi-Rapolla, Mileto, Molfetta-Terlizzi-Giovenazzo, Monopoli, Montalcino, Montefiascone, Montepulciano, Nardo, Narni, Nocera, Norcia, Orvieto, Osimo-Cingoli, Parma, Penne-Atri, Perugia, Piacenza, Poggio Mirteto, Recanati-Loretto, Rieti, Segni, Sutri-Nepi, Teramo, Terni, Terracina-Sezze-Piperno, Tivoli, Todi, Treja, Trivento, Troia, Valva-Sulmona, Veroli, Viterbo-Toscanella. **In der Schweiz**: Basel, Chur, St. Gallen, Genf, Lausanne, Sitten. **In Deutschland**: Breslau, Ermeland, Hildesheim, Luxemburg, Metz, Osnabrück, Straßburg. **In Bulgarien**: Nicopoli. **In Asien**: Ispahan. **In Afrika**: Port Louis, Tanger. **In Amerika**: Newfoundland, Harbor Grace, Montevideo. **In Neuseeland**: Auckland, Dunedin, Wellington. Endlich die griechisch-unirten (ruthenischen) Bisthümer Chelm-Belcz (Rußland) und Suprasl.

Die Uebersicht über die **Titular-Erzbisthümer und Bisthümer**, welche hier folgt, ist nicht nach dem alphabetischen Verzeichniß der Gerarchia cattolica gefertigt, da in den verschiedenen Jahrgängen eine und andere Bisthümer übergangen werden, sondern nach dem von Moroni benützten Verzeichnisse der Consistorial-Register, in welchem allein sie vollständig aufgenommen sind. Die Eintheilung ist nach den alten Patriarchaten gegeben. Ein Fragezeichen weist darauf hin, daß der betreffende Titel einer nicht zutreffenden Kirchenprovinz zugetheilt sei. I. **Patriarchat Constantinopel**: Titular-Suffraganate des Patriarchen sind: Camack, Eritrea oder Colire, Hierapolis, Rosalia, Serra, Szigaz. Erzbisthümer ohne Suffraganate: Arcadiopolis, Selymbria, Anchialo, Dramas, Martianopolis, Corone, Thebä, Mitylene, Colossä, Attalia, Nazianz, Trapezunt, Chalcedon, Nicäa. Metropolen: Heraclea mit den Bisthümern Gallipoli od. Callipolis, Delcon od. Dercus, Midieh od. Medea, Miropoli od. Myriophytum; Trajanopolis mit Abdera, Enos, Maronea, Maximianopolis, Mosinopolis; Hadrianopolis mit Agathonice, Agathopolis, Drusipara, Sozopolis; Philippi mit Abdera (?), Cäsaropolis, Loryma (?), Polystilium; Thessalonich mit Apollonia, Benda, Erissus, Lete, Paräcopolis, Thassus, Torone; Larissa mit Cardica, Tempe, Thaumacus, Thebä, Thermopylä, Tricala; Sardica mit Nissa od. Naissa, Remesiana; Achrida mit Castoria; Athen mit Aulona, Coron (Coronea), Daulia (Diaulia), Echina, Platäa, Tanagra, Thespiä, Thermopylä (?); Patrasso oder Alt-Patras mit Olena oder Camitza, Modone, Augustopolis (?); Lacedämon mit Amycla, Tanagra oder Tenaria (?), Thalamus; Corinth mit Argos, Coron, Megara, Messenia, Tegea; Naupactus mit Bodona, Calydon, Croja, Curia; Chalcis oder Nepropontе mit Carystus, Eretria; Rhodus mit Carpathus (?), Legione, Leros, Loryma (?), Melos oder Milo, Paros, Samos, Tenedos; Creta oder Candia mit Canea, Chersones, Cissamus oder Sicchimo, Cydonia, Gortyne, Leuca, Mellipotamus, Retimo; Ephesus mit Adramitto, Altobosco oder Colophon, Aureliopolis, Axieri, Himeria, Myrina, Paläopolis, Pergamus, Priene, Tei oder Teos, Tymbrias, Sion (?); Cyzicus mit Abydus, Antigona, Dardana, Lampsacus, Melitopolis, Parium, Proconesus, Troas, Troja; Laodicea mit Cydissus, Dioclea, Eumenia, Metellopolis, Sebaste (?), Trajanopolis, Trapezopolis; Hierapolis mit Tiberiopolis; Synnada mit Amadassa, Amorio, Augustopolis, Dorylänm, Eucarpia, Hierapolis, Hypsopolis, Philomelia; Synnada mit Apollonia, Aureliopolis, Hierocäsarea, Thyatira, Tripolis; Stauriopolis mit Alabanda (?), Amyzon oder Miezus, Cariopolis, Ceramus, Halicarnassus, Jassus, Loryma, Melassus, Miletus, Mindus, Orthosia; Myra mit Antiphellus, Limyra, Marciana, Olympus, Pacandus, Patara, Rhodiopolis, Sydima, Telmessus, Tloa oder Tlos; Sida mit Aspendus (?), Colibrassus, Etene (?), Lyrba; Perge oder Pirgi mit Adrana oder Edrenos, Codri (?), Eudoxia, Magydus, Paläopolis, Termessus; Iconium mit Derbe oder Dervasa, Isauropolis, Laranda, Lystra, Sabatra; Cäsarea mit Arathia, Diocäsarea, Nissa oder Nyssa, Thermä; Thyana mit Cybistra, Faustinopolis, Parnasso; Sebaste mit Camaco oder Chemak, Cucusa, Nicopolis (?), Satala, Sebastopolis; Theodosiopolis mit Mauricastro; Melitene mit Berissa, Comana oder Tabacasa, Sine oder Sinita, Zela oder Zelona; Ancyra mit Anastasiopolis, Cinna, Juliopolis, Uranopolis; Pessinus mit Amorium (?), Orcistus, Petenissus, Trocmada; Neocäsarea mit Alia oder Halya, Polemonium oder Batiza; Amasia mit Amisus, Ibora, Sinope, Themiscyra, Zela (?); Gangra mit Jonopolis, Pompejopolis, Sora; Claudiopolis mit Heraclea Ponti, Prusias; Nicomedien mit Basilopolis, Hadrianopolis, Helenopolis, Linoe; Salamis mit Amathunta, Baffo oder Paphus, Carpasso, Soli; Nicosia mit Chyte, Curio, Cythera, Cytrus, Famagosta, Nemesi, Tamassus, Tremithus. (Die letzteren zwei Kirchenprovinzen sind auf der Insel Cypern und eigentlich unabhängig vom Patriarchat Constantinopel.)

II. **Patriarchat Antiochien.** Unmittelbar unter dem Patriarchen stehen die Bisthümer: Almyra, Derbe oder Dervasa, Epiphania, Gabala, Rosis oder Rhos. Erzbisthümer ohne

Suffraganate: Abana, Cyrrhus, Emesa, Heliopolis, Irenopolis, Nisibis, Palmyra. Metropolen: Apamea mit den Bisthümern Amorium, Arethusa, Raphanea; Tarsus mit Charabrus, Corycus, Erindela oder Arindela, Issa oder Hyssus (?), Mallus, Pompejopolis, Sebaste, Tiene, Anazarba mit Aegäa oder Egea, Cambysopolis, Castabala, Flaviopolis, Rosea, Siga (?), Sinopolis; Seleucia mit Adrasus, Anemurium, Claudiopolis, Domitiopolis, Germanicopolis, Hierapolis, Leontopolis, Meloe (?), Milta, Olba, Orope, Philadelphia (?), Pompejopolis, Titopolis, Zenopolis; Hierapolis (?) mit Europa, Germanicia, Samosata, Sergiopolis, Sura; Edessa mit Anastasiopolis, Birtha, Callinicus, Carra oder Charrä, Dausara, Doliche, Himeria, Marcopolis; Amida mit Martyropolis, Rhäsina; Damascus mit Abila, Alaba, Corabus, Danaba (?), Evaria, Thanis (?); Philadelphia mit Menith; Bostra mit Abraa, Avarum, Canatha, Chrysopolis, Constantia, Dibona, Dionysias, Draso, Esbus, Etalonia, Gerasa, Lorea, Maximopolis, Pentacomia, Philippopolis.

III. Patriarchat Jerusalem. Der frühere Titular-Patriarch hatte folgende Bisthümer unmittelbar unter sich: Amat, Anthedon, Ascalon, Bethlehem, Diocletianopolis, Hebron, Hierapolis, Hippo, Jericho, Ramatha, Sozusa. Erzbisthümer ohne Suffraganate: Berytus, Daron oder Taron. Metropolen: Tyrus mit den Bisthümern Acco oder Ptolemais, Aradus, Archis oder Arce, Botra, Byblus, Paneas oder Belinas, Sarepta, Sidonia, Tripolis; Cäsarea mit Antipatra, Azotus, Dora, Eleutheropolis, Emmaus, Hyssus oder Issa, Joppe, Legione, Lydda, Maximinianopolis, Petra, Samaria oder Sebaste, Tricomia; Nazareth mit Capharnaum (?), Gadara, Tiberias; Scythopolis mit Bella oder Abila, Pella; Petra mit Araba (?), Arath, Ariopolis, Bethsaida, Bolnia (?), Capharnaum, Eleusa, Sinai oder Sion, Zoara.

IV. Patriarchat Alexandrien. Dem Patriarchen unterstehen unmittelbar die Bisthümer: Arsinoe, Bochira oder Canopus, Cassia, Heliopolis, Lycopolis. Metropolen: Damiette mit den Bisthümern: Gerra, Hermopolis, Nilopolis, Oxyrynchus, Tanasia; Pelusium mit Hephaistus oder Ehesto, Panopolis, Parätonium, Tanis, Tennesus; Thebä oder Diospolis mit Antinoe, Manbrä oder Scene, Thespe oder Antinopolis (?); Cyrene mit Ptolemais, Tentyra, Terenunth, Ticalia.

V. Bisthümer im nordwestlichen Afrika. Metropolen: Carthago mit Assuris, Auria, Bulla, Calama, Capsa, Columbica oder Colon, Gratianopolis, Hippo Regius oder Bona, Hirina, Lambesa, Laris, Madaura, Mattara, Maxula, Milevis, Numidia, Oria, Papia, Pia, Ruspe, Tabarca, Talbora, Targa, Utica, Utine, Vallis, Vera, Zama; Cirta mit Centuria, Diana, Fesse, Fussula, Tagaste, Tebesta, Zaratta; Adrumet mit Telepta, Thana oder Thenä, Ussula; Sitifis mit Hippo (?), Leusita, Macri; Cäsarea mit Biba, Pamaria, Salda, Siga, Tadama, Tipasa; Tingis mit Bugia, Marocco. Dazu kommen noch aus dem römischen Patriarchat die beiden Bisthümer Belgrad-Semendria und Dulma, und aus dem armenischen Patriarchate die 3 Erzbisthümer Sirace, Siunia und Diarbekir oder Caramita. Nach dieser Uebersicht sind es im Ganzen 495 Bisthümer in part. inf. gegen die 387, welche in obiger Tabelle nach La Gerarchia cattolica verzeichnet wurden, und zwar sind es 90 Erzbisthümer und 405 Bisthümer. [Neher.]

Bisthumsverweser, s. Capitularvicar und Sedes impedita.

Bithynien, s. Kleinasien.

Bitten, Recht der ersten, s. Anwartschaften.

Bitttage, Bittwoche, Bittgänge, kirchliche Einrichtungen zum Gebet. An den drei Wochentagen vor dem Feste Christi Himmelfahrt werden nach dem römischen Ritus vorschriftsmäßig (ex praecepto) Bußprocessionen oder „Bittgänge" abgehalten; daher heißen diese drei Tage (triduum) gewöhnlich „Bitttage" (in der Liturgie: Feriae Rogationum), und die Woche, in welche sie fallen, wird „Bittwoche" (auch Kreuzwoche, wie die Bittgänge selber Kreuzgänge) genannt. — Nach begründeter Ansicht ist der hl. Mamertus (um die Mitte des fünften Jahrh. Bischof von Vienne in Gallien) als der eigentliche Urheber und nicht etwa, wie Manche wollen, bloß als der Wiederhersteller und eifrige Beförderer der genannten Bittprocessionen zu betrachten. Allerdings waren schon vor Mamertus Processionen in der Kirche üblich; allein die Bittgänge an den drei Tagen vor Christi Himmelfahrt wurden zuerst in der Stadt Vienne durch den genannten heiligen Bischof abgehalten. Dieß bezeugt klar und unzweideutig sein Freund und Zeitgenosse, der hl. Bischof Sidonius Apollinaris, mit den Worten: „Rogationum solemnitatem primus Mamertus ... invenit, instituit, invexit" (Ep. 5, 14). Die Einführung dieser breitägigen Buß- und Bittgänge wurde veranlaßt durch große Drangsale und Unglücksfälle, von denen damals Stadt und Umgegend von Vienne heimgesucht waren. Um den strafenden Arm Gottes zu entwaffnen, verordnete der heilige Bischof, daß Clerus und Volk am bezeichneten Triduum im Bußgewande und unter Bußgesängen alljährlich religiöse Umzüge halten sollten. Sidonius Apollinaris charakterisirt (l. c.) die Feier derselben näher, indem er schreibt, daß man bei denselben „faste und bete, psallire und weine" (jejunatur, oratur, psallitur, fletur). Diese Sühn- und Bittgänge fanden bald großen Anklang und allmälig weite Verbreitung: zunächst (besonders durch das erste Concil von Orléans 511) in Frankreich, dann in Spanien (wo sie jedoch auf die drei letzten Tage der Pfingstwoche verlegt wurden), später auch in Deutschland und zuletzt in Rom unter Papst Leo III. (795—816). In der mailändischen Kirche brachte der apostolische Eifer des hl. Karl Borro-

mäus die Feier der Rogationen zu neuer Blüthe; nach dem ambrosianischen Ritus fallen sie aber auf die drei ersten Tage der Woche vor Pfingsten (vgl. Litaniae majores et triduanae solemnes ritu Ambrosiano, a S. Carolo editae, nunc denuo recognitae, Mediolani 1667). Trotzdem dieses heilige Triduum in die freudenreiche österliche Zeit fiel, wurde es dennoch lange mit großer Bußstrenge gefeiert: vielfach beobachtete man eigentliches Fasten oder wenigstens Abstinenz; vor der Procession streute man Asche auf das Haupt und ging bei derselben barfuß; an manchen Orten war sogar Enthaltung von knechtlichen Arbeiten vorgeschrieben.

Eine ganz ähnliche Bußprocession findet auch am 25. April (am St. Marcusfest) statt. Dieselbe darf aber nicht (wie öfters geschieht) mit der sogen. „Litania septiformis" verwechselt werden. Letztere war nicht eine regelmäßig wiederkehrende, sondern eine außerordentliche Procession, welche Papst Gregor der Große gleich nach dem Antritte seines Pontificates (590) veranstaltete, um die Abwendung einer die Stadt Rom verheerenden Pestseuche zu erflehen. „Septiformis" oder „septena" wurde sie genannt, weil die Theilnehmer sieben Klassen oder Züge (Cleriker, Männer, Mönche, Nonnen, verheiratete Frauen, Wittwen, Arme und Kinder) bildeten, die von sieben verschiedenen Kirchen ausgingen und in St. Maria-Maggiore zusammentrafen (Greg. Turon., Hist. Franc. 10, 1; Joh. Diacon., Vita Greg. 1, 42). Dieser gegenüber war die erstere eine jährlich wiederholte Procession und schon vor Gregor üblich, da er sie als „solemnitas annuae devotionis" bezeichnet und bemerkt, sie werde von Allen „Litania major" genannt. Papst Gregor fixirte diese Procession auf den 25. April und bestimmte den St. Petersdom als Stationskirche. Dieß that er, um den 25. April, an dem nach alter römischer Tradition der Apostelfürst Petrus zum ersten Male nach Rom gekommen, durch diese Feier auszuzeichnen und das Gedächtniß an diese hochwichtige Begebenheit festzuhalten (Moretti, De festo in honorem principis Apostolorum ad diem 25. Aprilis instituto, Romae 1742). Zum Feste des hl. Marcus, das im Abendlande erst später — etwa im achten Jahrhundert — eingeführt und gefeiert wurde, steht diese Procession in keiner näheren Beziehung; darum wird sie stets am 25. April gehalten, wenn auch das St. Marcusfest transferirt werden muß. Nur in dem seltenen Falle, daß (wie es 1734 geschah) Ostern auf den 25. April fällt, verlegt man processio et litaniae auf den Dienstag in der Osterwoche. Wird die zur Procession gehörige Messe in einer Kirche gesungen, deren Patron der hl. Marcus ist, so ist nicht das Formular der Rogations-Messe, sondern die Festmesse des heiligen Evangelisten mit Commemoration der Rogationen sub unica conclusione zu nehmen (S. R. C. 23. Maji 1603 in Hispalens. et 27. Febr. 1847 in Limburgens.).

Der liturgische Name obiger Processionen ist seit ältester Zeit Litania oder gewöhnlich im Plural Litaniae. Dieses griechische Wort (λιτανεῖαι, λιταί = supplicationes, rogationes) bezeichnet eigentlich und ursprünglich jedes (besonders das innige und inständige) Bittgebet, wurde aber im Laufe der Zeit meist in einer engeren Bedeutung gebraucht, nämlich zur Bezeichnung bestimmter liturgischer Wechselgebete, d. h. flehentlicher Anrufungen der göttlichen Barmherzigkeit (Κύριε ἐλέησον, Kyrie eleïson, Domine miserere) und der Heiligen des Himmels, wie sie besonders bei religiösen Umzügen gebräuchlich waren; in Folge davon wurden dann diese Processionen selber Litaniae genannt. Die Procession am 25. April heißt Litaniae majores (früher manchmal auch Litania Romana, altd. Krutzegang der mehreste) zum Unterschiede von den Processionen in der Bittwoche, welche in den liturgischen Büchern Litaniae minores (früher manchmal Litania Gallicana, altd. Krutzegang der minste) oder Rogationes genannt werden. Die Ausdrücke majores und minores werden von jeher in verschiedenster Weise erklärt. Höchst wahrscheinlich hat sich diese unterschiedliche Benennung folgendermaßen gebildet. Schon zur Zeit des hl. Gregor hieß die Bittprocession, die er auf den 25. April fixirte, in Rom allgemein Litania major — wohl wegen der höheren Feierlichkeit, sowie wegen der großen Betheiligung des Clerus und Volkes. Als nun später — um das Ende des 8. Jahrh. — die Processionen vor Christi Himmelfahrt in der römischen Liturgie Aufnahme fanden, gab man denselben, um sie von den daselbst bereits üblichen Litaniae majores zu unterscheiden, den Namen Litaniae minores; denn in Gallien hießen vorher auch die Bittgänge vor Christi Himmelfahrt gewöhnlich Litaniae majores, und zwar wohl im Unterschied von andern minder feierlichen Processionen des Kirchenjahres.

Der Hauptzweck obengenannter Processionen war und ist Sühne der göttlichen Strafgerechtigkeit, Flehen um Abwendung von Drangsalen und Unglücksfällen (Krankheit, Mißwachs, Hagel rc.), Bitte um Erntesegen, Danksagung für empfangene Wohlthaten; darum trägt die liturgische Feier derselben den ernsten Charakter der Buße und Trauer (die violette Farbe bei der Procession und Meßfeier, die ohne Gloria und Credo gehalten wird und vornehmlich die Kraft und Wirksamkeit des Bittgebetes zum Gegenstande hat; es dürfen keine Freudengesänge, sondern nur Litaneien und Bußpsalmen vorgetragen werden. Die rubricistischen Bestimmungen siehe im Missale und besonders im Rituale Romanum (Ordo servandus in Litaniarum majorum processione, quae in festo S. Marci celebratur, et in Litaniis minoribus Rogationum) und bei dessen Commentatoren Baruffaldi und Catalani. — Die Allerheiligen-Litanei sammt den angehängten Versikeln und Orationen bildet an den genannten vier Processionstagen einen Bestandtheil des canonischen Officiums und ist deßhalb

von allen Brevierbetern ex praecepto sub gravi zu recitiren — und zwar am Tage selbst (am passendsten flexis genibus nach der Prim), da sie nicht anticipirt werden darf (S. R. C. 28 Mart. 1775 in una Urbis ad 16 et 7 Maj. 1853 in una Congreg. SS. Redempt.). [Gihr.]

Bizochen, Name mittelalterlicher Schwärmer. Einige Decennien nach der Entstehung des Franciscanerordens löste sich gegen Ende des 13. Jahrhunderts eine excentrische Partei von demselben ab. Die Strenge der übrigen Franciscaner war ihnen viel zu gering, und sie allein wollten den wahren ascetischen Geist des hl. Franciscus besitzen. Dabei verfielen sie in spiritualistische Schwärmereien. Man nannte sie zuerst in Italien Fraticelli, d. i. die kleinern Brüder (identisch mit Minoriten, dem allgemeinen Namen der Franciscaner). Diese Fraticellen hatten eben so gut wie die eigentlichen Franciscaner ihre Tertiarier, und diese heißen bei ihnen bald Bizochi, bald Bocasoti. Ersterer Name stammt aus dem italienischen Bizocho (französisch bésace) = Bettelsack. Sie wollten die Armut noch weiter treiben als die Franciscaner, und namentlich außer der Bettlertasche gar nichts besitzen. Daher die Benennung. Auch ihr zweiter, nicht mehr erklärbarer Name scheint etwas Aehnliches zu bedeuten. In Deutschland und den Niederlanden versteckten sich diese Schwärmer unter den geehrten Namen der Beguinen und Begharden (s. d. Art.); sie wurden aber natürlich mit den Fraticellen zugleich von der Kirche, häufig auch vom Staate verfolgt. [v. Hefele.]

Blackloe, Thomas, ein englischer Priester, dessen eigentlicher Name White war, lebte zu Zeiten Karls I. Er lehrte zuerst am englischen Colleg zu Douay, wirkte später in London und starb nach 1671. Er war in philosophischen Disciplinen wohl bewandert und in seinen Sitten untadelhaft, aber ein unruhiger Kopf, extravagant und incorrect in seinen Ansichten, dunkel und confus in seiner Schreibweise. Vorzüglich schloß er sich an Aristoteles an und vertheidigte dessen Philosophie gegen Cartesius und Hobbes. An den Bestrebungen, statt der apostolischen Vicare für England eigene Bischöfe zu erhalten, nahm White lebhaften Antheil und ersann sogar im Vereine mit den englischen Theologen Dr. Holden und Kenelm Digby (gest. 1665, einem Vorfahren des Verfassers der mores catholici, Kenelm Henry Digby), dessen Vorschläge der Papst abgewiesen hatte, den abenteuerlichen Plan, einen Bischof für England ohne vorherige Bestätigung des apostolischen Stuhles weihen zu lassen. Unter der Regierung des Oliver Cromwell schrieb White seine Abhandlung De obedientia et gubernationis fundamentis, in welcher er behauptet, daß das Volk vom Gehorsam gegen einen untauglichen oder einer strafwürdigen Verwaltung schuldigen Herrscher entbunden sei, und daß, falls ein König mit Recht oder Unrecht abgesetzt sei, das gemeine Beste erfordere, zuzustimmen, statt dessen Wiedereinsetzung zu versuchen. Diese Schrift wurde 1661 vom Parlamente verdammt. Die Unrichtigkeiten und Irrthümer, welche White in seinen Abhandlungen De medio animarum statu, Institutiones sacrae, Rushworth's Dialogues etc. über die Empfängniß Christi, den Zustand der Seelen im Fegfeuer, die Qualen der Verdammten, die Unfehlbarkeit des Papstes u. s. w. aussprach, erregten heftigen Widerspruch. Einer seiner Hauptgegner war Dr. Leyburn, Professor in Douay, später apostolischer Vicar in London. Die Universität von Douay censurirte 22 aus den Institutiones gezogene Sätze (1660), und der heilige Stuhl verwarf ebenfalls die Irrthümer White's; seine Werke wurden auf den Index gesetzt. Ihr Verfasser unterwarf sich. White schrieb unter dem Namen Blackloe, weßhalb auch seine irrigen Ansichten den Namen Blackloism erhielten. Vgl. Charles Butler, Historical memoirs of English, Irish and Scottish Catholics, edit. 3, London 1822, II, 423 sqq. [Brück.]

Blampin, Dom Thomas, geb. 1640 zu Noyon in der Picardie, Benedictiner in der Mauriner-Congregation, trat jung in den Orden und legte, noch nicht achtzehn Jahre alt, in der Abtei St. Remy zu Rheims die Gelübde ab. Er lehrte nach einander in mehreren Klöstern, zuletzt in St. Germain des Prés bei Paris, Philosophie und Theologie. Als Dom Franc. Delfau, welcher, von sechs jüngern Ordensgenossen unterstützt, an der vom Generalcapitel 1670 beschlossenen Herausgabe der Werke des hl. Augustin arbeitete, wegen einer scharfen Schrift gegen das Unwesen der Commendatar-Aebte beim Hofe in Ungnade fiel und aus Paris verbannt wurde, trat Blampin an seine Stelle und rechtfertigte vollkommen das in ihn gesetzte Vertrauen. Die von ihm (unter Beihülfe des Dom P. Coustant) besorgte Ausgabe des hl. Augustin, ein bleibendes Denkmal seines Scharfsinnes wie seiner Gelehrsamkeit und Ausdauer, erschien 1681—1690 in zehn Foliobänden; der elfte, erst im Jahre 1700 publicirte Band mit dem Leben des heiligen Kirchenlehrers, dem Generalregister u. s. w. ist nicht von ihm. Nach dem Erscheinen des zehnten Bandes entlud sich nämlich über ihn ein heftiger Sturm; er ward der Begünstigung des Jansenismus beschuldigt und seines Amtes als Subprior von St. Germain entsetzt. Der hochgelehrte Mann mußte die Stelle eines Kellermeisters übernehmen. Doch hatte er den Trost, daß die römische Inquisition i. J. 1700 die gegen seine Ausgabe gerichteten Angriffe förmlich zurückwies. Damals lebte er schon lange nicht mehr in der Hauptstadt; er war 1693 auf sein dringendes Bitten versetzt worden, allerdings nicht, wie es sein Bußeifer gewünscht hatte, in ein abgelegenes Kloster als einfacher Conventuale. Er wurde nacheinander Prior von St. Nicaise und von St. Remy zu Rheims, dann von St. Ouen (St. Audönus) zu Rouen; dreimal ward er zum Abgeordneten für's Generalcapitel, 1708 zum Visitator der Ordensprovinz Burgund gewählt.

Im letzteren Amte starb er den 13. Februar 1710 im Kloster Fleury (St. Benoit sur Loire). Er war während seines ganzen Lebens durch Demuth, Regularität und Bußstrenge das Muster eines Ordensmannes. Handschriftlich hinterließ er eine Abhandlung unter dem Titel: Lettre d'un théologien à un ami sur les paroles de la consécration du corps et du sang de J. Ch. au saint sacrifice de la messe (in sechs Capiteln). — (Tassin, Gelehrtengesch. der Congr. v. St. Maur. Aus dem Französischen 1773. I, 445 ff.; Pez, Bibl. Bened. Maur. 1716 p. 249 sqq.; Lama, Bibl. des écriv. de la C. de S. Maur, Munich 1882, 90 ss.; Ziegelbauer, Hist. lit. III, 395; IV, 103.) [Sachs, O. S. B.]

Blanc, s. Leblanc.

Blanchinus, s. Bianchini.

Blanckart (Blanchart, latin. Candidus), Nicolaus, mit dem Klosternamen Alexander, aus Utrecht stammend, trat zu Köln in den Carmelitenorden, erwarb sich 1546 durch eine Disputation über die Lehre vom Fegfeuer das Licentiat in der Theologie und wurde 1551 ordentlicher Professor und Decan der theologischen Facultät in Köln. Noch in diesem Jahre sandte ihn Margaretha, Statthalterin der Niederlande, zum Concile nach Trient; dort hielt er zwei sehr bewunderte Reden. Er starb 1555 zu Köln. (Hartzh. Bibl. Colon. 14.) Gegen Calvins Angriffe auf die Reliquienverehrung erschien von ihm: Judicium Johannis Calvini de Sanctorum reliquiis collatum cum Orthodoxorum s. Ecclesiae Catholicae Patrum sententia. Item Oratio de Retributione Justorum statim a morte. Per D. Alexandrum Candidum Carmelitam, Theol. Colon., Colon. 1551. Die erste Schrift ist dedicirt dem Abte Johannes von Hulß in Kamp, die zweite dem Kölner Patrizier Const. Ließkirchen. Von ihm besitzt ferner die Kölner Stadtbibliothek eine niederdeutsche Bibelübersetzung (in 573 Folioblättern): Die Bibel, wederom meet grooter nersticheit oversien ende gecorrigeert, meer dan in seßhondert plaetzen, ende Collacioneert met den ouden Latinschen, ongefalßten Biblien. Duer B. Alexander Blanckart Carmelit. Coelen bij Jaspar van Gennep. Int Jaer ons Hereren Jesu Christi MDXLVIII. Neben diesem Jahre der Ausgabe erscheint im Drucke selbst sowohl am Schlusse des A. T. wie des N. T. das Jahr 1547 als dasjenige der Vollendung. In der Dedication an Georg von Egmont, Bischof von Utrecht (Köln, St. Lucientag 1547), sagt Blanckart, die Arbeit sei veranlaßt worden durch die Bitten vieler guten Leute und den Auftrag der Doctoren und Magister der heiligen Schrift zu Köln, es möchten die deutschen Bibeln, da sie so falsch und incorrect seien, mit dem unverfälschten lateinischen Texte collationirt werden. Er habe sich dabei der jüngsten lateinischen Bibel, gedruckt 1547 zu Löwen, bedient. [Streber.]

Blancus, s. Bianchi.

Blandina, die hl., war die junge Magd einer christlichen Frau in Lyon und litt unter Kaiser Marc Aurel im Jahre 177 zugleich mit dem Bischofe Pothinus, ihrer Herrin und mehreren Anderen den Martertod. Trotz ihres schwachen Körperbaues und zarten Gemüthes besaß sie doch eine solche Geistesstärke, daß sie nicht nur selbst fröhlichen Muthes einen ganzen Tag die grausamsten Qualen erduldete, sondern auch ihre Leidensgenossen sogar noch, als sie bereits zur Speise für die wilden Thiere an den Pfahl gebunden war, zur Standhaftigkeit aneiferte und namentlich einem fünfzehnjährigen Jünglinge Namens Ponticus bis zu dessen Tode Muth zusprach. Da sie aber von den blutdürstigen Bestien nicht berührt wurde, brachte man sie einstweilen wieder in das Gefängniß, peitschte sie inzwischen mit Ruthen und setzte sie auf einen glühenden eisernen Stuhl, daß sie an allen Gliedern des Leibes entsetzlich verbrannt wurde. Bei Gelegenheit der nächsten öffentlichen Spiele wurde sie abermals in die Arena des Amphitheaters geführt und zur Ergötzung des heidnischen Pöbels, in ein Netz eingeschlossen, einem wilden Stiere preisgegeben, der sie wiederholt mit den Hörnern mächtig in die Luft schleuderte. Zuletzt gab man ihr den Tod durch Erwürgen; die greulich zerfleischte Leiche aber ließ man noch sechs Tage zur Augenweide des Volkes liegen und verbrannte sie endlich zu Asche, damit sie von den Christen nicht beerdigt werden könne. (Vgl. Epistola eccles. Lugdun. et Vienn. ap. Euseb. H. E. 5, 2; Bolland., Jun. I, 161.) [Seibl.]

Blandrata (Biandrata), Georg, Antitrinitarier, wurde aus einem adeligen Geschlechte der Markgrafschaft Saluzzo in Piemont um das Jahr 1515 geboren. Seine Studien waren vorwiegend naturwissenschaftlicher Art; er wurde bald ein berühmter Arzt und gewann großen Einfluß auf die Gesellschaft. Wie weit er urspruglich von den sogen. reformatorischen Ideen der Zeit beeinflußt wurde, läßt sich kaum mehr bestimmen. Thatsächlich war er um das Jahr 1550 in Opposition gegen die Auctorität und das Dogma der katholischen Kirche. Besonders wendete er sich gleich Gentilis und Servede gegen das Geheimniß der Trinität. Er kam selbstverständlich darob in Verwicklung mit der Inquisition in Pavia und floh deßwegen 1556 nach Genf. Hier trat er dem reformirten Bekenntniß wenigstens äußerlich bei, ohne seinen Widerspruch gegen die Trinitätslehre aufzugeben. Wiederholt ließ er sich in dieser Beziehung in theologische Disputationen mit Calvin ein. Der Gedanke, es möchte ihn ein ähnliches Schicksal wie seinen Gesinnungsgenossen Servede treffen, bewog ihn, Genf zu verlassen. Seit 1558 wirkte er in der reformirten Kirchengemeinde Kleinpolens längere Zeit als Lehrer und Vorsteher, trotz der warnenden Schreiben Calvins. Sein Protector, der Woiwode Radziwil von Wilna, berief 1561 eine Synode; vor dieser legte Blandrata das Bekenntniß ab: „Ich glaube an Einen Gott den Vater, an Einen Herrn Jesum Christum, seinen

Sohn, und an Einen heiligen Geist, von denen jeder wesentlich Gott ist. Eine Mehrheit von Göttern verwerfe ich, da wir nur Einen dem Wesen nach untrennbaren Gott haben" ꝛc. Später wurde er Leibarzt bei Johann Sigismund in Siebenbürgen und blieb hier trotz fortgesetzter antitrinitarischer Umtriebe in fester Stellung. Er gewann auch einige Geistliche und sogar den Fürsten mit seinem Hof für seine Lehre. Nach dem Tode Sigismunds wählte ihn Stephan Bathori zu seinem Leibarzt und Geheimrath. Jetzt zerfiel er mit seinem Freunde Davidis, dem bisherigen Superintendenten der Unitarier, und ließ denselben 1574 auf einer Synode wegen „Gottlosigkeit" verurtheilen und gefangen setzen. Bald darauf zog sich Blandrata aus Gefälligkeit gegen den katholischen Fürsten Christoph Bathori von der Sache der Unitarier gänzlich zurück. Um das Jahr 1590 fand er einen gewaltsamen Tod durch die Hand seines Neffen, der sich der Erbschaft bemächtigen wollte. (Vgl. Malacarne, Commentario delle opere di Giorgio Blandrata . . . Padova 1814; Sandii biblioth. Antitrinitar. p. 28; Klausingii diss. de haeret. misera morte extinctis, Francof. 1756, p. 64 sqq.; Schröckh, K.-G. V, 529 ff.) [Bach.]

Blarer (Blaurer), Ambrosius, einer der sogen. Reformatoren Schwabens, stammte aus dem Konstanzer Patriciergeschlecht der Blarer und zwar aus der Gyrspager Linie. Er wurde am 4. April 1492 als Sohn des Rathsherrn Augustin Blarer geboren. Mit achtzehn Jahren trat er in das zur Bursfelder Congregation gehörende Benedictinerkloster Alpirsbach auf dem würtembergischen Schwarzwalde und wurde dann zur Vollendung seiner Studien nach Tübingen gesandt. Hier schloß er Freundschaft mit Melanchthon, mit welchem er auch nach der Rückkehr in's Kloster im Briefwechsel blieb. Die eifrige Lectüre der Schriften Luthers machte Blarer der neuen Lehre zugeneigt, und er entfloh 1522 aus dem Kloster. In seiner Vaterstadt angekommen, vertheidigte er diesen Schritt in einem an den Rath von Konstanz gerichteten und im J. 1523 gedruckten Büchlein, in welchem er hauptsächlich ein Gewicht darauf legt, daß er nicht wie andere Mönche aus Fleischeslust dem Kloster entsprungen und lutherisch geworden, nicht mit einer „hypschen Frawen hingezogen" sei (abgedruckt in der unten citirten Schrift Pressels). Als dann 1524 die Stadt die Reformation einzuführen beschloß, warf Blarer die Benedictinerkutte ab und trat als Prediger der neuen Lehre zu Konstanz auf. Daß diese Stadt so schnell von der Kirche abfiel, ist hauptsächlich auf seine und des Stadtschreibers Vögeli Rechnung zu setzen. Bald darauf half er in Memmingen, Ulm, Geißlingen, Eßlingen, Isny und Lindau die Neuerung einführen, und verheiratete sich 1533 mit einer aus Kloster Münsterlingen bei Konstanz entsprungenen Nonne. Im J. 1534 berief ihn Herzog Ulrich von Würtemberg, damit er das Land ob der Steig reformire, während Erhard Schnepf aus Marburg die nämliche Rolle im Lande unter der Steig übernahm. Beide Apostel geriethen bald in Streit, da Blarer sich theilweise mehr zu Zwingli als zu Luther hinneigte. Allein der Herzog forderte sie zusammen nach Stuttgart. Blarer mußte nachgeben; dagegen behielt er im Punkte der Bilder Recht, und auf dem sogen. Götzentage zu Urach im J. 1537 wurde die Vertilgung aller Heiligenbilder beschlossen. Blarer war es auch, der in Tübingen die Reformation einführte und im J. 1535 den ersten protestantischen Gottesdienst in der Stiftskirche daselbst hielt. Doch blieb er in Würtemberg beständig des Zwinglianismus verdächtig und kehrte, sehr ungnädig entlassen, 1538 wieder nach Konstanz zurück. Als daselbst das Interim im J. 1548 eingeführt wurde, begab er sich in die Schweiz, trat an mehreren Orten, namentlich zu Biel, als Prediger der neuen Lehre auf, lehnte einen Ruf als erster Pfarrer nach Basel wegen Alters ab und starb endlich zu Winterthur am 6. Dec. 1564 an der Pest (vgl. Pressel, Ambrosius Blaurers Leben u. Schriften, Stuttg. 1861). [v. Hefele.]

Blarer von Wartensee, Jacob Christoph, Fürstbischof von Basel, verdient um Wiederherstellung der katholischen Religion nach der Reformation, stammte aus einer schwäbischen Adelsfamilie, aus welcher sich zur Zeit der Reformation mehrere Glieder einen Namen erwarben. Während der oben genannte Ambrosius Blarer seinem Kloster entsprang und als Reformator der Stadt Konstanz und eines Theiles von Würtemberg eine Rolle spielte, gehörten dessen Oheime, die Aebte Gerwick zu Weingarten und Ochsenhausen, Ludwig Blarer von Einsiedeln (1526—1544) und Diethelm Blarer von St. Gallen (1530—1564), zu den Vertheidigern der katholischen Religion; namentlich kann letzterer der Wiederhersteller seiner berühmten Abtei genannt werden. — Wie die beiden letzterwähnten Aebte, entsproß Jacob Christoph demjenigen Zweige der Familie, der sich von dem ob dem Bodensee gelegenen Schlosse Wartensee nannte. Hier ward er am 11. Mai 1542 geboren. Von Jugend an dem geistlichen Stande geweiht, vollendete Blarer seine Studien mit vorzüglichem Erfolge an der damals für die katholische Bildung Süddeutschlands so wichtigen Universität Freiburg i. B.; der bekannte Humanist Heinrich Glarean war sein besonderer Mentor. Wie seine mütterlichen Verwandten aus der rühmlich bekannten Familie von Hallwyl, erhielt Blarer früh Anwartschaften auf Domherrenpräbenden der Hochstifte Basel und Konstanz. Als sich nach dem Tode des Fürstbischofs Melchior von Lichtenfels acht Domherren von Basel im Juni 1575 zur Bischofswahl im Schlosse Delsberg versammelten, ward er unter den schwierigsten Verhältnissen, trotz seines Widerstrebens und obwohl er der jüngste von allen war, zum Fürstbischof gewählt. Er übernahm die schwere Würde nur unter der Bedingung, daß ihm das Dom-

capitel in Hebung des katholischen Lebens und des fürstlichen Ansehens treu zur Seite stehe. Am 6. Februar 1577 empfing er zu Delsberg von seinem Weihbischof, Marcus Tettinger, Bischof von Lydda, unter Assistenz der Aebte von Lützel und Bellelay die Consecration.

Als Fürstbischof Jacob Christoph den Hirtenstab von Basel ergriff, war ihm seine Bischofsstadt und seine Cathedrale durch die Reformation entfremdet; das Domcapitel, ferne außer der Diöcese, hatte seinen Aufenthalt zu Freiburg i. B. genommen. Seine Residenz Pruntrut lag wohl in seinem Fürstenthum, aber nicht einmal in seinem Bisthum; es fehlte ihm an Geldmitteln, das durch Feuersbrunst halb zerstörte Schloß, in dem er wohnte, wieder herzustellen; das Bisthum war durch Schulden hart gedrückt, und die Unterthanen, die sich zum Theil der neuen Lehre angeschlossen hatten, verweigerten die Anerkennung seiner Rechte und die gesetzlichen Abgaben. Bis nach Pruntrut war der kühne Reformator Wilhelm Farel vorgedrungen, und kaum war Jacob Christoph zum Bischof gewählt, so verlangten die Anhänger des neuen Glaubens in einer Zuschrift freie Ausübung und Ausbreitung ihrer Religion. — Zunächst suchte der Bischof kräftige Verbündete, bei denen er Hülfe und Schutz finden konnte. Nach längeren Unterhandlungen wurde zwischen den katholischen Kantonen der Schweiz: Luzern, Uri, Schwyz, Unterwalden, Zug, Freiburg und Solothurn einerseits und Fürstbischof Jacob Christoph von Basel andererseits am 28. Sept. 1579 in Luzern ein Schutz- und Trutzbündniß abgeschlossen und am 12. Januar 1580 in Pruntrut feierlich beschworen. Gleichzeitig war Jacob Christoph für die innere Reform seines Clerus und Volkes thätig. Er wandte sich an den heiligen Erzbischof von Mailand, Karl Borromeo, und erbat sich von ihm Mittheilung seiner Synodalstatuten. Dann, nachdem er die Beschlüsse des Concils von Trient feierlich hatte promulgiren lassen und 1578 durch einen einleitenden Hirtenbrief die Geistlichkeit in den 13 Decanaten des Bisthums vorbereitet, berief er dieselbe auf den 3. April 1581 und die folgenden Tage zu einer Diöcesansynode nach Delsberg. Ungefähr 200 Priester versammelten sich um ihren Bischof und um den heiligen P. Petrus Canisius, welchen derselbe schon 1580 zur Abfassung eines Diözesankatechismus nach Pruntrut berufen hatte. Unter dem Einfluß des letzteren wurden wichtige Synodalstatuten berathen und die liturgischen Bücher des Bisthums verbessert. Der eifrige Bischof ließ zu Freiburg i. B. 1583 die Statuta synodalia, 1584 das Breviarium Basileense, 1585 das Martyrologium und Directorium Basileense, in München 1586 das Missale und 1596 das Sacerdotale Basileense herausgeben.

Zugleich bemühte sich Bischof Jacob Christoph, die Verhältnisse seines Fürstenthums zu ordnen. Die Stadt Basel hatte sich schon vor der Reformation die Landgrafschaftsrechte des Sißgaues mit den Städtchen Liestal und Waldenburg als Pfand erworben. Da die Bewohner der Landgrafschaft unter diesem Einflusse sich der Reformation zugewendet hatten und der Bischof jede Hoffnung aufgeben mußte, sie wieder der katholischen Kirche und seinem Fürstbisthume zu gewinnen, so überließ er durch Vermittlung schweizerischer Schiedsrichter die Landschaft Sißgau sammt einigen ebenfalls schon verpfändeten Herrschaftsrechten in Basel selbst dem Bürgermeister und dem Rathe der Stadt gegen eine Entschädigung von je 100 000 Gulden für sich und für das Domcapitel. Dagegen erlangte er durch den Schiedsspruch desselben Datums (1. April 1585) die factische Auflösung des „Bürgerrechtes“, welches seine Unterthanen des Birseck- und Laufenthales im Bauernkriege ohne Erlaubniß des Landesherrn eingegangen hatten und durch welches sie zum größten Theile ebenfalls der Reformation zugeführt worden waren. Wohl hatte der edle Fürstbischof, der mit ebensoviel Eifer als Klugheit sein Möglichstes gethan, um unter den obwaltenden Umständen für die Sache der Kirche und des Fürstbisthums die vortheilhaftesten Bestimmungen zu erlangen, noch einen schweren Kampf mit einigen Gliedern seines Domcapitels, welche sich klagend an Papst Sixtus V. wandten, der Bischof habe Rechte und Güter der Kirche preisgegeben. Allein Jacob Christoph erlangte bei dem zuerst gegen ihn eingenommenen Papste durch ausführliche Auseinandersetzung der Zustände seines Bisthums in weitläufiger, mit Beharrlichkeit und Klugheit geführter Correspondenz den Sieg. Einen zweiten Sieg gewann er über die Gemüther der ihm durch das Bürgerrecht mit Basel entfremdeten Unterthanen. Schon in den Jahren 1581 und 1582 kam Fürstbischof Jacob Christoph in den Bezirk Birseck, predigte vom wahren Glauben uud celebrirte selbst die Messe; dann that er dasselbe in dem Städtchen Laufen. Während die Birsecker zum Theil sogleich, zum Theil nach längerem Widerstreben sich wieder der katholischen Religion anschlossen, vermochten weder die freundlichen, noch die ernsten Mahnworte des eifrigen Bischofes die Bürger von Laufen zu gewinnen, und eine fanatisch protestantische Partei aus der fürstbischöflichen Herrschaft Dachsfelden versuchte sogar durch einen Haufen von einigen hundert Mann in den Engpässen der Rocha einen Ueberfall auf den Bischof und sein Gefolge. Nur auf Umwegen konnten dieselben sich retten. Durch den Schiedsspruch von 1585 war den Katholiken und den Protestanten im Birsecker und Laufener Thal freie Religionsübung gestattet worden; bei den waltenden Religionsstreitigkeiten in Laufen bestätigte der Bischof dieselbe durch ein Mandat vom Juli 1588, in welchem alle Gewaltthätigkeiten streng untersagt waren. Den Katholiken sandte er zu Hülfe den P. Jodokus Ittöus aus der Gesellschaft Jesu und später einen zweiten Pater vom Collegium zu Luzern. Schon nach acht Tagen hatte der erstere, unermüdlich thätige Missionar sechzig Personen der katholischen Religion ge-

wonnen; im April 1589 reconciliirte der Weihbischof von Lydda die Kirchen von Laufen und der Umgegend, und im October desselben Jahres erklärten die Bewohner den Abgeordneten ihres Fürstbischofes ihre Anhänglichkeit an die katholische Kirche.

Diese Erfolge bestärkten Jacob Christoph in seinem Entschlusse, zur Bildung und Stärkung seines Clerus in seiner Residenz Pruntrut ein Collegium zu errichten und dasselbe der Gesellschaft Jesu zu übergeben. Auf Reisen nach Luzern und durch Bayern und Tyrol suchte er die Anstalten des Ordens näher kennen zu lernen. Im Frühling 1591, nachdem der Fürstbischof mit P. Ferdinand Alber, dem Provinzial von Oberdeutschland, einen definitiven Vertrag abgeschlossen, kamen sechs Patres der Gesellschaft Jesu nach Pruntrut. Längere Zeit fanden sie gastfreundliche Aufnahme im bischöflichen Schlosse, welches durch die Sorge Jacob Christoph's wieder hergestellt war; dann bezogen sie ein gemiethetes Haus; endlich konnte 1597 der Neubau des Collegiums begonnen werden, und im Jahre 1604 wurde er durch Einweihung der Kirche und der Altäre vollendet. Das Collegium ward bald von einflußreicher Bedeutung für das Bisthum und die nordwestliche Schweiz und zählte schon 1593 dreihundert Zöglinge. Bis zum Tode hatte der unermüdliche Fürstbischof mit der festen Begründung dieser seiner Lieblingsschöpfung Sorge und Arbeit. Daneben war er für die religiöse und ökonomische Hebung des Fürstbisthums immerfort thätig. Im Jahre 1596 hatte er die Eisenwerke von Unterschwiler und den Hochofen von Rennendorf begründet und wichtige Verordnungen mit Bezug auf die Erblehen des Bisthums erlassen. Im Jahre 1604 hatte er auf einer Visitationsreise die Kirchen namentlich im Kanton Solothurn besucht und einige persönlich reconciliirt. Im September 1606 eröffnete er in Pruntrut eine Versammlung von Abgeordneten des Domcapitels und der Landcapitel mit einer eindringlichen Rede und verlangte kirchliche Beisteuer zu seinem nach den Forderungen des Trienter Concils errichteten Collegium, um dessen Bestand sicher zu stellen, und noch im März 1608 vereinbarte er mit dem Domcapitel, nachdem er seit dem Antritt seiner Regierung mit Abstellung „allerhand wirklicher Beschwerden und Schulden große Mühe und Arbeit viel Jahre schier unerträglich erlitten und eifrig nachgedacht, wie abzuhelfen und die Schuldenlast abzuwälzen sei", wichtige Maßregeln zu diesem Zwecke und legte sein Vermächtniß für das Collegium mit 40 000 Gulden in die Hand des Domcapitels. Jacob Christoph hatte damit seine schwierige Aufgabe vollendet; er starb den 18. April 1608 und hinterließ sein Bisthum, das er so tief gesunken übernommen, materiell und geistig in blühendem Zustande. Der Wiederhersteller des Bisthums Basel ruht in der von ihm gegründeten Jesuitenkirche zu Pruntrut. (Vgl. L. Vautrey, Le Prince-Evêque de Bâle Jacques-Christophe Blarer de Wartensee in Revue de la Suisse catholique Vol. X, 65—82; J. Burckhardt, Die Gegenreformation in den ehemaligen Vogteien Zwingen, Pfeffingen und Birseck des Bisthums Basel, Basel 1855; L. Vautrey, Histoire du Collège de Porrentruy, Porrentruy 1866.) [Fiala.]

Blasien, St., ehemalige gefürstete Benedictinerabtei im Schwarzwalde, durch äußere Stellung und wissenschaftliche Bedeutung gleich hervorragend, führt nach der klösterlichen Tradition, wie sie in dem 1867 publicirten Liber constructionis niedergelegt ist, seine Anfänge auf fromme Anachoreten des siebenten Jahrhunderts zurück, welche die damals noch schauerlichen Einöden an dem südöstlichen Abhange des Feldbergs aufsuchten, um in strenger Ascese Gott ihr Leben zu weihen. Sie lebten zuerst vereinzelt in Felsgrotten und ärmlichen Hütten; später einigten sie sich zu gemeinsamem Leben, unterstellten sich freiwillig einem frommen Manne, den sie Vater nannten (Lib. constr. I, 9—11), bauten an der Stelle, wo die Bergbäche Alb und Steinach zusammenfließen, hölzerne Hütten und eine Kapelle und hießen nun fratres ad Albam, ihre Niederlassung aber cella ad Albam (l. c. 11). Eigenthümer des Bodens, auf welchem die Albzelle stand, war Sigemar (Neugart, Episc. Const. I, XXV; Gerbert, Hist. nigr. silv. I, 140; Freiburger Diöcesan-Archiv XII, 265), vir nobilis; dieser war mit seinem Sohne Liuter in das Kloster Rheinau eingetreten, und an dieses wurde auch die neue Niederlassung um das Jahr 858 übergeben. Von Rheinau erhielten die Brüder die Regel des hl. Benedict und einen Theil der Reliquien des hl. Blasius, welche Wolven, der nachherige Abt in Rheinau, von Papst Leo IV. für dieses Kloster bekommen hatte; der hl. Fintan verließ seine Klause, um selbst das Heilthum nach der Albzelle zu überbringen. Die Schenkung Sigemars wurde von Wolven, dem Schutzherrn und neuen Begründer von Rheinau, genehmigt, von dem Diöcesanbischof (Erenfried?) bestätigt und durch Kaiser Ludwig II. 866 sanctionirt. Die Brüder, denen sich jetzt auch Priester anschlossen, begannen nun einen festeren, steinernen Bau auszuführen. Das weitere Gedeihen der jungen Niederlassung wurde zu Anfang des zehnten Jahrhunderts durch die Einfälle der wilden Ungarn gehemmt; diese überflutheten ganz Bayern und Alamannien, verwüsteten unter anderen die Klöster St. Gallen und Rheinau und zerstörten auch die Zelle an der Alb. Die flüchtigen Brüder sammelten sich wieder in dem Mutterkloster; die Zelle selbst, schien es, sollte der Verödung preisgegeben bleiben. Doch sie erhielt ihren Wiederhersteller in dem Ritter Reginbert von Seldenbüren (Zürichgau). Dieser Freund und Vertraute Otto's I. zog sich (um 948) aus dem Geräusche der Welt in die Einsamkeit zurück und erneuerte die zerstörte Zelle an der Alb, so daß die zerstreuten Brüder sich wieder sammelten (Lib. constr. II, 1). Re-

ginbert, der, wie es scheint, selbst dem klösterlichen Verband in Rheinau beigetreten war (Freiburger Diöc.-Arch. XII, 269), machte an die wiederhergestellte Zelle eine ansehnliche Vergabung in liegendem Gut, wodurch es möglich wurde, dieselbe zu einem selbständigen Kloster zu erheben. Letzteres bewirkte Reginbert sowohl bei dem kaiserlichen Hofe, wie bei dem Bischof von Konstanz, so daß er als der Stifter des von jetzt an selbständigen Klosters St. Blasien zu betrachten ist. Die kaiserliche Bestätigung erfolgte noch vor dem Tode des Stifters (im J. 963), aber das Diplom darüber wurde erst 983 unter Otto II. ausgefertigt (mitgetheilt von Gerbert, Hist. nigr. silv. III, 15). Den in der Albzelle sich wieder sammelnden Brüdern war ein Prior vorgesetzt worden, Beringer aus Hachenschwand; dieser wurde später der erste Abt des selbständigen Klosters und ward von Bischof Konrad bestätigt und geweiht, zwischen 950 und 955 (Lib. constructionis II, 2). Durch die vereinigte Bemühung des Stifters und des Abtes wurden die Einrichtung und die nöthigen Bauten begonnen. Neben der Kirche erstand ein neues Conventhaus, während das frühere den fratribus extraneis für Besorgung der Oeconomie überlassen blieb; auch eine Herberge für Pilger und ein Krankenhaus wurden errichtet. Der vollendete Neubau wurde von Bischof Gamenold (?) von Konstanz eingeweiht 15. September 1036 (Lib. constr. II, 5). Abt Beringer starb den 28. März 1045. Die Reihe der auf ihn folgenden 47 Aebte soll den Rahmen für eine gedrängte Uebersicht der St. Blasischen Geschichte bilden. — 2. Werner I., 1045—1068, erweiterte die Klostergebäude, baute die St. Michaelskapelle und war darauf bedacht, die nähere Umgebung des Klosters urbar zu machen. 3. Giselbert, 1068—1086, machte sich verdient um Hebung der klösterlichen Disciplin. Während sehr viele Klöster in dieser Zeit die von Clugny ausgehende Reform der Benedictiner-Regel annahmen, erhielt St. Blasien eine solche aus dem Kloster Frübelle (Fructuarium, Fructuaria bei Turin). Dahin hatte Abt Giselbert nach dem Wunsch und mit Unterstützung der Kaiserin Agnes, welche sich dort aufhielt, zwei seiner Mönche, Uto und Rusten (Liber constructionis II, 11), geschickt, um die consuetudines Fructuarienses kennen zu lernen; diese, im Wesentlichen identisch mit der Reform von Clugny, verbreiteten sich dann von St. Blasien aus nach Muri, Garsten, Göttweig, Lambach u. s. w. (vgl. Gerbert, Hist. nigr. s. I, 169. 419). In dem heftigen Kampfe zwischen Heinrich IV. und Gregor VII. stand St. Blasien, wie alle reformirten Klöster, treu auf Seite des Papstes; viele gleichgesinnte Laien der höheren Stände suchten und fanden Zuflucht und Schutz daselbst. Der Chronist Bernold, der um 1086 als Mönch in St. Blasien eintrat, berichtet (im J. 1083): „In dieser Zeit waren im deutschen Reich drei Klöster, auf regelrechter Disciplin gegründet, besonders in Blüte, nämlich das Kloster des hl. Blasius auf dem Schwarzwald, das des hl. Aurelius in Hirschau, und das des heiligen Erlösers in Schaffhausen." In Folge des Zudranges von sehr vielen Vornehmen mehrte sich rasch auch der äußere Besitzstand; unter Abt Giselbert, wie unter dessen ausgezeichneten Nachfolgern: 4. Uto von Kyburg, 1086—1108, und 5. Rusten, 1108—1125, erfolgten ansehnliche Vergabungen, welche es möglich machten, an mehreren Stellen des Schwarzwaldes bis nach Schwaben hin Filialklöster zu errichten. Ebenso ward die Abtei dadurch in den Stand gesetzt, verschiedene Bauten auszuführen. Uto ließ ein neues Münster aufführen (1086—1108), die Mauern aus dem einheimischen Granit, die Säulen, Bogen u. s. w. aus Sandstein, der aus weiter Ferne beschafft werden mußte, deßgleichen ein neues Conventhaus, so daß jetzt ein altes und neues Kloster unterschieden wird. Rusten baute Kirchen für die Bergleute. Dieser Abt, nach dem Necrologium Monasticae religionis et ordinis custos amantissimus, ist der erste Verfasser des Liber constructionis. Sein Nachfolger 6. Berthold, 1125—1141, brachte es zu Stande, daß die Schirmvogtei über das Kloster, bisher in der Hand des Bischofs von Basel, aber durch die Herren von Werrach sehr hart ausgeübt, an die Herzoge von Zähringen kam. Die schon unter dem vorigen Abte durch den Ritter Werner von Kaltenbach gemachte Vergabung (1123) des Berges Bürgeln und des Gutes Sitzenkirch gelangte jetzt zur Ausführung: Bürgeln wurde eine St. Blasische Propstei, Sitzenkirch ein Nonnenkloster. Unter 7. Günther von Andlaw, 1141—1170, lebte der Mönch Frowin in St. Blasien, dessen Schriften den blühenden Zustand des Unterrichts und der höhern Bildung bekunden; er ist der Sammler der Annal. S. Blasii (M. G. SS. XVII, 275; Wattenbach, G.-Q. II, 300); Frowin, seit 1143 Abt und Reformator des Klosters Engelberg, starb 1178. 8. Werner II. von Küssenberg, 1170—1174, ist der Verfasser der Deflorationes seu excerptiones ex melliflua diversorum patrum, signanter Augustini, Hieronymi etc. doctrina, gedruckt Basel 1494. Unter 9. Diepert, 1174—1186, trat der durch seine weiten Pilgerfahrten nach dem Orient berühmte Iring in St. Blasien ein (der Bericht über seine Reisen im Lib. constr. III, 15—28). 10. Mangold, 1186—1204, der Fortsetzer des Liber constructionis. 11. Hermann, 1204—1222. 12. Otto, 1222—1223, der berühmte Fortsetzer der Chronik des Otto von Freising bis zum Jahre 1209; „er bewegt sich frei und leicht in seiner Darstellung, faßt das Gleichartige zusammen und läßt eine sorgfältige Beschäftigung mit dem römischen Alterthum erkennen" (Wattenbach a. a. O. II, 216; Ausgabe der Chronik in M. G. SS. XX, 302 bis 334). Die drei nach Otto folgenden Aebte resignirten auf ihre Würde: 13. Hermann II. im J. 1237; 14. Heinrich 1240; 15. Arnold 1247; Ursache war die stark grassirende Elephantiasis, welche durch die Kreuzfahrer nach dem Abendlande verschleppt worden. Die Verwaltung des

nächsten 16. Arnold II., 1247—1276, fällt während des Interregnums. Die kaiserlose Zeit veranlaßte viele Adelige zu Gewaltthaten gegen die Klöster; so gegen St. Blasien Heinrich von Krenkingen, Hugo von Tiefenstein. Abt Arnold wußte durch Umsicht und Klugheit die Interessen des Klosters zu schützen und selbst zu fördern: aus dem Ertrag der Silberminen im Todtnauer Thale kaufte er viele, den Besitzungen desselben vortheilhaft gelegene Güter, stellte die abgebrannten Zellen zu Bürgeln, Berau, Sitzenkirch wieder her, baute die Kirche zu Schluchsee u. a. Bei seinem Tod zählte St. Blasien über 100 ganze Dorfschaften, viele Höfe, mehr als 30 Kirchen und Zellen, gegen 40 Lehens- und Dienstmannen. Dieser gedeihliche Stand erhielt sich unter den nächsten Nachfolgern: 17. Heinrich II., 1276 bis 1294, Vir studiosus in acquisicione librorum, emptione prediorum et constructione multorum edificiorum (Necrolog). 18. Berthold II., 1294—1308. 19. Heinrich III., 1308—1314. 20. Ulrich I., 1314—1334; unter diesem war der Wohlstand in höchster Blüte. In dem Streit zwischen Ludwig dem Bayer und Friedrich von Oesterreich hielt der Abt treu zu letzterem, weßhalb Herzog Leopold an St. Blasien die sog. Neu-Zelle mit großem Waidland und das Todtmoos vergabte. Ein harter Schlag dagegen war der Brand am 1. Mai 1322, durch welchen das neue Kloster, die Kirche, die Bibliothek mit vielen griechischen Bibelcodices und den auf Rinde geschriebenen Büchern der ersten Brüder vernichtet wurden. Jahre lang mußten die Mönche auswärts leben; erst unter 21. Petrus, 1334 bis 1348, ward der Neubau vollendet. 22. Heinrich IV., 1348—1391, sah sich genöthigt, das Kloster unter den oberherrlichen Schutz von Oesterreich zu stellen, 1370. Seit dem Aussterben der Herzoge von Zähringen (1218) war St. Blasien ohne Schirmvögte reichsunmittelbar gewesen; allein bei dem gesunkenen Ansehen der deutschen Könige und den steten Unruhen der nahen Schweiz fiel es schwer, von den Hörigen, namentlich von den trotzigen Hauensteinern, Gehorsam und Abgaben zu erhalten. Von dem Papst Gregor XI. erhielt der Abt (8. November 1373) die Erlaubniß, die bischöflichen Insignien zu tragen; später, 1413, wurde dieses Recht dem Abt Johannes I. und zugleich allen Nachfolgern für immer verliehen (Gerbert III, 310. 331). Das unselige Schisma berührte auch St. Blasien; der Papst Urban VI. setzte statt des Abtes Heinrich den Abt von Stein, Konrad Golbast, ein, und da der Convent diesen nicht anerkannte, verfiel er dem Bann. Auch der Tod Heinrichs änderte daran nichts, indem als sein Nachfolger 23. Johannes Kreuz, 1391—1413, gewählt wurde. Der Prior der St. Blasischen Filiale Ochsenhausen, Nicolaus Fabri, ein Anhänger Urbans, verstand es, mit Hilfe des Bischofs von Konstanz Ochsenhausen von St. Blasien unabhängig und zur selbständigen Abtei zu machen (1392), indem er den auf letzterem noch ruhenden Bann vorschützte. 24. Johannes II. Duttlinger von Schaffhausen, 1413—1429, ward von dem Concil zu Konstanz mit dem Abt von Füssen als Präses der Benedictinerklöster in dem Metropolitansprengel Mainz ernannt. Für das Ansehen, in welchem die St. Blasianische Klosterzucht auch in dieser Zeit stand, zeugt, daß die Stifte Reichenau, St. Gallen und Engelberg Aebte daher erhielten. 25. Nicolaus Stocker aus Kenzingen, 1429—1460, wohnte dem Basler Concil bei, zeigte sich da als gewandter Redner und war mit Aeneas Sylvius sehr befreundet; unter diesem Abt wurde die Herrschaft Blumeneck erworben. 26. Peter II. Bosch aus Todtnau, 1460—1482. 27. Christoph von Greut, 1641—1482, erwarb die Herrschaft Gutenburg, ordnete durch einen Dingrotel 1467 das Verhältniß zu den unruhigen Hauensteinern, erhielt von Papst Paul II. in demselben Jahre für die Angehörigen seines Klosters Dispens in Betreff der Lacticinien während der Fastenzeit, da in der öden, kalten, winterlichen Gegend, wo Oel, Wein und Früchte nicht gedeihen, ohne Milch und Käse nicht zu leben sei (Gerbert II, 242). Eine bedauerliche Spaltung drohte in dieser Zeit im Innern des Conventes: die Mönche adeliger Abkunft wollten das Regiment an sich ziehen und die ihnen lästige Strenge lockern. Ein vom Bischof von Konstanz und dem Landesherrn 1481 eingesetztes Schiedsgericht suchte die Spannung niederzuhalten; sie brach aber beim Tode des Abtes Christoph sofort offen hervor, und die adelige Partei setzte bei der Wahl ihren Mann durch, 28. Eberhart von Reischach, 1482—1491, früher Mönch in St. Blasien, dann Karthäuser in Freiburg. Als Abt entfaltete er eher das Leben eines üppigen, verschwenderischen Fürsten als eines nüchternen sparsamen Klostervorstehers, wie dieses in St. Blasien traditionell war. Er ist der letzte adelige Abt dieses Klosters gewesen. 29. Blasius Wambach, 1491—1493, Propst in Nellingen. 30. Georg Eberhard aus Horb, 1493 bis 1519. Diese Beiden waren bemüht, die öconomischen Verhältnisse wieder in Ordnung zu bringen und ihr Kloster gegen die demselben bei den Schweizerkriegen drohenden Verluste durch päpstliche und kaiserliche Confirmationen zu sichern. Eine Zeit voll der schwersten Bedrängniß kam für den nächsten Abt: 31. Johannes III. Spielmann, 1529—1532. Die erste Erhebung des Bauernkrieges begann auch auf stiftischem Gebiet; gleichzeitig empörten sich wieder die Hauensteiner, und die vereinigten Haufen überfielen am 1. Mai 1525 St. Blasien und verübten die wildesten Greuel. Der Aufstand wurde von der österreichischen Landesregierung niedergeschlagen und der Hauptanführer an einen Baum gehängt; drei Tage später sah man die rechte Hand desselben an die Klosterpforte genagelt und dabei die Worte geschrieben: Diese Hand wird sich rächen. Am Tage nach dem weißen Sonntag 1526 wurde das Kloster mittelst Pulver in die Luft gesprengt. Abt und Convent hatten sich in die schweizerischen Priorate geflüchtet; 1527 wurde mit dem Aufbau

begonnen; am 17. December 1530 konnte in St. Blasien wieder Gottesdienst gehalten werden. Unter dem folgenden Abte 32. Gallus Hahn, 1532—1540, wurde der Neubau vollendet; 1537 konnten die Conventualen wieder zurückkehren, 1538 weihte der Weihbischof Fattlin das neue Münster. 33. Johannes IV. Wagner, 1540 bis 1541, regierte nur einige Monate. 34. Kaspar Müller aus Schönau, 1541—1571, war hoch verdient als Wiederhersteller der klösterlichen Disciplin und des Chorgesanges, sowie als Erhalter des katholischen Glaubens in den auswärtigen, durch die Reformation bedrohten Klosterpfarreien. Nicht minder ließ er sich die Hebung der niederen und höheren Schulen, die Wiedereinrichtung des eingegangenen Spitals für Arme und Kranke, die Schlichtung der Hauensteiner Händel angelegen sein. Dieser vortreffliche Abt hat als Verfasser des Liber originum sich auch um die Geschichte seines Klosters ein großes Verdienst erworben. 35. Caspar II. Thoma, 1571—1596, setzte die Bemühungen des Vorgängers um Hebung der Klosterzucht und des höheren Unterrichtes fort, sammelte eine Bibliothek, ließ zum ersten Male die rituellen Ordnungen und Usus des Stifts sammeln und in der Kirche eine von dem damals in seinem Fache berühmten Euseb Amorbach gebaute Orgel aufstellen. 36. Martin I. Meister, 1596—1628(?); ihm wird nachgerühmt, seine Hauptsorge sei gewesen efficere et habere monachos qui pii primum, deinde docti, et sibi et aliis prodesse possint (Gerb. II, 419). Dieses edle Streben hatte auch den erwünschten Erfolg; ein Beweis ist, daß er nicht nur im eigenen Stifte ausschließlich Lehrer aus seinem Convente verwenden, sondern solche auch nach Außen in die Klöster Schuttern, Schwarzach und andere senden konnte. Der Erzbischof von Salzburg, Marcus Sitticus, erhielt fünf St. Blasianer für die neu creirte höhere Lehranstalt 1618, darunter den ersten Rector derselben, Martin Steinegg. 1612 wurde Abt Martin vom apostolischen Stuhle als Visitator und Reformator des Klosters Murbach berufen (Gerb. II, 419). Eine für St. Blasiens äußere Stellung sehr wichtige, unter diesem Abt vollzogene Erwerbung war die der Reichsherrschaft Bonndorf. 37. Blasius II., 1628—1638, erhielt von Kaiser Ferdinand II. das in Folge des Restitutionsedicts an die Katholiken zurück gelangende Kloster Lorch (in Schwaben), welches, eine Stiftung der Hohenstaufen, ganz in Zerfall gerathen war; im J. 1630 fand die Huldigung der 700 Unterthanen an St. Blasien statt. Der dreißigjährige Krieg brachte auch über den Schwarzwald viele Drangsale; 1634 wurde St. Blasien von den Schweden gänzlich ausgeplündert, und die Gegend wurde wiederholt von der Pest verheert. Abt Blasius starb auf der Flucht in der Schweiz. Da wurde auch sein Nachfolger gewählt: 38. Franz I. Chullot, 1638—1664; dieser ließ, sobald die Kriegsunruhen es ermöglichten, durch den genannten M. Steinegg ein neues Statut für den gelehrten Unterricht entwerfen, worin besonders die hebräische Sprache berücksichtigt war. Unter Abt Franz begann auch die Erforschung und Bearbeitung der St. Blasianischen Haus- und Landesgeschichte durch die Patres Gebel, Eiselein, Tritt, Beringer, Kofer u. a. Der 1655 in der Schweiz ausgebrochene Krieg gab St. Blasien Gelegenheit, den Mitbrüdern aus Rheinau, St. Gallen, Einsiedeln, Wettingen ꝛc. die früher oft genossene Gastfreundschaft zu vergelten. Die nun folgende kurze Friedenszeit machte es dem nächsten Abte 39. Otto II. Kübler, 1664—1672, möglich, manche Wunde der vorausgegangenen Kriegszeit wieder zu heilen. Dagegen mußte sein Nachfolger 40. Roman, 1672—1695, wegen des Einfalles der Franzosen nach der Einnahme Freiburgs 1677, wieder in's Exil wandern. Dasselbe traf wiederholt, 1703 und 1713, seinen Nachfolger: 41. Augustin Fink, 1695—1720, unter welchem sich auch die Hauensteiner wieder auflehnten. Im J. 1716 wurde der St. Blasische Pater Johannes Elberenz als Lehrer nach dem Kloster Fulda, und 1708 Roman Sedelmaier als solcher nach Salzburg berufen. 42. Blasius III. Bender, 1720 bis 1727, unter dem vorigen Abt längere Zeit am kaiserlichen Hofe in Wien, war daselbst zum Hofkaplan und, nach seiner Erwählung als Abt, von Karl VI. zum Botschafter bei der Eidgenossenschaft ernannt worden. Abt Blasius war ein Freund der Wissenschaften, sorgte für die Schulen und die Vermehrung der Bibliothek; folgenreich und zur Glanzperiode St. Blasiens den Grund legend, wurde es, daß er mehrere seiner Patres, darunter Marquart Herrgott, nach Paris in das Kloster St. Germain des Prés schickte, damit sie sich unter Leitung der berühmten Mauriner weiter ausbildeten. Durch die Heimkehrenden wurde der wissenschaftliche Geist, die Methode und die Kritik der gelehrten französischen Congregation nach dem schwarzwäldischen Stifte verpflanzt. 43. Franz II. Schächtelin, 1727 bis 1747, führte mit Eifer das edle Beginnen weiter; die Patres M. Herrgott (s. d. Art.), Rusten Heer, Stanislaus Wülberz wirkten unter ihm als treffliche Lehrer, als fleißige Sammler und Bearbeiter der Haus- und Landesgeschichte. Im J. 1728 begann der Abt einen vollständigen Umbau des Klosters; derselbe ward 1747 vollendet. Die Hauensteiner, fest in ihrem Trotz, verweigerten auch diesem Abte die Huldigung; es kam zu dem sogenannten Salpetererkrieg; durch Vermittlung der vorländischen Regierung wurde 1738 ein Abkommen vereinbart und damit die seit Jahrhunderten sich stets wiederholenden Unruhen beendigt. Ein die äußere Stellung des Klosters mit erhöhtem Glanz umgebender Vorgang im Leben des Abtes Franz war die am 10. December 1746 durch Kaiser Franz I. in Ulm ausgesprochene Erhebung des Abtes von St. Blasien in den Reichsfürstenstand, womit ein erweitertes Wappen und das Recht zu vier Erbämtern verbunden war. Nachdem hiermit ein seit der Erwerbung der Reichsherrschaft Bonndorf rege ge-

worbener Wunsch befriedigt und der höchste äußere Glanz erreicht war, wurde unter den zwei folgenden Aebten 44. Cölestin Vogler, 1747 bis 1749, und 45. Meinrad Troger, 1749—1764, vorher Professor in Salzburg, die von Blasius III. angebahnte wissenschaftliche Erneuung weiter geführt, um durch 46. Martin II. Gerbert, 1764—1793, ebenfalls auf ihren Höhepunkt gebracht zu werden. Unter der Leitung vortrefflicher Lehrer hatte sich eine schöne Zahl hochbegabter junger Conventualen herangebildet, welche in den letzten Decennien des Klosters einen Gelehrtenkreis darstellten, wie ihn die Geschichte geistlicher und weltlicher Societäten nur selten aufzuweisen hat. Allen ein leuchtendes Vorbild als Lehrer, vielseitiger Schriftsteller und später als Abt war Martin Gerbert. Ueber diese Periode mit den ihr angehörenden Leistungen vgl. die Artt. Gerbert, Herrgott, Neugart. Die vorherrschende Richtung der St. Blasianischen Gelehrten-Thätigkeit war die historische. Das Vorbild der Gallia Christiana veranlaßte den großartigen Plan einer Germania sacra, an deren Ausführung neben den St. Blasischen Mitarbeitern auch Auswärtige, wie Vandermeer, Würdtwein, Meichelbeck ꝛc. sich betheiligen wollten. Erschienen ist: Der Prodromus zum Ganzen; die Bisthümer Würzburg und Bamberg von Ussermann; das Bisthum Chur von Eichhorn; das Bisthum Konstanz (bis Mitte des 14. Jahrhunderts) von Neugart. Vandermeer hatte die Bisthümer Sitten und Genf bearbeitet; das Manuscript war vollendet, kam aber nicht zum Druck, da in Folge der Zeitereignisse das schöne Unternehmen in's Stocken gerieth. Neben der Geschichte wurden auch die theologischen Disciplinen bearbeitet; ferner entstand in dieser Zeit das Scutum fidei des P. Conrad Boppert, ein Denkmal ebenso großer Gelehrsamkeit als Frömmigkeit, das durch die neue Ausgabe, Freiburg 1853—1855, allgemein bekannt geworden ist. — Während der segensvollen Regierung des Fürstabtes Gerbert ward das Kloster, wie schon zweimal früher, von einem furchtbaren Brandunglück heimgesucht, welches 23.—24. Juli 1768 die Kirche und das ganze Stiftsgebäude mit der reichen Bibliothek und andern kostbaren Sammlungen vernichtete. Der Neubau nahm Jahre in Anspruch; 1783 am 21. October konnte die prachtvolle Rotunde eingeweiht werden (am 7. Februar 1874 wurde diese Kirche abermals ein Raub der Flammen). Auch eine ansehnliche Bibliothek hatte der berühmte Abt wieder gesammelt. Inneres und Aeußeres, der geistige wie der materielle Zustand des Stiftes war ein glänzender, als Martin Gerbert aus dem Leben schied: die höchste Blüte kurz vor dem Untergang! Der nächste Abt 47. Moritz Ribbele, 1793—1801, ein Mann nach dem Geiste seines edlen Vorgängers, hatte Mühe, sich unter den Unruhen der Revolution und der großen Kriege zu behaupten; und 48. Abt Berthold III. Rottler, erwählt am 19. November 1801, sollte vom schwersten Schlage betroffen werden. Durch den Lüneviller Frieden, sodann durch den Regensburger Congreß wurde St. Blasien mit den übrigen Klöstern des Breisgaues dem Malteserorden als Entschädigung zugesprochen; durch den Preßburger Frieden kam es an Baden und wurde den 24. Februar 1806 provisorisch, am 25. Juni 1807 definitiv als aufgehoben erklärt. — Der letzte, 1807 in St. Blasien gedruckte Catalogus patrum et fratrum principalis monasterii ad S. Blasium führt 93 Conventualen (darunter 79 Priester) und 14 Fratres auf. Von diesen wanderten 35, unter welchen sich auch P. Boppert befand, mit Abt Berthold nach Kärnthen aus, wo ihnen Kaiser Franz das Kloster St. Paul im Lavantthal überlassen hatte (s. das Necrologium des Convents im Freib. Diöc.-Arch. XII, 236). Die Zurückbleibenden erhielten Pensionen oder traten in die Seelsorge; dieß konnte ihnen insofern nicht schwer fallen, als in St. Blasien die Anleitung und Uebung in der Pastoration jederzeit die größte Beachtung fand, so daß Gerbert mit Recht das Kloster ein Priesterseminar für den Schwarzwald nennen konnte (Hist. nig. silv. II, 538). Die 29 Pfarreien, welche dasselbe auswärts zu besetzen hatte (Diöc.-Archiv VII, 346), boten hinlängliche Gelegenheit. — St. Blasien war bekanntlich eines der reichsten Klöster; der durch das kaiserliche Diplom von 983 (s. oben) zugewiesene Grundstock erhielt im Laufe der Jahrhunderte durch fromme Vergabungen, durch Käufe, Urbarmachung u. s. w. eine ansehnliche Erweiterung. Die Verwaltung der meisten Aebte war eine wohlgeordnete; durch rationellen Betrieb, durch stete Cultivirung der unwirthlichen Districte wurde das Kloster zugleich eine landwirthschaftliche Musteranstalt für den ganzen südlichen Schwarzwald und die obere Rheingegend. Der Besitzstand des Klosters außer der Stiftungsdotation war zuletzt dieser: Die Reichsherrschaft Bonndorf, einschließlich der Herrschaft Blumeneck mit den Aemtern Bonndorf, Bettmaringen, Ewatingen und Gutenburg; im vorderösterreichischen Gebiet die Herrschaften Staufen und Krotzingen, die Aemter Oberried, Schönau und Todtnau, die Propsteien Bürgeln und Berau. In der Schweiz die Propsteien Klingenau und Wislikofen, das Kloster Sion. Cameralämter waren in Freiburg, Waldshut, Zürich, Basel, Schaffhausen und Kaiserstuhl. Das (in Baden gelegene) Stiftsgebiet umfaßte (nach Heunisch) bei der Aufhebung 11,16 Quadratmeilen und 27 789 Einwohner mit einem statistischen Werth von 15 723 965 Gulden. — Literatur: Von dem Quellenmaterial zur St. Blasischen Geschichte wurde in neuerer Zeit publicirt: Liber constructionis monasterii ad S. Blasium in Mone's Quellensammlung der badischen Landesgeschichte IV, 76—142; Chronik des Andr. Lettsch, daselbst II, 42—56; Abt Caspar I, Stiftungsbuch von St. Blasien, daselbst II, 56—80; Necrologische Annalen von St. Blasien, das. III, 594—621. 686. Der weitaus größere Theil ist noch ungedruckt und jetzt in Karlsruhe, St. Paul und Einsiedeln. Ueber die hand-

schriftlichen Bearbeitungen und Sammlungen zur Klostergeschichte durch die St. Blasianer berichtet Mone a. a. O. I, Einleitung S. 64—80. Die fleißigsten Sammler waren die Patres Wülberz, Burkard Eiselein, Schmidfeld und Abt Caspar. Gedruckte Hülfsmittel: M. Gerbert, Historia nigrae silvae, 3 voll., St. Blas. 1783—1788; Neugart, Episcopatus Constantiensis, 2 voll., St. Blas. 1803, Friburgi 1862; J. Bader, Das ehemalige Kloster St. Blasien und seine Gelehrtenakademie, im Freib. Diöces.-Archiv VIII, 103—253, und besonderer Abdruck, Freiburg 1874; Derselbe, Fürstabt M. Gerbert, Freiburg 1875; Script. O. S. Ben., Vindob. 1881. [König.]

Blasius, hl., Bischof und Martyrer, lebte um 300. Vor seiner Erwählung zum Bischof von Sebaste in Armenien übte er die ärztliche Praxis, welche in den damaligen Zeiten aus seelsorgerisch-praktischen Gründen oft mit der priesterlichen Thätigkeit verbunden war. Er litt entweder unter Diocletian 287 oder wahrscheinlicher unter Licinius 316. Die Jäger des Statthalters Agricolaus fanden ihn in einer Felsenhöhle, wohin er sich vor der Verfolgung zurückgezogen hatte. Er wurde zuerst mit Stöcken geschlagen, dann auf der Folter mit eisernen Kämmen zerfleischt und schließlich enthauptet. Die Griechen begehen sein Fest am 11. Februar als gebotenen Feiertag; sein Name steht auch bereits in dem ältesten abendländischen Martyrologium, welches dem hl. Hieronymus zugeschrieben wird. Die Martyrologen des neunten Jahrhunderts, Rabanus Maurus, Ado, Usuard, Notker, verlegen sein Fest auf den 15. Februar, während es im römischen Martyrologium am 3. Februar angesetzt ist. Schon im Anfang des Mittelalters kamen Reliquien des hl. Blasius in's Abendland, nach Tarent, Ragusa in Dalmatien, wo er Stadtpatron wurde, und nach St. Blasien im Schwarzwald. Er zählt als großer Wunderthäter unter die vierzehn Nothhelfer und wird besonders angerufen in Seelenleiden arger, verschwiegener Sünder sowie gegen Halsleiden; letzteres deshalb, weil er nach dem Bericht des Metaphrastes einen Knaben, den eine im Schlunde haftende Fischgräte dem Erstickungstode nahe gebracht hatte, durch sein Gebet im Kerker rettete. Aus demselben Anlaß wird auch der Blasiussegen am 3. Februar in mehreren Diöcesen Deutschlands und Böhmens ertheilt. Der Priester hält mit der linken Hand zwei Kerzen in Form eines Andreaskreuzes vor Gesicht und Hals des zu Segnenden und macht dann in der oberen Kreuzöffnung über denselben das Zeichen des Kreuzes mit der Formel: Per intercessionem s. Blasii, episcopi et martyris, liberet (so im Kölnischen; sonst auch wohl praeservet, oder liberet et praeservet) te a malo gutturis et a quolibet alio Deus Pater et Filius et Spiritus Sanctus. Amen. Für die Segnung der hierbei gebrauchten Kerzen gibt es in den betreffenden Agenden besondere Benedictionsformeln. (Vgl. Bolland., Febr. I, 331 sqq.; hier sind vier verschiedene griechische Bearbeitungen der Legende des hl. Blasius zusammengestellt, die aber, weil sämmtlich jüngern Ursprunges, in den Einzelheiten keine besondere Glaubwürdigkeit besitzen; Pagi ad ann. 316; J. Assemani in Calend. univ. ad 11. Febr. VI, 123.) [Küpper.]

Blasius a Conceptione, s. Complutenses.

Blasphemie oder Gotteslästerung ist eine in Worten vollzogene Schmähung Gottes (locutio Deo injuriosa nach Gury, verbum maledictionis, convicii seu contumeliae in Deum nach Suarez). Man unterscheidet die blasphemia immediata, welche direct gegen Gott, und die blasphemia mediata, welche gegen Kirche, Religion, Heilige gerichtet ist. Je nachdem sodann die Gotteslästerung eine Häresie, eine Verwünschung oder aber eine bloße Beschimpfung enthält, spricht man von blasphemia haereticalis, imprecativa und mere probrosa. Auch unterscheidet man eine Gotteslästerung, bei welcher Gott etwas beigelegt wird, was ihm nicht zukommt, von einer solchen, wodurch ihm abgesprochen wird, was ihm zukommt, und beide von einer dritten, durch welche der Creatur beigemessen wird, was Gott eignet. Letzterer Art wäre die Christus von seinen Feinden wiederholt vorgeworfene Blasphemie (Matth. 9, 3; 26, 65). — Wenn die Sünde in der Regel sich als eine Auflehnung gegen das göttliche Gesetz kennzeichnet, so vergreift sich die Gotteslästerung an der Würde des Gesetzgebers selbst und muß darum als die schwerste Sünde bezeichnet werden (S. Thomas 2. 2, q. 13, a. 3). Ist übrigens parvitas materiae bei der Blasphemie nicht zulässig, so kann dabei doch Mangel voller Aufmerksamkeit oder Einwilligung vom Charakter der Todsünde entschuldigen. Eine eigenthümliche Erscheinung ist es, daß mit gewissen abnormen Seelenzuständen, denen wohl meistens krankhafte Störungen des leiblichen Organismus entsprechen, eine fast unwiderstehliche Neigung zur Gotteslästerung sich verbindet (Bruno Schön, Mittheilungen aus dem Leben Geistesgestörter, Wien 1859, 84). Die desfallsigen Versuchungen, welche auch bei Heiligen vorkommen, sind jedoch vorzugsweise oder gar ausschließlich auf dämonische Einwirkungen zurückzuführen. — Das mosaische Gesetz belegte die Blasphemie mit der Todesstrafe (Lev. 24, 14 ff.). Was die kirchliche Disciplin anlangt, so ist, abgesehen von c. 10, C. XXII, q. 1, wo für Cleriker die Deposition, für Laien die Excommunication festgesetzt wird, auf c. 2, X de maledicis 5, 26 zu verweisen. Der Gotteslästerer, heißt es hier, soll sieben Sonntage hindurch, am siebenten ohne Schuhe und Oberkleid und mit einem Riemen um den Hals, während der feierlichen Messe vor der Kirchthüre stehen, an den sieben vorausgehenden Freitagen bei Brod und Wasser fasten und vom Eintritt in die Kirche ausgeschlossen sein. An jedem der genannten Tage soll er einen oder mehrere Arme speisen. Widersetzt er sich der Uebernahme dieser

Buße, so trifft ihn Excommunication und Verweigerung des kirchlichen Begräbnisses. Zugleich soll die weltliche Gewalt mit angemessenen Geldstrafen eintreten. Weitere, und zwar sehr strenge Strafbestimmungen, die bei öfterem Rückfalle eintreten sollen, als Prügel- und Gefängnißstrafe, Exil, Durchstechen der Zunge, Galeeren, finden sich in einigen päpstlichen Constitutionen (vgl. Reiffenstuel, Jus can. univ. V, 440 sq.).

Aber nicht bloß das kirchliche, sondern auch das staatliche Forum ist gegen die Gotteslästerer eingeschritten. Denn, wie Nov. LXXVII § 1 sagt: Si contra homines factae blasphemiae impunitae non relinquuntur, multo magis qui ipsum Deum blasphemant, digni sunt supplicia sustinere. Zudem liegt in der Gotteslästerung eine grobe Verhöhnung der Moralität, ein öffentliches Aergerniß und zugleich ein Angriff auf die sociale Ordnung selbst, die im Glauben an den persönlichen Gott ihre Grundlage hat. Demgemäß verhängt das römische Recht (Nov. LXXVII) gegen den Gotteslästerer die Todesstrafe. Im Mittelalter scheint die Ahndung dieses Verbrechens hauptsächlich der kirchlichen Gerichtsbarkeit überlassen gewesen zu sein, welche übrigens, wie aus dem oben citirten c. 2, X de maledicis 5, 26 erhellt, auch die weltliche Macht beizog. Besondere Strafen für die Gotteslästerung werden in den Reichsgesetzen erst gegen Ende des 15. Jahrhunderts verhängt und im 16. Jahrhundert wiederholt eingeschärft. So verordnet ein Reichsabschied von 1512: „So denn solche Gotteslästerung ohn Mittel in Gott geschehe, sollen sie am Leib gestrafft werden. Wo die aber in ander Gestalt sich geschehe, soll die Straff bei einer Marck Goldes geschehen. Und so die an Geld nicht vermöchten, so sollen die Thäter an ihrem Leib, nach Gelegenheit ihrer Mißhandlung, gestrafft werden." Vorstehende Verordnung soll viermal im Jahre von den Pfarrern in den Kirchen verkündigt werden. Die Carolina Art. 106 bestimmt Strafe an Leib, Leben oder Gliedern. Weitere Strafbestimmungen z. B. des Codex juris Bavarici criminalis oder der Constitutio criminalis Theresiana sehe man bei Jarcke, Handbuch des gem. deutschen Strafr. II, 27—46, dem auch das Angeführte entnommen ist. Ueber analoge Strafbestimmungen außerdeutscher Gesetzgebungen, als: Prügel-, Gefängniß-, Geld-, Prangerstrafe, Brennen der Lippen mit einem glühenden Eisen, Ausschneiden oder Durchstechen der Zunge, Tod vgl. van Espen, Jus eccles. univ. II, 256 sq. Uebrigens ward die gerichtliche Praxis mit der Zeit fortwährend milder; die juristische Theorie aber brach, wohl unter dem Einflusse des irreligiösen Zeitgeistes, zuletzt mit allen seitherigen Traditionen und stellte den Satz auf, Gott sei kein rechtliches Object einer Injurie und würde demnach straflos zu beleidigen sein, wenn er überhaupt beleidigt werden könnte. Die diesem Satze zu Grunde liegende Amphibolie erfährt durch Jarcke (a. a. O. 40, A. 25; vgl. A. 24) ihre verdiente Zurechtweisung. Was die neuere staatliche Gesetzgebung anlangt, so sagt der angeführte Auctor: „Heutzutage dürfte in der Rechtspraxis der gemeinrechtlichen Länder von einer Bestrafung des gotteslästerlichen Fluchens und Schwörens, sowie der nicht öffentlich, sondern nur vor wenigen Personen ausgestoßenen Gotteslästerungen in der Wirklichkeit wohl schwerlich die Rede sein, wenn anders die Aeußerung nicht aus einem andern Grunde (z. B. nach preußischem Rechte als Beleidigung einer Religionsgesellschaft) strafbar ist" (Jarcke a. a. O. 41 ff.). Vgl. Gury-Ballerini ed. Rom. 1874, I, 291—299; Jarcke, Handb. des gem. deutschen Strafrechts II, 27—47; Wächter, Lehrb. des Strafrechts, 2. Theil, 536—545; Meyer, Lehrb. des deutschen Strafr. 636 f. [Möhler.]

Blastares, Matthäus, O. S. Basil., griechischer Canonist des 14. Jahrhunderts. Durch die Arbeiten von Joannes Scholasticus, Photius, Zonaras, Balsamon u. a. war die griechische Kirche um 1300 in den Besitz theils von Gesetzessammlungen, theils von Commentarien dazu gelangt. Das kirchliche Geschäftsleben bedurfte aber auch eines größeren Werkes, worin das geltende Recht in bequemerer Form, als in den genannten Arbeiten, zusammengestellt war. Ein solches ist das um 1335 verfaßte Syntagma des Matthäus Blastares. Der vollständige Titel des Werkes lautet in lateinischer Uebersetzung: Syntagma alphabeticum rerum omnium, quae in sacris divinisque canonibus comprehenduntur, elaboratum pariter et compositum per minimum ex Hieromonachis (hieromonachus ist ein Mönch, der zugleich Priester ist) Matthaeum Blastarem. Die Sammlung, welcher eine längere Vorrede vorausgeht, ist alphabetisch angelegt in der Weise, daß je einem Buchstaben des Alphabets eine Anzahl von Kapiteln unterstellt ist, deren Materie mit dem betreffenden Buchstaben anfängt. So findet man z. B. s. l. Γ Bestimmungen περὶ τῶν τοῦ γάμου βαθμῶν, περὶ γάμων ἐπιτετραμμένων καὶ κεκωλυμένων, oder s. l. Δ Bestimmungen περὶ διαθήκης, περὶ διακόνων, περὶ δικαιοσύνης, περὶ δικαστηρίων u. s. w. In den einzelnen Kapiteln werden zuerst die kirchlichen, dann, falls sich solche vorfinden, auch die einschlägigen weltlichen Gesetze aufgeführt. Das Syntagma des Blastares, gewöhnlich Nomocanon oder auch metaphorisch πηδάλιον „Steuerruder" genannt, erfreute sich großer Verbreitung und ist, wie dessen Abdruck im sechsten Bande des von der griechischen Regierung 1852 bis 1860 zu Athen herausgegebenen Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων beweist, in der griechischen Kirche noch heutzutage im Gebrauche. Das Werk hat mit den Arbeiten des Photius, Zonaras und Balsamon die der lateinischen Kirche feindliche Richtung gemeinsam. Abgedruckt ist das Syntagma im Synodicon von Beveridge (Migne, PP. gr. CXLIV. CXLV). Vgl. dessen Prolegomena I, p. XXI sq.; Walter, Lehrbuch

des K.-R., 14. Ausg., § 79. 80; Vering, Lehrbuch des K.-R. § 17. [Möhler.]

Blemmida (auch Blemmydes), Nicephorus, gelehrter griechischer Mönch des 13. Jahrhunderts. Derselbe war um 1198 in Constantinopel geboren, kam nach der Eroberung der Stadt durch die Lateiner 1204 nach Bithynien, wurde in Prusa erzogen und hörte zu Nicäa nach vierjährigen grammatischen Studien Poetik, Rhetorik, Philosophie, Mathematik, auch Medicin und Theologie. In sämmtlichen philosophischen Wissenschaften erschien er seinen Landsleuten als Meister, und die berühmtesten Zeitgenossen waren stolz darauf, seine Schüler gewesen zu sein (Georg. Acropol., Hist. c. 32. 39; Migne, PP. gr. CXL, 1056 sq. 1072). Er war aber auch von ascetischem Geiste durchdrungen, wurde frühzeitig Mönch, erhielt vom Patriarchen Germanus II. in Nicäa die Lectorats-, dann die Diaconatsweihe, wurde sein Haus- und Tischgenosse, sowie Logothet. Von Mißgunst verfolgt, begab er sich nach dem Kloster Latron und führte hier ein ascetisches Leben. Als der fromme und gelehrte Manuel Erzbischof von Ephesus ward, begab er sich zu ihm, erhielt nach zwei Jahren das große Mönchsgewand (s. d. Art. Basilianer) und wurde dann im Alter von 38 Jahren zum Priester geweiht (1236). Nach dem Tode des Patriarchen Germanus II. (1240) ward er, da dieser schon auf ihn hingewiesen, für das Patriarchat in Vorschlag gebracht (Nicephor. Gregor. 3, 1, 2; Migne, PP. gr. CXLVIII, 179); der Kaiser zog aber Methodius vor und wählte Blemmida zum Pädagogen. Der ernste Mönch zeigte auch dem Kaiser Johannes Dukas Vatazes (1222—1255) gegenüber unerschrockenen Muth. Als dessen Maitresse, die schlaue Sicilianerin Marchesina, die mit ungemeinem Pompe und dem größten Uebermuth auftrat, in die Kirche seines Klosters sich frech zum Gottesdienst heranbrängte, wies er dieselbe als Ehebrecherin aus der heiligen Stätte mit kräftigen Worten hinaus (Niceph. Gregor. 2, 7, 3) und gab in einem allgemein verbreiteten Sendschreiben (bei Allat., De Eccl. or. et occid. perpet. cons. 2, 14, p. 717 sq.) davon allen Gläubigen Kunde, so daß die Gewalt der Concubine so gut wie vernichtet war. Sein Ansehen stieg immer höher. Abermals ward er 1255 dem neuen Kaiser Theodor Lascaris, der für jene That sich dankbar zeigte, für den Patriarchenstuhl vorgeschlagen, und zwar allein; aber er lehnte die Würde entschieden ab (G. Acropol. c. 53, p. 1121) und zog die Leitung des von ihm bei Ephesus gegründeten Klosters vor. Als Michael Paläologus nach Vertreibung der Lateiner 1261 wieder in Byzanz einzog, wollte er von Blemmida die festlichen Weihegebete und Reden verfaßt wissen; dieser aber weilte fern in seinem Ephesus (ib. c. 87, p. 1216). Der statt des Patriarchen Arsenius eingesetzte Joseph wandte sich vergebens an ihn; er hielt diesen für einen Eindringling, jenen für unrechtmäßig entsetzt (Pachym. de Mich. Pal. 5, 2; Migne CXLIII, 790 sq.). Blemmida starb um 1272, als Schriftsteller und Ascet hochgefeiert. Während er bei den Lateinern eines guten Rufes besonders als Unionsfreund und Vertheidiger der wahren Lehre von der Processio des heiligen Geistes sich erfreut (Allat. l. c. 712 sq.; Contra Creyght. 611 sq.; Raynald, Ann. eccles. a. 1233, n. 7. 8; Hefele, Tübinger Quartalschrift 1847, 55 f.), haben die Griechen diese Ansicht für eine Verleumdung und ihn selber für den entschiedensten Vorkämpfer ihrer „Orthodoxie" erklärt; so Patriarch Dositheus von Jerusalem (Hist. Patriarch. Hieros. 8, 18, p. 820—834), Eugen Bulgaris (in seiner Anakrisis über den Blemmida) und der Leipziger Archimandrit Andronikus Dimitrakopulus (Biblioth. eccl. gr., Lips. 1866, I, Proleg. 25 sq.). Die von Allatius (Graec. orthod. Scr., Romae 1652, I, 1—60), darnach von Lämmer (Scriptt. Graec. orth. I), sowie bei Migne (PP. gr. CXLII, 533 sq.) veröffentlichten zwei Abhandlungen an den bulgarischen Erzbischof Jacob und an Kaiser Theodor Lascaris, welche nachdrücklich für die Formel Spiritus S. procedit a Patre per Filium einstehen, wagten sie aber nicht geradezu als apocryph, sondern bloß als interpolirt zu bezeichnen; sie sollen eine zur bloßen Uebung und zu Disputationszwecken behufs besserer Widerlegung der Lateiner angelegte Sammlung von Väterterten sein, was aber Niemand, der beide Schriften ernstlich liest, leicht zugeben wird. Ueberdieß sind klare Zeugnisse der griechischen Historik vorhanden. Nicephorus Gregoras (5, 2, 4, p. 268) bezeugt, daß Blemmida wirklich die den Lateinern günstigen Stellen sammelte, und zwar heimlich wegen des bei den Griechen herrschenden Vorurtheils, und daß diese Schriften auf den im Kerker weilenden Beccus (s. d. Art.) tiefen Eindruck machten. Auch Pachymeres (6, 23; Migne CXLIII, 937 sqq.) führt diese beiden Abhandlungen ausdrücklich an und gedenkt (Andron. Pal. 1, 9; ib. CXLIV, 34) wiederum des Verfassers als eines Apologeten der Lateiner. Wenn aber Stellen aus der Erzählung seiner eigenen Schicksale, wovon das erste Buch im Mai 1264, das zweite im April 1265 geschrieben ist, dagegen angeführt werden (Dimitracopul. l. c. I, 380—395), so können die Widerlegungsversuche, die gegen verschiedene Argumente der Lateiner gerichtet sind, zumal als leicht einem früheren Stadium der gepflogenen Disputationen angehörig, noch lange nichts gegen eine unionsfreundliche Gesinnung des Auctors beweisen, da Aehnliches auch bei Griechen des 15. Jahrhunderts, z. B. Bessarion, gefunden werden kann. Nebstdem haben gelehrte Griechen in dieser Frage oft ihren Standpunkt geändert. Die meisten der theils gedruckten, theils ungedruckten Schriften von Blemmida bewegen sich auf ganz neutralem Gebiete. Dahin gehören eine Epitome logica und eine Epitome physica (zuerst von Wegelin, Augsburg 1605, veröffentlicht, bei Migne CXLII, 675—1320),

eine im März 1263 geschriebene Abhandlung über die Seele und eine im April 1267 verfaßte über den Leib, endlich eine über den Glauben, zuerst von Dositheus (im Τόμος Ἀγάπης, Jassy 1698) veröffentlicht. Alle diese Werke finden sich nebst dem Circularschreiben gegen die Marchesina in der 1784 in Leipzig bei Breitkopf erschienenen Ausgabe. Dazu kommt eine Geographia synoptica (von Spon edirt Lips. 1818), eine Oratio qualem oporteat esse regem (Mai, N. Coll. II, 609 sq.; Migne l. c. 609 sq.), welche, öfters interpolirt, in verschiedenen Handschriften vorkommt, eine kurze Einleitung in die Psalmen, welche Dionys Kleopas (Prolegg. in interpretationem Psalmorum vom Patriarchen Anthimus, Jerusalem 1855, griech.) mittheilt, und eine Erklärung mehrerer Psalmen (nach drei Pariser Codices edirt von Migne CXLII, 1321—1622); ferner eine ganze Reihe unedirter Schriften, insbesondere eine Lobrede auf den heiligen Johannes den Evangelisten, ein Leben des hl. Paulus von Latron, eine Abhandlung de custodia cordis, Scholien zu den Cantica Moysis et aliorum, Versus politici 162 (Cod. Baroc 131, f. 171, b), sowie 23 Briefe (ib. f. 170 sq.). Handschriften finden sich in Paris, Wien, München und sonst häufig (vgl. Fabric., Bibl. gr., ed. Harless VII, 670 sq.; Migne CXLII, 527 sq.). Fast allenthalben zeigt sich Blemmida als nüchternen, frommen, nichts weniger als fanatischen Theologen. Seine „Latinophronie" können die heutigen Griechen am wenigsten damit bestreiten, daß kaum ein Lateinerfreund wiederholt für den Stuhl des „ökumenischen Patriarchen" auserseheh wurde; es haben denselben genug verschämte Lateinerfreunde bestiegen, die nur an dem einmal erregten Volkshaß unübersteigliche Hindernisse fanden, und nicht unwahrscheinlich ist es, daß der besonnene Gelehrte gerade deßhalb der Last des Patriarchates sich entzog, weil er nicht die Leidenschaft wachrufen wollte. Seine zwei Schriften zu Gunsten des „lateinischen Dogma's" haben unverkennbar Einfluß auf vorurtheilsfreie und edelgesinnte Männer seiner Nation geübt, wie sich an Beccus und Manuel Kalekas gezeigt hat. [J. Card. Hergenröther.]

Blesilla, älteste Tochter der hl. Paula, aus einer vornehmen römischen Familie stammend, gehörte zu denjenigen Frauen hohen Standes, welche unter der Leitung des hl. Hieronymus im Anfange des fünften Jahrhunderts zu Bethlehem als fromme Nonnen lebten und einen guten Theil ihres Vermögens zur Gründung neuer Klöster im heiligen Lande verwendeten. Nach einer kaum halbjährigen Ehe in einem Alter von 20 Jahren Wittwe geworden, folgte Blesilla ihrer schon früher nach Palästina gegangenen Mutter und unterwarf sich hier der strengsten Ascese. Sie starb indeß schon nach vier Monaten. Hieronymus gedenkt ihrer mit großem Lobe in seinem 22., 38. und 39. Briefe (Boll. Jan. II, 416 sq.). [v. Hefele.]

Blomevenna, Peter (Petrus a Leydis), ascetischer und polemischer Schriftsteller, Prior der Kölner Karthause, wurde zu Leyden in Holland im J. 1466 geboren und erlebte in seiner Kindheit traurige Geschicke. Nicht lange nach seiner Geburt verlor er seine Eltern und Brüder durch die Pest, welche in der Stadt herrschte; seine Verwandten, welche gierig nach deren Hinterlassenschaft trachteten, legten ihn an die Brust seiner verstorbenen Mutter, damit er daraus nicht Nahrung des Lebens, sondern des Todes sauge: aber Gottes Rathschluß vereitelte die menschliche Bosheit. Das von der Seuche bereits angesteckte Kind wurde wieder gesund und wuchs dann in Unschuld zum hoffnungsvollen Jüngling heran. Nachdem er in der Welt seine Humanitätsstudien vollendet hatte, trat er im 22. Lebensjahre zu Köln in den Karthäuserorden und legte am 7. März 1490 Profeß ab. Im Orden war er ein Musterbild des frommen und beschaulichen Lebens. Das innere Gebet liebte er über Alles und gerieth dabei nicht selten in Verzückung. Letzteres ereignete sich am häufigsten bei der Feier der heiligen Messe, weßhalb er dieselbe gewöhnlich in einer einsamen Kapelle las. Nach dem Tode des Priors Johann von Bonn am 21. November 1506 wurde er einstimmig zu dessen Nachfolger im Priorat und im folgenden Jahre zum Visitator der rheinischen Provinz erwählt; diese Aemter verwaltete er 29 Jahre ebenso einsichtsvoll als nützlich. Seine äußere Erscheinung war voll Anmuth und Liebenswürdigkeit, ein Abbild seiner unschuldigen Seele. Seine Gegenwart allein tröstete die Betrübten und gab den Verzagten Kraft und Muth. Gegen sich selbst war er ein strenger Ascet, gegen Andere ein liebevoller Vater. Jedoch duldete er nichts, was gegen die Ordensregel verstieß; die Schuldigen wies er liebevoll zurecht. Unter seiner Leitung erlebte die Kölner Karthause ihre höchste Blütezeit. Er war ein großer Freund von Kunst und Wissenschaft. Ein werthvolles Gemälde von Anton von Worms, die Kreuzigung Christi darstellend und heutzutage im Kölner Museum aufbewahrt, ist nach der Unterschrift von ihm und seiner Verwandtschaft bestellt und bezahlt worden. Unter den vielen Schriften, welche während seines Priorats aus der Kölner Karthause hervorgingen, gibt es wenige, die nicht mit einem guten Holzschnitt geziert sind. Seine besten literarischen Werke sind ascetischen Inhalts. Die polemischen Bücher, die er geschrieben, wurden durch die Umtriebe der protestantischen Secten, welche damals in der Kölnischen Erzdiöcese allerwärts auftauchten, hervorgerufen; sie zeigen indeß, daß sich der Ascet mit dem Polemiker in einer Person schwer vereinigen läßt. Er starb im Kreise seiner Brüder am 30. September 1536, im 70. Jahre seines Alters, im 47. seiner religiösen Profeß, im 29. seines Priorats. Von seinen ascetischen Schriften sind hervorzuheben: Tractatus de effusione cordis, Antverpiae 1516; Exhortatio ad Novitios de vera religione; Enchiridion Sacerdotum, in quo ea, quae ad diuinissimam Eucharistiam

et sacratissimum Missae officium attinent, facili ac plano quodam tractantur stylo, Colon. 1532, dem Erzbischof Hermann von Wied dedicirt; De bonitate diuina libri IV, vnde praeter alia, diuini verbi praeconibus materia semper exuberat exhortandi ac docendi plebem, tam de Tempore, quam de Sanctis, Colon. 1538, mit einem Anhange: Apologia breviuscula pro opusculis D. Petri Leyden. aliisque pietate similibus, Gisberti Blochouii Carthusiani. Die Vorrede enthält ein kurzes Lebensbild Blomevenna's. Ferner übersetzte er das zweite Buch der Mystischen Theologie des Minoriten Heinrich von Harph in's Lateinische mit dem Titel Directorium contemplativorum und gab hierzu Introductiones, Colon. 1527. Für die in Köln 1530—1536 erschienene Ausgabe der Bibelcommentare seines Ordensbruders Dionys des Karthäusers besorgte er in Verbindung mit Gerhard Vredis die Paulinischen Briefe und edirte die Opera minora, Colon. 1532, 2 voll. Gegen die protestantische Bewegung erschienen: Candela evangelica adversus sectarios, Colon. 1526, der später ein Appendix contra abusus filiorum ecclesiae beigefügt wurde; Miracula, quae Bruxellis circa Ven. Eucharistiam multis annis fiunt, Colon. 1532; Assertio purgatorii, non minus scripturae sacrae, quam ss. patrum testimoniis roborata 1534, gewidmet dem Decan und den Canonikern zu St. Cassius in Bonn, wo eben in dieser Zeit Prädicanten Fuß zu fassen suchten. Im folgenden Jahre sandte er eben dahin das Buch De vario modo adorandi Deum, Sanctos et eorum imagines. Beide Schriften fanden eine Uebersetzung in's Deutsche. Ein weiteres Werk richtete sich Contra Anabaptistas, Colon. 1535. (Annales Carthus. Colon. manuscr.; Paquot, Mémoires II, 128; Hartzheim, Bibl. Colon. 265; Petrejus, Bibl. Carthusiana, Colon. 1609, 117; Panzer, Annales typogr. VI, 6, 419. 422.) [Kessel.]

Blondel, David, Historiker, geb. 1591 zu Châlons in der Champagne, erhielt zuerst eine Stelle als calvinischer Prediger in Houdan, später in Paris. Er zog die Aufmerksamkeit seiner Amtsgenossen auf sich durch seine Schrift gegen den Bischof von Luçon, den späteren Cardinal Richelieu, die unter dem Titel: Modeste déclaration de la sincérité et vérité des églises réformées en France zu Sedan 1619 erschien. Noch größeres Aufsehen erregte die Schrift: Pseudo-Isidorus et Turrianus vapulantes, Genev. 1620, in welcher er gegen den spanischen Jesuiten Torres (Pro canonibus Apostolorum et decretalibus Pontificum adv. Magdeb. Centuriatores defensio, Florent. 1572) die Unächtheit der Pseudo-Isidorischen Decretalen nachwies. Andere polemische Schriften über die heilige Eucharistie (Rouen 1641), gegen den Primat (Genf 1641), über Episcopat und Presbyterat (Amsterdam 1646) erwarben ihm den Titel eines Professors und eine Pension von Seite der Synode von Charenton. Als er aber unternahm, die Erzählung von einer Päpstin Johanna als Märchen nachzuweisen, erregte er den heftigsten Zorn seiner Glaubensgenossen, denen damit ein prächtiger Stoff der Polemik entwunden wurde (Maresius, Exercitat. III de gratia n. 22). Das betr. Buch, die Frucht neunjähriger Studien, erschien 1647 französisch zu Amsterdam (Eclaircissement de la question, si une femme a été assise au siége papal de Rome), dann 1657 ebenda lateinisch unter dem Titel: De Joanna papissa. Blondel nahm nun einen Ruf als Professor der Geschichte nach Amsterdam an. Erblindet dictirte er das große Werk: Genealogiae Francicae plenior assertio, vindiciarum hispanicarum .. eversio, 2 voll., Amst. 1655. Er starb am 6. April 1655. Seine beiden Brüder Moses und Aaron waren gleichfalls Prediger. Der erstere, gestorben nach 1645 zu London, schrieb: Jérusalem au secours de Genève, Sedan 1624, eine Schrift, in welcher er die protestantische Anschauung von den Apocryphen aus jüdischen Quellen zu rechtfertigen suchte (vgl. Bayle, Dict. s. v.). [Streber.]

Blosius, Ludwig, O. S. B., berühmter ascetischer Schriftsteller, aus dem alten Geschlechte der Grafen von Blois stammend, wurde im J. 1506 zu Don-Etienne in den spanischen Niederlanden geboren. Als Edelknabe an den Hof des königlichen Prinzen Karl, des späteren Kaisers, gebracht, schloß er mit diesem bald innige Freundschaft. Hadrian von Utrecht, später das Oberhaupt der katholischen Kirche, war ihr gemeinschaftlicher Lehrer. Eine schmerzliche Krankheit zog Blosius näher zu Gott und bewirkte seinen Eintritt in das Benedictinerkloster Liesse (Laetia oder Lescia) im Hennegau (1520). Obwohl hier die Zucht gesunken war, lebte Blosius schon als Novize wie ein vollendeter Religiose und widmete sich drei Jahre lang fast ausschließlich den ascetischen Uebungen. Abt Aegidius bewunderte ihn und sah in ihm seinen Amtsnachfolger. Darum schickte er ihn zur Ausbildung nach Löwen; dort studirte Blosius viel, betete aber auch viel. Obschon noch nicht Priester, wurde er doch trotz langen Widerstrebens 1527 zum Coadjutor des Abtes ernannt und folgte diesem 1530 als wirklicher Abt nach. Erst als solcher empfing er die Priesterweihe. Zum Zwecke einer Reform des Klosters schrieb er den „Spiegel für Mönche" und ließ ihn bei Tisch vorlesen. Unter Gebet und Thränen hatte der junge, demüthige Abt dieses Erstlingswerk verfaßt, daher er sich auf dem Titelblatte Dacryanus (den Weinenden) nannte. Innerhalb einiger Jahre verbesserte er Manches und zog mehrere der Bessergesinnten an sich, obschon er wesentliche und allgemeine Aenderungen noch nicht wagen durfte. In den Kriegsjahren 1537 und 1538 floh er mit seinen Gesinnungsgenossen und Vertrauten nach Ath und führte daselbst eine vollständige Reform ein. Doch bald zwang man Blosius zur Rückkehr nach Liesse. Hier milderte er nach dem Rathe von Freunden und geistlichen Behörden Vieles an

der in Ath begonnenen strengeren Reform und ließ die so gemilderte Regel vom Papste Paul III. im J. 1545 approbiren. Liesse blühte neu auf, und Blosius förderte das geistliche Wachsthum durch unermüdete Abfassung ascetischer Schriften. Das Verzeichniß derselben ist nach der Kemptener Gesammtausgabe vom Jahre 1672: 1. Paradisus animae fidelis. Constat partibus quatuor: Canone vitae spiritualis, Cimeliarchio piarum precularum, Medulla Psalmodiae sacrae, Officio Horarum de Jesu et Maria; 2. Psychagogia seu Animae recreatio cum appendice; 3. Sacellum animae fidelis: Tabella spiritualis, Preculae piae, Dicta quorundam Patrum vere aurea; 4. Institutio spiritualis. Quatuor adduntur append.: Ex libris Joannis Tauleri et aliorum, Corollarium exercitiorum Institutionis spiritualis, Piae precationes, Apologia pro Joanne Taulero; 5. Brevis regula et exercitia quotidiana tyronis spiritualis; 6. Consolatio pusillanimium. Cui annectitur: Paraclesis divina ex sacris Litteris; 7. Margaritum spirituale. Sex partibus dividitur: De Incarnatione et vita Domini J. Ch., Epitome vitae Christi ex IV. Evangelistis, Dominicae passionis explicatio, Farrago utilissimarum institutionum, Articuli Vitae Christi, Divini amoris igniariolum; 8. Conclave animae fidelis. In 4 partes distinctum: Speculum spirituale, Monile spirituale, Corona spiritualis, Scriniolum spirituale; 9. Instructio vitae asceticae: Speculum Monachorum, Enchiridii parvulorum, libri duo, Septem exercitia seu meditationes pro religiosis Tyronibus; 10. Polemica seu Defensio verae fidei: Collyrii haereticorum libri duo, cum appendice, Facula illuminandis et ab errore revocandis haereticis, cum appendice, Epistola Blosii, gallice scripta, ad nobilem Matronam per haereticos a vera fide seductam. Speziell für sein Kloster berechnet war eine Scriptura prognoristica, welche jedem Ordenscandidaten vor der Einkleidung vorgelesen wurde, damit er wisse, was er zu erwarten, zu thun und zu leiden habe. Die unter Nr. 9 genannten Streitschriften verfaßte er seit 1549 zufolge einer Aufforderung von Seiten der General-Statthalterin Margaretha. Viele im Glauben wankende Männer wurden ihm zugesandt, und nicht wenige derselben verdankten ihm ihre Bekehrung. Doch sein Hauptgeschäft war Leitung und Führung der Seelen, und darin war er Meister. Das Erzbisthum Cambrai, das man ihm angetragen, und andere Würden schlug er aus. Er starb am 7. Januar des Jahres 1566, am Vorabende der greuelvollen Verwüstung, die über sein Vaterland hereinbrach. Die Anmuth und Salbung seiner Schriften erwarb ihm den Namen alter Bernardus. An den von den Jesuiten begonnenen größeren geistlichen Exercitien hatte Blosius das lebhafteste Interesse gezeigt, auch selbst persönlich in Löwen daran Theil genommen und sie dann in Liesse einführen lassen. Ueberhaupt lobte und vertheidigte er in seinen Briefen die Gesellschaft Jesu sehr. Hinwieder befahl auch der hl. Ignatius, daß der Novizenmeister der Gesellschaft Jesu seinen Novizen Blosius' Schriften vorlese und zum Vorlesen in die Hände gebe. Aehnlich rieth der hl. Franz von Sales Andern das Lesen der Schriften Blosius' dringend an. Die erste Gesammtausgabe dieser Schriften veranstaltete sein Schüler Jacob Frojus (Löwen 1568). Am vollständigsten ist die vom Abte Anton Winghe von Liesse mit Beihülfe seiner Mönche besorgte Antwerpener Ausgabe des Jahres 1632, welche auch eine ausführliche Biographie des Verfassers enthält. Sie wurde im J. 1725 in Ingolstadt auf's Neue gedruckt. Zwischen 1568 und 1725 sind übrigens noch 8—9 andere Gesammtausgaben, darunter auch die oben angeführten Kemptener von 1672 in 2 Quartbänden, erschienen. Die Schriften wurden in die meisten abendländischen Sprachen übersetzt; Magnus Jocham gab eine Anzahl derselben in deutscher Uebersetzung heraus, Sulzbach 1835—1846; das Monile spirituale erschien als „Geistlicher Perlenkranz", übers. von Weißbrodt, Freiburg 1876. (Vgl. Ziegelbauer, Hist. rei litt. Ord. S. Bened. I. II. IV; Bolland., Januarii I, 430.) [Mittermüller, O. S. B.]

Blount, Karl, Deist, geb. 1654, stammte aus einer gelehrten englischen Familie und war mit guten Talenten ausgerüstet. Sowohl sein Vater, Sir Henry Blount, als sein älterer Bruder Thomas haben sich als Gelehrte einen Namen erworben. Sehr bedauerlich ist dagegen die Berühmtheit, welche Karl Blount selbst erlangte. Er trat auf die Seite des eben damals in Form des Deismus auftauchenden Unglaubens und Unchristenthums. Diese Richtung zeigte er schon im J. 1679 in seiner gegen die Unsterblichkeit gerichteten Schrift De anima mundi, über welche der Bischof von London das Anathem sprach. Darauf übersetzte er im Jahre 1680 die beiden ersten Bücher des Philostratus über das Leben des Apollonius von Tyana, um diesen 300 Jahre nach Christus gefertigten und damals schon verunglückten Angriff auf das Christenthum unter seinen Landsleuten zu verbreiten. Das Buch wurde unterdrückt, Einzelnes davon ging jedoch in die Noten zu Castilhon's französischer Uebersetzung des Philostratus über. In gleichem Geiste sind die beiden weiteren Schriften Blounts („Groß ist die Diana von Ephesus" und „Orakelsprüche der Vernunft") abgefaßt. Letztere erschien erst einige Monate nach seinem Tode. Weil Blount die Erlaubniß, seine Schwägerin zu heiraten, nicht erhielt, erschoß er sich im Jahre 1693. (Näheres Chaufepié, Dict. hist. I; Niceron, deutsche Ausgabe, XII. 386.) [v. Hefele.]

Blut, kostbares (der Ausdruck entlehnt aus 1 Petr. 1, 19), bezeichnet das Blut unseres Herrn und Erlösers, das einen Theil seiner heil. Menschheit bildet, in den Tagen der Passion vergossen und bei der Auferstehung in verklärtem Zustande wieder mit dem Leibe des Herrn vereint wurde.

I. Ist es als Theil der Menschheit Christi schon im höchsten Grade verehrungswürdig, so wird seine Verehrungswürdigkeit noch gemehrt durch den Umstand, daß die heilige Schrift es als den eigentlichen Preis der Erlösung und als das Sühnopfer für die Sünden der Menschheit bezeichnet (Offenb. 1, 5; 5, 9. 1 Petr. 1, 19). Der dogmatische Grund aber, warum ihm die höchste Verehrung, der cultus latriae, Anbetung im wahren und eigentlichen Sinne wie dem heiligen Frohnleichnam gebührt, ist seine Vereinigung mit der Gottheit. Nach der Lehre der heiligen Väter und der katholischen Theologen ist das heilige Blut des Herrn unmittelbar mit der zweiten Person der Gottheit vereiniget. Finden sich bei den vortridentinischen Theologen in Bezug auf diesen Satz noch einige Schwankungen, so wird er von den nachtridentinischen mit großer Uebereinstimmung behauptet und vertheidigt. Denn nach der Lehre des Concils von Trient (Sess. XIII, c. 3) bildet das Blut des Herrn, das im Sacramente unter den Gestalten des Weines gegenwärtig ist, ebenso einen Theil seiner menschlichen Natur, wie das Fleisch, das unter den Gestalten des Brodes da ist. Hat nun der Sohn Gottes die menschliche Natur in sich aufgenommen und mit sich vereinigt, so sind selbstverständlich ihre Theile in derselben Weise mit der zweiten Person der Gottheit vereinigt.

Größer ist die Schwankung unter den vortridentinischen Theologen, wenn es sich um die Frage handelt, ob auch das in der Passion vergossene und bei der Auferstehung wieder angenommene Blut des Herrn mit der Gottheit hypostatisch vereinigt blieb. Einige von ihnen stellen zwar nach dem Vorgange der hl. Väter den Satz auf: „Die Theile der menschlichen Natur, die vom Sohne Gottes unmittelbar in die hypostatische Vereinigung aufgenommen wurden und bei der Auferstehung in verklärtem Zustande wieder angenommen werden sollten, verloren die Vereinigung auch im Tode nicht; wie mit der Seele des Herrn und seinem heiligen Leibe, blieb darum die Gottheit auch mit dem Blute vereiniget." Andere haben aber dagegen ihre Bedenken, und unter dem Pontificate Pius' II. im 15. Jahrhundert brach gerade über diesen Gegenstand zwischen den Franciscanern und Dominicanern ein heftiger Streit aus. Als nämlich der Minorit Jacobus della Marca in einer am Ostersonntage 1462 zu Brescia gehaltenen Predigt behauptete, mit dem während der Passion vergossenen und auf dem Boden herumliegenden Blute des Herrn habe die hypostatische Vereinigung nicht fortgedauert, und darum gebühre ihm auch nicht Anbetung, ziehen die Dominicaner mit Berufung auf ein von Clemens VI. an den Großinquisitor von Aragonien, Nicolaus Roselli, erlassenes Decret (dessen Existenz sich aber nicht nachweisen läßt) öffentlich in der Schule und auf der Kanzel die Behauptung des Franciscaners des Irrthums und der Häresie. Der Bischof von Brescia, an den sich die Franziscaner gewendet hatten, urtheilte nach eingehender Prüfung der Streitfrage, beide Meinungen könnten bis zu einer Entscheidung des heiligen Stuhles ungestraft gelehrt werden. Die Sache wurde sofort vor den heiligen Stuhl gebracht. Pius II. ordnete eine öffentliche (wohl die feierlichste) Disputation an; dieselbe wurde von Vertretern beider Orden in Gegenwart des Papstes, aller Cardinäle und der übrigen in Rom anwesenden kirchlichen Würdenträger gehalten, führte aber zu keinem endgiltigen Resultate. In der Constitution Infallibilis vom 8. August 1464 wurde den Dominicanern verboten, die Behauptung der Franciscaner für häretisch oder sündhaft zu erklären, bis darüber entschieden sei (vgl. Gener. I, 30). Eine lehramtliche Entscheidung ist zwar nicht erfolgt; es gibt aber seit dem Concil von Trient wohl kaum mehr einen bedeutenden Theologen, der die hypostatische Vereinigung des vergossenen Blutes nicht lehrte. Denn nachdem das Concil gesagt hat, daß das kostbare Blut ebenso wie das heilige Fleisch einen Theil der Menschheit Christi bildet, ist vom Blute das zu lehren, was vom Fleische des Herrn allgemein gelehrt wird, daß es nämlich unmittelbar mit der Gottheit vereiniget ist und auch nach dem Tode noch vereinigt blieb (vgl. De Lugo, De Incarn. disp. 14). Viele Theologen geben zu, daß bei der Auferstehung nicht das ganze vergossene Blut vom Herrn wieder aufgenommen wurde, sondern daß einzelne Blutspuren am Kreuze, an den Nägeln, an den Stricken, auf dem Boden u. s. w. zurückgeblieben sind. Es ist daher nicht unmöglich, daß man in einigen Kirchen Reliquien des kostbaren Blutes besitze; diese sind aber ebensowenig mit der Gottheit vereinigt, als jene sogen. Reliquien des kostbaren Blutes, die nach verschiedenen Berichten consecrirten Hostien oder Bildern des Herrn entquollen sind, und dürfen darum auch nicht eigentlich angebetet werden. (Vgl. Franc. Collii L. de Sanguine Christi, Mediolani 1612.) [Noldin, S. J.]

II. Geschichtliche Zeugnisse für die Existenz von Reliquien des Passionsblutes, welche direct die Existenz von solchen Reliquien auf Erden bezeugen, sind nicht zahlreich. Die vorhandenen reichen jedoch hin, dieselbe außer Zweifel zu stellen. Wegen des Besitzes des lebendigen Blutes Christi in der heiligen Eucharistie sprechen die Kirchenväter wenig von den Reliquien desselben. Der Werth und die Würde dieser Reliquien werden aber diejenigen Kirchen, welche sie besaßen, bestimmt haben, in den Jahrhunderten der Christenverfolgungen dieselben vor den Heiden und Häretikern geheim zu halten. Das Nämliche wird bei dem Verfalle des weströmischen Kaiserthums und im Anfange des Mittelalters der Fall gewesen sein. Auch die Kirche des Orients, zerrissen durch politische Parteien und aufgeregt durch theologische Streitigkeiten, hatte Ursache, solche Schätze den Blicken und der Kenntniß der großen Masse zu entziehen. Zudem dachten die Christen früherer Jahrhunderte nicht daran,

daß der Forschergeist und die Zweifelsucht künftiger Zeiten die Erhaltung schriftlicher Documente nothwendig machen würde. Die Verehrung, welche solchen Reliquien seitens der Vorfahren zu Theil geworden war, galt den Nachkommen als Gewähr für deren Aechtheit. Wie groß aber die Verehrung des gläubigen Volkes gegen die Reliquien des Heilandes war, zeigen uns schon die vielen Pilgerzüge in früherer und jetziger Zeit zur Verehrung der blutbefleckten heiligen Stiege aus dem Gerichtshofe des Pilatus zu Rom, des Grabtuches zu Turin, des Lendentuches zu Aachen und der Geißelsäule zu Rom, von welcher der hl. Hieronymus bezeugt, daß man noch zu seiner Zeit die daran befindlichen Blutflecken zu erhalten suchte, zur Verehrung der Reliquien des Passionsblutes zu Jerusalem, zu Rom, Mantua, Boulogne, Brügge, Weingarten in Würtemberg, Reichenau in Baden, Stams in Tirol, Niederachdorf und Lohe bei Regensburg, Bobingen und Gattingen bei Augsburg. Ebenso müssen wir annehmen, daß die ersten Christen und Anhänger des Herrn sein heiliges Blut nicht haben mit Füßen treten und verunehren lassen. Die große Sorgfalt der ersten Christen bei Aufsammlung und Aufbewahrung des Blutes von Martyrern läßt darauf schließen, daß man das Blut Jesu Christi auf dem Calvarienberge gewiß möglichst wird aufgesammelt haben. Für den Glauben des Mittelalters zeugt die Sage vom heiligen Gral, d. i. von jenem Gefäße, worin Joseph von Arimathäa das Blut aus der Seitenwunde des Herrn aufgefangen haben soll. Dieselbe stützt sich großen Theiles auf die apocryphen Evangelien, insbesondere auf das des Nicodemus, welches trotz seines dogmatischen Unwerthes als historisches Zeugniß nicht ohne Belang ist. (S. d. Art. Apocryphen.) Den Inhalt dieser historischen Zeugnisse und der constanten Tradition des gläubigen Volkes gibt der Erzbischof von Lincoln auf dem (unten benannten) englischen Nationalconcil von 1247 mit folgenden Worten wieder: „Nach dem Tode Jesu verlangte Joseph ohne Furcht den Leichnam Jesu und erhielt denselben, weil er, wie man glaubt, ein einflußreicher Mann war. Trotz des Murrens der Juden löste er den mit Blut und Wunden bedeckten heiligen Leib in frommer Ehrfurcht vom Kreuze ab. Um diesen ehrwürdigen Leib nicht unehrerbietig zu berühren, hatte er sich mit einem weißen Linnentuch umgürtet. Er trocknete darauf von den noch feuchten und blutigen Wunden und den äußersten Enden des Kreuzes, wo die Nägel Hände und Füße des Herrn durchbohrt hatten, sorgfältig das Blut ab .... Als er den Leichnam in die Nähe der Grabesstätte gebracht, wusch er denselben ganz und bewahrte in einem sehr reinen Gefäß das gebrauchte und vom Blute geröthete Wasser auf. Noch ehrfurchtsvoller hob er das Blut auf, welches aus seinen Füßen und Händen geflossen ... Beide Reliquien bewahrte er als ein unschätzbares Kleinod für sich und seine Nachkommen." Diese ganze Erzählung, sagen die Bollandisten, enthält nichts, was nicht bis auf die unbedeutendsten Einzelheiten durchaus glaubwürdig wäre. Man kann mit Grund annehmen, daß die frommen Gläubigen, welche Jesum beerdigten, auf gleiche Weise das Blut aufsammelten, welches auf die Erde geflossen (Bolland. Martii, II, 378).

Den Glauben an die Existenz von Reliquien des Passionsblutes bezeugt sodann eine beständige und **allgemeine Tradition des ganzen Orients**. Das Menologium graecum, von Cardinal Sirlet in's Lateinische übersetzt, sagt über den Eremiten **Barypsabas**, der im 4. Jahrhundert lebte, Folgendes: „Auf denselben Tag (10. Sept.) fällt das Martyrium des heiligen Barypsabas. Derselbe hat von einem frommen und gottesfürchtigen Einsiedler das kostbare Blut des Erlösers empfangen, welches aus seiner Seitenwunde geflossen, und heilte damit viele Kranke. Er wurde in einer Nacht heimtückischer Weise von Ungläubigen ermordet, welche dieses wunderbare Heilmittel zu besitzen wünschten. Aber der Schatz wurde durch einen seiner Schüler gerettet" (Boll., Septembris III, 494). Das Synaxarium des P. Sirmond gibt über den Tod dieses Martyrers noch besondere Einzelheiten. Nach ihm kam die durch eine besondere Fügung der göttlichen Vorsehung gerettete Reliquie nach geraumer Zeit in den Besitz von Constantinopel (Boll. l. c.). Die griechischen Acten, welche P. Stilting vor Augen hatte, und welche viel älter waren als Metaphrastes (zu Anfang des 10. Jahrhunderts), enthalten dieselben Mittheilungen. Leo Allatius, angeführt bei Papebroch, war der Meinung, daß diese Acten wenigstens aus dem Anfange des 6. Jahrhunderts datirten. Derselben Ansicht ist Stilting, welcher den betreffenden Codex in der Vaticanischen Bibliothek untersucht hat. St. **Germanus**, Erzbischof von Constantinopel (715—730), bemerkt, indem er das Wort „sacer crater" (heiliger Gral) erklärt: „Sacer crater ist das heilige Gefäß, in welches man das Blut aufnahm, das aus der durchbohrten hehren Seite und aus den Wunden der Hände und Füße Christi floß" (Germ., Archiep. C. P. In myst. Theor. rer. eccl., Biblioth. P. graec. II, 150). Ein Jahrhundert nach St. Germanus sagt **Georg**, früher Vorsteher des Archivs der Cathedrale (Ecclesiae magnae) von Constantinopel, seit 867 Erzbischof von Nicomedien, in einer Predigt Folgendes über die Aufsammlung von Passionsblut durch die heilige Jungfrau: „Wie sehr wurde sie, indeß man seine einzelnen Glieder durchbohrte, in ihrer Seele verwundet! Wie floß das Blut aus seinen Wunden, und bittere Thränenbäche aus ihren Augen! ... Indem sie ihn dann so mitleidig anschaute und das **Blut** und das **Wasser**, das aus seiner Seite floß, mit großem Verlangen und großer Verehrung **aufsammelte**, übergab sie sich ganz der Sorge für seine Bestattung" (Combéfis, Biblioth. Patrum III, 952 sq.). Aehnliches berichtet uns aus der Rede eines Ungenannten

Metaphrastes, 911 Geheimschreiber des Kaisers Leo des Philosophen (l. c. VIII, 88). Im Jahre 950 verfaßte ein unbekannter Auctor die Geschichte einer Uebertragung des heiligen Blutes von Jerusalem nach Europa. Dieselbe wurde zuerst veröffentlicht durch Mabillon (Annales III, 699), dann nach der alten Handschrift abgedruckt in den Monumenta Germaniae (SS. IV, 445): Translatio Sanguinis Domini. Diese Reliquie war ein Geschenk des Statthalters von Jerusalem, Azan, an Karl den Großen, von welcher heute noch ein Theil in Reichenau (Baden) verehrt wird. Hermann, Mönch von Reichenau (gest. 1054), bezeugt in seiner Chronik, daß im Jahre 923 Passionsblut in diese Abtei übertragen worden sei (Monum. Germ. SS. V, 112). Dieselbe Thatsache bezeugen uns die Jahrbücher von Reichenau (ibid. I, 68) und der Fortsetzer des Regino (ibid. I. 615); ferner der berühmte Geschichtschreiber Ekkehard, der gegen 1100 schrieb (ibid. VI, 20), der sächsische Annalist, welcher gegen die Mitte des zwölften Jahrhunderts lebte (ibid. ad ann. 923), und Sigibert, der gegen 1130 geboren wurde (ibid. pag. 346). — Um diese Zeit lebte zu Constantinopel der fromme und gelehrte Basilianermönch Euthymius Zigabenus. In seiner Schrift gegen die Bogomilen, welche in einer lateinischen Uebersetzung noch erhalten ist, findet sich folgende Stelle: „Daß nicht ein Scheinbild von Christus, sondern Christus selbst im Fleische gekreuzigt worden ist, beweist das Blut, welches aus seinen Wunden geflossen ist und noch jetzt von den Christen aufbewahrt wird und Kranke heilt; daß dieß das wahre Blut Christi ist, wird durch die vielen Wunder bestätigt" (Euthymius, Orthodoxae fidei Panoplia 2, 24 p. 61, Lugd. 1536, Venet. 1575).

Im 13. Jahrhundert wird die Tradition über die Existenz von Reliquien des Passionsblutes allgemein. Unter Ludwig dem Heiligen kam eine solche von Kaiser Balduin von Constantinopel geschenkte, mit officiellen Urkunden versehene Reliquie nach Frankreich (Du Breuil, Theatr. antiq. Paris 1, 103). Graf Dietrich von Elsaß brachte 1148 eine nach Brügge in Flandern (Essai sur l'histoire du Saint Sang etc. par l'abbé C. C., Bruges 1850). Gegen 1247 kam eine solche unter König Heinrich III. nach England, und es wird berichtet, daß der vom Patriarchen von Jerusalem mit der Ueberbringung derselben beauftragte Tempelherr dem Könige zugleich ein mit den Siegeln des Patriarchen, der Erzbischöfe, Bischöfe, Aebte und anderer kirchlichen Würdenträger des heiligen Landes versehenes Schriftstück übergab, worin bezeugt war, daß dieses Blut wahrhaft und wirklich von dem herrühre, welches Jesus am Kreuze vergossen habe. König Heinrich III. veranlaßte damals das schon oben angeführte Nationalconcil von 1247 und legte demselben die Frage über die Aechtheit der heiligen Reliquie zur Entscheidung vor. Das Concil gab einstimmig die Erklärung ab, daß die beigebrachten Beweisstücke keinen Zweifel mehr übrig ließen, und daß dieselbe also wahrhaft ein Theil des Passionsblutes unseres Erlösers sei (Matth. Paris. Hist. Angl., ed. Wats, Lond. 1840, 735). Ueber die Reliquie in Weingarten sehe man Fr. Schurer, das heilige Blut in Weingarten und seine Verehrung, Waldsee 1880. Man vergleiche auch: Das heilige Land, Organ des Vereins vom heiligen Grabe, XXIII, 5, 150, Köln 1879. Speciell und ausführlicher wird die ganze Frage über die Existenz von Reliquien des Passionsblutes, über ihre Verehrung (Cultus relativus sive respectivus latriae, wie bei den Kreuzpartikeln) und die Literatur &c. behandelt in des Unterzeichneten Schrift: Die Reliquien des kostbaren Blutes unseres göttl. Heilandes, Luxemb. 1880. [A. Jor.]

III. Die große Verehrungswürdigkeit des kostbaren Blutes rief in der Kirche einen scharf ausgeprägten und weit verbreiteten Cult desselben hervor. 1. Zunächst ist es die Congregation der Missionare vom kostbaren Blut, welche sich dessen Verehrung zur besonderen Aufgabe machte. Ihr Stifter ist Caspar del Buffalo, geb. zu Rom am 6. Januar 1786, gest. am 28. December 1837. Schon als junger Priester ergab er sich ganz dem Werke der Volksmissionen und gründete zu diesem Zwecke die genannte Congregation der Säculargeistlichen. Anfangs hatte das Institut mit großen Schwierigkeiten zu kämpfen, bis der Papst 1821 im Kirchenstaate auf einmal fünf Häuser als ebenso viele geistliche Festungen gegen die furchtbare Schaar von Banditen eröffnen ließ. Später verbreitete es sich in Italien, in Deutschland und besonders in Amerika. Der Generalsuperior der Congregation hat seinen Sitz in Rom an der Kirche S. Maria in Trivio. Buffalo war Veranlassung, daß das festum pretiosissimi Sanguinis, das Fest des kostbaren Blutes Jesu Christi, das bisher fast nur in der genannten Congregation gefeiert werden durfte, auf die ganze Kirche ausgedehnt wurde. Als nämlich Pius IX. in Gaeta war, rieth er diesem, ein dießbezügliches Gelübde zu machen. Nicht ein Gelübde, aber ein „pium propositum", sagte der heilige Vater; am Vorabende des Festes zogen dann die Franzosen als Befreier in Rom ein und am 10. August 1849 erschien das betreffende Decret, durch welches das Fest sub ritu duplici secundae classis auf die ganze Kirche ausgedehnt und auf den ersten Sonntag im Juli festgesetzt wurde.

2. Der von einem frommen Priester, Franz Albertini, am Anfange dieses Jahrhunderts zu Rom an der Kirche St. Nicolo in Carcere gegründete Verein zur Verehrung des bittern Leidens und des kostbaren Blutes Jesu Christi wurde von Pius VII. im Jahre 1814 zur Erzbruderschaft vom kostbaren Blute erhoben und mit einem großen Schatze von Ablässen beschenkt.

3. Von Caspar del Buffalo stammt auch der Plan zur Gründung der Congregation der

Adoratrici del divin Sangue; die Ausführung desselben überließ er Maria di Mattia. Diese Congregation beschäftigt sich mit Unterricht der Jugend in den Elementargegenständen und weiblichen Arbeiten und leitet einige Anstalten im Gebiete des vormaligen Kirchenstaates.

4. Endlich ist noch der Ritterorden vom kostbaren Blute zu nennen. Vincenz I., Herzog von Mantua, ein besonderer Verehrer des kostbaren Blutes, gründete denselben bei Gelegenheit der Vermählung seines Sohnes Franz mit Margaretha von Savoyen 1608 mit Genehmigung des Papstes Paul V. Wer diesem Orden beitrat, verpflichtete sich durch einen Eid, ein christliches Tugendleben zu führen, die katholische Religion, die Würde des Papstes und des Landesfürsten zu vertheidigen. Das Abzeichen der Ritter ist eine goldene Kette mit einer Medaille, welche zwei Engel, einen Kelch mit drei Blutstropfen haltend, zeigt. [Noldin, S. J.]

Blutampullen, s. Ampullen.

Bluthochzeit, Pariser, oder Bartholomäusnacht, La Saint-Barthélemy, das blutige Ereigniß aus der Zeit der französischen Religionskämpfe. Als die religiösen Parteien in Frankreich im 16. Jahrhundert nach dreimaligem Kriege am 8. August 1570 zu St. Germain zum dritten Male Frieden schlossen, und Karl IX. den Protestanten weitgehende Rechte zusicherte (vgl. d. Art. Hugenotten), tauchte, um den Frieden zu befestigen, der Plan auf, eine Familienverbindung zwischen den Häusern Valois und Bourbon herzustellen. Der protestantische Heinrich von Navarra, nachmals Heinrich IV. von Frankreich, sollte die katholische Margaretha von Valois, die Schwester des Königs, heiraten, und es sollten so, wie man sich ausdrückte, die beiden Religionen miteinander vermählt werden (Mém. de Tavannes III, 293; Collect. Petitot, I° Sér. XXV). Die Heirat war, freilich erfolglos, schon im J. 1562 geplant worden, um den ersten Bürgerkrieg abzuwenden. Später wurde eine Verbindung zwischen Sebastian von Portugal und Margaretha in Aussicht genommen. Als aber diese Unterhandlungen im Januar 1571 scheiterten, wurde sofort jener Plan wieder aufgegriffen, und die erste Anregung ging von dem Tiers Parti, näherhin von den Brüdern Montmorency aus (Mém. de M. de Valois 46; Coll. Petitot XXXVII). Der Verbindung standen zwar die größten Schwierigkeiten im Wege, und es verfloß in der That geraume Zeit, bis sie zu Stande kam. Die Hugenotten nahmen den Vorschlag mit Mißtrauen auf, und wenn auch ihre dießfallsigen Besorgnisse bald gehoben wurden, so war die Frage nicht so leicht zu lösen, ob die Ehe wegen der Religionsverschiedenheit der Napturienten zulässig sei. Auf beiden Seiten wurde lange darüber verhandelt. Pius V. schickte noch im kommenden Winter den Cardinal Alessandrino, seinen Neffen, an das Hoflager nach Blois, um das Project zu vereiteln und für die Verbindung der Prinzessin mit Sebastian von Portugal zu wirken (vgl. Gabutius, Vita Pii V. 147 sq.). Der König blieb indessen bei seinem Vorhaben als einem nothwendigen Mittel, den Frieden in seinem Reiche zu erhalten und zu befestigen, und der Ehevertrag kam endlich am 11. April 1572 zum Abschluß. Aber auch jetzt waren die Hindernisse noch nicht alle überwunden. Die Nupturienten bedurften wegen zu naher Verwandtschaft der päpstlichen Dispens, und Pius V. schlug das Gesuch gänzlich ab; Gregor XIII., der ihm in Bälde folgte, machte seine Gewährung von der Bedingung abhängig, daß der Bräutigam zuvor insgeheim zur Kirche übertrete, eine Forderung, welche unter den obwaltenden Umständen soviel als eine Ablehnung der Bitte war. Dazu kam am 9. Juni der Tod Johanna's von Navarra, der Mutter Heinrichs, sowie eine Krankheit der Herzogin von Lothringen, der Schwester der Braut, und so wurde die Trauung erst am 18. August vorgenommen. Der Cardinal von Bourbon segnete das Paar ein. Die päpstliche Dispens war nicht erhalten worden (die gegentheilige Angabe bei Serres, L'Inventaire gén. de l'hist. de France 1619, II, 428, beruht auf Irrthum), und der Bräutigam gab seinem religiösen Standpunkte bei der Feier dadurch Ausdruck, daß er als Protestant der Messe nicht anwohnte. Die Hochzeit wurde durch große Festlichkeiten verherrlicht. Der Adel hatte sich sehr zahlreich eingefunden. Die folgenden Tage waren ganz der Feier des freudigen Ereignisses gewidmet, die Staatsgeschäfte ruhten, und als der Admiral Coligny sich mit dem Könige über einige wichtige Fragen besprechen wollte, wurde er gebeten, die Festtage zunächst vorübergehen zu lassen (Le Réveille-Matin des Français in den Archives curieuses de l'hist. de France von Cimber und Danjou, I° Sér., VII, 172 sq.). Wenn aber Karl IX. sich ganz der Festesfreude überlassen wollte, so pflogen Andere um so ernstere Berathungen. Der Friede von St. Germain bedeutete für Frankreich wie einen religiösen, so auch einen politischen Umschwung. Die Versöhnung mit den Hugenotten war eine Abwendung von Spanien und eine Hinneigung zu England, und es wurde ernstlich an der Herstellung eines Bündnisses zwischen beiden Ländern gearbeitet. Es wurde sowohl über eine Heirat zwischen der Königin Elisabeth und dem Herzog von Anjou, als über ein politisches Bündniß unterhandelt. Letzteres kam am 29. April 1572 durch den Abschluß eines Vertrags auf gegenseitigen Schutz (Léonard, Recueil des traités II, 583) zu Stande, während in jener Angelegenheit wegen der religiösen Frage kein Ergebniß erzielt wurde. Doch wurden die Verhandlungen noch nicht aufgegeben. Es wurde vielmehr, als die Heirat des Herzogs von Anjou nicht durchzusetzen war, der Herzog von Alençon, der jüngste Bruder Karls IX., als Brautwerber aufgestellt, und die bezüglichen Verhandlungen dauerten noch lange fort (Cooper, Recueil des dépêches etc.

des ambassadeurs de France en Angleterre et en Écosse 1840, VII, 289 sqq.). Die Spitze des englisch-französischen Bündnisses war gegen Spanien, näherhin gegen die Niederlande gerichtet, und indem hier die Aufständischen unterstützt wurden, winkte Flandern als Beute. Das flandrische Unternehmen war so die große Frage, welche damals die Geister in Frankreich beschäftigte, und welche gewissermaßen den Ausgangspunkt des kommenden blutigen Ereignisses bildete. Das Unternehmen fand nämlich nicht allgemeine Billigung. Der Admiral Coligny, der sich im Herbst des vorigen Jahres nach langer Abwesenheit wieder an den Hof begeben und den größten Einfluß auf den König erlangt hatte, vertheidigte es mit aller Entschiedenheit, und Karl IX. stimmte ihm zu, so daß der Bruch mit Spanien bereits nahe bevorstand. Aber der Herzog von Anjou und sein Anhang, namentlich der Marschall Tavannes, bekämpften es sehr, und als die Nachricht von der Niederlage eintraf, welche die Franzosen unter Genlis am 11. Juli 1572 erlitten, erklärte sich auch die Königin-Mutter, Katharina von Medici, dagegen, nachdem sie bisher eine unentschiedene Stellung eingenommen hatte (Mém. de Tavannes III, 199 sqq.). Ihre Erklärung war von großer Bedeutung. Zunächst zwar behauptete Coligny seinen Einfluß auf die Geschäfte, und auch die eindringliche und durch Thränen unterstützte Mahnrede, welche Katharina auf der Jagd von Montpipeau an ihren Sohn richtete, indem sie ihn des Undanks gegen die Mutter und Retterin seines Thrones beschuldigte und auf das Gefahrvolle eines Krieges mit Spanien hinwies, vermochte seine Stellung noch nicht zu erschüttern (Mém. de Tavannes III, 291 sq.; Le tocsin contre les massacreurs bei Cimber a. a. O. 19). Der König schenkte ihm nach einem augenblicklichen Schwanken sein Vertrauen wieder, und nach den Hochzeitsfeierlichkeiten sollte das Project weiter verfolgt werden. Aber dazu sollte es nicht mehr kommen. Als Katharina und der Herzog von Anjou ihren Einfluß auf den König und das Reich in Frage gestellt sahen, beschlossen sie, wie Anjou selbst erzählt (Discours du roy Henry III à un personnage d'honneur etc. des causes et motifs de la Saint-Barthélemy, in Coll. Petitot XXXXIV, 496—510, u. in Mémoires d'estat 1665, II, 52—68), denjenigen zu beseitigen, der ihnen denselben streitig machte, und der Frankreich nach ihrem Dafürhalten dem Verderben entgegenführte. Zu dem Ende verbanden sie sich mit der Frau und dem Sohne des Herzogs Franz von Guise, der im Jahre 1563 vor den Mauern von Orleans erschossen worden war, der Herzogin von Nemours und Heinrich von Guise. Letztere grollten dem Admiral, weil derselbe den Tod ihres Gatten und Vaters ausdrücklich für das größte Glück Frankreichs erklärt und vorher wenigstens durch sein Stillschweigen gebilligt hatte, wenn er auch den Mord als solchen verabscheute und von sich ablehnte (Mém. de Castelnau, Coll. Petitot XXXIII, 280 sqq.). Zur Ausführung der That wurde ein gewisser Montravel gedungen, und derselbe feuerte in der That am 22. August, einem Freitag, drei Schüsse auf den Admiral ab, als er von einer Sitzung im Louvre zum Mittagessen nach Hause ging. Einer ging fehl; von den beiden andern riß der eine einen Finger an der rechten Hand ab, der andere verwundete den linken Oberarm. Die That erregte die größte Bestürzung. Der König versprach sofort die strengste Bestrafung; daß die Hugenotten sie verlangten, braucht kaum bemerkt zu werden. Letztere betriethen überdieß wiederholt ihre Abreise, entschlossen sich jedoch im Vertrauen auf den verheißenen Schutz des Königs zum Bleiben. Aber es sollte noch Weiteres kommen. Das begonnene Werk sollte ausgeführt werden, und die Unterredung, die der Verwundete mit dem König hatte, als ihn dieser am Nachmittag mit seinem Hofstaat besuchte, steigerte die Leidenschaften. Der Admiral warnte Karl IX. vor seiner Mutter und seinem Bruder, da die königliche Macht in deren Hände hinübergespielt worden sei und so leicht ihm und dem ganzen Reiche große Gefahren erwachsen könnten. Diese Worte waren Oel in's Feuer. Katharina und Anjou hatten sie zwar nicht gehört, obwohl sie den König zu dem Kranken begleitet hatten, indem sie, als der Admiral eine geheime Unterredung wünschte, in die Mitte des Zimmers zurücktraten. Aber sie erfuhren sie sofort beim Weggang, und die Leidenschaft, mit welcher der König das Gehörte mittheilte, zeigte ihnen, daß die Rede den Eindruck nicht verfehlt hatte. Sie suchten sich daher sofort zu rechtfertigen und dem König den Argwohn zu benehmen, und als sie am anderen Tage ihre Berathungen fortsetzten, beschlossen sie, den Admiral um jeden Preis aus dem Weg zu räumen. Bei dem jetzigen Stand der Sache konnte dieß aber nicht mehr geschehen, ohne daß der König in's Interesse gezogen wurde; denn dieser hatte dem Verwundeten selbst eine Wache gegeben, und die Hugenotten waren sorgfältig auf der Hut. Um den König zu gewinnen, spiegelte man ihm vor, das Wohl des Landes erheische unbedingt den Tod des Admirals, des Urhebers aller Bürgerkriege; die Protestanten rüsteten sich wegen des Attentates bereits im In- und Auslande zu einem neuen Krieg, und der König sei ihnen mit seiner Macht nicht zur Hälfte gewachsen; die Katholiken selbst würden sich, wenn er ihren Rath nicht annehme, um den langen Drangsalen einmal ein Ende zu machen, ein Kriegsoberhaupt wählen, und er werde bei keiner Partei Gehorsam finden; das einzige Mittel, diesen Uebeln zu begegnen, sei, dem drohenden Schlag durch Beseitigung der Häupter der Gegenpartei zuvorzukommen. Der Marschall von Retz, der mit dem Herzog von Nevers, dem Marschall von Tavannes und dem Kanzler Birago zu dieser Berathung beigezogen wurde, erhob zwar energische Einsprache gegen den Plan, der dem König und dem ganzen Reiche ebenso Verderben wie Schande bereiten werde (anders als Anjou, aber weniger glaubwürdig Tavannes, Mém. III, 295 sqq.). Allein

die Anderen stimmten zu, und der schwache und unselbständige König, der erst 22 Jahre alt war, ging nur zu sehr auf den Plan ein. Nicht bloß der Admiral, sondern alle Hugenotten sollten sterben, damit keiner übrig bleibe, der ihm Vorwürfe mache, und man solle sofort den Befehl ertheilen. Diese in der höchsten Leidenschaft gesprochenen Worte sind schwerlich völlig buchstäblich zu verstehen. Immerhin aber wurde, wie der Gang der Ereignisse zeigt, der Tod aller Hugenotten von Bedeutung beschlossen. Nur Heinrich von Navarra und der Prinz von Condé wurden ausgenommen, indem man sich angesichts ihrer Jugend der Hoffnung hingab, sie würden leicht zur Religion ihrer Väter zurückkehren (Mém. de Tavannes III, 296; Relation du massacre de la S.-B., bei Cimber VII, 109). Katharina soll zwar später gesagt haben, sie nehme nur das Blut von sechs Erschlagenen auf ihr Gewissen (Serranus, Comment. de statu relig. X, c. 33). Aber sie verdient wenig Glauben, und jedenfalls wurde ihr Vorschlag als unzulänglich, beziehungsweise unausführbar erfunden. Nur das ist richtig, daß es ursprünglich bloß auf den Admiral abgesehen war. Der Nuntius Salviati sagt in seiner Depesche vom 24. August ausdrücklich: Si l'archibugiata ammazava subito l'Amiraglio, non mi risolvo a credere, che si fusse fatto tanto a un pezzo (Theiner, Anal. I, 331). Nachdem die Einwilligung des Königs erzielt worden, berieth man sich, wie Anjou weiter erzählt, näher über die Ausführung der That. Man versicherte sich des Prévôts der Kaufleute, der Hauptleute des Quartiers und anderer geeigneter Personen, vertheilte die Quartiere der Stadt und übertrug Einzelnen die Tödtung bestimmter Personen, so dem Herzog von Guise die Tödtung Coligny's. Am Abend des Tages wurde noch der Prévôt der Kaufleute, Le Charron, zum König berufen und beauftragt, da soeben eine Verschwörung gegen den Hof und das Reich kund geworden, die Stadtthore zu schließen, die Schiffe auf der Seine an die Ketten zu legen, die waffenfähigen Bürger einzuberufen und für weitere Befehle bereit zu halten (Registres du bureau de la ville de Paris, bei Cimber a. a. O. VII, 213 ff.). Am nächsten Morgen, Sonntag den 24. August, am Fest des Apostels Bartholomäus, begaben sich der König, Katharina und Anjou, nachdem sie nur zwei Stunden in der Nacht geruht hatten, noch vor Tagesanbruch in ein Zimmer des Louvre mit geeigneter Aussicht, um den Anfang der Execution zu sehen, und wenn Anjou auch in diesem Punkt recht berichtet, so wollten sie noch im letzten Augenblick von dem Verbrechen abstehen. Erschreckt durch den ersten Schuß und mit Furcht und Entsetzen erfüllt über die großen Greuel, die jetzt sich vollziehen sollten, sandten sie in aller Eile einen Edelmann mit dem Befehl an den Herzog von Guise ab, er solle nichts unternehmen. Dieser Befehl war geeignet, allem Weiteren Einhalt zu thun; denn es war beschlossen worden, vor dem Tode des Admirals solle nirgends in der Stadt etwas unternommen werden. Nach einer andern Nachricht beschleunigte Katharina, um einer etwaigen Sinnesänderung des Königs vorzubeugen, den Anfang des Blutbades, indem sie vor der festgesetzten Stunde die Glocke der Kirche St. Germain l'Auxerrois anziehen ließ (Relation, bei Cimber VII, 118). Wie es sich auch damit verhalten mag, jedenfalls kam der Befehl zu spät. Der Admiral war bereits todt, und schon fing das Gemetzel in der ganzen Stadt an. Coligny hatte sich gefaßt in sein Schicksal ergeben; er empfing ruhig den Todesstreich. Nach der Sitte der Zeit wurde auch noch sein Leichnam beschimpft; er wurde, nachdem er einige Zeit nackt im Hofe seines Hauses gelegen hatte, durch die Straßen geschleift und schließlich mit den Beinen an den Galgen von Montfaucon gehängt. Der Kopf war ihm zuvor schon abgeschnitten worden, und es wurde das Gerücht verbreitet, man habe ihn nach Rom geschickt. Allein auf bloße Sagen ist nicht zu bauen, am allerwenigsten in dieser Angelegenheit. Es findet sich nirgends ein Zeugniß dafür, daß der Kopf in Rom gesehen wurde, und andererseits wissen wir, daß der König, der die Sendung doch in erster Linie angeordnet haben sollte, keine derartige Weisung gab. Im Gegentheil traf er, als er von dem Gerüchte Kunde erhielt, Anstalten, die Sache zu verhindern (Cimber VII, 354, Note 1). Sofort nach dem Admiral fielen die Hugenotten, welche im Louvre sich befanden. Der König hatte nämlich an dem Tage, da Coligny verwundet wurde, seinem Schwager Navarra gerathen, zum Schutze gegen die etwaigen Anschläge des Herzogs von Guise sich mit zehn oder zwölf seiner Leute zu umgeben. Diese Edelleute wurden jetzt niedergemacht (Mém. de Marguerite de Val. 54 sqq.). Heinrich von Navarra selbst wurde mit dem Prinzen von Condé zum König beschieden und mit der Forderung angegangen, dem Protestantismus zu entsagen. Das gleiche Ansinnen wurde auch an die übrigen Hugenotten gestellt, welche im Louvre wohnten, und deren Leben man bis dahin verschont hatte. Letztere unterwarfen sich, während jene, wenigstens damals, eine ablehnende Antwort gaben (Cimber VII, 182 f.). Darauf dehnte sich das Morden in die Stadt aus, und die Soldaten fanden hier reichliche Unterstützung durch den Pöbel. Es wurde das Gerücht ausgesprengt, es sei eine Verschwörung der Hugenotten gegen den König und den ganzen Hof entdeckt worden (Cimber VII, 126). Das Tödten war überdieß eine Gelegenheit zum Rauben und Plündern. Auch die Privatrache konnte sich Geltung verschaffen, und mit den Protestanten fielen auch manche Katholiken. So nahm das Gemetzel beträchtliche Dimensionen an und dauerte im Wesentlichen drei Tage. Gegen Mittag legte zwar der Prévôt der Kaufleute bei dem Könige Einsprache ein, und es wurde ihm der Auftrag zu Theil, für die Herstellung der Ruhe zu sorgen. Den Bürgern wurde in Folge dessen befohlen, die Waffen nieder-

zulegen und sich bis auf weitere Anordnung des Königs ruhig in ihren Häusern zu halten; den Soldaten wurde verboten, zu plündern oder sonst sich an den Protestanten zu vergreifen, und der Befehl wurde gegen 5 Uhr Nachmittags unter Trompetenschall verkündet (Cimber VII, 188. 217 ff.). Aber trotzdem setzte sich das Blutvergießen an den beiden folgenden Tagen, wenn auch in kleinerem Umfange, fort. Der König ließ ferner bereits am Sonntag Schreiben an die Statthalter der Provinzen abgehen und stellte das Vorgefallene darin als Werk der Rache seitens der Guisen dar, mit dem Beifügen, die Ruhe sei wieder hergestellt, und dem Frieden von St. Germain solle kein Eintrag geschehen; jeder etwaige Versuch einer Friedensstörung sei mit Gewalt niederzuhalten (Cimber VII, 133 ff.). Aber auch diese Weisung wurde nicht befolgt. Sie war ohne Zweifel nicht einmal ernstlich gemeint; denn in einem Edict vom 30. August werden mündliche Befehle zurückgenommen, die, wie es heißt, durch die Besorgniß veranlaßt worden waren, es möchte sich eine Verschwörung zu Gunsten des Admirals bilden, und diese Befehle können, da das Edict strengste Aufrechterhaltung, beziehungsweise Herstellung der Ruhe fordert, nicht anders als in einem für die Protestanten ungünstigen Sinn gedeutet werden (Cimber VII, 312 f.). Thatsächlich fand das Beispiel der Hauptstadt in den Provinzen nur zu starke Nachahmung, und dieß geschah hier früher, dort später, je nach der Entfernung der einzelnen Städte von Paris und je nach der Stellung, welche die Statthalter zu der Angelegenheit einnahmen. In Meaux langte die Nachricht von dem Blutbad noch am Sonntag Abend an, und sofort wurden Verhaftungen vorgenommen. Am anderen Tage fing man in aller Frühe an, Häuser zu plündern, und einzelne Protestanten wurden bereits auch getödtet, während die folgenden Tage zahlreichere Hinrichtungen sahen. Aehnlich ging es in Troyes. Sobald die Vorgänge in Paris bekannt waren, wurden Verhaftungen veranstaltet, und bald folgten einige Tödtungen; die meisten Opfer aber fielen am 4. September. In Bourges fand die größte Schlächterei am 11. September statt. In Orleans begann das Gemetzel schon am 26. August, und es soll bis gegen Ende der Woche 1200 Männern, 150 Frauen und vielen Kindern das Leben gekostet haben. In Lyon zog es sich vom Ende des August bis an den Anfang des Octobers hin. In Rouen wußte der Gouverneur Carrouges die Ruhe drei Wochen lang aufrecht zu erhalten; schließlich konnte er aber dem Fanatismus des Volkes nicht mehr widerstehen. Er zog sich in das Schloß zurück, und nun kam es am 17. und 18. September zu einer Schlächterei, welche ungefähr 500 Personen, darunter mehr als 50 Frauen, den Tod gebracht haben soll. In Toulouse erfuhr man die Vorgänge in Paris nach acht Tagen. Nach einigen weiteren Tagen schritt man zu Verhaftungen; drei Wochen später wurde Blut vergossen, und 300 Personen sollen getödtet worden sein (Beschreib. dieser Grausamkeiten bei Cimber VII, 261—389). Auch einige weitere Städte blieben nicht oder nicht ganz verschont. Auf der andern Seite gab es aber auch mehrere Städte und Provinzen, welche sich von der Grausamkeit ganz oder fast ganz fern hielten. Es werden namentlich genannt Caen, Bayonne und Rheims, die Champagne, die Picardie, die Dauphiné, die Provence, Burgund, Auvergne (Cimber VII, 75 f. 347. 366 ff.; Coll. Petitot XX, 160). Ueber die Zahl der Opfer sowohl in den einzelnen Städten als im Ganzen liegen die verschiedensten Angaben vor. Die Erschlagenen in Paris werden theils auf 1000 (La Popelinière, Hist. de France 1582; vgl. Cimber VII, 527) oder mehr als 1000 (De Thou, Hist. éd. Genèv. 1620, II, 828), theils auf 2000 (Tocsin, bei Cimber VII, 55; Mém. de Tavannes III, 298; Papyrius Masson, Hist. de Charles IX bei Cimber VIII, 336), theils auf 3000 (Capilupi, Lo Stratagemma di Carlo IX bei Cimber VII, 436), theils auf 4000 (Brantôme), theils auf 10 000 (Réveille-Matin bei Cimber VII, 188) geschätzt. Für Lyon werden 300 (De Thou l. c. II, 829), 350 (Golnitz, Itinerar. Bellico-Gall.) und 1500—1800 (Serres; vgl. Cimber VII, 322, Note) angegeben. Die Gesammtzahl schätzt Pap. Masson (Cimber VIII, 337) auf mehr als 10 000, La Popelinière (Hist. de France 1582) auf 20 000, Capilupi (Cimber VII, 440) auf 25 000, De Thou (a. a. O. II, 831) auf etwas weniger als 30 000 mit dem Beifügen, daß sie von Vielen darüber angesetzt werde, Sully auf 70 000, Perefixe auf 100 000 (Cimber VII, 524). Letztere Zahl hat auch schon der Réveille-Matin (Cimber VII, 198) und sie beruht vielleicht auf einer Verwechslung mit den 100 000 Wittwen und Waisen, von denen der pseudonyme Waramund in der Schrift De furoribus gallicis (1573, S. 63) spricht. Aber auch die andern Angaben sind zu hoch gegriffen. Sie sind offenbar nur unbestimmte Schätzungen in Bausch und Bogen, und wie sehr sie aller geschichtlichen Grundlage entbehren, zeigt schon die Differenz bei Schriftstellern derselben Richtung oder Confession. Bei Paris gehen die Angaben um nicht weniger als um das Zehnfache auseinander. Die geringste Zahl (1000) hat aber sicherlich die größte Glaubwürdigkeit. Denn in ihr treffen nicht bloß zwei Historiker zusammen, sondern zu ihr stimmt auch eine Rechnung im Pariser Stadthaus, nach welcher die Todtengräber von St. Innocent in dieser Zeit 1100 Leichen beerdigten (Cimber VII, 533), eine Angabe, die man eher zu hoch als zu niedrig anzusehen einen Grund hat. Zudem wird diese Annahme auch durch das calvinistische Martyrologium bestätigt. Dasselbe hält zwar zunächst an der großen Zahl 10 000 fest. Aber seine Detailberechnung ergibt nur 468 Opfer, und Namen können sogar nur 152 genannt werden (Auszug bei Cimber VII, 526 f.). Aehnlich verhält es sich auch mit dessen Angaben für die andern Städte. Ueberall schrumpfen die

Zahlen in sehr beträchtlichem Grade zusammen, und Caveirac (Dissertation de la journée de la S.-B. 1758; bei Cimber VII, 475—533; vgl. S. 530) glaubte deßhalb als Gesammtzahl höchstens 2000 annehmen zu sollen. Thatsache ist, daß das Martyrologium nur 786 Namen zu nennen weiß, obwohl es im Allgemeinen von 30 000 Opfern spricht und im Einzelnen 15 138 finden will. Doch bleibt jene Schätzung sicherlich unter der Wirklichkeit zurück; wie weit, ist freilich kaum zu bestimmen. Indessen dürften wir der Wirklichkeit einigermaßen nahe kommen, wenn wir das Verhältniß von Paris auf das Land übertragen. Wir erhalten so 4000—5000. Unter allen Umständen aber dürfte schon die Masson'sche Angabe eher zu hoch als zu niedrig sein. — Wie wir gesehen, führte der König in der Erklärung an die Statthalter der Provinzen vom 24. August das Geschehene auf die Rache der Guisen zurück. Es ist noch beizufügen, daß ähnlich lautende Schreiben an die Gesandten im Ausland abgingen (Cooper a. a. O. 323 ff.). Aber die Guisen weigerten sich, die Verantwortung allein zu tragen, und es erscheint als ein thatsächlicher Protest gegen die Anklage, wenn in der Champagne, die unter der Verwaltung des Herzogs von Guise stand, kein Morden stattfand. Sie konnten sie auch nicht tragen. Der Marschall von Montmorency erklärte schon die Verwundung des Admirals nach Kräften rächen zu wollen. Welche Rache mußte er jetzt nehmen, da er den Tod so vieler Freunde zu betrauern hatte? Der König mußte daher, um die Entstehung noch größerer Unruhen zu verhindern, die Verantwortung selbst übernehmen, und er that dieß, indem er gegen den Admiral die Anklage erhob, er habe sich gegen ihn und den ganzen Hof verschworen (Mém. de Tavannes III, 299; Cimber 192). Noch am 25. August Abends gingen Depeschen in diesem Sinne in's Ausland ab (Cooper VII, 325 f.). Am anderen Tage begab sich Karl mit seinem ganzen Hofstaat nach Anhörung einer Messe in's Parlament, um mit Bezug auf jene Verschwörung zu erklären: die äußerste Gefahr habe die Anwendung der äußersten Mittel erheischt: es sollen Alle wissen, daß alles, was den Hugenotten widerfahren, auf seinen Befehl geschehen sei; das Parlament solle ungesäumt gegen den Admiral und seine Mitschuldigen eine Untersuchung wegen Hochverraths anstellen. Die Erklärung wurde, nachdem der Präsident De Thou der vorsehenden Weisheit des Königs das gebührende Lob gespendet, zum bleibenden Gedächtniß in die Register des Parlaments eingetragen. Endlich wurde an demselben Tage das Tödten und Plündern auf's Neue verboten (De Thou l. c. 826 sq.). Welchen Erfolg dieß in den Provinzen hatte, ist bereits gesagt. In einer Erklärung vom 28. August betonte der König wiederum, daß die Bestrafung auf seinen ausdrücklichen Befehl erfolgt sei, und er fügte bei, daß dem Friedensedict durchaus kein Eintrag geschehen solle. Nur müßten zur Verhütung von Unruhen die Predigten und Versammlungen der Protestanten bis auf Weiteres unterbleiben (Cimber VII, 162 ff.). Nicht so ganz dagegen übernahm er die Verantwortung in den Schreiben, welche an die Gesandten nach England und Deutschland abgingen. Er wollte hier den Guisen gegen den Admiral und einige seiner Anhänger nur freie Hand gelassen haben und gab seinem Bedauern über die weite Ausdehnung der Verschwörung Ausdruck (Cooper VII, 330 ff.). Nach Rom ging am 24. August eine Depesche ab, des gleichen Inhaltes wie die übrigen von diesem Tage (Soldan, Gesch. des Protestant. in Frankreich 1855, II, 479). Aber der Nuntius Salviati berichtete an demselben Tage, daß das Blutbad auf Befehl des Königs veranstaltet worden sei, und er gab zugleich noch so viele weitere Aufschlüsse (Theiner, Annal. I, 330 sq.), daß die Depesche des Cardinals Bourbon vom 26. August, in welcher von der Verschwörung des Admirals die Rede ist (Theiner, ib. 336), wohl kaum vollen Glauben fand. Wie es sich aber damit verhalten mag, jedenfalls galten die Feste, welche darauf in Rom veranstaltet wurden, nicht bloß der Unterwerfung der politischen Rebellion, sondern auch der Ueberwindung der durch die Rebellion den Bestand der Kirche bedrohenden Häresie. Auf einer Denkmünze vom Jahre 1572 ist einerseits das Bild Gregors XIII., anderseits ein Engel mit Kreuz und Schwert, der die Hugenotten niedermacht, und mit der Umschrift: HUGONOTORUM STRAGES (Soldan a. a. O. 440). In der Inschrift, die über dem Hauptportale der französischen Nationalkirche in Rom angebracht war, als der Cardinal von Lothringen in Gegenwart des Papstes am 8. September einen Dankgottesdienst abhielt, war ausdrücklich von der Beseitigung der Häretiker wie der Rebellen und von einem sicheren Aufschwung der bisher darniederliegenden Religion die Rede (Cooper VII, 341 f.). Es geht demnach nicht an, wie vielfach geschehen ist, dem päpstlichen Te Deum nur eine politische Beziehung zu geben. In dem erklärten Sinne hat es auch eine kirchliche Bedeutung, und es entsprach, so aufgefaßt, völlig dem Geiste der Zeit und der Lage der Dinge. Die Protestanten haben in ähnlicher Lage nicht anders gehandelt, und sie sollten dieses bedenken, wenn sie die Versuchung anwandelt, aus jenem Act polemisches Capital zu schlagen (s. Hase, K.-G., 9. Aufl., 441). — Das Blutbad wurde, wie sich ergeben hat, erst kurz vor seiner Ausführung beschlossen. Es war ferner zunächst nur auf Coligny abgesehen, und andere Personen wurden erst dann in's Verderben gezogen, als der Anschlag auf jenen mißlang. Aber der Sachverhalt war nur den wenigen Eingeweihten bekannt, und diese hatten kein Interesse, ihn bald zu offenbaren. Der König läugnete seine Betheiligung zuerst ab, und als er sie gestand, that er es auf eine Weise, daß ihm wenigstens auf einer Seite der Glaube versagt werden mußte. Der offene Widerspruch, der in seinen Erklärungen vorliegt, konnte indessen auch auf

der andern Seite einen rechten Glauben nicht aufkommen lassen, und so bildete sich sofort eine eigene Anschauung über die Genesis des Verbrechens. Es wurde angenommen, die That beruhe auf langem Vorbedacht, und die Ehe zwischen Heinrich von Navarra und Margaretha von Valois sei zu keinem anderen Zwecke abgeschlossen worden, als um den protestantischen Adel in der Hauptstadt zu versammeln und Gelegenheit zu erhalten, ihn mit einem Schlage zu vernichten. Nach Einigen soll der verbrecherische Plan bis auf die Zusammenkunft Karls IX. und seiner Mutter mit dem Herzog von Alba in Bayonne im J. 1565 zurückreichen. Diese Anschauung findet sich schon in dem Stratagemma di Carlo IX des Römers Capilupi vom Herbst 1572, sowie in der Historia vitae Caroli IX Fr. R. vom Jahre 1577 von Papyrius Masson (Cimber VIII, 333—351; vgl. 336). Den Protestanten legte sie sich ohnehin nahe, und sie konnten glauben, ihrer Sache um so sicherer zu sein, da auch Katholiken dieselbe Ansicht hatten. Insbesondere kam ihnen die Schrift Capilupi's erwünscht, und sie gaben sie deßhalb im J. 1574 auch in französischer Uebersetzung heraus (abgedruckt bei Cimber VII, 401—471). Die Auffassung machte sich aber nicht bloß in der ersten Zeit nach dem Ereignisse geltend, sondern sie behauptete sich geraume Zeit und theilweise bis in die Gegenwart. Als ihre neuesten Vertreter mögen Wuttke (Zur Vorgeschichte der Bartholomäusnacht 1879), Bordier (La Saint-Barthélemy et la critique moderne 1879) und Maury (Journal des Savants, 1880, Mars) genannt werden. Weitere Namen gibt Wuttke an, in dessen Schrift die umfangreiche einschlägige Literatur zwar nicht ganz, aber doch annähernd vollständig zu finden ist. Nachzutragen sind von den neueren Arbeiten namentlich die Abhandlungen von Boutaric in der Bibl. de l'école des Chartes 1852, XXIII, von Gandy und Baguenault de Puchesse in der Revue des quest. hist. 1866 und 1880, von Acton in der North British Review 1869, Oct., sowie die Schrift von White: The Massacre of St. Bartholomew 1868; vgl. Lit. Rundschau 1880, 185 ff. 598 f. Diese Ansicht wurde schon von Tavannes (Mém. III, 294) als unrichtig und unhaltbar bezeichnet, da das Vorhaben nicht, ohne entdeckt zu werden, ausgeführt werden konnte, wenn es auf Vorbedacht beruhte. Eine stärkere Zurückweisung fand sie noch nach der Mitte des vorigen Jahrhunderts durch Caveirac in der bereits erwähnten Abhandlung. In Deutschland erklärten sich gleichzeitig Spittler (Entwurf der Gesch. der europ. Staaten 1793) und Schiller (Gesch. der Unruhen in Frankreich u. s. w. 1793) gegen sie. Eingehender widerlegte sie Wachler, Die Pariser Bluthochzeit 1826, und fortan sprachen sich die meisten und angesehensten Historiker in seinem Sinne aus. Zu nennen ist hauptsächlich Soldan, der Verfasser der Abhandlung: „Frankreich und die Bartholomäusnacht" in Raumers Historischem Taschenbuch 1854, 75—241, und der Geschichte des Protestantismus in Frankreich bis zum Tode Karls IX. (1855). Letztere ist hier hauptsächlich zu Grunde gelegt, soweit dem Verfasser die Quellen selbst nicht zugänglich waren. Eine neue Ansicht stellte Capefigue (Histoire de la réforme, de la ligue et du règne de Henri IV, 1834) auf, indem er den Anstoß zu dem Gemetzel von dem katholischen Volk ausgehen und den Hof erst durch dieses fortreißen ließ, während der Italiener Alberi (Vita di Caterina di Medici 1838) seine Landsmännin Katharina von Medici von der Blutschuld rein zu waschen und das ganze Verbrechen auf Guise zu wälzen sich bemühte. Michelet (Histoire de la révolution française 1847) bezeichnete den römischen Stuhl als den eigentlichen Anstifter, nahm aber diese Ansicht später selbst theilweise zurück. Daß dieselbe falsch ist, ist zweifellos. Es läßt sich sogar nachweisen, daß der römische Stuhl von einem bezüglichen Plan nicht einmal etwas wußte (vgl. Türke, Rom und die Bartholomäusnacht, Realschule-Programm von Chemnitz 1880), geschweige denn dessen Urheber war. Dieser Sachverhalt zeugt zugleich gegen den Vorbedacht überhaupt, da, wenn die That von langer Hand her geplant gewesen wäre, sicherlich der päpstliche Hof in das Geheimniß eingeweiht worden sein würde. Die Genesis der That kann deßhalb, so lange nicht etwa neue Quellen unserer Kenntniß erschlossen werden, kaum zweifelhaft sein. Daß bei Gelegenheit der fraglichen Hochzeit und vielleicht auch schon früher Zweifel an der Aufrichtigkeit des Hofes laut wurden und der Besorgniß Ausdruck gegeben ward, es könnte einmal ein Schlag gegen die Protestanten geführt werden, thut unserer Ansicht in Wahrheit keinen Eintrag. Nach den wiederholten Kriegen, die vorausgegangen waren, lagen derartige Befürchtungen zu nahe, als daß auf sie viel zu bauen wäre. Ebenso begreift sich, daß der französische Hof der römischen Curie gegenüber erklärte, die Heirat werde schließlich zum Heil der Kirche ausschlagen. Denn etwas Gutes mußte die Verbindung in seinem Sinne immerhin haben, und wenn er insbesondere noch auf die mögliche Bekehrung des protestantischen Theiles hinwies, so handelte er nur seinen Interessen entsprechend. Daß er mehr gethan habe, ist nicht nachzuweisen. Die späteren Berichte, welche über jene allgemeinen Erklärungen hinausgehen, sind nicht glaubwürdig genug; sie stehen bereits unter dem Einfluß der Sage, die sich sofort der Angelegenheit bemächtigte. Sind aber so die Schwierigkeiten nicht unlösbar, die unserer Ansicht entgegenstehen, so sprechen anderseits gewichtige Gründe für sie. Daß der Friede von St. Germain von Seite des französischen Hofes aufrichtig gemeint war, zeigt ebensowohl seine nachfolgende Politik, sein Anschluß an England, als das Verhalten der Höfe von Rom und Madrid, die andernfalls keinen so starken Tadel und keine so große Unzufriedenheit über den Schritt geäußert hätten. Daß ferner die Erzählung des Herzogs

von Anjou über den Ursprung des Ereignisses glaubwürdig ist, zeigen die Berichte des Nuntius Salviati (Depesche vom 2. September 1572; Theiner, Annal. I, 331) und der Gesandten von Venedig und Spanien (Wuttke a. a. O. 159 f. 174; Baumgarten, Vor der Bartholomäusnacht, 1882), sowie die Memoiren von Tavannes und Margaretha von Valois, die sie in der Hauptsache bestätigen. Die geheime Unterredung des verwundeten Admirals mit dem König, auf die ein besonderes Gewicht gelegt wird, erhält eine Bezeugung nicht bloß in der Relation du massacre de la S.-B. (Cimber VII, 105), sondern auch in dem Réveille-Matin (Cimber VII, 179). Mit Unrecht wollte man (Wuttke 68) zwischen dem Bericht dieser Schrift und der Erzählung Anjou's einen Widerspruch finden. Denn da nach der letzteren die Königin-Mutter die Unterredung immerhin unterbrach und nicht zu ihrem Ende kommen ließ, so ist es nur eine dem Standpunkte des Berichterstatters entsprechende Uebertreibung, wenn es dort heißt, Katharina habe das geheime Gespräch verhindert. [Funk.]

Blutrache bei den Israeliten. Nach uraltem Herkommen hatte bei den Hebräern der nächste Verwandte eines Ermordeten das Recht und die Pflicht, den Mörder, wo er ihn träfe, mit eigener Hand zu tödten, und die Vernachlässigung dieser Obliegenheit war mit dem Verluste der Ehre verbunden. Der betr. Verwandte hieß als der berechtigte und verpflichtete Vollstrecker der Todesstrafe Goël, גֹּאֵל (Num. 35, 12), vollständig Goël had-dām, גֹּאֵל הַדָּם (Num. 35, 19; Deut. 19, 6), Einforderer, Einlöser des vergossenen Blutes, Bluträcher. Moses konnte diese auch unter den übrigen Völkern des Orients und noch jetzt dort vielfach bestehende Gewohnheit der Blutrache bei den Israeliten nicht aufheben; aber wie seine Gesetzgebung in allen Fällen, bei welchen der niedere Culturstand seines Volkes eine gänzliche Reform der Rechtsordnung nicht gestattete, wenigstens den gröberen Mißbräuchen zweckmäßige Maßregeln entgegenstellte, so tritt sie auch in dieser Beziehung solchen möglichst entgegen. Es ist ein auf dem allgemeinen Grundsatze der Wiedervergeltung beruhendes Hauptgesetz der alttestamentlichen Legislatur und schon unter den Noachidischen Geboten ausgesprochen: „Wer einen Menschen tödtet, soll des Todes sterben“ (Lev. 24, 14; Gen. 9, 6). Dieses Gesetz betrifft aber nur die vorsätzliche Tödtung, den Mord im engeren Sinne, nicht auch eine Tödtung durch unglücklichen Zufall oder bei nothwendiger Gegenwehr, und das Recht der Blutrache, die sich auf dieser Grundlage als Religionspflicht darstellt, hat die gleiche Beziehung und Beschränkung auf die absichtliche Tödtung (Exod. 21, 12 f.). Um nun zu verhindern, daß die Blutrache auch an denjenigen ausgeübt werde, durch welche eine Tödtung ohne Absicht geschehen, bestimmt die Mosaische Gesetzgebung sechs Städte, drei diesseits und drei jenseits des Jordan, zu Asylen, in welchen die Schuldlosen Schutz finden sollten (s. d. Art. Asylstädte). Der Todtschläger, der in einer dieser Städte Zuflucht suchte, fand hier nach vorläufiger Cognition des Vorfalles durch die Aeltesten der Stadt Aufnahme (Jos. 20, 4 f.), aber er mußte sofort an die Gemeinde des Ortes verbracht werden, wo der Todtschlag geschehen, zur definitiven Entscheidung über Schuld und Unschuld durch das Gericht der dortigen Aeltesten (Num. 35, 12; Jos. 20, 6), nach späterer Praxis des kleinen Synedriums der 23 (Mischna Sanhedrin c. 1). Für diese Gerichtshandlung enthält das Gesetz leitende Bestimmungen, indem zweierlei Merkmale des vorsätzlichen Todtschlages, des Mordes, angegeben werden: der Gebrauch von Waffen oder Werkzeugen, die zur Tödtung geeignet sind (wenn nicht im Falle der Nothwehr), und vorangehende Feindschaft und Auflauern zur That; wo diese Merkmale fehlen, ist die Tödtung als unvorsätzliche zu beurtheilen, wozu auch noch mehrere Beispiele aufgeführt werden (Exod. 21, 12 f.; Num. 38, 16 f.; Deut. 19, 4 f.). Wahrscheinlich ist bei diesem Gemeindegerichte auch das Zeugenverhör, wenn es möglich war, in Anwendung gekommen, da dasselbe in unmittelbarem Zusammenhange mit der Anordnung von jenem verordnet ist (Num. 35, 30). Entschied das Gericht zu Gunsten des Todtschlägers, so war ihm der bleibende Schutz in der Asylstadt, wohin er geflohen, gesichert, und er mußte sich darin aufhalten bis zum Tode des Hohepriesters, unter welchem die Tödtung geschehen. Mit demselben galt das Recht der Blutrache als erloschen, so daß jetzt der Flüchtling ungefährdet in seine Heimat zurückkehren konnte (Num. 35, 25). Wurde aber vom Gerichte die That des Flüchtlings als vorsätzliche constatirt, so mußte er dem Bluträcher zum Vollzug der Blutrache ausgeliefert werden (Deut. 19, 12); hiergegen schützte ihn selbst die Flucht auf den Opferaltar nicht (Ex. 21, 14). Der Goël durfte ihn auch tödten, wenn er vorzeitig das Asyl verlassen, und ebenso, wenn er vorher auf der Flucht zu einer Freistadt ihn erreichte (Num. 35, 21. 27; Deut. 19, 6). Es wird ausdrücklich verboten, vom Mörder ein Lösegeld zu nehmen, und nicht einmal der unschuldige Flüchtling sollte sich mit den Verwandten durch eine Lösungssumme abfinden dürfen, um sein Asyl früher ohne Gefahr verlassen zu können (Num. 35, 31 f.). Das ausdrückliche Verbot der Lösung läßt vermuthen, daß solche bei den Israeliten zuweilen vorkam; sie ist den Mohammedanern durch den Koran gestattet (Sur. 2, 179) und findet sich auch in neuerer Zeit in Persien und Abessynien (s. Chardin, Voyag. VI, 108. Jer. Bobo, Relat. hist. d'Abyss. I, 123). Nirgends zeigt sich aber im A. T. eine Spur, daß bei den Hebräern die Blutrache weiter, als bis auf die Person des Mörders ausgedehnt, oder daß gegen die Verwandten anderweitige Feindseligkeiten ausgeübt worden wären, wie es bei den Beduinen geschieht, bei welchen der tödtliche Haß durch Generationen hindurch fortwährt (s. Niebuhr, Beschreibung von Arabien S. 32;

Rosenmüller, Altes und Neues Morgenland II, 290 f.). [A. Maier.]

Blutschande, s. Incest.

Blutsverwandtschaft, s. Verwandtschaft.

Bluttaufe, s. Martyrium und Taufe.

Boatinus Mantuanus, gest. im August 1300, stammte aus Mantua und hieß mit seinem italienischen Namen Bovetino de' Bovetini. Derselbe gehörte sicher schon seit 1267 zum Domcapitel in Padua und lehrte an der dortigen Universität nach Ausweis seiner Grabschrift 43 Jahre lang canonisches Recht. Seine Schriften waren bis in die jüngste Zeit verschollen. Erst Schulte fand seine Lectura super decretales Gregorii IX., sowie seine Lectura super decretales Gregorii X. wieder auf. Schulte legt denselben ziemlich große Bedeutung bei, obschon sie bereits das Sinken der Wissenschaft verrathen. (Vgl. Schulte, Gesch. der Quellen u. Literatur des can. Rechtes, II, 157 ff.) [Kreutzwald.]

Bobadilla, Nicolaus, geb. 1511 in der Diöcese Valencia in Altcastilien, schloß sich dem hl. Ignatius an und legte mit ihm am 15. Aug. 1534 die Gelübde in Montmartre ab. Krankheit hinderte ihn, 1540 nach Indien zu gehen, und so erhielt der hl. Xaverius diese Sendung. Seit 1543 war er in Deutschland (Regensburg, Innsbruck, Wien am Hofe Kaiser Ferdinands I., auf vielen Reichstagen und bei Religionsgesprächen) durch Missionen, Exercitien, als Feldpater und in Spitälern thätig, bis ihn Karl V. wegen heftiger Opposition gegen das Interim nach Italien verbannte. Es ist unrichtig, daß der hl. Ignatius Bobadilla's Benehmen mißbilligte. Von da an lebte er in Neapel. Im Jahre 1557 erregte er gegen Lainez als alleinigen Generalvicar der Gesellschaft Schwierigkeiten. Im Jahre 1558 kam er nach dem Veltlin, 1559 nach Illyrien und Dalmatien. Ueberall gründete er Collegien, welche sich später nicht halten konnten, so daß die „bobadillischen Collegien" sprichwörtlich wurden. Bekannt ist sein originelles Votum von 1561, daß Lainez lebenslänglich General bleiben, und wenn er etwa von den Todten auferstände, es wieder werden sollte bis zum jüngsten Tag. Seit 1563 war er Missionar in Calabrien und starb 23. Sept. 1590, als der letzte der Gefährten des hl. Ignatius, zu Loreto. Er war ein origineller Charakter, seeleneifrig, arbeitsam, unternehmend, aber nicht immer klug und vorsichtig genug; daher hatten seine Gründungen oft nur kurzen Bestand. [R. Bauer, S. J.]

Bobbienser Excerpte des römischen Rechts. Unter diesem Namen hat Friedrich Maassen in den Sitzungsberichten der Wiener Akademie (Hist.-phil. Kl., 1864, XLVI, 236 bis 250) eine Anzahl Capitel mitgetheilt und besprochen, welche er in einem aus Bobbio stammenden, jetzt in der Ambrosiana befindlichen Codex des zehnten Jahrhunderts entdeckte. Den Capiteln geht ein Rubriken- und Quellenverzeichniß, diesem ein von später Hand geschriebener, aber ganz sachgemäßer Titel voraus, nämlich: Excerpta ex libro legum novellarum et codicis ad episcopos et clerum pertinentia. Aus letzterer Quelle, dem Codex Just. sind 18, die übrigen 68 Capitel aus Julians Novellenauszug genommen. Die Aufeinanderfolge der Gegenstände ist keine geordnete. Vorzüglich, aber keineswegs ausschließlich, beziehen sich die Stellen auf das kirchliche Vermögens-, Straf- und Proceßrecht. Die Excerpte sind italienisches Product des neunten Jahrhunderts und ein interessanter Beweis der Bedeutung des römischen Rechtes für die kirchliche Rechtsentwickelung nach der theoretischen wie praktischen Seite. [R. v. Scherer.]

Bobbio, ehemaliges Kloster, später Bischofssitz an der Trebbia in Oberitalien. Das in früheren Zeiten durch seine Gelehrsamkeit berühmte Kloster wurde von dem hl. Columban nach seiner Niederlassung in Italien gegründet und von dem Langobardenkönig Agilulf dotirt; Columban (gest. 615) unterwarf diese seine letzte Klosterstiftung dem römischen Stuhle, an welchen er deßhalb ein Schreiben richtete, das sich sammt der Schenkungsurkunde Agilulfs bei Ughelli (Italia sacra VII, 1320 sq.) befindet. Noch jetzt ruht der Leib des hl. Columban zu Bobbio, und es werden daselbst sein Kelch, sein Stechpalmenstab und andere Reliquien aufbewahrt. Nach Columbans Tod entfaltete sich das Kloster Bobbio unter den ausgezeichneten Aebten Attala, Bertulf und Bobolenus zu großer Blüte; es wirkte mächtig zur allmäligen Ausrottung des langobardischen Arianismus und Heidenthums und zur Verbreitung der Kenntnisse und Wissenschaften, wie man aus den von dem Mönche Jonas verfaßten Biographien Columbans und seiner heiligen Nachfolger Attala und Bertulf ersehen kann (Mabillon, Act. SS. II, 5 sq. 123 sq. 160 sq.). Attala (al. Attalus) starb 627; kurz vor seinem Tode ließ er noch das ganze Kloster herrichten, die Geräthschaften reinigen, Kleider ausbessern, Schuhe machen, Bücher binden u. s. w. Sowohl er selbst als seine Mönche kämpften tapfer gegen die Arianer. Sein Nachfolger Bertulf hatte heftige Kämpfe mit dem Bischofe Probus von Tortona zu bestehen, wurde aber von dem König Ariowald, obwohl dieser ein Arianer war, gegen den Bischof begünstigt und vom Papste Honorius I. mit dem Privilegium für sein Kloster beschenkt, quatenus nullus episcoporum in praefato coenobio quolibet jure dominari conaretur. Bertulfs Tod fällt in das Jahr 640. Unter seinem Nachfolger Bobolenus wurden bereits 140 Mönche zu Bobbio gezählt, und es soll damals nebst der Regel Columbans auch schon die des hl. Benedict beobachtet worden sein; ausschließlich wurde die Benedictinerregel im Anfang des zehnten Jahrhunderts beobachtet. Außer den langobardischen Königen ertheilten später auch die fränkischen und deutschen Kaiser, deßgleichen viele Päpste dem Kloster Bobbio Schenkungs- und Gnadenbriefe. Merkwürdig ist der Bericht eines Mönches und

Augenzeugen über die zwischen den Jahren 926 bis 945 auf den Rath des Königs Hugo vorgenommene zeitweilige Translation des Leibes des hl. Columban nach Pavia zu dem Behufe, die geistlichen und weltlichen Großen zur Wiedererstattung der dem Kloster entrissenen Rechte und Güter zu bewegen (Mabill. l. c. II, 40 sq.). Als um diese Zeit das Kloster auch in Hinsicht auf Wissenschaft sehr herabgekommen war, that besonders Gerbert von Rheims (der nachherige Papst Sylvester II.) viel, um Bobbio wieder zu einem Halt gelehrter Studien im nördlichen Italien zu machen (Tiraboschi, Storia della letter. ital. III, 376). Die kostbaren Handschriften dieses Klosters sind es vorzüglich, auf welche sich die literarischen Entdeckungen der neueren Zeit in Mailand und Rom gründen. Die Stadt, die sich allmälig um das Kloster gebildet hatte, wurde von Papst Benedict VIII. auf Wunsch des Kaisers Heinrich II. 1014 zu einem Bischofssitze erhoben. Innocenz II. unterstellte das Bisthum 1133 der Metropole Genua. Der gegenwärtige 56. Bischof ist Heinrich Gajo, O. S. Fr. (Vgl. B. Rosetti, Bobbio illustr., Torino 1795, 3 voll.) [Schrödl.]

Bobola, Andreas, aus der Gesellschaft Jesu, als Martyrer selig gesprochen von Pius IX. Die Familie Bobola ist eine der ältesten und angesehensten Adelsfamilien in Polen, dorthin eingewandert aus Böhmen im 13. Jahrhundert, stets ausgezeichnet durch heiligmäßige Männer. Andreas wurde im Jahre 1590 im Palatinat von Sandomir geboren, trat 1611 am Tage des hl. Laurentius in das Noviziat der Gesellschaft Jesu zu Wilna, wurde am 22. März 1622 zum Priester geweiht, widmete sich dem Predigerberufe und verharrte darin mit unermüdlichem Eifer bis an sein Ende. Im Jahre 1651 wurde er Ordenssuperior der Residenz Bobruisk, einer Stadt an der Beresina in der damaligen polnischen Wojwodschaft, jetzigen russischen Statthalterschaft Minsk. Sein Leben fällt in die Zeiten, in welchen Polen durch wechselnde Kriege mit den Russen, den Schweden, den Türken und den Kosaken zu leiden hatte, und in welchen Protestanten und Schismatiker die katholische Religion zu verdrängen suchten. Bobola hatte seine Missionspredigten zunächst gegen die russischen Schismatiker zu richten, und er that es mit solchem Erfolge, daß ganze Ortschaften wieder katholisch wurden. Die Schismatiker nannten ihn deßhalb den Seelenräuber (Duszochwat) und verfolgten ihn, wo sie nur konnten, mit Haß und Hohn. Selbst von Kindern wurde er auf der Straße mit Koth beworfen. Unter dem König Johann Kasimir nahmen die allseitigen Gefahren für Polen zu. Aus Bobruisk mußte Bobola vor den andringenden Kosaken fliehen; er begab sich nach Pinsk, und als dieses durch die Schismatiker den Kosaken geöffnet wurde, floh er nach Janow. In einer benachbarten Pfarre Perezdyl hatte er am 16. Mai 1657 eben Messe gelesen, als Kosaken sich zeigten. Die Gläubigen nöthigten ihn, auf einem Fuhrwerk zu entfliehen, allein die Kosaken folgten ihm; ein Arbeiter, Jacob Czetwerynka, zeigte ihnen den Weg, und eben dieser hat später Zeugniß abgelegt über die entsetzlichen Martern, unter welchen Bobola durch beharrliches Bekenntniß seines Glaubens, den er abschwören sollte, die Martyrkrone erwarb. Er wurde nackt an einen Baum gebunden, gegeißelt, mit Eichenzweigen zusammengeschnürt, zwischen zwei Reiter an die Sättel gebunden und dann nach Janow geschleppt. Hier begannen die Martern erst recht. Zuerst wurde er mit Säbelhieben tractirt, wobei ihm ein Auge ausgestoßen wurde, und dann in ein Schlachthaus geschleppt; hier wurde ihm die Haut abgezogen, die Fingergelenke abgeschnitten, die Zunge ausgerissen, dazwischen gebrannt und gestochen, alles unter Fluchen und Hohngelächter. Zuletzt ließ man ihn in solchem Zustande liegen; ein Hauptmann, der ihn noch lebend fand, ließ ihn durch Säbelhiebe vollends tödten. Der Leichnam soll in überirdischem Glanze geschimmert haben. Man verehrte ihn als einen heiligen Martyrer. Der Beatificationsproceß wurde eingeleitet und machte die verschiedenen Stufen durch; aber erst Pius IX. erließ unterm 5. Juli 1853, nachdem verschiedene Wunder im Verlaufe des Processes beglaubigt worden, das Beatificationsdecret, wonach die Diöcese von Luck (in Volhynien) und die Gesellschaft Jesu sein Fest am 23. Mai, dem achten Tage nach seinem Martyrium, feiern dürfen. Bezüglich seiner Martern erklärte die heilige Congregation, daß ihr kaum jemals so grausame vorgelegen. (Vgl. Victor de Buck, Essai historique sur le Bienheureux André Bobola, Brux. 1853.) [Bone.]

Bochart, Samuel, Exeget des A. T., geb. zu Rouen im Jahre 1599, war der Sohn eines reformirten Predigers, der einer sehr angesehenen Familie angehörte. Schon in seiner frühen Jugend zeigte Bochart große Geistesgaben und erhielt eine sorgfältige Erziehung, durch welche dieselben gehörig geweckt und genährt wurden. In verhältnißmäßig kurzer Zeit erwarb er sich bedeutende Kenntnisse und Fertigkeit in der lateinischen und griechischen Sprache, studirte dann Philosophie und vertheidigte schon in seinem 16. Jahre vor einem zahlreichen Publikum philosophische Thesen mit großem Beifall. Später begab er sich nach London und nach Leyden, verlegte sich mit vielem Eifer auf Theologie und semitische Sprachen, namentlich auf die arabische Sprache, und machte in derselben unter Leitung des berühmten Professors Erpenius sehr bedeutende Fortschritte. Nach seiner Rückkehr in die Heimat erhielt er bald zu Caen eine Predigerstelle und erwarb sich zuerst durch seine confessionelle Disputation mit Vero, dann durch seine Conciones in Genesin und den dadurch veranlaßten Tractat De paradiso terrestri bei den Seinigen großes Ansehen. Von nun an verwendete er seine Hauptthätigkeit auf biblische Geographie und Naturgeschichte. Seine Hauptwerke sind seine Geographia sacra

und sein Hierozoicon. Zu jenem gaben seine Conciones in Genesin den ersten Anlaß. Als er zur mosaischen Völkertafel (Gen. 10) kam, sah er sich genöthigt, umfassende Untersuchungen über die Abstammung und Wohnsitze der dort genannten Völker anzustellen, und dadurch entstand, indem er die herrschenden Ansichten seiner Zeit mit den zutreffenden alten Zeugnissen verglich und aus denselben bestätigte oder widerlegte, der erste Theil seiner Geographia sacra unter dem Titel Phaleg. In einem zweiten Theile unter dem Titel Chanaan verbreitete er sich über die Colonien der Phönizier und die phönizische Sprache. Große, für jene Zeit ungewöhnliche Gelehrsamkeit und scharfsinnige Combinationen zeichnen zwar dieses Werk sehr vortheilhaft aus, aber daneben macht sich auch gar oft ein nicht geringer Mangel an unbefangener Kritik bemerklich, dem manche gewagte und längst als unhaltbar erkannte Behauptung zuzuschreiben ist. Namentlich erscheint die sprachliche Seite, die überall als Hauptmoment in den Vordergrund tritt, von dem Standpunkt aus, den in neuerer Zeit die orientalische Sprachenkunde eingenommen hat, gar oft als ungenügend. Erschienen ist diese Geographie zu Caen (Cadomi) im Jahre 1646, und ist nachher öfters aufgelegt worden, z. B. 1651 und 1653 zu Caen, 1674 und 1681 zu Frankfurt (cf. Le Long, Biblioth. sacr. II, 642). — Weit bedeutender als die Geographia sacra ist, wie an Umfang, so auch an Gehalt das Hierozoicon. Es zerfällt in zwei Theile. Der erste handelt in vier Büchern auf Grund der biblischen Mittheilungen zuerst von den Thieren überhaupt, dann von den vierfüßigen Hausthieren, darauf von den vierfüßigen wilden Thieren und endlich von den vierfüßigen Thieren, die Eier legen. Der zweite beschäftigt sich in sechs Büchern mit den reinen und unreinen Vögeln, den Schlangen, Insecten und Wasserthieren, den fabelhaften Thieren und endlich denjenigen, deren jemalige Existenz ungewiß ist. Dieses Werk ist bei weitem das wichtigste von allen, die Bochart veröffentlichte. Es erschien zu London 1663, nachher zu Frankfurt 1675, und endlich mit Weglassung von Unnöthigem und vielen Berichtigungen und Ergänzungen von Rosenmüller zu Leipzig 1793—1796, 3 Bde. 4°. Die nächste Veranlassung dazu gab wieder das Studium des Pentateuchs, namentlich der dortigen Verordnungen über die reinen und unreinen Thiere. Wie der Titel sagt, beschränkt es sich auf das Thierreich, soweit dasselbe in der Bibel in Betracht kommt, und soweit dessen Kenntniß zur Schrifterklärung erforderlich ist. Die ungewöhnliche Gelehrsamkeit, die darin zu Tage liegt, ist stets anerkannt und bewundert worden. Die umfassende Berücksichtigung und Benutzung nicht bloß der griechischen und römischen, sondern auch der berühmtesten arabischen Naturhistoriker, wie Avicenna, Ibn-Beitar, Kazwin, Damir rc., und die zahlreichen Excerpte aus letzteren, sowie auch die Berücksichtigung des Talmud und anderer altrabbinischer Schriften geben seinem Werke eine ausnehmende literarische Reichhaltigkeit, so daß es als eine nach den damals zugänglichen Hilfsmitteln vollständige Materialiensammlung für den betreffenden Gegenstand erscheint und als solche auch jetzt noch, abgesehen von den gewonnenen Ergebnissen, großen Werth hat. Die Gelehrten, welche nach Bochart über biblische Zoologie schreiben, verweisen die Leser meistens auf sein Werk als auf ihre Hauptquelle. Andererseits ist aber an demselben auch mit Recht getadelt worden, daß Bochart oft von seinem Gegenstand abkomme und sich ausführlich mit Dingen befasse, welche die biblische Zoologie nichts angehen, oft auch in widerliche polemische Discussionen sich einlasse, welche einem Werke dieser Art gar übel anstehen, so daß an manchen Stellen das für den biblischen Zoologen noch Brauchbare sich nur mit Mühe aus seinem Werke herausfinden lasse (vgl. Meyer, Geschichte der Schrifterklärung, III, 145). Außerdem sind noch zu nennen seine Enarrationes et Dissertatiunculae in aliquot Vet. et Nov. Testamenti versiculos. Die sämmtlichen Werke Bocharts sind erschienen zu Leyden und Utrecht 1692 und 1712; diese Ausgaben enthalten auch seine Lebensbeschreibung von Stephan Morinus. [Welte.]

Bock, der, am Versöhnungstage, s. Azazel.

Bockenrod (Bockenrhod), Dichter des 16. Jahrhunderts. Er war aus Worms gebürtig und machte seine Studien zu Köln in der Bursa Montana gleichzeitig mit dem späteren clevischen Rath Konrad Heresbach, dem Humanisten Peter Schade aus Trier (Mosellanus), Konrad von Minden und Gerh. von Westerburg, welcher 1525 den Bürgeraufruhr in Frankfurt a. M. leitete (Archiv f. Frankf. Gesch. N. F. V, 4). Von Bockenrod besitzen wir mehrere gedruckte Gedichte: Admiranda quaedam poëmata vatis undecunque rarissimi; De colloquio reginae cum Ferdinando contra Turcas belligeraturo. Col. 1533, 4; Colloquium aquilae cum gallo, ib. 1536 (K. und W. Krafft, Briefe und Documente aus der Zeit der Reformation, Elberfeld 1875 S. 192). Wichtigere Gedichte enthält die ungedruckte Münchener Handschrift Cod. lat. 1317 saec. XVI, worin Bockenrod zeitgenössische Ereignisse in Versen behandelt, so den traurigen Zustand von Worms nach Einführung der Reformation auf Bl. 55: Elegia in fatales casus Domini Reinhardi inter adversa patientissimi, auch kirchenhistorische Gegenstände des Rheingebietes, wie in einem Dialog St. Bonifaz und die Suffraganen, unter welchen auch St. Grotold erscheint. Die Handschrift verdient Beachtung. [Falk.]

Bockshirn, Konrad, Mystiker, Verfasser der Schrift: „Eyne krefftige erwey | sung des freye willens, vn annemung | bey Gott, der Christlichen guthen | werck, aus heiliger göttlicher Schrifft | vnd vernünfftigen vrsache, von Con | radten Bockshirn eynem einfaltige | Schreiben vn leszens vnuernemenden Bürger, | des Schu-

ster Handwercks zu Leiptzigk, | aus christliche yfferr, vn tranksal sei | nes gemütes, wunderbarlich zusa | men gebracht, ynn diessen Ir | rigen zeithen, nützlich vn seliglich zu leszen. Am Schlusse: Auff Conradt Bockshyrns vorle | gung. zu Leiptzigk gedruckt, durch | Melchior Lotther, Anno Dmi. | M.D.XXXIIII. 98 Quartseiten. Aus dem Titel seines Buches müssen wir Alles über seine Lebensverhältnisse entnehmen. Die Form der Abfassung ist ganz biblisch, es sind fast nur Bibeltexte aneinander gereiht. Es ist kaum glaublich, daß der Verfasser sogar des Lesens unkundig war. Er behauptet von sich Bl. a ij: „Wiewol er schreiben odder leszen | weder kan noch gelernt hat." [Floß.]

Bodenstein, s. Karlstadt.

Böckhn (Böcken), Placidus, O. S. B., Canonist und Vicekanzler der Universität Salzburg, geb. 1690 zu München, legte 1706 im Benedictinerkloster St. Peter zu Salzburg Profeß ab und erhielt 1713 die Priesterweihe. Nachdem er 1715 zum Doctor beider Rechte promovirt worden, ging er nach Rom und bestieg nach seiner Zurückkunft 1721 als Nachfolger Benedict Schmiers die Lehrkanzel des canonischen Rechtes an der Benedictiner-Universität Salzburg. Im Jahre 1733 übernahm er die Professur der biblischen Exegese. Nebenbei war er Prokanzler und Secretär der Universität, actueller Assessor der theologischen Facultäten in Salzburg und in Fulda, geistlicher Rath des Fürstbischofs von Salzburg und des Fürstabtes von Fulda. Von letzterem häufig berufen, mußte er die Reise nach Fulda ziemlich oft machen, um mit Rath und That seinem Gönner beizustehen. Man sagt, er habe seine Lehrstelle in Salzburg niederlegen müssen, weil er sich die Ungnade des Erzbischofs Leopold zugezogen. In den letzten Lebensjahren (1743—1752) wirkte er als Beichtvater in Maria Plain bei Salzburg und starb am 9. Febr. 1752 an der Wassersucht, nachdem er kurze Zeit vorher in das Kloster St. Peter zurückgebracht worden war. Von 1722—1728 gab er Tractate über die fünf Bücher der Decretalen heraus, worunter namentlich der Tractat Ad partem primam libri tertii decretalium, d. h. die Abhandlung De clero seu de obligationibus, officiis, juribus utriusque cleri von großem Fleiße und Eifer Zeugniß gibt. Sein Hauptwerk, eine Umarbeitung und Erweiterung der Tractate, erschien in Salzburg 1735—1739 und in Paris 1776 unter dem Titel Commentarius in jus canonicum universum und ist dem Fürstabte von Fulda gewidmet. Es zerfällt in drei Theile und hält den Gang der fünf Bücher der Decretalen ein. Dem Tomus tertius ist als Anhang eine weitläufige Abhandlung De praescriptionibus beigefügt. Ferdinand Walter rechnet Böckhns Werke unter diejenigen, welche beim Nachschlagen über einzelne Fragen meistens gründliche Belehrung gewähren. In Betreff seiner wissenschaftlichen Originalität und Selbständigkeit gibt Böckhn selbst dem Leser die Versicherung: Quae tibi offero, non modo non ab aliis exscripta sunt, sed potius id curae habui, ut.... sine ullius alterius authoritatis respectu solis juribus ac rationibus innitterer, alienae glebae me ascribi handquaquam passus sum. Ein Schriftchen eigenthümlicher Art, dessen Thema ein Lieblingsgegenstand des Verfassers war, und das daher mit besonderer Wärme bearbeitet ist, gab Böckhn im Jahre 1740 zu Salzburg unter der Aufschrift heraus: „Beweisthum, daß es nicht nur gut und nutzbar, sondern auch nothwendig und anbefohlen sei, die Heiligen Gottes, bevorab die seligste Mutter Gottes zu verehren und anzurufen." (Vgl. d. Art. Muratori.) Vgl. Sedelmayer, Hist. Univ. Salisburg. 405; Triennia Salisb. 1721, 1730, 1733, 1742; Chronicon. noviss. monasterii S. Petri 674—677; Ziegelbauer, Hist. rei litt. O. S. B. III, 484. 485. [Mittermüller, O. S. B.]

Böhm, Johann, religiöser Fanatiker, bekannt unter dem Namen: „der Pauker von Niklashausen", gest. 1476. Er hatte bis zu Anfang dieses Jahres in der Umgegend von Helmstadt in Bayern durch Hirtendienste und durch Paukenschlagen bei Tanzbelustigungen sich seinen Lebensunterhalt verdient. Am Sonntag Lätare (im März) 1476 trat er plötzlich als Schwärmer vor das Volk, indem er bei der Pfarr- und Wallfahrtskirche zu Niklashausen seine Pauke verbrannte und mit Berufung auf den Auftrag der Gottesmutter zu predigen begann. Er eiferte gegen Putzsucht und jeden Mißbrauch des Reichthums; besonders aber zog er gegen die Geistlichen zu Felde, denen er Geiz und andere Laster vorwarf. Zugleich verkündete er ein neues „Reich Gottes auf Erden", in welchem es keinen Unterschied der Stände und keine Privilegien und Separatrechte mehr geben werde. Die Predigten, welche er nunmehr an allen Sonn- und Festtagen hielt, fanden bald einen gewaltigen Zulauf von Nah und Fern. Vorzüglich das arme Volk strömte dem Pauker zu; allein auch aus höheren Kreisen wurde ihm Aufmunterung und Unterstützung zu Theil. Erst im Juli, als ein bewaffneter Aufstand der Anhänger Böhms drohte, ließ der Bischof Rudolf von Würzburg diesen gefangen nehmen und einige Tage darauf, am 19. Juli, dem Feuertode überliefern. Aber das fanatisirte Volk ließ sich nicht wieder ganz zur Ruhe bringen. (Vgl. Trithem., Chron. Hirs. II, 486; Archiv des hist. Vereins von Unterfranken und Aschaffenb. XIV, Heft 3, 1—108, Würzburg 1858; v. Liliencron, Hist. Volkslieder II, Nr. 148; Ludewig, Geschichtsschr. v. d. Bisthum Würzb. 852—855.) [Langhorst S. J.]

Böhme, Jacob, der Theosoph, Sohn eines Landmannes lutherischen Bekenntnisses, wurde 1575 in dem Dorfe Alt-Seidenberg unweit Görlitz geboren. Als Knabe hütete er seines Vaters kleine Heerde; doch besuchte er später die Schule seines Geburtsortes und wurde dann nach Görlitz geschickt, um dort das Schusterhandwerk zu erlernen. Schon früh regte sich in ihm ein lebhaftes

Bedürfniß nach dem Höheren; der Wunsch, etwas Außerordentliches zu wirken, kam hinzu und ging in die Hoffnung über, zu etwas Außerordentlichem berufen zu sein. Noch war er Schusterlehrling, als er lobende und ermunternde Worte, welche ein Unbekannter an ihn richtete, als einen Wink von oben auffaßte und seinen Eifer im Gebete verdoppelte. Einige Zeit darauf trat er seine Wanderschaft an, und die fremden Eindrücke, welche auf ihn einströmten, änderten die ihn beherrschende Stimmung nicht. Da er aber den protestantischen Gottesdienst fleißig besuchte, und da die protestantische Kanzel damals fast ausschließlich dazu diente, die katholische Wahrheit anzugreifen oder den Kampf zwischen Lutherthum und Calvinismus auszufechten, so hörte er die widersprechendsten Behauptungen mit Zuversicht und Heftigkeit vortragen und verfiel in Zweifel und Beängstigung. Nachdem er gegen diese Einflüsse eine Zeit lang gerungen hatte, fühlte er eine innere Klarheit und Freudigkeit, welche ihm als etwas Uebernatürliches erschien und sieben Tage lang in ungeschwächter Kraft fortwährte, ohne daß er deßhalb den Lauf seiner alltäglichen Geschäfte unterbrach. Der Wandergeselle kehrte heim, nahm ein Weib und betrieb zu Görlitz das Schusterhandwerk. Doch in Mitte der häuslichen Arbeiten und Sorgen erwachte in ihm der Drang, über den Zusammenhang des Seienden sich Rechenschaft zu geben und die ihm vorschwebenden Anregungen auf einen bestimmten Ausdruck zu bringen. So verflossen Jahre; da geschah es eines Tages, daß er (vermuthlich nachdem er kurz zuvor seinen Forschungen mit Anstrengung nachgehangen) auf ein blank gebohntes Zinngeschirr, welches im Sonnenlichte lebhaft funkelte, den Blick heftete. Plötzlich gerieth er in einen erhöhten Gemüthszustand und glaubte gefunden zu haben, was er suchte. Dennoch vergingen noch mehr als zehn Jahre, bevor er den Versuch machte, das, was sein Inneres erfüllte, in Worte zu fassen; erst um 1612 begann er eine Darlegung seiner Ansichten über Gott und die Welt, welche er „Aurora oder die Morgenröthe im Aufgange" nannte. Das Werk des ungelehrten Bürgers fand vorerst zu der Druckerpresse keinen Weg; doch wurden Abschriften gemacht und fanden manchen bewundernden Leser, allein auch einen heftigen, gefährlichen Gegner. Gregor Richter, Oberpfarrer von Görlitz, erhob sich wider die Aurora; er schalt den Verfasser von der Kanzel herab einen Ketzer und Verführer und brachte durch sein Ansehen es dahin, daß der Stadtrath von Görlitz einschritt. Jacob Böhme sah, um die Verbannung zu meiden, sich gezwungen, die Handschrift seines Werkes auszuliefern und das Versprechen zu geben, daß er fernerhin nichts schreiben werde (26. Juli 1613). Fünf Jahre hindurch hielt er treulich Wort; doch der Drang in seinem Innern war zu stark, und die Freunde, welche sein erstes Werk ihm erworben hatte, drangen in ihn, Gottes Gaben nicht länger unbenutzt zu lassen. Im J. 1618 begann er die „theosophischen Briefe", im nächsten Jahre verfaßte er eine Abhandlung über die „drei Principien göttlichen Wesens", und von nun an ließ er Schrift auf Schrift in raschem Zuge folgen. Für das richtige Verständniß seiner Weltauffassung sind vorzüglich zu empfehlen: die Abhandlung von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen oder signatura rerum; die Tafeln von den drei Principien göttlicher Offenbarung; der Clavis oder Schlüssel der vornehmsten Punkte. Böhme gab sein Handwerk auf und lebte von den Geschenken, welche die Verehrer seines Strebens und Wirkens ihm machten. Bis in's Jahr 1623 wurden seine Werke nur durch Handschriften verbreitet; zu Ende 1623 aber ließ Abraham von Frankenberg, welcher zu Böhme's eifrigsten Freunden gehörte, fünf seiner kleineren Abhandlungen unter dem Titel: „Weg zu Christo" drucken. Das Buch fand vielen Beifall, erweckte aber auch dem Verfasser ein neues Ungewitter. Als der Oberpfarrer Richter sah, daß Böhme's Schriften in weiteren Kreisen bekannt wurden, erneuerte er nicht nur von der Kanzel herab seine Angriffe, sondern zog wider den harmlosen Forscher auch in einer lateinischen, mit Schmähungen angefüllten Abhandlung zu Felde. Dem Görlitzer Stadtrathe begann vor den möglichen Folgen zu bangen, und er rieth dem Verdächtigten, einer Vorladung zuvorzukommen und am Hofe des Kurfürsten von Sachsen seine Lehre zu rechtfertigen; denn die Lausitz befand sich seit 1620 in den Händen der Sachsen. Jacob Böhme reiste also nach Dresden. Hier fand er wohlwollende Beurtheiler und erhielt das Versprechen, daß der Kurfürst ihn schützen werde; bald nach seiner Heimkehr starb (14. August 1624) sein grimmiger Gegner, der Oberpfarrer Richter. Er durfte nun auf Tage des Friedens hoffen; allein bevor ein Vierteljahr abgelaufen war, verfiel er in eine Krankheit, welche am 21. November 1624 seinem Leben ein Ende machte. Böhme wurde von seinen Freunden der deutsche Philosoph genannt, und wirklich hat er zuerst in deutscher Sprache Schriften verfaßt, welche für die Philosophie von einigem Belange sind. Um seine Leistungen billig zu beurtheilen, muß man die Verhältnisse, unter welchen er forschte und schrieb, sich vergegenwärtigen. Auf dem Wege des Unterrichtes hatte er nicht mehr empfangen, als eine Dorfschule des 16. Jahrhunderts zu geben vermochte. Er trug zwar Verlangen, das Fehlende nachzuholen; da er aber vom Lateinischen nichts verstand, so war er bei dem damaligen Zustande der Wissenschaft auf sehr dürftige Hilfsmittel beschränkt. Er kannte außer der heiligen Schrift wohl nur einige theosophische Schriften und die deutschen Werke des Theophrastus Paracelsus, aus welchen viele seiner Kunstwörter entlehnt sind. Lehrmeister wie Paracelsus und Valentin Weigel konnten für wissenschaftliche Ausbildung ihm wenig nutzen und verstärkten jene Vorliebe für das Geheimnißvolle und Ueberschwängliche, welche aus seiner Geistesrichtung hervorging. Zudem starb er wenige

Jahre, nachdem seine schriftstellerische Thätigkeit recht in Gang gekommen war. Es ist daher nicht zu verwundern, wenn seine Darstellung verworren, und wenn von planmäßiger Entwicklung selten eine Spur zu finden ist. Oft läßt er sich verleiten, dasjenige, was ihm ursprünglich als Sinnbild galt, so zu behandeln, als sei es die eigentliche Bezeichnung des Gegenstandes. Gar manchmal verwickelt er sich in Widersprüche, und zwar großentheils deßhalb, weil er sich die Grundlagen der philosophischen Gedankenbewegung nicht verdeutlicht hat. Zum Theile haben jedoch seine Widersprüche eine andere Quelle. Seine Erklärungsversuche gerathen mit dem Christenthum mehr als einmal in Zusammenstoß; dieß will er aber nicht eingestehen und trägt an anderen Orten ganz unbefangen Behauptungen vor, welche zwar mit Wahrheit und Christenthum, aber nicht mit seinem Systeme übereinstimmen. Dagegen finden in seinen Werken sich viele tiefe, bemerkenswerthe Gedanken; fast überall leuchtet eine Gesinnung aufrichtiger Frömmigkeit hervor. Wenn man ferner bedenkt, daß die deutsche Sprache für philosophische Gegenstände noch ganz und gar nicht ausgebildet und damals überhaupt in einem kläglichen Rückschritte begriffen war, so muß man seinem sprachlichen Ausdrucke hohes Lob zollen; in dieser Hinsicht beschämt der Schuster von Görlitz alle Gelehrten und Staatsmänner seiner Zeit. Böhme's Forschung umfaßt Gott und die Welt; doch ihr Mittelpunkt liegt in der Auffassung, welche er von Gottes Wesenheit und Wirksamkeit sich bildete. Böhme unterscheidet in Gott den Geist, dessen Eigenthümlichkeit im Wollen besteht, und die ewige Natur oder „das rege Leben der Sucht". Die ewige Natur hat sieben einander wechselseitig bedingende Aeußerungen, die er Naturgestalten, Qualitäten (was nach seiner Meinung von Quelle herkommt), Quellgeister nennt. Die Entwicklung der ewigen Natur geschieht durch ein dreifaches Princip, nämlich das des Feuers, welches der Natur als solcher, das des Lichtes, welches dem Geiste entspricht, und das dritte Princip, welches aus dem ersten und zweiten hervorgeht und den Lebensgrund alles Wesentlichen enthält. Der Vater beherrscht das Feuerprincip; im Lichtprincipe offenbart sich der Sohn und im dritten Principe der heilige Geist. Der Wille tritt durch das Begehren in's Leben und wird sich seiner selbst als einer unbefriedigten Begierde bewußt. Dieß ist die erste Naturgestalt, sinnbildlich auch das Salz genannt. Die Begierde bewirkt eine Bewegung, durch welche die Mannigfaltigkeit und in ihr die zweite Naturgestalt, das Quecksilber, entsteht. Aber der Geist sehnt sich nach der Einheit zurück, und aus diesem Widerspruche der Begehrungen entspringt die dritte Naturgestalt, nämlich die Angst oder der Schwefel. Da erfolgt die Wahrnehmung des Gegenstandes der Begehrung, und so entsteht die vierte Naturgestalt, der Feuerblitz. Durch sie wird aus den drei ersten die fünfte, nämlich die sanfte Liebe oder der lichte Wassergeist geboren. Die göttlichen Kräfte, welche in der fünften vereinigt liegen, scheiden sich und werden dadurch lautbar; es entsteht die sechste Naturgestalt, das verständige Leben oder der Hall und Schall. Durch die siebente Naturgestalt, den göttlichen Salniter, werden die übrigen zum Gegenstande der Wahrnehmung gemacht; sie ist das Wesen, worin die andern alle sich wirksam erweisen wie die Seele im Leibe, sie heißt die Natur oder auch die ewige, wesentliche Weisheit Gottes. Bei dieser Entwicklung zeigt Böhme zwar einen tiefen Blick in das menschliche Seelenleben, bringt es aber zur Erklärung der göttlichen Wesenheit unrichtig und widersprechend in Anwendung. Er geht von der Sehnsucht aus; doch es gibt keine Sehnsucht ohne ein unbefriedigtes Bedürfniß, und ein unbefriedigtes Bedürfniß setzt eine Unvollkommenheit des Zustandes voraus, kann also ohne Widerspruch in Gott nicht gedacht werden. Böhme war, wiewohl im lutherischen Bekenntnisse erzogen, doch weit entfernt, die lutherische Rechtfertigungslehre zu der seinigen zu machen. Die bloße Zurechnung der Gerechtigkeit Christi genügt ihm nicht; es gilt nicht, sagt er, eine zugerechnete Gerechtigkeit; ein Fremdling kann Gottes Reich nicht erben, sondern nur eine eingeborene Gerechtigkeit. Er bringt mit großem Ernste auf Selbstbeherrschung und Selbstverläugnung; er will, daß der Christ sich nicht als Eigenthümer seines Vermögens betrachte, sondern bloß als Verwalter desselben zum Besten seines Nächsten. Doch fehlt es nicht an Spuren der Einflüsse, von welchen er umgeben war. Er macht auf den Papst hitzige Ausfälle. Er behauptet, die Lebenden vermöchten den Verstorbenen durch ihr Gebet zu nützen; er gibt zu, daß durch die Vermittlung der mit Gott vereinten Heiligen Wunder geschehen können, und dennoch läugnet er geradezu, daß die Heiligen für ihre auf Erden wandelnden Brüder bitten; wenn sie dieß thäten, meint er, würden sie sich einer Verwegenheit und eines Zweifels an Gottes Barmherzigkeit schuldig machen. — Böhme's hinterlassene Schriften wurden nach und nach dem Drucke übergeben; Abraham von Frankenberg, Friedrich Krause und Andere schrieben zur Vertheidigung und Erläuterung derselben; ein Sohn jenes Oberpfarrers Richter, welcher dem Verfasser so vielen Kummer verursachte, brachte sie in einen Auszug und ließ diesen auf eigene Kosten drucken; Abraham Wilhelmson übersetzte sie in's Niederdeutsche. Mit besonderer Verehrung war J. G. Gichtel, der Stifter der Engelsbrüder (s. d. Art.), der Lehre Böhme's zugethan, und durch seine Bemühung erschien (Amsterd. 1682) die erste vollständige Sammlung von Böhme's Werken. Doch Gichtel wirkte keineswegs im Geiste dessen, welchen er als seinen Meister pries; er war ein Schwärmer im vollen Sinne des Wortes. Außer Deutschland erregte Böhme nirgends so viele Aufmerksamkeit, wie in England. Im Laufe des 17. Jahrhunderts übersetzten Sparrow und Taylor seine Werke in's Englische; Andere, vorzüglich Pobarge, suchten seine Ansichten durch eigene Schriften zu erläutern

und zu vervollständigen, und Johanna Leade gründete zur Erklärung und Verbreitung der Böhme'schen Lehre die Gesellschaft der Philadelphier. Der Methodist Wilhelm Law ließ im J. 1765 eine neue Uebersetzung von Böhme's Werken erscheinen. In den Zeiten der sogenannten Aufklärung wurde Böhme mit unverdienter Verachtung abgefertigt. Glimpflicher ward er von der Naturphilosophie behandelt; sein Versuch, an dem Sinnenfälligen das Nachbild des Geistigen herauszufinden und aus diesem Nachbild das Vorbild zu erläutern, lenkte ihm die Aufmerksamkeit der Schelling'schen Schule zu. Doch verdankt er manches lobpreisende Wort der Voraussetzung, daß seine Weltauffassung eine pantheistische sei. (Vgl. Fouqué, Jacob Böhme, ein biographischer Denkstein, Greiz 1831; W. L. Wullen, J. Böhme's Leben und Lehre, Stuttgart 1836; J. Hamberger, Die Lehre des deutschen Philosophen J. Böhme, München 1844; Weiße, J. Böhme und seine Bedeutung für unsere Zeit, in Fichte's Zeitschr. f. Philos. und Theol. XIV, 1845. XVI, 1846; Franz Baaders Vorles. und Erläut. in Ges. Werken III u. XIII; Fechner, J. Böhme, Görlitz 1857; Neues Lausitzisches Magazin XXXIII, 1857. XXXIV, 1858; Harleß, J. Böhme u. die Alchymisten, Berlin 1870. Neue Ausgabe der Werke B.'s von Schiebler, Leipzig 1831—1847, in 7 Bdn., I. in 2. Aufl. 1860.) [Othmar Card. von Rauscher.]

Böhmen. 1. Das Land (slavisch Czechy), von allen Seiten mit Gebirgen eingeschlossen und von der Natur als ein selbständiges Ganzes hingestellt, zeichnet sich durch ein mäßiges Klima, Fruchtbarkeit des Bodens, großartige Schätze an Metallen und Steinkohlen, sowie durch eine gleichmäßige Vertheilung der Gewässer aus. Die Oberfläche des Landes beträgt 944 Quadratmeilen mit einer Einwohnerzahl von 5 950 523 Seelen.

2. Ueber die älteste Geschichte des Landes sowohl in der Zeit vor als in den ersten Jahrhunderten nach Christus herrscht ein geheimnißvolles Dunkel, aus welchem durch die geschichtliche Forschung nur die folgenden Lichtpunkte hervorbrechen. Um das J. 388 v. Chr. nahm der gallische oder celtische Volksstamm der Bojer Besitz von Böhmen; er wurde aber um das J. 12 v. Chr. von dem deutschen Volke der Markomannen aus seiner Herrschaft verdrängt. Um die Mitte des fünften Jahrhunderts mußten die Markomannen dem gewaltsamen Andrängen der wilden Hunnen unter Attila weichen, und um diese Zeit war es, wo sich ein slavischer Volksstamm, Czechen genannt, in Böhmen ansiedelte. Die Czechen hatten viele Kämpfe mit den Thüringern und Avaren zu bestehen, bei welchen ihnen um das Jahr 622 n. Chr. der Heerführer Samo, ein Abkömmling des slavischen Volkes der Weleter, mit so glänzendem Erfolge Beistand leistete, daß hierdurch die Macht der Avaren für alle Zukunft gebrochen wurde. Samo wurde zum Könige erwählt und regierte 627—662 über Böhmen und Mähren; seine Residenz befand sich am Wyschehrad bei Prag. Dort residirte auch Krok (wahrscheinlich ein Sohn oder Enkel Samo's) und dessen drei Töchter Kascha, Teta und Libuscha. Letztere folgte als die weiseste unter den Schwestern ihrem Vater in der Regierung; sie heiratete einen Landmann, Namens Przemysl, der somit Fürst des Böhmerlandes wurde. Er gilt als Stammvater der Przemysliden, welche bis 1306 das Land beherrschten, und von welchen in weiblicher Linie die noch jetzt in Oesterreich-Ungarn herrschende habsburgisch-lothringische Dynastie abstammt. Libuscha gründete mit ihrem Gemahl die Hauptstadt Prag, etwa um das Jahr 723 n. Chr. Nachfolger Przemysls auf dem böhmischen Fürstenthron waren: Nezamysl, Mnata, Wogen, Unislaw, Krzesomysl, Neklan, Hostiwit, Borziwoy. In den Jahren 805 und 806 hatten die Böhmen gegen Karl d. Gr. zu kämpfen, jedoch scheinen diese Kämpfe keinen für das Land ungünstigen Ausgang gehabt zu haben. Ebenso blieben die von Ludwig dem Deutschen 872—873 gegen die Böhmen und Mähren geführten Kämpfe ohne bleibenden Erfolg.

3. Was die Christianisirung von Böhmen betrifft, so ist als erste hierher bezügliche Thatsache anzuführen, daß im J. 845 zu Regensburg 14 böhmische Edle (duces) die heilige Taufe empfingen. Allein die eigentliche Christianisirung des Landes geschah nicht von Bayern aus, wie sich aus der Stammes- und Sprachverschiedenheit der Deutschen und Slaven leicht begreifen läßt. Soviel ist sichergestellt, daß vor Herzog Spytihněw I. (890—912) Böhmen sich in keinem kirchlichen Verbande mit der Regensburger Diöcese befunden hat. Als die wahren Apostel der Slaven in Böhmen (und Mähren) sind zu betrachten die in der Stadt Thessalonich geborenen heiligen Brüder Cyrillus und Methodius, welche im J. 863 nach Mähren kamen, nachdem sie vorher den Chazaren auf der Halbinsel Tauris, dann den Bulgaren das Evangelium gepredigt hatten. In Mähren herrschte damals König Swatopluk, welcher die Schwester des böhmischen Herzogs Borziwoy zur Gattin nahm. Da der böhmische Herzog häufig am Hofe Swatopluks verweilte, lernte er daselbst die christliche Lehre kennen und wurde mit Methodius, dem Metropoliten Mährens und Pannoniens, bekannt, nachdem Cyrillus 869 gestorben war. Im J. 873 ließ sich Borziwoy sammt seiner Gemahlin Ludmila taufen. Borziwoy selbst empfing die Taufe in der Marienkirche zu Welehrad; Ludmila aber wurde in Böhmen von Method in die Kirche aufgenommen. Die Anwesenheit dieses Apostels in Böhmen wird durch mehrere auf dem Wege von Mähren nach Böhmen gelegene Clemenskapellen bezeugt, z. B. in Leitomyschl, Königgrätz, Sadska, Lewy Hradez und am Wyschehrad. Cyrillus und Methodius hatten nämlich im Chersones die Reliquien des hl. Clemens von Rom aufgefunden und dieselben auf ihren apostolischen Reisen mitgetragen, bis sie dieselben 867 dem

Papste Hadrian II. in Rom zum Geschenke überbrachten. Die Spuren des apostolischen Weges der beiden Brüder sind überall, in Böhmen, Mähren, an der Donau, dann in Krain, Friaul und Venedig mit Clemenskapellen bezeichnet. Methodius verkündigte den Böhmen das Evangelium in slavischer Sprache und führte mit Erlaubniß des apostolischen Stuhles daselbst auch die slavische Liturgie (wahrscheinlich die römische in slavischer Sprache) ein. Die Erstlinge der böhmischen Kirche, welche Borziwoy's Beispiele in der Annahme des Christenthums gefolgt waren, verblieben in kirchlichem Verbande mit der mährisch-pannonischen Erzdiöcese Methods. Nach dessen Tode (gest. 885) folgte der Mähre Gorazd auf dem erzbischöflichen Stuhle zu Welehrad; allein in Folge der Verleumdungen, welche Bischof Wiching gegen den Erzbischof wie gegen die Priester slavischer Zunge ausstreute, wurde Gorazd sammt seinen Getreuen eingekerkert und in die Verbannung geschickt, fand aber mit seinen Schülern Sava, Clemens, Naum und Angelar freundliche Aufnahme bei dem bulgarischen Könige Michael Boris. Nach dem Tode Swatopluks (894) trennten sich die Böhmen unter Herzog Spytihnĕw I. vom großmährischen Reiche. Spytihnĕw begab sich mit seinem Bruder Wratislaw und einigen böhmischen Herren zum Reichstage nach Regensburg 895, woselbst er Böhmen unter den Schutz Deutschlands und seines Königs Arnulf stellte. Bei dieser Gelegenheit entsagte auch Böhmen dem kirchlichen Verbande mit Mähren und gehörte von nun an zur Diöcese Regensburg. Demzufolge begann auch die lateinische Liturgie sich im Lande immer mehr zu verbreiten, bis sie endlich vollkommen den slavischen Ritus verdrängte. Die Annahme des Glaubens geschah in Böhmen ohne jeglichen Zwang, bloß durch die Kraft der Ueberzeugung; daß aber der christliche Glaube, nachdem er einmal feste Wurzel im Lande gefaßt, mit großer Schnelligkeit die gesammte Nation für sich gewann, dieß ist zum großen Theile dem guten Beispiele zu verdanken, welches von mehreren Mitgliedern des regierenden Fürstengeschlechtes ausging. Unter den Angehörigen desselben finden sich im zehnten Jahrhunderte zwei Heilige: Ludmila, die Gemahlin Borziwoy's, und ihr Enkel Wenzeslaus. Die Söhne Borziwoy's, Spytihnĕw I. (890—912) und sein Bruder und Nachfolger Wratislaw I. (912—926), zeichneten sich durch besonderen Eifer für die Ausbreitung des Glaubens aus. Es sind Andeutungen dafür vorhanden, daß Wratislaw sich bemühte, ein Bisthum in Böhmen zu begründen; vielleicht wollte er das vom hl. Methodius begründete, von den heidnischen Magyaren aber unterdrückte Welehrader Erzbisthum aus Mähren nach Böhmen transferiren; doch starb er, bevor ihm die Verwirklichung dieses Zieles gelingen konnte. In die Fußstapfen des Vaters trat Wratislaws Sohn Wenzel. Er befolgte nicht die Rathschläge seiner heidnisch gesinnten Mutter Drahomira, sondern trachtete dem Vorbilde seiner durch Uebung christlicher Tugenden ausgezeichneten Großmutter Ludmila treulich nach. Als wahrhaft christlicher Fürst war er bestrebt, zum Heile seines Volkes die Segnungen des Christenthums dem ganzen Lande zuzuwenden. Drahomira hatte nach dem Tode ihres Gatten, weil Wenzel erst 18 Jahre alt war, die Regierung des Landes an sich gerissen. Als sie erkannte, daß Ludmila sich der Liebe des ganzen Volkes und des vollsten Zutrauens des jungen Herzogs erfreute, während sie selbst überall verhaßt war, wurde sie von Neid und Scheelsucht ergriffen und begann ihre Schwiegermutter auf jede erdenkliche Weise zu kränken, bis diese sich gezwungen sah, sich auf die Burg Tetin zurückzuziehen. Allein auch hierher verfolgte sie der unbändige Stolz Drahomira's, und diese ruhte nicht, bis auf ihren Befehl Ludmila von einigen Bewaffneten auf der Tetiner Burg erstickt war (im J. 927). Es scheint, daß Drahomira ihren Landsleuten, den Lutizen im Brandenburgischen, bei ihrem Kampfe gegen den deutschen König Heinrich I. den Finkler einige Hülfe gesandt habe. Hierdurch gereizt, brach Heinrich 928 mit Kriegsmacht in Böhmen ein, mit ihm auch Arnulf von Bayern. Wenzel, welcher indessen die Zügel der Regierung selbst ergriffen hatte, vermochte der Uebermacht beider deutschen Heere nicht zu widerstehen und unterwarf sich dem deutschen Könige in der Art, daß er sich zur Leistung eines Tributs von 500 Mark Silber und 120 Rindern jährlich verpflichtete. Nur durch die Thatkraft und Klugheit des Herzogs Wenzeslaus wurde damals Böhmen vor größerem Uebel bewahrt. Bei dieser Gelegenheit ward zugleich die Verbindung des Landes mit dem Bisthume Regensburg befestigt. Der Fürst berief sowohl aus der Regensburger Diöcese als auch aus anderen christlichen Ländern eine Anzahl Priester, ließ an vielen Orten Kirchen bauen und dotirte sie reichlich. In Prag selbst baute er eine ansehnliche Kirche zu Ehren des hl. Veit. Zur Einweihung dieser Kirche wurde Bischof Tuto von Regensburg eigens nach Prag eingeladen; der Gottesdienst wurde bei der St. Veitskirche durch einen zahlreichen Clerus, wie sonst in bischöflichen Sitzen, verrichtet. Wenzel regierte sein Land in Frieden, mit Weisheit und Gerechtigkeit. Bei einzelnen Mächtigen des Landes fand jedoch die im Geiste christlicher Liebe gehaltene Regierungsweise des Fürsten keine Anerkennung; sie waren heidnisch gesinnt, einem ausschweifenden Leben ergeben und strebten nach Erhebung und Bereicherung. Sie suchten die Gunst Boleslaws, eines jüngeren Bruders des Fürsten, zu gewinnen und ihn gegen den älteren Bruder zu hetzen. Boleslaw, der schon damals den Beinamen „der Grausame" hatte, ging in die Anschläge zur Ermordung seines Bruders ein. Wenzel wurde von Boleslaw eingeladen, zu ihm zur Kirchweihe nach Alt-Bunzlau zu kommen. Früh Morgens am 28. September 935, als Wenzel zur Messe ging, überfiel ihn Boleslaw mit seinen Genossen; diese tödteten ihn trotz tapferer Gegenwehr nach

vielen Wunden unmittelbar an der Kirchenthüre. Von seinem treuen Volke wurde Wenzel gleich nach seinem Tode als Martyrer und erster Schutzpatron Böhmens verehrt. Boleslaw I. (935 bis 967) that bald darnach Buße und ließ den heiligen Leib seines Bruders in der St. Veitskirche zu Prag feierlich beisetzen. König Heinrich aber nahm die Ermordung des ihm stets treu ergebenen Wenzel als eine ihm selbst angethane Unbill auf und rüstete sich zum Kriege gegen Böhmen. Nach seinem Tode führte Kaiser Otto I. volle 14 Jahre den Krieg mit Boleslaw, bis dieser sich zu der früheren Tributleistung verpflichten mußte. In den Kämpfen gegen die Magyaren stand Boleslaw treu an der Seite des Kaisers und ruhte nicht eher, als bis er das ganze alte Mähren sammt der Slowakei den Magyaren entrissen und seinem Lande einverleibt hatte. Von Böhmen aus gelangte das Christenthum auch zu den Polen. Der polnische Fürst Mieczislaw begehrte im J. 965 Doubrawka, eine Tochter Boleslaws, zur Frau; sie willigte nur unter der Bedingung ein, daß der Heide Mieczislaw den christlichen Glauben annehme. Dieß geschah wirklich; Mieczislaw empfing 966 von einem böhmischen Priester zu Gnesen die Taufe, und mit ihm ward auch die polnische Nation der Segnungen des Christenthums theilhaftig. Auf Boleslaw den Grausamen folgte sein Sohn Boleslaw II. der Fromme (967 bis 999). Dieser war ein siegreicher, dabei aber friedliebender Fürst, ein treuer Sohn und freigebiger Wohlthäter der Kirche. Entsprechend dem Glanze seines über Böhmen, Mähren, die Slowakei, Nieder-Schlesien und den südlichen Theil Polens sich erstreckenden Reiches, hegte er den Wunsch, es möge Böhmen von der Diöcese Regensburg losgetrennt und im Lande ein eigenes Bisthum errichtet werden. Da er vernommen, daß Kaiser Otto I. für die slavischen Stämme im nördlichen Deutschland fünf Bisthümer mit der Metropole zu Magdeburg errichtet habe, sandte Herzog Boleslaw seine Schwester Milada nach Rom, um dem Papste Johann XIII. die inständige Bitte ihres Bruders vorzubringen. Insbesondere wurde hingewiesen auf die große Entfernung des Bischofes von Regensburg, sowie auf den Mangel an Kenntniß der slavischen Sprache auf Seite der bayrischen Geistlichen, welche deßhalb nur in einem äußerst ungenügenden Maße für die geistlichen Bedürfnisse der Katholiken in Böhmen zu sorgen vermöchten. Der Papst erkannte die Wichtigkeit der vorgebrachten Gründe an und billigte 971 die Absicht des Herzogs, in Prag selbst bei der Kirche der beiden Martyrer, des hl. Veit und des hl. Wenzel, ein Bisthum zu gründen. Noch blieb aber den Kirchengesetzen zufolge ein Erforderniß zu erfüllen: der böhmische Herzog sollte sich die Einwilligung des Regensburger Bischofs zur Lostrennung Böhmens von seiner Diöcese verschaffen. Allein gerade in diesem Bestreben schienen der frommen Absicht Boleslaws unübersteigliche Hindernisse in den Weg zu treten. Der Regensburger Bischof Michael (945—972) weigerte sich beharrlich, die Böhmen aus seiner Jurisdiction zu entlassen, und wurde in dieser Gesinnung durch sein Cathedral-Capitel nur bestärkt. Um diese Zeit waren zwischen Mieczislaw von Polen und den ihm benachbarten deutschen Markgrafen Streitigkeiten ausgebrochen, und Boleslaw stand nicht an, seinem Schwager gegen sie Hülfe zu leisten. Die Verluste, welche die Deutschen in jenen Gegenden dabei erlitten, bewogen Kaiser Otto I., der sich in Italien aufhielt, nach Deutschland zurückzukehren, und im J. 973 ward ein gütlicher Ausgleich zwischen ihm, Boleslaw und Mieczislaw zu Quedlinburg in Sachsen geschlossen. Bei dieser Zusammenkunft erwirkte Boleslaw II. die Einwilligung des deutschen Kaisers zur Lostrennung Böhmens von dem Regensburger Bisthume und zur Errichtung eines besonderen Bisthums in Prag. Den Regensburger bischöflichen Stuhl hatte mittlerweile ein wahrhaft apostolischer Mann bestiegen, der hl. Wolfgang, welcher mehr auf das Heil der Seelen als auf zeitlichen Gewinn bedacht war; er gab gegen den Rath seines Capitels, welches noch immer bei seinem früheren Widerstande beharrte, die Einwilligung zur Errichtung des Prager Bisthums, ja er verfaßte selbst die Erectionsurkunde desselben. Boleslaw bezeugte sich dankbar für diese Willfährigkeit, indem er dem Regensburger Bisthume in der Nähe der Stadt Eger bedeutende Besitzthümer schenkte. Dankbar ehrt das böhmische Volk bis auf den heutigen Tag das Andenken des hl. Wolfgang, indem es ihn den heiligen Schutzpatronen des Königreiches Böhmen beizählt. Papst Benedict VI. und Kaiser Otto I. bestätigten das neue, 973 errichtete Bisthum Prag, welches der Metropole von Mainz zugewiesen wurde. Eigentlich hätte die neue Diöcese der Salzburger Kirchenprovinz beigezählt werden sollen, wohin die Mutterdiöcese Regensburg gehörte. Allein Papst und Kaiser wollten dem Mainzer Erzbisthum einen Ersatz dafür bieten, daß unlängst das Magdeburger Bisthum von der Mainzer Kirchenprovinz losgetrennt und zur Metropole erhoben worden war. Der Sprengel des Prager Bisthums war dazumal ein ungemein großer; denn er umfaßte nicht bloß ganz Böhmen, sondern auch Mähren, Schlesien, das südliche Polen und Galizien bis gegen Lemberg hin, dann in Ungarn die ganze heutige Slowakei. Zum ersten Bischof wurde von Boleslaw II. in Antrag gebracht, von der Geistlichkeit und dem Volke einstimmig gewählt der Benedictinermönch Dietmar (973—982), ein Sachse, welcher seit vielen Jahren in Böhmen gelebt hatte und der böhmischen Sprache vollkommen mächtig war. Auf ihn folgte Adalbert (böhmisch Wojtiech), der erste Böhme, welcher zur bischöflichen Würde erhoben wurde (982—997); auf dem böhmischen Landtage wurde er gewählt, vom Mainzer Erzbischof Willigis 983 in Verona zum Bischof geweiht. Durch Adalbert wurde das Christenthum in Böhmen befestigt, der Benedictinerorden eingeführt; er ist auch Apostel der Preußen und er-

litt von den Heiden, als er das für heilig gehaltene Feld Romowe betrat, am 23. April 997 den Martyrertod (s. d. Art.). Im J. 1063 wurde das Bisthum Olmütz gegründet und Mähren von der Prager Diöcese losgetrennt. Von Seite der böhmischen Regenten wurden wiederholte Versuche gemacht, die Erhebung Prags zum Erzbisthume zu erlangen; es bemühte sich darum Herzog Brzetislaw I. (gest. 1055), dann König Przemysl Otakar I. (gest. 1230), welcher 1204 und abermals 1221 dieses Ansuchen an den Papst stellte, jedoch ohne Erfolg. Endlich gelang es den Bemühungen Kaiser Karls IV., bei dem Papste Clemens VI. die Erhebung Prags zum Erzbisthum zu erwirken 1344; der Metropole Prag wurden untergeordnet die beiden Suffraganbisthümer zu Olmütz und das neuerrichtete Bisthum zu Leitomyschl in Böhmen. (Vgl. Franz Palacky, Gesch. von Böhmen, Prag 1839 ff., V.; W. W. Tomek, Gesch. Böhmens, Prag 1864; Anton Frind, Kirchengeschichte Böhmens, Prag 1862 bis 1866, 2 Bde.; Borowy, Gesch. der Prager Diöcese, Prag 1874. Für die Folgezeit vgl. d. Artt. Dreißigjähriger Krieg, Husiten und Prag.) [Borowy.]

Böhmer, Just. Henning, protestantischer Canonist, war am 29. Jan. 1674 zu Hannover geboren. Sein Vater war daselbst Rechtsconsulent, und auch der Sohn wandte sich der Rechtswissenschaft zu. Im Jahre 1693 bezog er die Universität Jena und betrieb das juristische Studium unter Schubart, Hartung, Flörke, Friese, Schröter, Wildvogel und Lynker. Nach dessen Vollendung ergriff er 1695 die Advocatur in seiner Vaterstadt. Diese Beschäftigung sagte ihm aber nicht lange zu; er folgte daher einem jungen Manne als Hofmeister zuerst nach Rinteln und dann nach Halle und benutzte diese Gelegenheit zum weitern Fortbetrieb des Rechtsstudiums, indem er den Vorlesungen Thomasius' und Stryks beiwohnte. Mit Letzterem trat er zugleich in ein innigeres Verhältniß und erwarb sich ihn zum eifrigen Freund und Gönner. Im J. 1698 wurde er zu Halle als Licentiat der Rechtswissenschaft promovirt und hielt dann juristische Vorlesungen. Später kam er mit dem Grafen Heinrich Georg von Waldeck zu den Krönungsfeierlichkeiten nach Berlin 1701, bei welcher Gelegenheit er dem königlichen Ministerium näher bekannt wurde. Am 27. Juli 1701 wurde ihm eine außerordentliche Professur der Rechte zu Halle übertragen, worauf er am 11. Aug. 1702 zum Doctor der Rechte creirt wurde. Auf königlichen Specialbefehl vom 9. Dec. 1704 wurde er dem Geheimenrath Stryk beigegeben, und nach dessen Tod erhielt er 24. Aug. 1711 die ordentliche Professur, wurde 1715 mit dem Titel eines Hofrathes und 1719 mit dem eines Geheimenrathes geschmückt. Wie sehr er das Vertrauen seines Königs Friedrich Wilhelm besaß, beweist ganz besonders der Umstand, daß er von demselben speciell zur Begutachtung der Universität aufgefordert wurde. So wurde er dann auch 1731 zum Director der Universität und Viceordinarius der Juristenfacultät und, nach dem Tode des Kanzlers von Ludwig, 1743 zum Regierungskanzler des Herzogthums Magdeburg und zum Ordinarius der Juristenfacultät erhoben. Viele Vocationen und selbst eine Reichshofrathsstelle lehnte er aus Ergebenheit gegen seinen König ab und blieb in Halle bis zu seinem Tode; derselbe erfolgte am 29. August 1749 im 76. Jahre seines Lebens. Die Hauptfächer seiner gelehrten Thätigkeit waren das römische und das canonische Recht. Er verfaßte, besonders über das letztere, viele umfassende Schriften und erwarb sich darin eine weithin geachtete Auctorität. Gründliche historische und juristische Forschungen neben großem Fleiß und Scharfsinn zeichnen dieselben aus. Er war im canonischen Recht ein Anhänger des Territorialsystems, das von Reinkingk begründet und von Thomasius vollständig entwickelt ward. Böhmer erhob es in der Schule zu gleichmäßiger Herrschaft mit dem Episcopalsystem. Darüber spricht er sich besonders aus in seiner Dissert. de jur. episcopal. princip. evangelicor., Halae 1712, und in seinem: Jus eccl. protestant. I, tit. 28 und 30, sowie auch in: Praelog. de systemat. univers. jur. canon. vor dem fünften Band des letztern Werkes. Wie eifrig er das Territorialsystem hervorhob, zeigt auch der Umstand, daß er, außer den vor ihm aufgestellten Majestätsrechten des Landesherrn, diesem noch 1. jus disponendi circa ritus, ordines et alia adiaphora, 2. jus modum docendi convenientiorem praescribere, 3. jus moderandi censuras conventionales, 4. jus decidendi controversias theologicas tam circa dogmata, quam circa ritus, und 5. jus convocandi synodos easque approbandi vindicirte (Introductio ad jus publ. Univers. P. spec. 2, c. 5, § 21 sqq.). Seine vorzüglichsten Schriften im Gebiete des canonischen Rechtes sind: Jus parochiale, Halae 1714, edit. VI, ibid. 1760; Jus ecclesiasticum protestantium, Halae 1714, 5 voll., edit. V, ibid. 1756; Instit. jur. canon., Halae 1738, edit. V, 1770; Corpus juris canon. . . . in duos tom. divisum, Halae, Magdeb. 1747. Außerdem ist er der Verfasser zahlreicher Dissertationen, welche sein Sohn Georg Ludwig in mehreren Bänden gesammelt herausgab. Auch besorgte er Ausgaben von Petrus de Marca's Concord. Eccl. et Imp. 1708 und von Fleury's Instit. jur. eccl. 1724. 1736. Böhmer verheiratete sich im Jahre 1703 und hatte vier Söhne, die sich in der Rechtswissenschaft bekannt gemacht haben, und von denen besonders Georg Ludwig auch im canonischen Rechte viel gearbeitet hat. [Hartnagel.]

Böhmische Brüder, s. Brüder.

Boëri (Boherius), Petrus, O. S. B., Canonist und Bischof, wurde im Anfang des vierzehnten Jahrhunderts zu Narbonne geboren. Von seiner Jugend und der Zeit seines Eintrittes in den Orden ist nichts bekannt. Er wird zuerst genannt als Abt des Klosters St. Aignan oder

St. Cignan (St. Aniani, nicht zu verwechseln mit dem gleichnamigen Stifte zu Orleans) in der kleinen, 1318 errichteten und 1795 unterdrückten Diöcese Saint-Pons de Tomières (Sancti Pontii Tomeriarum), zum ehemaligen Metropolitensprengel von Narbonne gehörig. Seine Tugend und Gelehrsamkeit bewogen Urban V., ihn im J. 1364 zum Bischof von Orvieto zu ernennen. Im J. 1370 wurde er Bischof von Vaison bei Avignon, kehrte aber nach sechs Jahren wieder nach Orvieto zurück; hier wurde er 1378 von Urban VI. vertrieben, weil er Clemens VII. anhing. Er flüchtete in Folge dessen nach Frankreich, erhielt von König Karl V. ein geistliches Amt an dessen Hof und bekleidete dieß bis zu seinem Tod (1380). Seine Schriften, von denen noch keine gedruckt ist, sind: 1. Speculum Monachorum (wahrscheinlich auch unter dem Titel De profess. monachorum verbreitet); 2. Zwei Explanationes in Regulam St. Benedicti; die ältere, die er als Abt schrieb, behandelt diese Regel bloß vom canonistischen Standpunkt (vgl. Trithemius); die zweite, die er als Bischof von Orvieto in der heiligen Höhle zu Subiaco, wie er in der Dedication an Karl V. von Frankreich sagt, verfaßte, ist mehr ascetisch; 3. Commentarius in Benedictinam (Constitution Benedict' XII., den Benedictinerorden betreffend) et super extravagante Pastor bonus; 4. De signis locutionum; 5. De vitis Pontificum; 6. Notae in Damasi Pontificale. (Vgl. Fabricius-Mansi V, 235; Ziegelbauer, Hist. litt. O. S. B. I, 77; III, 613; IV, 556. 581. 702.) [Edm. Schmidt, O. S. B.]

Boethinus Mantuanus, s. Boatinus.

Boethius, Anicius Manlius Severinus, Philosoph und Rhetor, wurde um das Jahr 480 zu Rom geboren. Das Geschlecht, dem er angehörte, war das der Anicier. Sein Vater war wahrscheinlich jener Flavius Boethius, der im Jahre 487 das Consulat bekleidete. Als er frühzeitig starb, wurde der Sohn der Leitung und Obhut hochstehender Männer, vielleicht Festus und Symmachus, anvertraut (Philos. Consol. 2, pr. 3), und diese ließen demselben eine sehr sorgfältige wissenschaftliche Ausbildung zu Theil werden. Er beschäftigte sich namentlich mit Philosophie und den verwandten, bezw. vorbereitenden Disciplinen, die seit Martianus Capella das Trivium und Quadrivium ausmachten (Dialektik, Grammatik, Rhetorik, Astronomie, Musik, Arithmetik, Geometrie), und seine Gelehrsamkeit fand schon bei den Zeitgenossen großes Lob (Ennod. Epp. 8, 1. 36). Cassiodor (Var. Ep. 1, 45) rühmt ihn besonders, daß er den Pythagoras musicus, Ptolemaeus astronomus, Nicomachus arithmeticus, geometricus Euclides, Plato theologus, Aristoteles logicus, mechanicus Archimedes und andere Griechen durch seine Uebersetzungen den Lateinern verständlich gemacht habe. Zu der Gelehrsamkeit gesellten sich treffliche Charaktereigenschaften, edle Gesinnung, strenges Rechtsgefühl und große Opferwilligkeit für den Nächsten (Ennod. Ep. 7, 13), und so konnte es dem Sprößling einer hohen Familie nicht an Ehren fehlen. Schon frühzeitig erlangte er das Patriciat. Im Jahre 510 wurde er Consul. Die beiden Söhne, die aus seiner Ehe mit Rusticiana, der Tochter des Symmachus, hervorgingen, wurden schon als Jünglinge (522) zu Consuln ernannt. Besonderen Einfluß gewann er durch die Hochachtung und Gunst, welche ihm der Ostgote Theodorich bewies, der ihm im Jahre 522 das Amt eines Magister officiorum übertrug, und er machte ihn, unbekümmert um den Haß habgieriger Höflinge, dem er sich dadurch aussetzte, in reichlichem Maße geltend, um Unrecht abzuwehren und den Bedrängten Recht zu verschaffen (Philos. Consol. 1, pr. 4). Der Abend seines Lebens war trübe. Als der Senator Albinus eines Majestätsverbrechens angeklagt und die Beschuldigung auf den ganzen Senat ausgedehnt wurde, eilte er zu dessen Vertheidigung an den Hof nach Verona. Seine Bemühungen waren indessen vergeblich. Seine Gegner bezichtigten ihn auf Grund falscher Briefe des Verbrechens, die Wiederherstellung der römischen Freiheit anzustreben, und Theodorich, wegen des Vorgehens des Kaisers Justin I. gegen die Arianer ohnehin voll Mißtrauen gegen die Römer und Katholiken, verurtheilte ihn ungehört (Ibid.). Er hielt ihn einige Zeit in Pavia gefangen und ließ ihn schließlich im Jahre 524 oder 525 hinrichten. Ob der Haft in Pavia noch ein Exil an einem andern Orte vorausging oder nachfolgte, muß dahin gestellt bleiben. Die Ursache seines Todes war nach seiner eigenen Angabe rein politischer Art, und dazu stimmt auch der Bericht Procop's (De bello goth. 1, 1). Später, seit dem achten Jahrhundert, wurde sie in seinem katholischen Glauben gefunden und er demgemäß in Pavia, Brescia und einigen andern Orten Italiens als Martyrer verehrt. Die Feier seines Todes wurde näherhin am 23. October begangen. So schreibt Ado von Vienne (Chronic. bei Migne, PP. lat. CXXIII, 107): Quo tempore Symmachum atque Boethium consulares viros pro catholica fide idem Theodericus occidit, und da er unmittelbar vorher des Martyriums des Papstes Johannes I. gedenkt, so deutet er zugleich an, wie er oder wie man zu dieser Annahme gelangte. Da der Letztere des Glaubens wegen litt, so erschien auch der Tod des Boethius, der von demselben Herrscher ausging, unter diesem Gesichtspunkt. Jourdain (De l'origine des traditions sur le christianisme de Boèce. Mémoires de l'Acad. des Inscr. etc. I. VI, 1860, 350 sq.) meinte, seine Verehrung als Martyrer beruhe auf Verwechslung mit einem afrikanischen Bischof Boethius, der am Anfang des sechsten Jahrhunderts des Glaubens wegen auf der Insel Sardinien weilte, und dessen Reliquien, wie die anderer afrikanischer Bischöfe durch den Longobarden Liutprand nach Pavia geschafft worden seien. Diese Annahme verdient schwerlich Glauben, und dieß um so weniger, da wir nicht einmal

wissen, ob der Afrikaner Boethius auf Sardinien das Zeitliche segnete. — Während seines Aufenthaltes im Kerker entstand sein Hauptwerk Libri quinque Philosophiae consolationis oder De consolatione philosophiae, wie der Titel auch geschrieben wird. Daß er mehrere andere philosophische Schriften, sowie viele Schriften astronomischer, arithmetischer Natur u. s. w. verfaßte, bezw. in's Lateinische übersetzte, ist bereits mitgetheilt worden. Die vollständigste Sammlung aller seiner Werke, sowohl der ächten als der unächten, enthält die Migne'sche Ausgabe (PP. lat. LXIII und LXIV). Die neueste Ausgabe der zwei Bücher De institutione arithmetica und der fünf Bücher De institutione musica, sowie der Boethius zugeschriebenen Ars geometrica veranstaltete G. Friedlein (Leipz. 1867). Die Commentarii in librum Aristotelis περὶ ἑρμηνείας gab jüngst C. Meiser heraus, Leipzig 1877—1880. Eine deutsche Uebersetzung der Schrift über die Musik sammt einer Erklärung veröffentlichte O. Paul, Leipzig 1872. Die beste Ausgabe der Philosophiae consolatio verdanken wir R. Peiper, Leipzig 1871. Die Edition enthält auch fünf theologische Werke, nämlich 1. De sancta trinitate, 2. Utrum pater et filius et spiritus sanctus de divinitate substantialiter praedicentur, 3. Quomodo substantiae in eo, quod sint, bonae sint, cum non sint substantialia bona, 4. De fide catholica, 5. Contra Eutychen et Nestorium. Diese Schriften geben noch zu weiteren Bemerkungen Anlaß. Peiper schreibt nur die drei ersten Boethius zu. Andere unter den Neueren erklären sie alle für unächt, und als Grund führen die einen, wie Nitzsch (das System des Boethius und die ihm zugeschriebenen theologischen Schriften, Berlin 1860), an, daß sie nicht hinlänglich bezeugt seien und mit seinen anerkannt ächten Schriften, namentlich der Philosophiae consolatio, in Widerspruch stehen, während Andere, wie Arnold (Kirchen- und Ketzerhistorie), Hand (Boethius bei Ersch und Gruber XI, 1823) und Obbarius (Boethii de consol. philos., Jenae 1843, Prolegom. c. 2), selbst die äußere Zugehörigkeit des Auctors zum Christenthum in Abrede ziehen und Boethius den Heiden beizählen. Letztere Ansicht ist jedenfalls unrichtig; sein christliches Bekenntniß kann keinem Zweifel unterliegen. (Vgl. Bosisio, Sul Cattolicismo di A. M. T. S. Boezio 1867; Aschbach, Die Anicier und die römische Dichterin Proba, Wien 1870, und Sitzungsber. der Wiener Akademie, phil.-hist. Kl. Bd. LXIV; Prietzel, Boethius und seine Stellung zum Christenthume, Progr., Löbau 1879.) Anderseits ist aber auch die Aechtheit der Philosophiae consolatio über jeden Zweifel erhaben. Allerdings ist es eine auffallende Erscheinung, daß ein Christ in der Schrift, die er angesichts eines wahrscheinlichen Todes verfaßte, nur die Philosophie zu seinem Troste aufruft. Die Erscheinung wurde verschieden zu erklären gesucht (Glareanus in der Vorrede zu der Basler Ausgabe v. J. 1546; Gervaise, Histoire de Boèce bei Migne, PP. lat. LXIV, 1411 sq.; Bertius, Ed. Lugdun. Batav. 1671, Praefat.; Richter, in der Vorrede zu seiner deutschen Uebersetzung, 1735; Suttner, Boethius, der letzte Römer, Progr., Eichstätt 1852, 23; Schündelen, Theol. Literaturblatt 1871, 281; G. Baur, De A. M. S. Boethio christianae doctrinae assertore, Darmst. 1841, p. 19. 60). Richtig ist, daß die Pflege der Philosophie für Boethius eine Herzensangelegenheit war, und es kann daher kein Befremden erregen, wenn er sich dieser seiner Lieblingsbeschäftigung auch noch in der Zeit der unfreiwilligen Muße gegen Ende seines Lebens widmete. Hiermit ist auch die Behauptung abgewiesen, Boethius sei ein bloßer Namenchrist gewesen. Es ist nicht zu erhärten, daß die Philosophiae consolatio eine volle Offenbarung seines Geisteslebens, seines ganzen Denkens und Glaubens sei. Ebensowenig aber gibt diese Schrift einen Grund, die Aechtheit der theologischen Schriften zu bestreiten, die unter dem Namen des Boethius auf uns gelangten. Von einem Gegensatz der Consolatio Philosophiae zum Christenthum in wichtigen Punkten, wie Nitzsch ihn finden wollte, kann so wenig die Rede sein, als von einem nothwendigen Widerspruch zwischen Philosophie und Theologie, und Differenzen in untergeordneten Punkten würden hier selbst dann nichts zu bedeuten haben, wenn sie sicherer nachgewiesen wären, als sie es wirklich sind. Es handelt sich also vor Allem um die äußere Bezeugung, und mit dieser ist es hier nicht schlechter bestellt, als bei den meisten Schriften des Alterthums. Die Schrift De sancta trinitate oder Quomodo trinitas unus Deus ac non tres dii, den Liber contra Eutychen et Nestorium, und die Schrift Utrum pater et filius etc. kennen bereits Alcuin (De process. Spir. S. 1, 1) und Hinkmar von Rheims (De una et non trina deitate c. 2. 6. 8. 16; Migne, PP. lat. CXXV, 522 sq. 537. 541. 582 sq.). Abschriften von diesen Werken des Boethius finden sich nicht bloß in der ehemals Tegernseer, jetzt Münchener, und in einer Berner, sowie in einer Einsiedler Handschrift aus dem zehnten, bezw. neunten bis elften Jahrhundert (vgl. die Ausg. von Peiper S. V. XIX), sondern auch in zwei Mailänder Handschriften aus dem 8. Jahrhundert (vgl. Biraghi, Boezio filosofo, teologo, martire Calvenzano milanese 1865; Theol. Literaturbl. 1868, 283). Bedenken könnte nur die Abhandlung De fide catholica oder, wie sie auch betitelt wird, die Brevis complexio erregen, weil in ihr mit den Worten, quorum unus hominem solum, alter Deum solum putavit asserere (sc. Christum), die nestorianische und eutychianische Lehre in einer Weise aufgefaßt wird, die mit ihrer richtigeren Darstellung in der Schrift Contra Eutychen et Nestorium nicht in Einklang steht, und weil die Schrift in der Sammlung der theologischen Tractate in mehreren Handschriften fehlt, in einigen wenigstens

keine Aufschrift hat (vgl. Usener, Anecdoton Holderi, Lips. 1877, 55 sq.). Indessen sind diese Punkte doch nicht durchschlagend. Den bezüglichen Handschriften stehen andere gegenüber. Jener Gegensatz im Urtheil erklärt sich zur Genüge durch die Annahme, daß Boethius im Laufe der Zeit eine genauere Kenntniß von der Lehre des Nestorius und Eutyches gewann, und ist überdieß nicht so groß, als man nach den angeführten Worten glauben könnte, indem wenigstens das Urtheil über Eutyches durch die unmittelbar folgenden Worte nec humanum corpus, quod Christus induerat, de humanae substantiae participatione venisse sofort wesentlich modificirt wird. Wie es sich indessen mit dieser Schrift verhalten mag: daß die theologischen Schriften überhaupt Boethius nicht abzusprechen sind, wurde durch einen kürzlich gemachten Fund klar gestellt. In dem Fragment einer verlorenen Schrift Cassiodors heißt es von Boethius: Scripsit librum de sancta trinitate et capita quaedam dogmatica et librum contra Nestorium (Usener l. c. 4), und der befreundete Zeitgenosse schreibt somit unserem Auctor zwei der theologischen Tractate ausdrücklich, andere mit den Worten: capita quaedam dogmatica zu. — Boethius hat auch noch eine Geschichte nach seinem Tode, indem er in seinen Werken fortlebte und durch sie auf die nächsten Jahrhunderte einen Einfluß ausübte, wie es Wenigen zu Theil geworden ist. War er doch nächst Aristoteles im eigentlichen Sinne der Philosoph des Mittelalters, und wurden seine wichtigeren Schriften fast in allen Jahrhunderten theils commentirt, theils übersetzt, theils nachgeahmt. Die theologischen Abhandlungen fanden, wie die Handschriften zeigen, ihre Erklärer schon im neunten und zehnten Jahrhundert. Zum Druck gelangten später hauptsächlich die Commentare, welche Gilbert de la Porrée (abgedruckt bei Migne, PP. Lat. LXIV im Anschluß an die Schriften) und Thomas von Aquin verfaßten. Noch häufiger wurde die Philosophiae consolatio erklärt, von Asser, dem Lehrer Alfreds d. Gr. am Ende des neunten Jahrhunderts, an bis zu Murmellius am Anfang des 16. Jahrhunderts, und zu den Commentatoren gesellen sich ebenso viele Uebersetzer. Die ersten sind König Alfred d. Gr. von England (gest. 901) und der Mönch Notker Labeo von St. Gallen (gest. 1022), von denen jener die Schrift in die angelsächsische, dieser in die deutsche Sprache übertrug. Ueber die weiteren mittelalterlichen Uebersetzungen, namentlich die französischen, italienischen und spanischen, s. die Ausgabe von Peiper p. LI sq. und Suttner, a. a. O. 27 ff. Erwähnt sei hier nur noch, daß die Schrift im 14. Jahrhundert durch den Mönch Maximus Planudes von Constantinopel in's Griechische übertragen wurde, eine Uebersetzung, die 1871 durch den Professor Bétant von Genf ganz veröffentlicht wurde, nachdem der poetische Theil der Arbeit durch Weber schon 1833 herausgegeben worden war, und daß in der vaticanischen Bibliothek sich auch eine hebräische Version befindet. Unter den zahlreichen Nachahmungen, welche die Philosophiae consolatio fand, seien die Schriften De consolatione oder consolationibus theologiae besonders angeführt, welche den Dominicaner Johann von Tambach (gest. 1372), den Wormser Bischof Matthäus von Krakau (gest. 1410) und den Pariser Kanzler Gerson (gest. 1429) zu Verfassern haben. Ueber weitere hierher gehörige Punkte vgl. Suttner und Peiper a. a. O. [Funk.]

Bogen, im A. T. 1. die bekannte Waffe, aus dem elastischen Bügel und der Sehne bestehend. Ersterer war immer von Holz, denn der „eherne Bogen" (2 Sam. 22, 35. Job 20, 24. Ps. 17, 35) ist nur eine poetische Figur. Außer der Gebrauchszeit war die Sehne bloß einseitig am Bogen befestigt; vor dem Gebrauche ward er bespannt. Beim Schuß ward entweder der Bügel in die linke, die Sehne in die rechte Hand genommen, wie die assyrischen Abbildungen es darstellen (vgl. מִלֵּא יָדוֹ בַּקֶּשֶׁת 4 Kön. 9, 24), oder man warf sich zur Erde nieder, stemmte die Füße in den Bügel und zog die Sehne mit den Händen an. Aus letzterem Gebrauche ist der hebräische Ausdruck דָּרַךְ für „spannen" zu erklären (1 Par. 5, 18 u. ö.). — 2. Der Regenbogen (Gen. 9, 13 ff. Weish. 5, 22. Eccli. 50, 8). — 3. Name für Davids Trauerlied auf Saul und Jonathan (2 Sam. 1, 18). [Kaulen.]

Bogomilen, eine den Manichäern verwandte Secte, welche unter diesem Namen im Anfang des zwölften Jahrhunderts auftauchte. Euthymius Zigabenus leitet das Wort von dem Bulgarischen Bog = „Gott" und Milui = „erbarme dich" ab, so daß Bogomila derjenige wäre, der Gottes Erbarmen anruft (Panoplia dogm. tit. 27. Migne, PP. gr. CXXX, 1290). An einem andern Orte (Contra Phund. PP. gr. CXXXI, 47) nennt er die Häretiker Phundaiten (wahrscheinlich mit Rücksicht auf einen ledernen Beutel, den sie trugen), Enkratiten und Marcionisten (Marcianisten) und bemerkt zugleich, daß ihnen der Name Bogomilen im Abendlande gegeben werde, während sie sich selbst Christopoliten nennen. Schaffarik (Denkmäler der glagolitischen Literatur, Prag 1853, böhmisch) führt aus alten slavischen Urkunden einen bulgarischen Popen Bogomil an, welcher in der Mitte des zehnten Jahrhunderts gelebt und sich zu häretischen Lehren bekannt haben soll. Wie es sich mit dieser Angabe verhalten mag: jedenfalls reichen die Anfänge der Secte über das zwölfte Jahrhundert hinaus; denn die Euchiten oder Enthusiasten, über welche uns Michael Psellus nach der Mitte des elften Jahrhunderts nähere Kunde gibt, hatten vielfach dieselbe Lehre wie sie; sie nahmen insbesondere zwei Söhne Gottes an, legten dem einen den Namen Satanael bei und nannten ihre Vorsteher Apostel (Psellus de oper. daem. ed. Boissonade 1838, 3. 4. 7). Euthymius (l. c.) nennt die Bogomilen ausdrücklich einen Theil derselben, indem er beifügt, ihre Dogmen stimm-

ten mit den Lehren der Messalianer vielfach überein, manche seien neu. Anna Comnena (Alex. lib. 15, PP. gr. CXXXI, 1167) nennt ihre Lehre eine Mischung aus manichäischen, bezw. paulicianischen und messalianischen Irrthümern, und in der That erscheinen die Bogomilen und Paulicianer, seitdem letztere durch den Kaiser Tzimiskes im Jahre 970 nach Philippopel in Thracien versetzt worden, vielfach neben einander. Aber die Schriftstellerin unterscheidet auch beide wiederum deutlich, und jedenfalls ist eine besondere Beziehung zwischen ihren Doctrinen nicht zu erkennen. (Vgl. Schnitzer, Die Euchiten im elften Jahrhundert, in den Stud. der ev. Geistl. Würtembergs XI, 1839.)

Was nun die Geschichte der Bogomilen selbst anlangt, so begegnen sie uns zuerst in Philippopel. Unter den Häretikern, auf deren Bekehrung es der Kaiser Alexius Comnenus 1081—1118 während seines Winterquartiers in jener Stadt, im Jahre 1115, absah, werden neben den Paulicianern auch sie genannt (Anna Comn. l. c. pag. 1095). Näheres scheint über sie erst einige Jahre später bekannt geworden zu sein, und Alexius bemühte sich sofort, noch weitere Kunde zu erlangen, um die Irrlehre desto sicherer überwinden zu können. Nachdem er in Erfahrung gebracht, daß ihr Haupt der Arzt und Mönch Basilius sei, ließ er denselben nach dem Berichte seiner Tochter Anna (Anna Comn. l. c. pag. 1167 sq.) zu sich bringen und entlockte ihm durch eine zudringliche Lernbegierde seine Lehrsätze. Die Worte wurden sofort durch einen hinter einem Vorhang verborgenen Tachygraphen aufgezeichnet, und sie konnten somit nicht in Abrede gezogen werden. Basilius wollte aber auch nicht widerrufen, und alle Zureden und Drohungen waren vergeblich. Auch seine zwölf Schüler oder Apostel, wie er sie nannte, sowie seine übrigen Anhänger, deren er in zweiundfünfzigjähriger Thätigkeit, besonders auch unter dem weiblichen Geschlechte, eine große Anzahl gewonnen hatte, bemühte sich der Kaiser zur Kirche zurückzuführen. Diejenigen, welche die Zugehörigkeit zur Secte läugneten und katholische Christen sein wollten, wurden in Freiheit gesetzt; diejenigen, welche sich zur Irrlehre bekannten, wurden in weiterer Haft gehalten und die Bekehrungsversuche fortgesetzt. Einige derselben erkannten später die Kirchengesetze an und erlangten ebenfalls die Freiheit. Die Uebrigen starben in der Häresie im Gefängniß. Das Haupt der Secte allein, Basilius, wurde durch den Patriarchen Nicolaus und den gesammten Welt- und Regularclerus der Hauptstadt zum Feuertod verurtheilt, und der Kaiser stimmte der Sentenz zu, als derselbe in seiner Hartnäckigkeit beharrte. Es geschah dieß im Jahre 1118. Der Irrthum selbst war aber damit noch nicht ausgerottet und wußte sich um so eher zu behaupten, da die Bogomilen sogar Verstellung für erlaubt erklärten, um sich der Verfolgung zu entziehen. Noch der Patriarch Germanus von Constantinopel (1221—1239) hatte Gelegenheit, mit Bogomilen zu sprechen, und bekämpfte sie in einigen Homilien (In exalt. crucis contra Bogom. und De imaginibus, Migne, PP. gr. CXL, 622 sq. 659 sq.). — Ihre Lehreigenthümlichkeiten, über welche uns Euthymius in seiner Panoplia dogm. tit. 27 ausführlich berichtet, sind hauptsächlich folgende: 1. Sie erkannten vom A. T. nur den Psalter und die prophetischen Bücher an, und mit Bezug auf Sprüchw. 9, 1 theilten sie ihren Canon in sieben Theile: 1) Psalmen, 2) die 16 Propheten, 3—6) die vier Evangelien 7) Apostelgeschichte, sämmtliche Briefe der Apostel und Apocalypse. Zu dieser Eintheilung kamen sie, indem sie das dort angeführte Haus von ihrer Gemeinde und die sieben Säulen von den heiligen Schriften verstanden. Während sie aber die Bücher Mosis verachteten, bedienten sie sich ihrer doch, um mittels einer allegorischen Interpretation aus ihnen ihre Lehre zu rechtfertigen (Euthym. l. c. c. 1; Beispiele der Exegese ibid. c. 27—52). Ueberdieß gebrauchten sie auch apocryphe Bücher, namentlich die Visio oder Ascensio Isaiae (Euthym. c. Messal. Anath. 4, PP. gr. CXXXI, 43). 2. Sie lehrten, Gott habe eine menschliche Gestalt, wenn er auch unkörperlich sei (Euthym. Pan. c. 2—3). 3. Gott hat nach ihnen zwei Söhne, und der erstgeborene und mächtigere heißt Satanael. Er war Verwalter des Hauses, nahm die erste Stelle nach dem Vater ein und saß zu dessen Rechten. Da er aber, durch die Ehre berauscht, die ihm zu Theil geworden war, an Abfall dachte, so stieß Gott ihn sammt den dienenden Mächten, welche ihm beitraten, aus dem Himmel. Indessen verblieb ihm seine göttliche Gestalt und Schöpferkraft. Er faßte daher den Entschluß, gleichwie Gott den Himmel und die Erde geschaffen, so einen zweiten Himmel und eine zweite Erde zu schaffen, und nachdem dieses geschehen war, bildete er aus Erde mit Wasser vermischt den Menschen. Da er ihn aber nicht zu beleben vermochte (vgl. die Lehre Saturnils), da seine bezüglichen Bemühungen vielmehr zur Entstehung der Schlange führten, so bat er den Vater um Hilfe, indem er ihm versprach, der Mensch solle ihnen gemeinschaftlich angehören, und aus seinem Geschlechte sollen die Wohnungen der gefallenen Engel im Himmel wieder gefüllt werden. Darauf hin verlieh der Hauch des Vaters dem Gebilde Leben. Sodann wurde aus demselben Eva gebildet. Der Glanz, in welchem die Menschen in Folge des ihnen mitgetheilten göttlichen Odems strahlten, erfüllte Satanael mit Neid, und er suchte nun ihr Wachsthum und ihre Ausbreitung zu beschränken. Er wohnte in Gestalt der Schlange der Eva bei, und die Früchte dieser Verbindung waren Kain und seine Zwillingsschwester Kalomena (Chalkomena? Vgl. Hergenröther, K.-G. I, 937), während Adam hernach Abel zeugte. Kain stammte so aus dem Bösen (1 Joh. 3, 12) und beförderte das Böse. Satanael verlor wegen jenes Frevels seine göttliche Gestalt, seine Schöpferkraft und den göttlichen

Namen, wurde finster und Allen verhaßt. Doch verblieb ihm die Herrschaft über seine Schöpfung, und er benutzte seine Macht zur Bedrückung und Verführung der Menschen. Er verführte insbesondere Moses und stürzte durch das Gesetz, das er ihm gab, Zahllose in's Verderben. Nur wenige gelangten zum Vater und stiegen in die Reihen der Engel auf, nämlich die 16 Propheten und die in den Genealogien bei Matthäus und Lucas aufgeführten Personen (Euthym. l. c. c. 6—8. 10. 11). 4. Endlich erkannte der Vater, daß er betrogen sei, und erbarmte sich der höheren Natur im Menschenwesen. Er ließ im Jahre 5500 aus seinem Herzen einen zweiten Sohn hervorgehen, den Logos (Ps. 44, 2), den Erzengel Michael, den Sohn des großen Rathes (Js. 9, 6), Jesus Christus. Derselbe stieg in einem ätherischen Leibe vom Himmel herab und ging durch das rechte Ohr in die Jungfrau ein, um mit einem scheinbar irdischen Leib wieder herauszukommen. Maria wurde des Vorganges nicht gewahr, sondern fand ihn einfach in der Höhle in Windeln eingewickelt. Er vollbrachte dann das Heilswerk, that, was in den Evangelien aufgezeichnet ist, und ließ sich auch zum Scheine kreuzigen. Nach seiner Auferstehung aber legte er die Maske ab, überwand den Abtrünnigen, den Urheber seines Leidens, und fesselte ihn im Abgrund. Auch nahm er von dessen Namen die letzte Silbe (El) als englisch weg und ließ ihn Satan nennen. Nach Vollendung seines Werkes kehrte er zum Vater zurück, setzte sich auf den Thron des gestürzten Satanael zu seiner Rechten und löste sich endlich wieder in ihm auf, in dessen Schooß er von Anfang an beschlossen gewesen. Wie er vor dem Jahre 5500 nicht war, so ist er nach dem Jahre 5533 nicht mehr (l. c. c. 3. 8). 5. Bevor er aber wieder in den Vater einging, zeugte er den heiligen Geist (denn so müssen wir Euthymius l. c. c. 3. 5 näherhin verstehen) und dieser zeugte, wie aus Matth. 1, 2 erhelle, auf geistige Weise Judas und die übrigen Apostel. Den Bogomilen, und zwar nur ihnen, soll er innewohnen, und sie nannten sich deßwegen Gottesgebärer, sofern sie selbst den göttlichen Logos tragen und durch Unterricht in Andern wieder erzeugen (c. 22). Die Folge soll sein, daß sie nicht sterben, sondern gleichsam im Schlafe abscheiden, daß sie ohne irgend welche Beschwerde die körperliche Hülle ablegen, das unvergängliche und göttliche Gewand Christi anlegen und zu den Engeln und Aposteln in das Reich des Vaters gelangen, während der irdische Leib für immer dem Untergang anheimfalle (c. 23). Wenn aber sein Werk beendigt sei, so kehre auch der heilige Geist zur unterschiedslosen Einheit in den Vater zurück, und Gott sei wieder einpersönlich (c. 3). Die Trinitätslehre der Bogomilen ist hiernach sabellianisch, wie ihre Christologie doketisch. 6. Während sie für sich den heiligen Geist in Anspruch nahmen, ließen sie in allen übrigen Menschen Dämonen wohnen (c. 13), und diese Anschauung wirkte bei ihnen auch rückwärts. Nur die Apostel und Martyrer erschienen ihnen im neuen Bund als heilig, und ihnen stellten sie aus späterer Zeit die Ikonoklasten als rechtgläubig an die Seite; die übrigen Christen erklärten sie wegen der Bilderverehrung für Idololatren (c. 11). Wie die Verehrung der Bilder, verwarfen sie ferner die Verehrung der Reliquien und den Gebrauch von Kirchen. Die Wunder, welche durch einige Reliquien geschehen, sollten von den Dämonen herrühren, welche damit die Unverständigen täuschen und bewegen wollten, Unreine als Heilige zu verehren (c. 12). In den Tempeln sollen Dämonen wohnen, und dieselben seien ihnen entsprechend ihrem Rang und ihrer Macht zugewiesen worden. Der Satan selbst habe sich den Tempel von Jerusalem und nach dessen Zerstörung die Sophienkirche von Constantinopel zum Sitz auserkoren (c. 18). Uebrigens seien die Dämonen nach einem (jedoch nur in ihren Evangelien-Exemplaren vorkommenden) Ausspruch des Herrn zu ehren, zwar nicht, damit sie nützen, aber wohl, damit sie nicht schaden (c. 20), und wie diesen Lehrsatz, so vertheidigten sie auch ihr bereits oben angeführtes Verhalten in der Verfolgung mit einem fingirten Schriftwort (c. 21). Als Gebet erkannten sie nur das Vaterunser an und recitirten dasselbe unter oftmaligen Kniebeugungen siebenmal bei Tag, fünfmal bei Nacht (c. 19). Die Taufe der Katholiken galt ihnen als Wassertaufe nur für die Taufe des Johannes. Die Taufe Christi als Geistestaufe wollten nur sie besitzen, und sie tauften deßhalb die zu ihnen Uebertretenden auf's Neue, und zwar unter Auflegung des Johannesevangeliums, unter Anrufung des heiligen Geistes und unter Absingung des Gebetes des Herrn (c. 16). Um leichtern Anklang zu finden, ermahnten sie ihre Proselyten zuerst zum Glauben an die Dreieinigkeit und die Menschwerdung Christi, zur Beobachtung der evangelischen Gebote, zum Gebet und Fasten; mit ihren Sonderlehren rückten sie erst nach und nach heraus (c. 26. 44). Gleich der Taufe verwarfen sie auch das Abendmahl der Kirche. Das Meßopfer war in ihren Augen ein den in den Tempeln wohnenden Dämonen dargebrachtes Opfer (vgl. Js. 65, 11). Als das wahre mystische Mahl erschien ihnen die vierte Bitte des Vaterunsers und (nach Matth. 26, 28 und Parallelstellen) der im Evangelium erwähnte neue Bund, bezw. die Theilnahme an beiden (c. 17). Dreimal in der Woche, am Montag, Mittwoch und Freitag, wurde gefastet, wenn nicht etwa Einladungen zu Gastmählern erfolgten, an denen sie sich ohne weiteres betheiligten. Ehe und Fleischessen galten als verboten (c. 25. 37. 39), und der Strenge dieser Grundsätze entsprach auch ihre äußere Erscheinung, indem sie sich als Mönche kleideten (c. 24) und, wie Anna Comnena (l. c.) sie schildert, gebückt und in Mantel und Kapuze bis an die Nase eingemummt umherwandelten. Die Fürstin behauptet aber, daß sie unter dem rauhen Gewande das Böse bärgen, und auch Euthymius spricht von ihren Aus-

schweifungen, ohne indessen etwas anderes, als ihr übermäßiges Essen bei Gastmählern zum Beweise vorzubringen (c. 25). Vgl. J. Ch. Wolf, Historia Bogomilarum, Wittenb. 1712; Engelhardt, Die Bogomilen, in den kirchengeschichtlichen Abhandlungen 1832, 153—206. [Funk.]

Boherius, s. Boeri.

Boickmann, Patroclus, aus Soest, hieß Pelzer (pellifex) und war Minorite zu Soest, scheint auch dort gestorben zu sein, jedenfalls nach 1532, da die Bibliothek des Klosters, für deren Bereicherung er sehr thätig war, Bücher besaß, welche er erst nach dem genannten Jahre anschaffte. Von ihm hatte die Klosterbibliothek handschriftlich folgende ausführliche, nach Inhalt und Darstellung vortreffliche Schrift: De justificatione bonis operibus et sacrificio Missae contra Bernardum Rothmannum, alias Stutenbernd dictum, Monasterii primum egregium Sacramentarium, deinde Anabaptistarum ibidem Apostolum, quam anno 1532 altera die Rochi ad eundem Osnabrugo, ubi tum temporis Lector habitabat, Monasterium direxit. Ein Disput mit Rothmann über etliche Stellen der heiligen Schrift bot die Veranlassung. Rothmann sandte die Schrift am 1. Juni 1532 an das Minoritenkloster zu Soest zurück. (Hartzheim, Bibl. Colon. 263; Cornelius, Geschichte des Münster'schen Aufruhrs I, 166.) [Floß.]

Boineburg, Joh. Christian, Baron von, Staatsmann und Convertit, geboren zu Eisenach am 12. April 1622, studirte zu Jena, Marburg, Helmstädt, und trat dann in hessische, später in kurmainzische Dienste. Obwohl noch Protestant, wurde er zunächst Rath, dann Oberhofmarschall und erster Minister des Kurfürsten von Mainz, Johann Philipp von Schönborn (1651). Bald verbreitete sich das Gerücht, Boineburg wolle katholisch werden. Vergeblich suchte ihn sein Lehrer und Freund, der gelehrte, aber von blindem Vorurtheil gegen die katholische Kirche eingenommene Helmstädter Professor Conring davon abzubringen. Unbeirrt durch alle Einwände des Sectengeistes, bekehrte sich Boineburg im J. 1653 aus aufrichtiger Ueberzeugung zum katholischen Glauben (Räß, Convertiten VI, 543). Dadurch, daß Conring in Briefen und Schriften eine sehr bittere Sprache führte, ließ sich Boineburg keineswegs abschrecken, noch lange Zeit einen freundschaftlichen Verkehr mit ihm zu unterhalten (Räß a. a. O. und J. C. Gruber, Commercii epistolici Leibnitziani tomus prodromus, qui totus est Boineburgicus, Hann. et Gotting. 1745). Der geistvolle Convertit blieb unerschütterlich katholisch. Gegen Ende des Jahres 1664 wurde derselbe als ein Opfer von Hofränken verhaftet und auf eine Festung gebracht, nach fünf Monaten aber als unschuldig freigelassen. Die Wiedereinsetzung in seine Hofämter lehnte er ab und lebte als Privatmann in Mainz, Frankfurt und auf seinen Gütern bis gegen Ende des Jahres 1692, wo er zu Mainz plötzlich starb. Seine älteste Tochter wurde die Frau eines Grafen von Schönborn, sein Sohn, Philipp Wilhelm, geb. 1656, gest. 1717, Domherr von Mainz und Trier, Diplomat und (von 1703—1717) ein bewunderter Statthalter von Erfurt (K. A. Menzel, Neuere Gesch. der Deutschen X, 86 ff.). War übrigens der Letztere ein musterhafter Verwalter, so kann man nicht sagen, daß sein Vater ein ebenso preiswürdiger Staatsmann gewesen sei. Wie der Kurfürst, machte auch dessen Minister eine schlechte Politik. Feindlich gegen das deutsche Kaiserhaus, kämpften sie, wie Conring und andere französische Söldlinge, „im gallischen Lager" (Räß a. a. O. 554). Ihre Unionsbestrebungen waren, wie ihre Politik, in mancher Hinsicht ebenso bedenklich als fruchtlos (K. A. Menzel a. a. O. VIII, 321—325; 329 ff.; IX, 10 ff.; vgl. VIII, 241. 317). [Patricius Wittmann.]

Boisgelin de Cucé, Jean de Dieu, Cardinal, aus einer altadeligen Familie, geboren am 27. Februar 1732 zu Rennes, wurde 1765 Bischof von Lavaur, 1770 Erzbischof von Aix und 1776 Mitglied der Akademie. Er zeichnete sich durch große Rednergabe, Gelehrsamkeit und Herzensgüte aus. Bei der Krönung Ludwigs XVI. hielt Boisgelin die Festrede. In der Nationalversammlung (1790) widersetzte er sich der Beraubung der Kirche, verlangte die Beibehaltung des Zehnten, wofür er ein Geschenk des Clerus von 400 Millionen Franken anbot, und redigirte die Exposition des principes des évêques de l'assemblée sur la constitution civile du clergé. Wegen seiner Weigerung, den Constitutionseid zu leisten, wurde Boisgelin seiner Stelle entsetzt und entfloh 1791 nach England, kehrte aber nach Abschluß des Concordates zwischen Papst Pius VI. und dem ersten Consul Bonaparte nach Frankreich zurück, wurde 1802 Erzbischof von Tours, 1803 Cardinal und starb am 22. August 1804. Er hat sich um die Wiederbelebung des religiösen Sinnes in Frankreich sehr verdient gemacht. — Wir besitzen von ihm außer mehreren Trauer- und Gelegenheitsreden verschiedene Abhandlungen, eine Uebersetzung und Erklärung der Psalmen u. s. w. Ein durch ihn in der Provence gebauter Canal führt noch heute seinen Namen. Der spätere Cardinal Bausset, sein früherer Generalvicar, schrieb: Notice historique sur S. E. M. le cardinal de Boisgelin 1804. [v. Hefele.]

Boland, Peter, gelehrter Pfarrer zu Ladenburg am Neckar, der zeitweiligen Residenz der Wormser Bischöfe, um's Jahr 1445 geboren, wirkte später als Pfarrer zu Schriesheim bei Heidelberg. Trithemius (Cat. illustr., ed. Freher 172) rühmt ihn als einen durchaus gebildeten, in Philosophie, Mathematik und Theologie bewanderten Gelehrten, der ebenso sehr in der Verse- als Redekunst geübt sei. Nach Trithemius schrieb er besonders viele Gelegenheitsepigramme, sermones multos, orationes elegantes atque ornatissimas epistolas. Mit anderen berühmten Männern, die zu seinem Freundeskreise und zu der von K. Celtes gegründeten Sodalitas Rhenana gehörten, begleitete er Wimphelings Schrift

De triplici candore und Anderes mit einigen Versen (Riegger, Amoenitt. Frib. II, 180; Schmidt, Hist. littér. de l'Alsace I, 20. 24). Boland lebte noch 1495. Dem angeblich von Joh. Böschenstein verfaßten Kirchenliede: „Da Jesus an dem Kreuze stand" mit der wundervollen Melodie soll ein lateinisches Gedicht von ihm zu Grunde liegen (Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied II, 1091; Meister, Das kath. deutsche Kirchenlied I, Freiburg 1862, 290; Reuchlins Briefwechsel, herausgeg. von Geiger, Tübingen 1875, 353). [Falk.]

Boldewin oder Balduin v. Wenden, Benedictiner des fünfzehnten Jahrhunderts, sehr gelehrter Canonist, gewandt in kirchlichen und Staatsgeschäften, klug und gottesfürchtig, wurde von Kaiser Sigismund und andern Fürsten vielfach zu Rathe gezogen, dann als Abt von St. Michael in Lüneburg von der Basler Synode beauftragt, einen Rechtsstreit verbannter Rathsmitglieder aus Rostock gegen die Bürgerschaft zu schlichten. Als Erzbischof Nicolaus von Bremen, ein Graf von Delmenhorst, aus verschiedenen Ursachen zu sehr in Schulden sank, resignirte er 1435 zu Gunsten Boldewins. Dieser nahm jedoch den Erzstuhl nur unter der Bedingung an, daß ihm der Papst gestatte, auch seine Abtei noch 6 Jahre lang zu behalten. Er blieb ferner im Kloster, kam nur an den hohen Kirchenfesten nach Bremen, verwaltete die Diöcese gut, zahlte die in legaler Form contrahirten Schulden seines Vorgängers, wurde von Kaiser Albrecht nach Nürnberg in den kaiserlichen Rath gerufen und von der Basler Synode beauftragt, zur Herstellung klösterlicher Zucht in den Kirchenprovinzen Bremen und Magdeburg Capitel der Aebte zu halten; doch starb er schon am 8. Juli 1441 zu Lüneburg. (Vgl. Ziegelbauer, Hist. lit. I, 79. II, 236; A. Crantz, Metrop. Sax. 11, 36.) [Braunmüller, O. S. B.]

Bolduc, Jacob, war um's Jahr 1580 zu Paris geboren, trat in den damals so beliebten Kapuzinerorden, erlangte als Kanzelredner einen nicht geringen Ruhm und vermehrte denselben durch einige seiner Schriften noch bedeutend. Zu letzteren gehören: 1. De Ecclesia ante legem LL. III, Lugd. 1626, worin Wesen und Organisation der Kirche vor Moyses nachgewiesen ist; 2. De Ecclesia post legem, Paris. 1630, worin die Aehnlichkeit zwischen dem Gesetz der Natur und dem des Evangeliums gezeigt wird; 3. Comm. in lib. Job, 2 voll., ib. 1631. 1638, worin nebst Uebersetzung aus dem Hebräischen und kurzer Paraphrase auch kritische Bemerkungen, namentlich mit Rücksicht auf die Vulgata, gegeben werden; 4. Expos. in Ep. b. Jud. Ap., ib. 1630. Diese Werke verrathen nach Cardinal Bona einen durch Wissen und Talent ausgezeichneten Verfasser, der aber doch zu neuerungssüchtig gewesen sei und Dinge in der heiligen Schrift gefunden habe, an die vor ihm Niemand gedacht habe. (Vgl. Hurter, Nomencl. I, 803; Biogr. génér. VI, 489.) [Peters.]

Boleslaw (Boleslaus). A. Könige von Polen: 1. Boleslaw I. Chrobry (der Kühne) oder der Große, der Begründer der äußeren Machtstellung Polens (992—1025; 1024 als erster polnischer König gekrönt), war der Sohn des ersten christlichen Herrscherpaares in Polen, des Mieczyslaw und der Dombrowka. In zahlreichen Kriegen, wie sie überhaupt die Zeit der polnischen Boleslawe aufweist, erweiterte er die Grenzen Polens. Zugleich förderte er eifrig das Christenthum. Wegen dieser Verdienste und der trotzdem sich noch vielfach geltend machenden heidnischen Sitten vergleichen ihn polnische Schriftsteller gerne mit Constantin d. Gr. und Karl d. Gr. (Szujski, Dzieje Polski I. 68). Mit großer Ehrfurcht nahm Boleslaw den Apostel der Preußen, Adalbert von Prag, auf und gab ihm 30 Kriegsleute als Bedeckung für die Reise nach dem Norden mit. Den Leichnam des hl. Adalbert kaufte er von den Preußen los und setzte ihn feierlich in Gnesen bei (Script. rer. Pruss. I, 231 sq. 740; II, 418). Unter den Weihegeschenken am Grabe des Heiligen war eine goldene Statue des Erlösers und jene prachtvolle Thüre mit byzantinischen Bildern, die der König von einem Feldzug aus Kiew heimgebracht hatte. Eine glänzende Aufnahme fand bei Boleslaw Kaiser Otto III. auf seiner Pilgerfahrt nach Gnesen (1000; vgl. Script. rer. Pruss. II, 419). Der hl. Bruno von Querfurt, der den Spuren des hl. Adalbert ähnlich wie in Magdeburg und Rom, so auch in Preußen folgte, wurde von Boleslaw kräftig unterstützt. Er berichtet dieß in einem Briefe an Kaiser Heinrich II., worin er zugleich klagt, daß die Kriege zwischen Polen und Deutschland der Sache des Christenthums sehr hinderlich seien (Bielowski, Monumm. I, 221 sqq.; Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit II, 600 ff.). Den Priestern bewies der König die höchste Achtung und nannte sie „Fürsten" (książę, ksiądz). Eine gleiche Ehrfurcht hatte er vor dem canonischen Recht; er ließ sich daraus vorlesen, wenn er gegen die Vorschriften der Religion gefehlt hatte, um zu erfahren, wie er Genugthuung leisten müsse. Sehr wichtig war die bald nach der Pilgerfahrt Otto's III. vollzogene und vom Papste Sylvester II. bestätigte Errichtung des Erzbisthums Gnesen, dem die Bisthümer Kolberg, Breslau, Krakau, später auch Plock, Wloclawek (Leslau) und Lebus untergeordnet wurden. Neu gegründete Klöster der Benedictiner (Tyniec, Meseritz, zum heiligen Kreuz auf Lysa Góra, wohin 1006 Mönche aus Monte Casino kamen) förderten in Polen, ähnlich wie bei den germanischen Völkern, die Civilisation. Die Ordensmänner kamen hauptsächlich aus Neucorvey (Genebrard, Chronographia L. 4.), Böhmen (Kadłubek, Miechowita) und Ungarn. Auf dieses letztgenannte Land übte Boleslaw seinen Einfluß aus durch seine Tante Adelaide. Seine Schwester Sirita (Sigrid Storrada; vgl. Thietmar von Merseburg VII, c. 28) heiratete der Schwedenkönig Erich; der-

selbe ließ sich taufen, trat jedoch bald zum Heidenthum zurück. Um so eifriger waren als Christen ihr Sohn Olaf Schoßkönig (gest. 1024) und der Sohn ihres zweiten Gemahls Suenon, Knud d. Gr. von Dänemark (gest. 1035; vgl. Adam von Bremen II, 36 f.). Boleslaw unterwarf auch das Land der Pommern seinem weitreichenden Scepter (Helmold, Chron. Slavor. I, c. 15). Der erste Bischof von Kolberg, Reinbert, begleitete die an den Herzog Swiętopulk verheiratete Tochter Boleslaws nach Kiew. Er starb jedoch im Gefängniß (1013), und das Bisthum Kolberg ging dadurch unter. Boleslaw starb nach den Chronicae Polonor. am 17. Juni 1025 und liegt in Posen begraben. Literatur: Nestor von Kiew, Lelewel in vielen Abhandlungen, Szajnocha, Mosbach, Karłowicz u. a.

2. Boleslaw II. Smiały, d. i. der Dreiste (1058—1080), regierte anfangs gerecht und mild und stiftete das Benedictinerkloster in Mogilno, ward aber nachher für Polen bloß als Mörder des hl. Stanislaus (s. d. Art.) von Bedeutung. Die grausige That des Königs führte nämlich in Polen den völligen Sieg der Kirche und des Christenthums herbei. Das Grab des hl. Stanislaus in der Domkirche zu Krakau auf dem Berge Wawel (seit 1088) wurde ein berühmter Wallfahrtsort, und der Heilige selbst, besonders seit der Canonisation unter Papst Innocenz IV., der Patron seines Vaterlandes. Der König ward von Papst Gregor VII. mit dem Banne belegt und floh sodann aus seinem Reiche. Sein Ende ist in Dunkel gehüllt. Nach den Einen verzehrten ihn Hunde auf der Jagd, nach Andern tödteten ihn die Ungarn; am wahrscheinlichsten ist, daß er in einem Benedictinerkloster in Kärnthen, wo er seinen Frevel büßte, 1081 starb.

3. Boleslaw III. Krzywousty, d. i. Schiefmund (1102—1138), war eine ritterliche Gestalt und dem Kriegshandwerke von Kindheit an zugethan. Er verfuhr zwar gegen seinen Bruder, der ihm den Thron streitig machen wollte, mit nicht zu rechtfertigender Strenge, erwarb sich aber großes Verdienst durch die Bekehrung der Pommern zum Christenthum, welche er dem Bischofe Otto von Bamberg (s. d. Art.) anvertraute und sodann nachhaltig unterstützte (Ebbonis Vita Otton. episc. Babenberg. 2, 2. 3; Herbordi Vita Otton. episc. Babenberg. 2, 6). Für den religiösen Sinn des Königs legt Zeugniß ab, daß jede größere Schlacht durch fromme Gesänge und die Feier der heiligen Messe und Communion eröffnet wurde. Für die Reliquien des hl. Adalbert schenkte Boleslaw einen kostbaren Schrein. In den Werken der Liebe für Kirchen und Klöster unterstützte ihn treu seine Gemahlin Salomea. Die von Naruszewicz für die Jahre 1111—1113 behauptete Pilgerfahrt des Königs nach Jerusalem ist historisch nicht beglaubigt. In den letzten Jahren seiner Regierung hatte Boleslaw bei den kriegerischen Unternehmungen wenig Glück. Voll Bekümmerniß hierüber starb er 1138 in Płock.

4. Boleslaw IV. Kędzierzawy, d. i. Krauskopf (1148—1173), der zweite Sohn des Vorigen, übernahm nach der Excommunication und Flucht seines älteren Bruders Władisław II. die Regierung. Unter Boleslaw entstanden durch die Mitwirkung seines edlen Bruders Heinrich in Polen die ersten Klöster der Ritterorden (in Zagość Johanniter, in Miechowo Templer). Boleslaw starb 1173 aus Trauer über den Tod seines ältesten Sohnes. (Vgl. Chronik des Vincent. Kadłubek, Bischof von Krakau, III, 31; Chronik des Boguphal, Bischofs von Posen, 43. 44; Długosz; Otto Frising., De gestis Friderici imperatoris; Martene et Durand, Veterum scriptorum et monumentorum collectio.)

5. Boleslaw V. Wstydliwy, d. i. der Keusche (1238—1279), Sohn Leszeks des Weißen, anfänglich Herzog von Krakau und Sandomir, heiratete 1239 die Tochter des Königs Bela von Ungarn, die später heilig gesprochene Kunigunde. Weil diese Ehe nicht vollzogen wurde, erhielt Boleslaw den obigen Beinamen. Nach unglücklichen Kriegszügen gegen die Tataren unternahm er 1264 einen Kreuzzug gegen die im Osten wohnenden Jazwinger und zwang sie, den christlichen Glauben anzunehmen. Nach diesem Erfolge brachen wieder unselige Familienstreitigkeiten aus, und erst in den letzten sechs Jahren seiner Regierung hatte Boleslaw Ruhe. Diesen König erfüllten die edelsten Absichten für Kirche und Staat. Er rief Ansiedler herbei, befreite das Land von drückenden Abgaben, und für Kirchen und Klöster (Prämonstratenser, Franciscaner u. a.) war er einer der großmüthigsten Stifter. Nach Kräften unterstützte er auch die Bemühungen des Krakauer Bischofs Prandota um die Canonisation des hl. Stanislaus Szczepanow (vgl. Boguphal 57 in Script. rer. Pruss. I, 756). Nichtsdestoweniger war diese Zeit für Polen höchst unglücklich, da zu den inneren Zwisten die allmälige Lostrennung von Pommern und Schlesien kam, und der deutsche Orden aus einem Bundesgenossen ein heftiger Gegner wurde.

B. Herzöge von Böhmen: 1. Boleslaw I. der Grausame (935—967), Enkel des ersten christlichen Herzogs von Böhmen, Borziwoi und seiner Gemahlin Ludmila, Sohn Wratislaws und dessen heidnisch gesinnter Gemahlin Drahomira. Sein älterer Bruder war Wenzel (Wenceslaus, Wacław), der von der Großmutter christlich erzogen war und schon im Leben als ein ächter Heiliger Gottes dastand (Sigbertus Gemblacensis nennt ihn justitia et sanctitate praeclarum). Boleslaw, der Vasall Wenzels in der von ihm erbauten Stadt Alt-Bunzlau (Stará Bolesław), strebte, von Herrschsucht geblendet und durch Verführer berückt, seinem Bruder nach dem Leben. Bei der Feier des Geburtstages seines Sohnes, zu der auch Wenzel gekommen war, zückte er gegen diesen das Schwert. Da aber der Angegriffene ihm überlegen war, eilten Kriegsknechte herbei und durchbohrten des Heiligen Brust (28. September 935; Frind, Kirchen-

gesch. Böhmens I, 18; Damberger, Synchron. Gesch. IV, Kritikh. 216; Mon. Germ. V, 438, Note; vgl. die Wenzellegende Gumpolds von Mantua; Palacký, Würdig. böhm. Geschichtsschr. 294. Auch nach einem Gemälde der Leitmeritzer Domkirche von Skreta ist die Ermordung durch die Hand Boleslaws selbst geschichtlich nicht begründet). Nachdem Boleslaw auf den Thron gelangt war, begann für die Kirche eine schwere Verfolgung. Wie später noch oft in Böhmen und anderswo, wurde das nationale Moment in die religiöse Bewegung hineingezogen. Das durch Wenzel stark gepflegte deutsche Wesen und die Oberherrschaft der Könige von Deutschland dienten als Vorwand, um den Haß der Böhmen gegen das Christenthum zu nähren. Sehr Viele starben in den Fluten der Moldau den Tod der Glaubenstreue; „nur Gott kannte ihre Zahl und gesellte sie zu seinen Auserwählten" (Christannus, Vita S. Ludmilae et S. Wenceslai). Erst um 950 verhalf Kaiser Otto I. nach einem 14jährigen wechselvollen Kampfe dem Christenthum wieder zum Siege. Neben vielen andern Verirrten bekehrte sich Boleslaw selbst und bereitete dem verherrlichten Leichname seines Bruders in der neuen St. Veitskirche ein ehrenreiches Grab (Wattenbach, Altslavische Legende; derselbe, Beiträge zur Geschichte der christlichen Kirche in Mähren und Böhmen). Auf Münzen brachte er fortan neben dem eigenen Bildnisse auch das seines Bruders an (Dobner, Annal. III, 630). In seinem Sohne Strachkwas, den er dem Kloster St. Emmeram in Regensburg weihte, erzog er den ersten böhmischen Ordensbruder, ebenso in seiner Tochter Mlada die erste Klosterfrau. Seine zweite Tochter Dombrowka wurde die erste christliche Landesmutter des benachbarten Polenvolkes, und sein zweiter Sohn Boleslaw war der frömmste der böhmischen Fürsten und ein würdiger Nachfolger des hl. Wenzel.

2. Boleslaw II. der Fromme (967 bis 999), gründete c. 20 Kirchen (Kosmas, Mähr. Legende der hl. Cyrill und Methud) und brachte den vom Vater bereits gefaßten Plan, die Errichtung eines eigenen Bisthums in Prag, zur Vollendung (973). Nachdem schon Papst Johann XIII. 972 die Kirche der heiligen Martyrer Veit und Wenzel zur Cathedralkirche erhoben hatte, erfolgte die endgültige Bestätigung des neuen Bischofssitzes durch Papst Benedict VI. und Kaiser Otto I. (kurz vor seinem Tode). Der erste Bischof von Prag war der Sachse Thietmar. Die Dotation des bischöflichen Stuhles war, dem Umfange der Diöcese entprechend, sehr bedeutend. Der Wirksamkeit des zweiten Bischofs, Wojtech (Vincentius; vgl. Dobner, Annal. IV, 111; Dobner selbst übersetzt Wojtech mit „Trost des Heeres"), gewöhnlich genannt Adalbert, traten trotz der Bemühungen des ebenso tapfern als frommen Boleslaw große Hindernisse in den Weg durch die noch vielfach heidnischen Sitten der Böhmen. Adalbert zog sich deßhalb nach Monte-Casino zurück, sobann nach Rom in das Kloster des hl. Alexius auf dem Aventin. Später trat er unter den heidnischen Preußen als Apostel auf (vgl. oben und den Art. Adalbert). Für die Pflege christlichen Sinnes war sehr wichtig in Böhmen die von Boleslaw geförderte Gründung klösterlicher Anstalten. Zum Schutze des Christenthums und zur Befestigung seiner Herrschaft erbaute Boleslaw nach dem Siege über die Heiden um 973 die Burg Jung-Bunzlau (Mlada Boleslaw). Hier entstand sodann ein neuer Mittelpunkt für die Entfaltung kirchlichen Lebens. Den strengen Maßregeln des Herzogs gegen die Heiden war Adalbert abhold, indem er erklärte, daß es denn doch wohl besser sei, ihre Bekehrung ausschließlich der Sorge des Bischofs zu überlassen (Hajek, Annal. ad a. 973). Als Adalbert 993 von Rom aus für kurze Zeit nach Prag zurückkehrte, empfingen ihn der Herzog und das ganze Volk mit großem Jubel. Vor dem versammelten Adel vertheidigte Boleslaw die Rechte des Bischofs. Nicht lange nach dem Tode seines Freundes Adalbert starb auch Boleslaw, der am Ende seiner Regierung etwas schwach geworden war. Ihm folgte

3. Boleslaw III. (999—1003), „zu Böhmens Unglück der unwürdigste Mann, der je ein Scepter geführt hat" (Palacký, Gesch. Böhmens I, 248). Er starb 1037 (Frind l. c. 69). [Lüdtke.]

Bolgeni, Joh. Vincenz, geb. den 22. Januar 1733 in Bergamo, Jesuit in Rom 1747, lehrte nach der Aufhebung bis um 1787 Philosophie und Theologie in Macerata. Pius VI. berief ihn nach Rom und ernannte ihn zum Theologen an der Pönitentiarie; hier starb er 3. Mai 1811. Dieser streit- und fruchtbare Schriftsteller begann die lange Reihe seiner Werke 1784 mit einer Vertheidigung des heiligen Stuhls gegen den jansenistischen Professor Tamburini in Pavia und einigen andern dadurch veranlaßten Schriften. Im J. 1787 vertheidigte er seine milde Ansicht über das Loos der ungetauften Kinder gegen den ebenfalls jansenistischen Erzpriester Guadagnini. Als derselbe die drei Bände Bolgeni's Fatti dommatici, Brescia 1788, angriff, antwortete er 1790 mit der Economia della fede cristiana, welche zu seinen besten Leistungen gehört. Weniger glücklich war er 1788 in der Abhandlung Della Carità o Amor di Dio; dieselbe wurde sogar von seinen Freunden, den Ex-Jesuiten Muzarelli und Joachim Cortes, angegriffen und noch 1856 von Pater Deharbe in der Schrift „Die vollkommene Liebe Gottes" widerlegt. Das Werk L'Episcopato, ossia la podestà di governare la Chiesa 1789 verwickelte Bolgeni in neuen Streit gegen Sicardi und Guadagnini, und gab ihm Anlaß, den Unterschied zwischen der Weihe und Jurisdiction der Bischöfe zu begründen. In dem Problema se i Giansenisti siano Giacobini („Sind die Jansenisten Jacobiner"?) 1794 ging er so weit, diese Frage ohne Ausnahme zu bejahen. Es ist darum auffallend, daß er als Büchercensor dem sicilischen Priester Nic. Spedalieri 1792 den

Druck eines Buches zur Vertheidigung der sogenannten Menschenrechte gestattete. Bedauerlich ist es, daß er die Professoren im römischen Colleg und an der Sapienza zur Ablegung des Eides „Je jure haine à la royauté“ 1799 beredete, weil dadurch „die Wuth der Verfolger gebrochen werde, und man eine größere kirchliche Freiheit genießen werde“. Pius VI. beklagte sich 30. Januar 1799 bitter darüber. Bolgeni ging aber weiter und schrieb zur Vertheidigung des Eides 1799: Sentimenti sul giuramento civico; ferner Parere sull' alienazione de' Beni Ecclesiastici. Gerechter Unwille brach allenthalben darüber los; Marchetti, de Magistris, Gentilini u. A. schrieben gegen ihn, während die damaligen Liberalen und Jansenisten ihm zujubelten. Endlich reichte er 1800 den in Venedig zur Papstwahl versammelten Cardinälen Widerruf und Unterwerfung ein (De Backer I, 681; Guillon, Martyrs de la foi IV, 312; Ami de la relig. XXXII, 13). [R. Bauer, S. J.]

Bolingbroke, Harry, Baron St. John, Viscount von Bolingbroke, ungläubiger Schriftsteller, geboren 1672 zu Battersea, einem Dorfe an der Themse in Surreyshire, studirte zu Oxford, beschäftigte sich dabei besonders mit der Dichtkunst und den schönen Wissenschaften und führte ein sehr lockeres und ausschweifendes Leben. Von seiner ersten reichen Gattin trennte er sich bald wieder. Im J. 1700 wurde er Parlamentsmitglied und begann damit seine ebenso glänzende, als wechselnde Staats-Laufbahn. Im J. 1704 wurde er Kriegssecretär, wußte durch Einfluß auf die Königin das Ministerium zu stürzen, wurde 1710 zum Staatssecretär, 1712 zum Viscount und bald darauf zum Lordlieutenant der Grafschaft Essex ernannt. Als 1714 mit Georg I. das Haus Hannover, dem er scharf entgegengearbeitet hatte, zur Regierung kam, wurde er abgesetzt, des Hochverraths angeklagt und seiner Güter beraubt. Er hatte sich nach Frankreich geflüchtet. Der Prätendent Jacob III. nahm ihn als Minister an, schenkte ihm aber kein volles Vertrauen und entließ ihn wieder. Nun trat König Georg mit ihm in Unterhandlung; er erlangte 1723 die Erlaubniß, nach England zurückzukehren, und erhielt 1725 auch seine Güter zurück. Jedoch gelang es ihm nicht mehr, wieder in's Ministerium und in das Oberhaus einzutreten. Seine politische Wirksamkeit auf Volk und Parteien übte er nunmehr durch sprühende Schriften aus. Von 1736 bis 1742 hielt er sich wieder in Frankreich auf, kehrte dann nach England zurück und lebte fortan in literarischer Beschäftigung auf seinen Gütern. Er starb nach einer langen und quälenden Krankheit zu Battersea 1751. Im J. 1754 erschienen seine philosophischen Schriften in fünf Bänden, und 1769 seine Gesammtwerke in elf Bänden. Die große englische Jury verwarf seine Schriften als der Religion, den Sitten, dem Staate und der öffentlichen Ruhe gefährlich. Zu seinen sehr parteiisch gehaltenen, politischen Schriften gehören: Betrachtungen über das Exil; Geheime Memoiren über die Angelegenheiten Englands von 1710 bis 1716; Ideen eines patriotischen Königs; Abhandlungen über die Parteien. Seine philosophisch-religiöse Richtung charakterisirt sich schon dadurch, daß Voltaire ihm 1727 sein Trauerspiel „Brutus“ widmete. Großes Aufsehen machte seine Schrift „Briefe über das Studium und den Nutzen der Geschichte“ (Letters on the Study and Use of History, London 1738). Bolingbroke gehört dem englischen Deismus an, bildet aber auch gewissermaßen einen Abschluß desselben, indem er ihn immer mehr der eigentlichen Gottesidee entkleidete und zu dem französischen Encyklopädismus überleitet. Er läugnet, daß es eine göttliche Offenbarung gebe, läugnet, daß Gott sich um den einzelnen Menschen bekümmere, läugnet die Unsterblichkeit der Seele, läugnet den Unterschied zwischen Tugend und Laster, leitet alle Handlungen aus den Triebfedern der Selbstsucht her, erkennt im Alten Testamente nur Aberglauben und Betrug, findet in den Evangelien viel natürliche Wahrheit, beim Apostel Paulus dagegen ungereimte und gotteslästerliche Dinge, tadelt das Christenthum, daß es die Vielweiberei verbiete, u. dgl. m., alles mit den einseitigsten und verbittertsten Demonstrationen, aber mit solchem Glanz der Darstellung, solchem Reichthum des Geistes, des Witzes und der Erfahrungen, daß die Wirksamkeit seiner Schriften nicht ausbleiben konnte. Von festen einheitlichen Principien und systematischem Ganzen kann bei solchem Gebahren keine Rede sein; das Wesen besteht in kecker Negation des Positiven und in willkürlichen, rationalistisch verbrämten Phantasiegeweben. Man thut solchen Behauptungen und Negationen viel zu viel Ehre an, wenn man darin ein eigentliches philosophisches System suchen und widerlegen will. Natürlich wurde Vieles gegen Bolingbroke geschrieben; so von Leland, Young, Clayton, Warburton, Harvey u. A. Ein besonderes Buch über ihn erschien von Th. Hunter, London 1770. Mehr oder minder verbreiten sich diese Schriften über den ganzen Deismus, worüber der betreffende Artikel zu vergleichen ist. [Bone.]

Bolland, Johannes, S. J., Hagiograph, und die nach ihm benannte einzigartige Heiligenlegende der Bollandisten. 1. Bolland wurde am 13. August 1596 zu Julemont in Limburg (jetzt Lüttich) geboren, begann seine Studien im Jesuitencolleg zu Maestricht 1606 und zeigte schon damals eine Vorliebe für Geschichte und Geographie. Am 21. September 1612 trat er in's Noviziat der Gesellschaft Jesu zu Mecheln, lehrte mit Auszeichnung die Humaniora in Roeremond, Herzogenbusch, Brüssel und Antwerpen, und wurde nach empfangener Priesterweihe 1625 Studienpräfect in Mecheln. Im J. 1630 beriefen ihn die Ordensobern nach Antwerpen, und hier begann er das Riesenwerk der Acta Sanctorum, das seinen Namen unsterblich machen sollte. Er starb daselbst am 12. Sep-

tember 1665, tief betrauert nicht nur wegen seiner Gelehrsamkeit, sondern auch wegen seiner kindlichen Frömmigkeit, seiner Nächstenliebe und seines Seeleneifers. Von seinen kleineren Schriften mag hier die Vorrede zur Herausgabe der Nachfolge Christi durch Rosweyd 1630 erwähnt werden, weil er die Auctorschaft des Thomas von Kempis vertheidigt; ferner die Uebersetzung eines italienischen Werkes des unglücklichen P. Christoph Ferreira: Narratio persecutionis in variis Japoniae Regnis a. 1628—1630, Antw. 1635. Großen Antheil hatte er an der Imago primi saeculi Soc. Jesu, Antw. 1640, eines Werkes, welches zur Feier des hundertjährigen Bestehens der Gesellschaft auf Antrieb des Provinzials de Tollenaer und nach dem Plane Bollands in acht Monaten verfaßt und gedruckt wurde. Das Werk behandelt in Versen, Prosa und Bild in fünf Büchern die Entstehung, den Fortschritt, die Arbeiten, Leiden und die Glorie der Gesellschaft, während ein sechstes dieselben Stoffe für die Flandro-Belgische Provinz besonders bespricht. Alle tauglichen Kräfte der Provinz wurden hierfür in Anspruch genommen. Wenn man den Zweck, den Geist des Jahrhunderts und die mitwirkenden Kräfte (vielfach junge Leute) in's Auge faßt, so wird man es erklärlich finden, daß der Ton häufig emphatisch und allzu rhetorisch wurde. Das bot aber den hypochondrischen Jansenisten willkommenen Anlaß, daraus zu beweisen, daß die Jesuiten eine stolze, alle Welt verachtende Secte seien. Arnauld (Morale pratique des Jés.) hat diesem Beweis 66 Quartseiten gewidmet, und die Verfasser der Extraits des assertions des soi-disans Jésuites, Paris 1748 (5. 176. 497), haben den Gegenstand 1762 sogar vor die französischen Parlamente gebracht. [R. Bauer, S. J.]

2. Den Plan zur Legende der Bollandisten, von der Papst Alexander VII. sagte, noch Niemand habe ein für die Kirche nützlicheres und ehrenvolleres Werk unternommen, hatte der Jesuit Heribert Rosweyd entworfen. Derselbe hatte seit vielen Jahren eine große Menge von Manuscripten gesammelt und das Werk auf 18 Bände berechnet (2 Bände für das Leben Jesu und Mariä, 1 für Feste der Heiligen, 12 für Leben der Heiligen, 3 für martyrologia, Anmerkungen, Inhaltsverzeichnisse). Als er jedoch 1629 zu Antwerpen an einer ererbten Fieberkrankheit starb, glaubten die Ordensobern seine literarischen Hülfsmittel fruchtbar machen zu sollen und beauftragten drei andere Väter mit der Ordnung des Materials. Unter diesen drei Patres befand sich auch Johannes Bolland, so daß nach ihm die ganze Sammlung den Namen „Bollandisten" erhielt. Bolland rieth, den obigen Plan Rosweyd's zu erweitern, und erhielt, nachdem er an den beiden Bänden des Januar 13 Jahre lang gearbeitet hatte, zur Ausführung die Väter Gottfried Henschen und Daniel Papebroch als Mitarbeiter. Diese Männer ließen sich nun angelegen sein, auf verschiedenen Bibliotheken Deutschlands, Spaniens, Italiens, besonders in der Vaticana, die bisherigen Hülfsmittel zu vermehren, und wandten sich, um die Geldmittel zum Ankaufe der Bücher und Manuscripte aufzutreiben, an geistliche und weltliche Fürsten, deren Bildnisse zum Danke einzelnen Bänden später beigegeben werden sollten. Zugleich mußten sie daran denken, in Antwerpen die gewonnenen Schätze in einem Museum zu vereinen und neue Kräfte zur Fortsetzung des ganzen Werkes heranzubilden. Im J. 1643 war zu Antwerpen der erste Band mit einer Vorrede von Bolland erschienen, welche sich über die Sammlung und Aechtheit der Acta verbreitet. Bis zum Jahre 1770 wurde das begonnene Werk zu Antwerpen fortgesetzt und erreichte die Zahl von 50 Bänden, welche sich auf die einzelnen Monate und Tage in folgender Weise vertheilen: Januar I (1.—15. Januar), II (16.—31.); Februar I (1.—6.), II (7.—16.), III (17.—29.); März I (1.—8.), II (9.—18.), III (19.—31.); April I (1.—10.), II (11. bis 21.), III (22.—30.); Mai (Propylaeum) I (1.—4.), II (5.—11.), III (12.—16.), IV (17.—19.), V (20.—24.), VI (25.—28.), VII (29.—31.); Juni I (1.—6.), II (7.—15.), III (16.—19.), IV (20.—24.), V (25.—30.), VI und VII (Supplementa, Martyrologia, Dissertationes etc.); Juli I (1.—3.), II (4.—9.), III (10.—14.), IV (15.—19.), V (20.—24.), VI (25.—28.), VII (29.—31.); August I (1.—4.), II (5.—12.), III (13.—19.), IV (20.—24.), V (25.—26.), VI (27.—31.); September I (1. bis 3.), II (4.—6.), III (7.—11.), IV (12. bis 14.), V (15.—18.), VI (19.—24.), VII (25. bis 28.), VIII (28.—30.); October I (1.—2.), II (3.—4.), III (5.—7.). Wie man sieht, wuchs die Zahl der Bände fast mit jedem Monat in Folge der ausgedehnten Quellenforschungen und des vermehrten kritischen Apparates. Indeß gab es auch viele Gegner des Werkes, wie die Acta Sanctorum Bollandiana apolog. libris in unum volumen nunc primum contractis vindicata ed. Alb. Vander Plassche, Antverp. 1755, in übersichtlicher Zusammenstellung zeigen, obwohl Bolland (Jan. I, praef. 20) den Grundsatz aufgestellt: quod falsum putavi, id libere respui, und jede gehässige Polemik zu vermeiden versprochen hatte. Die Haupthindernisse begannen aber erst 1773 mit Aufhebung des Jesuitenordens. Schon sollte das Kloster der Hagiographen zu Antwerpen auf 10. Juni 1775 in eine Militärschule umgewandelt werden, und die Hoffnung, das begonnene Werk je vollenden zu können, war fast ganz erloschen, als Maria Teresia 1776 mit der belgischen Regierung in Verhandlung trat und den Hagiographen 1778 das Kloster Caudenberg in Brüssel als Wohnung anwies. Sie bestimmte dabei, daß jeder Hagiograph jährlich 800 Gulden = 1451 Franken als Besoldung oder Pension für den Fall schuldloser Untauglichkeit erhalte. Unter diesen Verhältnissen erschien 1780 zu Brüssel der

vierte Band des October (8.—9. Oct.), und zwar auspiciis regiis, während bisher nur die Approbation des Ordens und des Bischofs vorgedruckt waren. Die Lage der Hagiographen gestaltete sich aber wieder sehr mißlich, als Kaiser Joseph II. den Thron bestieg. Derselbe befahl 1784, es müsse jährlich ein Band erscheinen, und das Werk müsse innerhalb zehn Jahren vollendet sein. Diesem Befehle konnten die Bollandisten bei dem besten Willen nicht nachkommen und edirten den fünften Band des October (10.—12. Oct.) zu Brüssel erst 1786. Kaiser Joseph erklärte nun, Acta Sanctorum seien nur ein historisches Repertorium, welches viros vere eruditos wenig interessire, und untersagte 1788 die Fortsetzung der Arbeit unter dem Bemerken, es werde über die Verwendung der Bibliothek und Druckerei noch berathen werden. Cornelius de Bye wandte sich nun mit Zustimmung der königlichen Commissare an den berühmten damaligen Abt Martin Gerbert zu St. Blasien, weil er hoffte, dort mit jüngern Schülern fortarbeiten zu können; doch Gerbert gab aus unbekannten Gründen keine Antwort. Endlich erklärte sich die Prämonstratenserabtei Tangerlo in Brabant zum Ankauf der Hilfsmaterialien unter der Bedingung bereit, das Werk fortsetzen zu dürfen. Nachdem diese Bedingung am 15. Mai 1789 angenommen war, wurden den Hagiographen für die Materialien 21 000 und als persönliche Entschädigung 9000 Brabanter Gulden ausbezahlt (nach anderen Schriftstücken im Ganzen 107 936 Franken). Obwohl die Ueberbringung der Bibliothek von Brüssel nach Tangerlo mit außerordentlichen Schwierigkeiten verbunden war, erschien dennoch im Mai 1794 der sechste Band des October (12.—14. Oct.), welcher Pius VI. gewidmet war. Dieser Band heißt gewöhnlich „Tangerloer Band" und fehlt in sehr vielen alten Exemplaren, weil schon im folgenden Juli 1794 Belgien von den Franzosen besetzt, und am 6. Dec. 1796 durch einen Commissär du pouvoir exécutif die Auflösung des Klosters verfügt wurde. Die Bücher wurden theilweise verschleudert; nur die Handschriften kamen in die königlich burgundische Bibliothek zu Brüssel zurück und ermöglichten eine spätere Fortsetzung des Werkes.

Von 1643—1794 waren nach dem Gesagten 52 (ohne Propyläum des Mai) Bände ausgearbeitet und zwar hauptsächlich von 32 Männern. Die Lebensgeschichte Bollands (gest. 1665), Henschens (gest. 1681), Papebrochs (gest. 1714) siehe in „Praefationes, tractatus, diatribae, monumenta a Joanne Bollando caeterisque Hagiologis elucubratis in Acta SS. voluminibus praefixa", Venet. 1740—1751, 3 voll. Die übrigen Mitarbeiter aus der Gesellschaft Jesu heißen: Konrad Janninck (gest. 1723), Franz Baert (gest. 1719), Joh. Bapt. du Sollier (gest. 1740), Johann Pien (gest. 1749), Wilhelm Cuypers (gest. 1741), Petrus van den Bosch (gest. 1736), Johann Stiltinck (gest. 1762), Const. Suyskene (gest. 1771), Joh. Perier (gest. 1762), Urban Sticker (gest. 1753), Johann Limpen (bis 1750), Johann van de Velde (bis 1747), Joh. Clé (bis 1760), Cornelius de Bye (bis 1789), Jacob de Bye (bis 1794), Joseph Ghesquiere (bis 1771), Ignaz Hubens (bis 1773). Aus andern Orden betheiligten sich: Joh. Bapt. Fonson, Can. reg. (bis 1788), Anselm Berthold, O. S. B. (gest. 1788), Siard van Dyck, O. Praem. (bis 1794). Cyprian van de Goor, O. Praem. (bis 1794) und Matthias Stalz, O. Praem. (bis 1794). Dazu kommen noch Daniel Cardon, Heinr. Tilleul, Nicolaus Rayé, Franz Verhoeven, Peter Dolmans, Jacob Trentekamp und Adrian Heylen.

Nicht bloß für die Heiligengeschichte, sondern für die gesammte Theologie, insbesondere für die Kirchengeschichte und die christliche Archäologie hat dieses Werk theils der kritisch geläuterten Texte, theils der vielen Abbildungen wegen einen unschätzbaren Werth. Um die Anschaffung und Benutzung zu erleichtern, wurde auf haltbares Papier und schönen Druck geachtet (Bolland., Jan. I, praef. 17), und ein sechsfaches Inhaltsverzeichniß den einzelnen Bänden beigefügt. SS. ordo alphabeticus, chronologicus, historicus, topographicus, onomasticus, moralis. Die Auflage betrug 800 Exemplare. Schon 1734 wurde in Venedig ein Nachdruck veranstaltet und bis zum fünften Bande des September in 42 Foliobänden fortgesetzt, so daß sich 1757 der sechste Band der Antwerpener Ausgabe anschließen konnte.

Von 1794—1836 ruhte die Arbeit, obwohl die französische Akademie und selbst Napoleon I. die Fortsetzung wünschten, in Folge der gedrückten Lage der Bollandisten und der zerstreuten Hülfsmaterialien. Erst als im September 1836 in Belgien das Gerücht sich verbreitete, in Paris beabsichtige ein Gelehrtenverein die Bollandisten fortzusetzen, erwachte der belgische Nationalstolz, und es wurde vor Allem auf Veranlassung de Ram's, des Rectors an der Universität Löwen, der Wunsch immer lauter, die Jesuiten sollten das unterbrochene Werk zu Ende führen. Nachdem die belgische Regierung einen jährlichen Beitrag von 6000 Franken zugesichert hatte, begann im Januar 1837 die Arbeit, und 1845 konnte der 7. Band des October (15.—16.) zu Brüssel durch P. Jos. van der Moere und Jos. van Hecke veröffentlicht werden. Im Jahre 1853 folgte der 8. Band (17.—20. Oct.) durch PP. Hecke, Bossue, de Buck, Tinnebroeck, und 1856 der Neudruck des oben erwähnten Tangerloer Bandes. Seither erschien noch durch van Hecke, Bossue, Victor de Buck, Carpentier, Remig. de Buck und H. Matagne 1858 Bd. 9 (21.—22. Oct.), 1861 Bd. 10 (23.—24. Oct.), 1864 Bd. 11 (25. bis 26. Oct.) und endlich 1867 Bd. 12 (27.—29. Oct.). An Abbildungen ist diese Fortsetzung ärmer als die früheren Bände; an kritischer Genauigkeit darf sie als ebenbürtig bezeichnet werden. Von Victor Palmé in Paris wurden nachgedruckt in 54 Bänden in Folio à 50 Franken

sämmtliche Bände der Originalausgabe mit Bildern und in 8 Bänden in Folio à 75 Franken die sechs Bände der Fortsetzung sammt dem Bande Propyläum. Die Bände 5—8 des September und 1—12 des October können zur Ergänzung der Venediger Ausgabe à 75 Franken getrennt bezogen werden. Zu dieser Gesammtausgabe fertigte M. Regillot unter dem Titel Ad acta SS. supplement. ein mehrfaches Inhaltsverzeichniß in einem Bande in Folio à 75 Franken. Nachträge zu den bereits erschienenen Bänden und Vorstudien zu den noch nicht behandelten Lebensbeschreibungen der Heiligen geben die von de Sandt, van Hooff und de Backer 1882 begründeten Analecta Bollandiana (Paris und Brüssel). (Vgl. Pitra, Etudes sur la collection des actes des Saints par les Boll. 1850; F. X. Ram, Les nouveaux Boll., Brux. 1860, bes. Oct. VII. praef.) [Andreas Schmid.]

Bologna (Bononia), zwischen den Flüßchen Reno und Savena, am Fuße der Apenninen gelegen, Hauptstadt der früheren päpstlichen Delegation, jetzigen italienischen Provinz Bologna. 1. Die Stadt. Die Etrusker bewohnten auf dem Boden, den Bologna heute einnimmt, die Stadt Felsina. Um die Zeit des Tarquinius Priscus von den Bojern oder Galliern erobert, erhielt sie den Namen Bononia. Nach Andern wäre sie erst von den Römern so benannt worden, nachdem dieselbe im zweiten punischen Kriege in ihre Hände gekommen. Von den Römern wurde sie zur Municipalstadt erhoben, von Augustus erweitert und verschönert und war häufig Residenz der Kaiser. Nach der Theilung des römischen Reiches blieb sie beim oströmischen Kaiserthum bis in die Zeit von Leo dem Isaurier. Durch Kaiser Theodosius I. wurde sie verwüstet, unter Theodosius dem Jüngeren aber wieder hergestellt und abermals erweitert. Dann gehörte sie zum Exarchat, bis sie von den Langobarden und später von Pipin dem Frankenkönig erobert wurde. Sie war in der Pipin'schen Schenkung einbegriffen, ward aber oft vom Kirchenstaat losgerissen und als Republik organisirt. Bald schwang sich Bologna zu einer mächtigen Handelsstadt empor, die an den Kreuzzügen sehr großen Antheil nahm. Dann kam sie unter die Herrschaft von Toscana, in welcher sie bis zum Beginn des zwölften Jahrhunderts verblieb. Um diese Zeit ward sie wieder Haupt eines Freistaates und erhob sich durch Ausbreitung ihrer Macht über die Städte Imola, Faenza, Ravenna, Cervea, Forli, Forlimpopoli, Cesena und Modena zur höchsten Blüte; dieselbe dauerte von 1118 bis 1274, nämlich bis sie durch die Parteikämpfe der Familien Geremei und Lampertazzi vernichtet wurde. Nach einem großen Blutvergießen wurden die Lampertazzi mit 15 000 ihrer Anhänger vertrieben; die Sieger ergaben sich der Schutzherrschaft des Papstes. Bonifaz VIII. gewann die Herrschaft wieder; ihm ward eine Statue mit dem Triregnum errichtet. Johann XXII. ersah 1332 die von seinem Legaten Bertrand du Poyet besetzte Stadt zu seiner Residenz aus; 1360 brachte sie Albornoz zum Gehorsam gegen den heiligen Stuhl zurück. Wie früher der Familie Pepoli, so gelang es seit 1401 der Familie Bentivogli, sich der Herrschaft zu bemächtigen. Im Jahre 1506 eroberte Papst Julius II. mit französischer Hülfe die Stadt und verband sie 1512 mit dem Kirchenstaat auf immer als päpstliche Legation. Im Jahre 1796 kam Bologna durch Napoleon zur Cisalpinischen Republik und später als Departement Reno zum Königreich Italien, wurde aber 1815 dem Papste wieder zurückgegeben und gehörte bis auf die neueste Zeit ruhig zum Kirchenstaat. Nur am 5. Februar 1831 brach in Bologna eine Revolution aus, in deren Folge der päpstliche Legat fliehen mußte. Die Empörer setzten eine provisorische Regierung ein, und Bologna wurde auch Sitz der Regierung für die sieben vereinigten Provinzen Italiens, welche sich von der päpstlichen Herrschaft losgerissen hatten. Durch österreichische Intervention kehrten aber die empörten Städte noch im selben Jahre unter die päpstliche Regierung zurück (Hergenröther, der Kirchenstaat seit der französischen Revolution, Freiburg 1860, 36 ff. 247 ff.). Im österreichisch-italienischen Kriege des Jahres 1859 wurde Bologna neuerdings dem Kirchenstaat entrissen, und im März 1860 der Anschluß der ganzen Delegation, die außer der Stadt noch 56 Flecken, 282 Dörfer und Schlösser und 375 631 Einwohner zählte, an Sardinien proclamirt (Compendio storico de' diversi governi di Bol., 1796; Savioli, Annali della città di Bol., 3 voll. Bassano 1788—1795; Guidicini, Cose notabili della città di Bol., 5 voll. Bol. 1869 bis 1874). — Unter den 130 Kirchen der Stadt ragen hervor: St. Stefano, erbaut 1019, ein Complex mehrerer Kirchen und Capellen, die sich um die Centralkirche St. Sepolcro in freier Nachahmung der Bauten über dem heiligen Grabe zu Jerusalem gruppiren. Ferner S. Dominico, ein Backsteinbau aus frühgotischer Zeit, mit dem Grabmale des hl. Dominicus, dessen hochkünstlerischen Schmuck Nicolaus Pisanus oder seine Schüler, Bruder Wilhelm (1267), Nicolaus di Puglia (1469), Michel Angelo (1494), Alfons Lombardi (1532), besorgten. Zu Ehren des Schutzpatrons der Stadt wurde 1390 die fünfschiffige Kirche S. Petronio vom bolognesischen Architecten Ant. Vincenzo begonnen. Dieser Riesenbau der Spätgotik kam 1659 in's Stocken, nachdem erst das Langschiff bis zum Kreuzbalken vollendet war. Von der Porta Saragozza führt ein drei Miglien langer Säulengang auf eine Höhe, auf welcher die berühmte Wallfahrtskirche Madonna di S. Luca steht. Fast alle Kirchen schmückte bis in die jüngste Zeit ein Schatz religiöser Kunstwerke aus den Händen bolognesischer Künstler, wie Francesco und Giacomo Francia, Ludovico und Annibale Caracci, Guido Reni, Domenichino, Guercino u. A.

2. Das Bisthum. Daß die christliche Religion in einer so bedeutenden, Rom benach-

barten Stadt schon in den ersten Zeiten Eingang gefunden, ist eine sehr naheliegende Vermuthung. Ist demnach auch die Annahme, daß Ravenna's erster Apostel, der hl. Apollinaris, in Bononia ebenfalls die erste Christengemeinde gestiftet habe, nicht historisch documentirt, so hat sie doch jedenfalls viele Wahrscheinlichkeit. Als erster Bischof wird im Cataloge der Bononiensischen Bischöfe der hl. Zama aufgeführt, welchen Papst Dionysius (259—269) weihte und zur Leitung dieser Kirche entsendete (Baronius ad ann. 272 n. 22). Baronius bemerkt mit Recht, man könne sich schwer überzeugen, daß Zama der erste der Bononiensischen Bischöfe überhaupt solle gewesen sein. Vielmehr sei er bloß der erste historisch bekannte Vorsteher dieser Kirche; der Catalog seiner Vorgänger werde wohl in dem großen Brande, der unter Diocletian die Stadt einäscherte, untergegangen sein. Bologna war ja damals eine äußerst zahlreich bevölkerte Stadt, und bischöfliche Stühle besaßen schon vor dieser Zeit viele notorisch geringere Städte Italiens. Zama soll zu Ehren des hl. Petrus eine Kapelle erbaut haben, in welcher er seinen bischöflichen Sitz aufschlug. In dieser Kapelle erblickt man die Anfänge der nachmals so großartig aufgeführten Cathedrale des hl. Petrus. Zama starb um das Jahr 300 am 24. Januar, und die Kirche von Bologna feiert an diesem Tage sein Fest (Martyrolog. Rom.). Als zweiter Bischof wird der hl. Faustinus aufgeführt, auch Faustinianus genannt, der zur Zeit des Kaisers Constantin des Großen um 312 die Kirche daselbst leitete (Bolland., Febr. III, 639). Doch vermuthet Coletus, der Herausgeber der Italia sacra des Ughelli (II, 8), es möge zwischen Zama und Faustinus noch ein anderer Oberhirte zu stellen sein, nämlich Aeduus, der in einem alten Antwerpener Martyrologium zugleich mit Hermes und Cajus als Martyrer aufgeführt wird. Diese letzteren werden in Bologneser Martyrerverzeichnissen Cives Bononienses, Aeduus aber in dem berühmten Antwerpener Catalog Episcopus Bononiae in Oriente genannt, was wohl auf unsere Stadt zu deuten sein wird, da ein Bononia im eigentlichen Orient nicht bekannt ist. Die Bollandisten gedenken desselben zum 4. Januar, wissen jedoch nicht anzugeben, welchen bischöflichen Stuhl er inne gehabt. Als dritter Bischof folgte der hl. Basilius um 330 (Bolland., Mart. III. 426), dessen Fest am 6. März ist (Martyrolog. Rom.), diesem Domitian um 338, dann Johannes um 344. Der sechste Bischof, der hl. Eusebius, consecrirt um 370, lebte mit dem hl. Ambrosius in sehr vertrauten Verhältnissen. Zur Zeit, als Ambrosius seine Reden über die Virginität hielt, kamen Jungfrauen aus Bologna in seine bischöfliche Stadt, um dort den Schleier zu nehmen. Auch Eusebius kam zur selben Zeit (um 377) dorthin, und Ambrosius gedenkt (De virg. lib. 3) seiner in jenen Reden, indem er sagt: Adest piscator Bononiensis, aptus ad hoc piscandi genus. Später kam auch Ambrosius nach Bologna, wo er, wie wir von ihm selbst wissen (Exhort. ad virgin.) auf höhere Eingebung hin die Leiber der Heiligen Vitalis und Agricola fand (vgl. Sigonius, De Epp. Bonon. lib. 1). Mit eben diesem großen Bischofe wohnte Eusebius dem Concil von Aquileja bei (381), auf welchem Bestimmungen gegen die Arianer getroffen wurden (Binius, Not. ad Conc. Aquilej. a. 381). Er starb am 26. Sept. 400; sein Fest wird in Bologna an diesem Tag gefeiert. Auf den heiligen Felix, einen Zögling des hl. Ambrosius, seit 400, gest. 4. December 429 (Martyrolog. Rom.), folgte der hl. Petronius. Aus Constantinopel gebürtig, brachte er seine Jugend (Gennadius, De viris illustr. 41) im Mönchsstande zu und wurde von Kaiser Theodosius II. als Gesandter in der Nestorianischen Angelegenheit an Papst Cölestin I. gesandt. Letzterer weihte ihn, da eben Abgeordnete aus Bononia um einen neuen Bischof supplicirten, im Jahre 430 zum Bischof dieser Stadt. Den Bemühungen dieses vortrefflichen Hirten gelang es, die Ueberbleibsel des Arianismus aus seiner bischöflichen Stadt auszurotten. Viele Kirchen (S. Marco, S. Bartolommeo, S. Fabiano, St. Agata etc.) sollen ihm ihre Entstehung verdanken. Auch wird ihm das Verdienst zugeschrieben, durch seine Intercession bei Theodosius den Wiederaufbau der seit den Unglücksfällen unter Constantin dem Großen halbverfallenen (Ambros., Epist. 61) Stadt bewirkt zu haben (Sigonius l. c. s. v. Petronius). Petronius, welcher im Jahre 450 starb, ist heutzutage einer der Hauptpatronen von Bologna. Unter den folgenden Bischöfen sind noch zu nennen: Gerardus von 1145 an (in der Reihenfolge der neunundfünfzigste). Unter ihm lebte der Mönch Gratian, welcher im J. 1151 im Kloster des hl. Felix die berühmte Decretalensammlung fertigte, die mit seinem Namen in's Corpus juris canonici übergegangen ist. Der 62. Bischof Henricus a Fracta oder de Fratte (1213) war ein tapferer Vertheidiger der bischöflichen Rechte den Anmaßungen der Stadtbehörde gegenüber. Zweimal (1215 und 1231) sah er sich genöthigt, die Magistrate und die ganze Stadt mit dem Interdict zu belegen, weil man sich Eingriffe in seine Jurisdiction erlaubte und ihm den Zehnten von Früchten weigerte, in dessen Besitz er lange vorher schon gewesen. Durch Dazwischenkunft des Papstes Honorius III. wurde die Streitigkeit zur Zufriedenheit des Bischofs beigelegt. Eben derselbe Papst verordnete, daß hinfüro Keiner mehr zu Bologna ein Lehramt übernehmen dürfe, er sei denn zuvor von dem Archidiaconus des Bischofs geprüft und zugelassen; die Untauglichkeit von Lehrern setze ja nur die Ehre des Lehrstandes herab und hindere den guten Fortgang der Schulen (Sigonii Opp., ed. Mediol. 1723, VI, 426). Kaiser Friedrich II. bestätigte im Jahre 1220 dem Bischofe alle seine und seiner Kirche Privilegien und Güter. Aus dem Bestätigungsbriefe geht hervor, daß die bischöflichen Güter damals ziemlich groß und ausgedehnt waren, auch daß

der Bischof (welcher darin Reichsfürst, princeps noster, genannt wird) civile und criminelle Gerichtsbarkeit (castris, villis etc.) übte. Unter Henricus a Fracta war es auch, daß die Stifter der beiden Mendicantenorden, St. Dominicus und St. Franciscus, in die Stadt kamen und dort Klöster ihres Ordens gründeten. Ersterer starb daselbst im J. 1221, nachdem er in der Stadt sein erstes Generalcapitel gehalten. Der 82. Bischof war Nicolaus Albergati aus dem Carthäuserorden, Cardinal und Bischof von Bologna 1417—1444 (s. d. Art.). Einer der ausgezeichnetsten Bischöfe war (der 93.) Cardinal Laurentius, aus dem in Bologna hochangesehenen Geschlecht der Campeggi, geb. 1474, Bischof von Bologna 1523. Auf ihn folgte sein Sohn Alexander (über beide s. d. Art. Campeggi); dessen Nachfolger wurde 1553 ebenfalls ein Campeggi, Johannes, Sohn des Senators Anton Maria Campeggi, Vetter des vorigen. Er war als päpstlicher Nuntius an den Höfen von Florenz und Madrid (Philipp II.) thätig und starb 1563. Der letzte (95.) Bischof war Cardinal Raynutius Farnese, Pauls III. Neffe, Erzbischof von Neapel und Ravenna, Patriarch von Constantinopel. Nachdem er auf Ravenna verzichtet, erhielt er 1564 von Pius IV. das Bisthum Bologna, starb aber schon 1565. Bis hierher war Bologna ein einfaches Bisthum gewesen. Als im fünften Jahrhundert Ravenna (nach der Zeitangabe des Bacchinius und Rubeus bei Benedict XIV. De synodo dioeces. 2, 2. 3) zur Metropole über ganz Aemilia und Flaminia erhoben ward, kam auch Bologna unter seinen Metropolitansprengel. Später eximirte sich das Bisthum vom Metropolitanverbande.

Unter dem 96. (nach Coletus, dem Herausgeber des Ughelli, wäre es übrigens der 97.) Bischof, Gabriel Paleotto (Cardinal seit 1565, Bischof seit 1566), wurde Bologna, die primogenita des heiligen Stuhls und mater studiorum, wie es in der Bulle Universi heißt, selbst zum Erzbisthum erhoben im J. 1582, und ihm die Suffraganbisthümer Imola, Cervia, Modena, Reggio, Parma, Placentia unterworfen. Am 25. März 1583 wurde die Erhebung in der Cathedrale feierlich verkündigt, und im April 1586 hielt der neue Erzbischof mit seinen Suffraganen ein Provinzialconcil, um die neue Einrichtung zu befestigen und dem Beginnen des Erzbischofs von Ravenna, welcher die ganze Sache wieder rückgängig machen wollte, entgegenzutreten. Paleotto starb 1597. Er ist als Verfasser mehrerer Schriften bekannt, z. B. De sacris et profanis imaginibus, De consistorialibus consultationibus, Archiepiscopale Bononiense etc. Unter seinem Nachfolger, Cardinal Alphons Paleotto, dauerte die Mißhelligkeit mit Ravenna fort. Der dortige Erzbischof behauptete, die päpstliche Bulle sei erschlichen, da Bologna nicht, wie es vorgegeben, exemt, sondern immer noch bis zur Zeit seiner Erhebung Suffraganat seines Metropolitansprengels gewesen sei; die ganze Aenderung, weil zu so großem Schaden Ravenna's erfolgt, müsse daher rückgängig gemacht werden. Clemens VIII. entschied 1604 den Streit dahin, daß er Imola und Cervia wiederum der Provinz von Ravenna zutheilte, dagegen Bologna in seinen Metropolitanrechten bestätigte und ihm Crema und das neugegründete Borgo St. Donnino als weitere Suffraganbisthümer zuwies. Von den nun folgenden Erzbischöfen sind bemerkenswerth: 4. Alexander Ludovisi 1612, auf den päpstlichen Stuhl erhoben als Gregor XV. am 9. Februar 1621. 6. Hieronymus Colonna 1632—1645. 8. Hieronymus Buoncompagni 1651—1684. 10. Jac. Buoncompagni 1690—1731; unter diesen dreien wurden Diöcesansynoden gehalten. 11. Prosper Lambertini, aus der alten bolognesischen Familie der Lambertini, Erzbischof von Bologna 1731, Papst als Benedict XIV. (s. d. Art.). Er ließ das Erzbisthum bis 1754 durch Lactantius Felix Sega, Bischof von Amathus i. p. verwalten. 15. Michael Viale Prela, geb. zu Bastia auf Corsica 1799, Nuntius in München und Wien, 1853 Cardinal, wurde 1855 Erzbischof von Bologna und starb den 15. Mai 1860. 16. Philipp Maria Guidi, O. Pr., geb. zu Bologna 1815, war zuerst Professor in Wien, wurde 1863 Cardinal und Erzbischof von Bologna, resignirte 1871 und erhielt später das Cardinalbisthum Frascati. 17. Karl Ludwig Morichini, geb. zu Rom 1805, Cardinal 1852, Erzbischof 1871, gest. zu Rom 1879. 18. Lucidus Maria Parrochi, geb. zu Mantua 1833, Bischof von Pavia 1871, Erzbischof von Bologna und Cardinal 1877. Sein Sprengel zählt in 390 Pfarreien, die in 74 Vicariate getheilt sind, 366 852 Gläubige. (Vgl. Carol. Sigonius, De Epp. Bonon. LL. V, Bon. 1586, fortgesetzt bis 1731 von Karl Const. Rubbi, O. S. Aug.; Pasquale Alidosi, I sommi pontefici, cardinali, patriarchi, arcivescovi e vescovi Bolognesi, Bol. 1621; Phil. Tomba, Serie cronol. dei vescovi ed arcivescovi di Bol., Bol. 1787; Ughelli, Italia sacra II. 3 ss.; Moroni, Diz. V, 288 ss.; Capelletti, Le chiese d'Italia III, 443; Amorini, Manuale stor. della archid. Bol., ib. 1857; Gams, Series epp. 675 sq.)

Diöcesansynoden. Die erste fand statt unter Bischof Hubertus, der von 1303—1322 regierte; Huberts fünfter Nachfolger, Beltraminus Paravicinus, publicirte die Synodaldecrete im J. 1341 (Benedict. XIV. De synodo dioecesana 1, 2). Die zweite ward unter Bischof Bernhard von Limoges im J. 1374 gehalten; die Synodaldecrete betreffen die Reformation des Clerus (Sigonius, De episcop. Bonon. VI, 454). Einige die Verwaltung des Bußsacramentes betreffende Punkte s. bei Benedict XIV. (De syn. dioec. 7, 16, 1). Die Wirksamkeit der Synode scheint eine ziemlich bedeutende gewesen zu sein, denn ihre Constitutionen wurden auf späteren Synoden immer wiederholt eingeschärft. Zenettus, Bischof von Sebaste und Campeggi's Weihbischof, ließ sie 1535 drucken

(Benedict. XIV. l. c.). Die dritte Synode war unter Ludov. Ludovisi im J. 1622 (Rabbii continuat. bei Sigon. l. c. 610). Die vierte fand unter Hieronymus Colonna 1634 statt (ib. 611); ein Matrimonialdecret bei Benedict XIV. (De syn. dioeces. 8, 14, l. 4). Die fünfte war unter Jacob Buoncompagni im J. 1698 (Bened. l. c. 3,2,1; 7,14,2; 8, 14, 4; 11, 9). Als sechstes ward ein Provinzialconcil gehalten unter dem ersten Metropoliten Gabriel Paleotto im J. 1586. Es war hauptsächlich damit beschäftigt, die Tridentiner Decrete zur Ausführung zu bringen (Bened. l. c. 4, 5, 6; vgl. Tübinger Quartalschrift 1854, 406, Anm. 2).

3. Die Universität. Die ersten Anfänge dieser in der ganzen Christenheit berühmten Anstalt werden in die Zeiten Kaiser Theodosius II. hinaufdatirt. Indessen ist die Urkunde, auf welche man diese Annahme gründet, ohne allen Zweifel falsch und unterschoben. Es ist dieselbe an Papst Cölestin I., welcher damals (433, dem Jahre der Urkunde) bereits todt war, sodann an die beiden Könige Ludwig von Frankreich und Philipp von England, an Balduin von Flandern u. s. f. gerichtet, welch Beide in jenen Zeiten gar nicht existirten (Ughelli l. c. 9). Möglich, daß Theodosius eine Rechtsschule hier begründete, welche das Studium des römischen Rechts in dieser Stadt bis auf die Zeit der aufkommenden Universitäten rege erhielt. Einen bestimmten Anfang der Universität selbst aber kann man nicht bezeichnen. Das Richtige wird sein, daß sie aus Kloster- und Privatschulen hervorgegangen (Raumer, Gesch. der Hohenst. VI, 508 ff.; Hurter, Innocenz III., IV, 588; v. Savigny, Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter III, Heidelberg 1834, 164 ff.). Das römische Recht, in Italien niemals völlig erloschen, fand wieder sorgfältigere Pflege, als die lombardischen Städte aufzublühen begannen, und als das in ihnen erstarkende politische Leben, ihr Verkehr, ihre republikanische Einrichtung rechtliche Behandlung und Kenntniß der Rechtsformen nöthig machten. So wurde denn hauptsächlich zu Bologna das Rechtsstudium eifrig betrieben. Der erste berühmte Lehrer, welcher der Schule daselbst großen Aufschwung gab, war Irnerius (gest. um 1140). Ohne eine öffentliche Berufung, ohne einen anderen Auftrag als die Absicht, Vielen seine Kenntnisse mitzutheilen, eröffnete er eine Schule des römischen Rechts, welche bald zu großem Ruf gelangte und der erste Keim jener großen Anstalt wurde, deren Ruf bald aus dem ganzen Abendlande Schüler herbeizog (die Rechtsgelehrten verschafften ihren Aussprüchen Geltung mit dem Satze Bononia docet). Kaiser Friedrich I. ertheilte der Schule auf den roncalischen Feldern die ersten Privilegien, durch welche ihre Mitglieder den gemeinen Stadtgesetzen entzogen wurden und einen eigenen Gerichtsstand erhielten. Bereits so hoch gestiegen war der Ruf dieser Schule, daß derselbe Kaiser die Ansprüche des Reichs an Italien durch vier der vornehmsten unter den dortigen Lehrern untersuchen und feststellen ließ, und Papst Alexander III. die Anerkennung seiner rechtmäßigen Erwählung durch die Lehrer dieser Hochschule für ein großes Gewicht in der Christenheit hielt. Bald auch erblühte dort das Studium des kirchlichen Rechts, und was Irnerius für das bürgerliche, das wurde der Benedictinermönch Gratian für's kirchliche Recht, indem er durch eine Sammlung, das Decretum Gratiani, den ersten Grund zum Corpus juris canonici legte, 1151 (s. d. Art.). Jetzt erst gewann Bologna einen über ganz Europa sich verbreitenden Einfluß. In einer Zeit, wo das kirchliche Recht in alle Verhältnisse eingriff, mußte eine ausgezeichnete Schule dieses Rechts zahlreiche Schüler herbeiziehen, und man zählte im Anfange des 13. Jahrhunderts deren an 10 000. So war, wie gesagt, die Juristen-Facultät der Anfang und zuerst die einzige Corporation dieser Hochschule. Ein Magister der Arzneikunde findet sich, obschon man diese Wissenschaft schon früher lehrte, nicht vor dem Ende des 12., ein Doctor dieser Wissenschaft nicht vor dem Ende des 13. Jahrhunderts. Um diese Zeit hoben sich auch Philosophie, Mathematik und Grammatik (Raumer a. a. O.). Eine theologische Facultät wurde, obgleich die Theologie schon früher gelehrt und z. B. auf Andringen des hl. Franciscus ein weiterer Professor dieser Wissenschaft angestellt wurde, erst durch Innocenz VI. im J. 1360 auf Bitten des Bischofs und der Stadt dieser Hochschule beigefügt (s. die Bulle bei Ughelli l. c. 25). Es sollten, so bestimmte der Papst, Magister und Baccalaurei berufen werden, welche vom Pariser Studium oder von einer anderen berühmten Universität graduirt wären. Diejenigen, welche an der neuen Anstalt selbst doctoriren wollten, müßten dem Bischof, seinem Generalvicar oder sede vacante dem Vicar des Capitels präsentirt werden, und dieser solle ihnen, nachdem er sich selber auf's Gewissenhafteste über gesetzmäßige Vornahme des vorgeschriebenen Examens vergewissert, die Approbation und Admission geben. Bischof war damals Johannes de Naso. Erst unter seinem Nachfolger Almericus (von 1361 an) trat indessen die Anstalt recht in's Leben, indem aus verschiedenen Theilen Europa's berühmte Lehrer berufen wurden (ihre Namen s. bei Ughelli 27; vgl. noch Sarti, De claris Archigymn. Bon. professoribus, Bon. 1769). Auch sonst übte der Archidiaconus des Bischofs bei Prüfungen und Promotionen ein Recht der Mitaufsicht. Die Verfassung der Hochschule betreffend s. die Artt. Universität und Grade, gelehrte. Die Universität theilte sich nach dem Vaterlande der Scholaren (Schüler), welche die eigentliche Universitäts-Corporation ausmachten, in die zwei großen Körper der Cismontanen und Ultramontanen. Jede hatte ihren Rector. Derselbe sollte wenigstens fünf Jahre dem Rechtsstudium obgelegen haben, durfte kein Klostergeistlicher sein, mußte 25 Jahre alt und unter der Zahl der Scholaren (Schüler) sein. So waren

eigentlich die Studirenden selbst die principalen Glieder und Vorsteher der Körperschaft durch den aus ihrer Mitte gewählten Rector. Um diese auf den ersten Anblick so befremdende Erscheinung sich zu erklären, muß man bedenken, daß die Scholaren damals meistens bereits Männer waren, die in ihrer Heimat schon Amt und Würden besaßen, daß diese aus Liebe zur Wissenschaft das ferne Bologna besuchten und deßhalb auch große Begünstigungen erwarten durften. So standen denn selbst Lehrer und Professoren unter der Gerichtsbarkeit des Rectors, konnten von ihm gestraft werden, mußten bei ihm Urlaub einholen und hatten in der Versammlung der Universität nicht einmal eine Stimme, sofern sie nicht selbst einmal Rector gewesen; denn das kam wohl auch mitunter vor, daß einzelne Lehrer zu Rectoren gewählt wurden. Nur in der Theologen-Facultät fand ein anderes Verhältniß statt: hier ging, wie der Natur der Sache nach nicht anders zu erwarten, alle Regierung von den Lehrern aus. Clemens V. verordnete auf dem Concil von Vienne, daß auch die hebräische, chaldäische und arabische Sprache auf der Universität gelehrt würden. Gregor IX., Bonifaz VIII., Clemens V., Johannes XXII. richteten ihre Decretalen an die Doctoren und Scholaren von Bologna. Pius IV. ließ, nachdem bisher die einzelnen Facultäten ihre Schüler an verschiedenen Orten der Stadt versammelt hatten, nach Bulle vom 8. März 1561 den Bau eines großartigen Universitätsgebäudes (Archigymnasium) durch den Architecten Franz Terribilio unternehmen (jetzt für das Museum und die Bibliothek verwendet). Graf Marsigli wandte 1690 sein ganzes Vermögen der Universität und dem mit ihr verbundenen und von ihm gestifteten Institut der Wissenschaften (Istituto delle scienze) zu. Dasselbe wurde 1714 eröffnet und 1829 von Pius VIII. reorganisirt. Daneben entstanden einzelne Akademien; so die typographische Gesellschaft (Accademia Bochiana), der man viele schöne Drucke verdankt; die der schönen Künste, von Clemens XIII., einem Bologneser, gegründet (Accademia Clementina); andere, bisweilen mit wunderlichen Namen (Accademia de' Sonnachiosi, de' Desti, degli Oziosi etc.), entstanden und vergingen.

[(Kerker) Neher.]

Bolsec, Hieronymus, apostasirter Carmelitermönch zu Paris im 16. Jahrhundert. In der Kirche des hl. Bartholomäus daselbst hielt er einmal eine so unkirchliche Predigt, daß er es für gut fand, zu entfliehen; er legte deßhalb sein Ordenskleid ab und begab sich nach Italien, wo er, nach dem Vorgange Anderer, bei der Herzogin von Ferrara erwünschte Aufnahme fand. Hier studirte er Medicin, und um seiner Apostasie die Krone aufzusetzen, verehelichte er sich auch. Doch schon nach kurzer Zeit ging er nach Genf und befreundete sich hier mit den Neuerungen auf religiös-kirchlichem Boden. Dem Rathe Calvins, recht fleißig in der heiligen Schrift zu forschen, kam er gewissenhaft nach; das Resultat seiner Forschung war aber durchaus nicht die von Calvin gelehrte Prädestination, und dieser selbst versuchte es vergebens, Bolsec für seine Ansicht zu gewinnen. Damals war es Sitte, daß einer von den Predigern in der Stadt oder des Landes im Turnus je am Freitage in der Cathedralkirche einen religiösen Vortrag hielt, welchen die andern Prediger nachher censirten; ja ein jeder Bürger hatte die Befugniß, in der Kirche seine Einwendungen gegen den Prediger vorzubringen. So predigte nun am 16. October 1542 Johann von St. Andreas über Joh. 8, 47 und eiferte gewaltig für die Prädestination Calvins. Alsbald erhob sich hiergegen Bolsec und zeigte, gestützt auf die heilige Schrift und die Aussprüche der Kirchenväter, die Falschheit und Gefährlichkeit der prädestinatianischen Ansicht: wie bei ihr aus Gott ein unsinniger Tyrann gemacht, der Tugend ihre Herrlichkeit, dem Laster die Schande, den Bösen die Gewissensbisse geraubt werden. Kaum hatte er aber mit einer Warnung vor dieser Lehre an das Volk geendet, so erhob sich Calvin und suchte mit Stellen aus der heiligen Schrift und Augustin, welche er in seinem Sinne auslegte, seine Lehre mit aller Kraft zu verfechten, und ein Polizeipräfect führte Bolsec als Ruhestörer und Aufwiegler des Volkes alsbald in's Gefängniß. Noch am nämlichen Tage setzten die Prediger 17 Punkte auf, in welchen der Prädestinatinismus ausgesprochen war, und über welche der hohe Rath Bolsec zur Rede stellen sollte; dieser blieb die Antwort nicht schuldig, und aus der darauf folgenden, sophistisch und ausweichend gehaltenen Erwiederung der Prediger erhellt die Niederlage Letzterer. Noch stellte Bolsec im Gefängniß mehrere Fragen an Calvin; derselbe beantwortete sie in seinem Werke über die Gnadenwahl. Da sich nach dem Schlusse der Acten Niemand fand, der für Bolsec Bürgschaft geleistet hätte, so mußte dieser zur großen Freude Calvins noch länger im Gefängnisse sitzen. Unterdessen holte der Rath von Genf bei den Kirchen von Zürich, Bern und Basel ein Gutachten in der fraglichen Sache ein. Von Bern aus wurde Sanftmuth und Milde gegen Bolsec anempfohlen; alle Stellen der heiligen Schrift, in welchen die Allgemeinheit der Gnade ausgesprochen ist, wurden als Entschuldigungsgründe für diejenigen Schwachen, die sich nicht zur strengen Prädestination verstehen könnten, aufgezählt. Aehnlich äußerte sich auch Basel und Zürich. Auf dieses hin wurde Bolsec seiner Haft entlassen; um jedoch Calvin einigermaßen zu besänftigen, verbannten ihn am 23. December 1551 die Rathsherren „auf ewig von dem Gebiete Genfs". Bolsec begab sich nun nach Thonon im Canton Bern und dogmatisirte hier auf's Neue. Kaum hatte Calvin dieß erfahren, so begab er sich nach Bern, um die dortigen Rathsherren zur Ausweisung Bolsecs zu vermögen; weil er aber für seine prädestinatianischen Ansichten bei den Bernern keinen besondern Anklang fand, ging er bald wieder nach Genf zurück. Uebrigens verbannten die Ber-

ner Bolsec wirklich, um nicht in noch weitere religiöse Streitigkeiten verwickelt zu werden. Er begab sich nach Paris und schien nicht abgeneigt zu sein, bei den Reformirten eine Predigerstelle anzunehmen. Die dortigen Prediger hielten ihn aber nicht für orthodox genug; auf einer Synode zu Orleans 1563 sollte er seine Irrthümer zuvor abschwören und so den Kirchen von Genf und Bern Genugthuung leisten. Die traurigen Erfahrungen indeß, die er schon seit längerer Zeit bei den Reformirten gemacht, in untergeordneter Weise etwa auch der Umstand, daß eben damals die äußern Verhältnisse der Reformirten keine ruhigen waren, ließen ihn diesen Schritt nicht thun; er zog es deßhalb vor, in Lausanne als praktischer Arzt aufzutreten. Weil man ihn hier jedoch nur unter der Bedingung als Bürger aufnehmen wollte, daß er sich dem Berner Glaubensbekenntniß unterwerfe, so ging er nach Mömpelgard zu Tossanus und kehrte bald darauf wieder in den Schoß der katholischen Kirche zurück. Seine weiteren Lebensverhältnisse bieten kein besonderes Interesse; nur seiner schriftstellerischen Thätigkeit ist noch zu gedenken. Er ist der Verfasser der Biographien Calvins und Beza's. Erstere erschien mit dem Titel **Histoire de la vie, moeurs, actes, doctrine, constance et mort de Jean Calvin, jadis ministre de Genève**, im J. 1577 zu Lyon, und noch im nämlichen Jahre wurde sie auch in Paris gedruckt; in Köln aber wurde sie 1580 in's Lateinische und 1581 in's Deutsche übersetzt. Diese Schrift, sowie die **Histoire de la vie et moeurs de Th. Bèze**, Paris 1578, sind es hauptsächlich, die bei den Reformirten böses Blut erregten, so daß man, wollte man den Apologeten Calvins, z. B. einem Beza, Drelincourt, glauben, Bolsec als ein Ungeheuer der menschlichen Gesellschaft betrachten müßte. Will man auch nicht jedes Wort Bolsecs als lautere Wahrheit hinnehmen, so darf man noch weit weniger denen Glauben schenken, welche in fanatischem Aerger über Bolsecs Rücktritt den Berichten desselben alle Wahrheit absprechen; der strenge Kritiker Galiffe, ein Reformirter, der aus den sichersten Quellen schöpfte, sagt: „Die meisten Thatsachen, welche dieser Arzt aus Lyon (Bolsec) erzählt, sind vollkommen wahr.“ (Vgl. **J. A. Galiffe, Notices généalogiques sur les Familles genévoises III, 181. 547**; Henry, Leben Calvins III, Hamburg 1844, 48 ff.; **Audin, Hist. de Chauvin, Paris 1845, 404 ss.**) [Fritz.]

Bolsena, Messe von, nennt man ein wunderbares Ereigniß, welches zur allgemeinen Einführung des heiligen Frohnleichnamsfestes sehr viel beigetragen haben soll. Papst Urban IV. war noch unschlüssig, ob er diese zu Lüttich begonnene und in der dortigen Diöcese bereits übliche Festivität auch für die gesammte Kirche vorschreiben solle. Während er nun im J. 1264 zu Orvieto (nicht Civita Vecchia, wie neben andern Unrichtigkeiten bei Schröckh, K.-G. XXVIII, 79 steht) seinen Hof hielt, verschüttete in dem benachbarten Städtchen Bolsena, dem alten Volsinium, ein Priester während der Messe einen Tropfen des consecrirten Weines und suchte dieß dadurch zu verbergen, daß er das Tuch (Corporale), worauf der Tropfen gefallen war, zusammenlegte. Aber zu seinem großen Schrecken schlug der verschüttete Wein durch das ganze Corporale hindurch und ließ überall runde blutrothe Flecken in unverkennbarer Gestalt einer Hostie zurück. Diese Begebenheit bestimmte den Papst, mit Einführung des Festes zur Anbetung des wahren Leibes und Blutes Christi nicht mehr länger zu zögern. Jenes Corporale aber wird bis auf den heutigen Tag in der Cathedrale von Orvieto aufbewahrt. Berühmt ist Raphaels Darstellung der Messe von Bolsena in den Stanzen des Vaticans. (Vgl. **Raynald, Contin. Annal. Baron. ad ann. 1264, n. 26; Benedict. XIV., Commentar. de festis Domini nostri Jesu Christi etc. I, 212.**) [v. Hefele.]

Bona, Johannes, Cardinal, O. Cist., wurde am 12. October 1609 zu Mondovi in Piemont als Abkömmling einer alten französischen Familie geboren. Obwohl von seinem Vater zum Soldaten bestimmt und in seiner früheren Jugend militärisch erzogen, trat er doch, einem ausgesprochenen Berufe folgend, im fünfzehnten Jahre seines Alters in die Congregation der italienischen Fulienser (**Riformati di S. Bernardo, Bernardoni**), legte am 2. August 1627 in dem Kloster de St. Marie de Pignerol die feierliche Profeß ab und wurde nach und nach Prior, Abt und dreimal General (in den Jahren 1651, 1657, 1660). Das Bisthum von Asti, welches der Herzog von Savoyen, Karl Emmanuel II., ihm angeboten, lehnte er ab; dagegen leistete er der Kirche unter Alexander VII. und Clemens IX. als Mitglied der Congregationen des Index, der Riten, der Inquisition, der Indulgenzen und Reliquien durch seine Gelehrsamkeit hervorragende Dienste und wurde dafür von letzterem Papste am 29. November 1669 zum Cardinal-Priester **tituli S. Salvatoris in Lauro** ernannt. An die Stelle dieses Titels trat unter Clemens X. der von der Kirche des damaligen Fulienser-Klosters **S. Bernardo alle Terme**. Dort residirend, starb Cardinal Bona am 28. October 1674. Sein Name hat guten Klang in der Kirche, da er sich sowohl durch Gelehrsamkeit als durch Frömmigkeit und streng sittlichen Charakter ausgezeichnet hat. Als historischer Schriftsteller hat er bemerkenswerthe Beiträge zu D'Achery's **Spicilegium**, zu den **Actis Sanctorum**, zur Herausgabe verschiedener Kirchenväter geliefert; weit größere Bedeutung — wie dieß die häufigen Auflagen seiner Werke darthun — hat er als liturgischer und ascetischer Schriftsteller. In ersterer Richtung sind hervorzuheben: **Psallentis ecclesiae harmonia. Tractatus historicus, symbolicus, asceticus de divina psalmodia ejusque causis, mysteriis et disciplina deque variis ritibus omnium ecclesiarum in psallendis divinis officiis, Romae**

1653 (es stehen hier nur die ersten Ausgaben von Bona's Schriften), und das Werk: Rerum liturgicarum libri II cum disquisitione de azymo et fermentato (Romae 1671), das Resultat ebenso tiefer als gelehrter Forschungen, durch welche er namentlich, ohne oberflächlich zu werden, eine mehr nüchterne und einfache Anschauung des Cultus statt unfruchtbarer Grübeleien und Künsteleien in die Liturgik einzuführen suchte. Wie sehr er mit Hintansetzung des eigenen Ich den höheren Zweck der Wissenschaft im Auge zu behalten gewohnt war, beweist der in der Geschichte der Gelehrtenrepublik gewiß seltene Fall, daß er selbst Mabillon aufforderte, gegen sein bezeichnetes liturgisches Hauptwerk zu schreiben (vgl. Tassin, Gelehrten-Geschichte von St. Maur. I, 364 ff.). Als ascetischer Schriftsteller hat sich Bona besonders durch seine Via compendii ad Deum per motus anagogicos et preces jaculatorias (Romae 1657), durch die Manuductio ad coelum, medullam continens SS. Patrum et veterum philosophorum (ib. 1658), und die Principia et documenta vitae christianae (ib. 1673) ein dauerndes Denkmal gesetzt. Seine Richtung in der ascetischen Wissenschaft charakterisirt sich durch praktische Einfachheit, männliche Kraft und Freisein von allem Gesuchten. Die Form seiner Schriften, besonders der ascetischen, ist eine durch Reinheit und classischen Ausdruck anziehende und erinnert viel an das Gewand, welches die Stoa ihren Lehren gegeben hat. Mit welchem Beifalle sie aufgenommen worden, zeigt der Umstand, daß sie in viele Sprachen übersetzt worden sind, und daß die Manuductio ad coelum auch in poetische Formen gekleidet wurde (von Bolla, Rom 1677, von Golti, Turin 1672). Außer diesen Werken gab Bona noch heraus: De Sacrificio Missae, tractatus asceticus continens praxim attente, devote et reverenter celebrandi (Romae 1658) und De discretione spirituum Liber unus (ib. 1672). Als Posthuma erschienen: Horologium asceticum sive exercitia sacra ad singulas actiones cum fructu obeundas (Paris 1676) und Testamentum bonum, al. Praeparatio ad mortem (Monachii 1676). Gesammtausgaben sind: Opera omnia, Antwerpiae 1677. 1694. 1723. 1739; Paris. 1678; Colon. 1683; Taurini 1747; Venetiis 1752. 1764. Bona's Correspondenz und einige Collectaneen erschienen unter dem Titel: Epistolae selectae aliaeque eruditorum sui temporis virorum ad eundem scriptae unacum nonnullis ipsius analectis. Colleg. dig. brevibusque notis illustr. R. Sala, Aug. Taurin. 1755. Uebersetzt erschien zuletzt: Der Wegweiser zum Himmel, von W. Schneider, Freiburg 1876. [(Mast) Janauschek, O. Cist.]

Bonacina, Martin, berühmter Moralist, war um das Jahr 1585 zu Mailand aus einer altadeligen Familie dieser Stadt geboren. Nach Vollendung seiner Studien zum Priester geweiht, lehrte er im Seminar seiner Vaterstadt drei Jahre hindurch canonisches und bürgerliches Recht, wurde Rector des adeligen und dann, als Mitglied der Congregation der Oblaten an der Heiliggrabkirche zu Mailand, Vorsteher des helvetischen Collegs, welches der hl. Karl Borromäus gegründet hatte, um junge Schweizer für den Priesterstand auszubilden. Kaiser Ferdinand II. wollte die Gelehrsamkeit und die hervorragenden Geistesgaben Bonacina's ehren und ernannte ihn zum Comes Palatinus und zum Ritter des goldenen Vließes. Im Jahre 1619 ging Bonacina nach Rom; seine großen Kenntnisse in der Theologie, Moral und Rechtswissenschaft wurden bald bekannt, und der Cardinal Hippolyt Aldobrandini wählte ihn zu seinem Theologen. Papst Urban VIII. aber ernannte ihn zum Referendarius utriusque Signaturae, ließ ihn zum Bischof von Utica weihen und sandte ihn entweder als Nuntius nach Wien, oder nach Prag als Weihbischof des dortigen Erzbischofs. Im Sommer des Jahres 1631 verließ Bonacina die ewige Stadt, wurde aber, bevor er Wien erreichen konnte, von einer tödtlichen Krankheit ereilt und starb, 46 Jahre alt, äußerst fromm und gottergeben. Bonacina verband mit außergewöhnlichem Wissen eine tiefsinnige Frömmigkeit. Seine Moraltheologie erschien zum ersten Mal im Jahre 1624 zu Lyon in zwei Foliobänden; die späteren Ausgaben, deren es bis zum Jahre 1754 wenigstens 17 gab, zählen drei Foliobände. Viele der darin enthaltenen Abhandlungen wurden für sich gedruckt, und Compendien des ganzen Werkes wurden von Ricci, Goffard und de la Val herausgegeben. Außerdem schrieb er: De legitima electione Pontificis; De sacrosancta Christi incarnatione; De gratia und De beneficiis. Bonacina's Moraltheologie, in der sich der Verfasser zum Probabilismus bekennt, ist ein classisches Werk, das mit einer weitgehenden Gelehrsamkeit und mit großer Gedankentiefe eine wohlthuende Klarheit der Darstellung und Leichtigkeit des Ausdruckes verbindet; daher sagt Argelati wohl mit Recht, daß, wer die Moral gründlich erlernen und lehren wolle, mit den Werken Bonacina's vertraut sein müsse. (Vgl. Argelati, Biblioth. script. mediol. I, 2, 188; Mazzucchelli, Gli scrittori d'Italia II, 3, 1534 sqq.) [Schlösser.]

Bonacosa (Bonacossa), Jacobus, lehrte in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts canonisches Recht zu Bologna, wo er ein Canonicat inne hatte. Auch war er als Sammler des Zehnten zum Kampfe gegen die Ungläubigen thätig. Ein Gutachten, das er mit Franz Accursius über die Facultäten der inquisitores haereticae pravitatis abgab, ist noch vorhanden. Gegen Ende seines Lebens verwaltete er beim Papste das Amt eines auditor contradictarum, mit welchem ausgezeichnete Canonisten betraut zu werden pflegten. Er starb 1279, wohl zu Rom. Er hinterließ Quaestiones, welche von Johannes Andreä wiederholt citirt werden. Als Canonist genoß er eines großen Rufes, worauf

auch die bei Zeitgenossen vorkommende Benennung Jacobus de Canonica hinweisen mag. — (Vgl. De claris archigymnasii Bononiensis professoribus I, 1, 376 sq., und Schulte, Lehrbuch d. K.-R., 2. Aufl., S. 67.) (Möhler.)

Bonacursius von Bologna, Dominicaner, wurde in der Zeit des lateinischen Kaiserthums von seinen Oberen nach Griechenland geschickt und arbeitete theils auf Candia, theils auf Negroponte und in Constantinopel ungefähr 45 Jahre hindurch (nach der Vermuthung Echards etwa zwischen 1230—1275) an der Wiederaussöhnung der Schismatiker mit der Kirche. Zu diesem Zwecke verfaßte er einen handschriftlich noch vorhandenen Thesaurus veritatis fidei in griechischer Sprache mit nebenstehender lateinischer Uebersetzung. Er widerlegte darin die Irrthümer der Schismatiker über den Ausgang des heiligen Geistes, über das Fegfeuer, über das sofortige Eintreten der Belohnung oder der Bestrafung nach dem Tode, über die Azyma (wobei die unter Urban IV. abgefaßte Schrift des hl. Thomas, Contra Graecos, schon citirt wird), über den Primat und über die Erlaubtheit der dritten und weiteren Ehe. P. Andreas Doto O. Pr. hat diese Schrift unter Johann XXII. veröffentlicht. Genaueres s. bei Quetif et Échard I, 156 sqq.; Mazzucchelli, Gli Scrittori d'Italia II, 1463. [Stanonik.]

Bonacursus, erst Bischof und Lehrer der Katharer zu Mailand, dann Katholik, schrieb um 1190 eine Manifestatio haereseos Catharorum oder Vita haereticorum, worin er deren Irrthümer kurz aufzählt und dann widerlegt. Im zweiten Theile wendet er sich in gleicher Weise gegen die Pasagier und zuletzt ganz kurz gegen die Anhänger des Arnold von Brescia. Die Schrift ist abgedruckt bei d'Achery, Spicilegium XIII, 63 sqq. (2. Aufl. I, 208 sqq.). Einen von diesem sehr verschiedenen Text fand Mansi. (Vgl. Fabricius-Mansi I, 234; Mazzucchelli, Scrittori d'Ital. II, 1536; Werner, Thomas von Aquin I, 679 f.). [Stanonik.]

Bona fides ist in dem Sprachgebrauch des römischen Rechts die Ueberzeugung, mit welcher ehrliche Leute handeln. Sie wird dort stets auf Handlungen gegen Andere bezogen; ihr Gegensatz ist die fraus und der dolus malus; sie schließt jede Handlung aus, welche einen Andern wissentlich beeinträchtigen würde. Auf die bona fides gründeten sich verschiedene Einrichtungen und Bestimmungen des römischen Rechts; so die bonae fidei judicia, d. h. die Klagen, in deren Formel der Zusatz ex fide bona aufgenommen wird, und welche nach Grundsätzen beurtheilt werden, die aus der bona fides folgen; so die bonae fidei contractus, d. h. die, welche in den Grundsätzen der bona fides ihre Beurtheilungsnorm finden; die bona fide emtio, d. h. der Kauf, welcher unter Umständen geschlossen wird, die den Käufer annehmen lassen, daß er durch den Kauf das Eigenthum der gekauften Sache erworben habe; die bonae fidei possessio, d. h. der Besitz einer Sache, welcher durch eine rechtmäßige derivative Erwerbart entsteht, verbunden mit dem Glauben des Besitzers, daß er das Eigenthum der übertragenen Sache erworben habe, oder mit dem Nichtwissen desselben, daß ein Anderer Eigenthümer der Sache sei. Hatte nun schon im römischen Recht der Grundsatz von der Beachtung der bona fides eine in der Entwicklung des Rechts immer siegreicher werdende Geltung gegenüber einer bloß formellen juristischen Folgerichtigkeit errungen: so mußte das Recht der Kirche in ihrem stetigen Werk der Versittlichung der Welt und so auch des bürgerlichen Rechts nicht nur diese Herrschaft der bona fides, wie sie sich im römischen Recht geltend gemacht, annehmen, da die Kirche nach der lex Romana lebte, sondern sie mußte auch noch erübrigende schroffe Widersprüche gegen die Durchführung einer strengen Gewissenhaftigkeit im rechtlichen Verkehr beseitigen. Wie daher das canonische Recht im Gegensatz zum römischen Recht bestimmte, daß im Fall eines gewaltsam verlorenen Besitzes der Spoliirte die Besitzklage auch gegen den dritten Inhaber der Sache anstellen dürfe, wenn dieser sie wissentlich empfangen; wie nach dem canonischen Recht der eines Besitzes gewaltsam Entsetzte vor Allem Wiedererstattung fordern darf, und nicht genöthigt werden kann, auf Klagen des Spolianten sich vorher einzulassen, sondern diese durch die Einrede des Spoliums abweisen darf; wie das canonische Recht unter Aufhebung des vom römischen Recht festgehaltenen Unterschieds zwischen förmlichen und einfachen Verträgen die Rechtspflicht der Erfüllung aller rechtmäßig geschlossenen Verträge ausspricht: so hat es auch bei der vorzüglichsten und wichtigsten Wirkung der bonae fidei possessio, bei der Verjährung durch fortgesetzten Besitz, sowohl bei der Ersitzung als auch bei der Klagenverjährung, bei Sachen wie bei Rechten, bei welchen der Begriff des Besitzes noch statthaft ist, den Grundsatz ausgesprochen, daß bei dem Verjährenden stets der gute Glaube wesentlich erfordert werde (c. 5. 20 X. de praescript. 2, 26), und zwar muß, während das römische Recht die bona fides nur für den Anfangspunkt der Verjährung gefordert hatte, sie nach canonischem Recht den ganzen Verlauf der Verjährungszeit hindurch bestanden haben, so daß, wenn dieselbe zu irgend einem Zeitpunkt der Verjährungsfrist erweislich aufgehört hat, von einer Verjährung nicht mehr die Rede sein kann. Diese letztere Bestimmung konnte nur langsam ihre Geltung erringen. Aber der Geist der Kirche, welche die mala fides des Verjährenden als eine Sünde erkennen mußte und sie als solche erklärte, mußte nothwendig die Forderung der stetigen Fortdauer des guten Glaubens bei dem Verjährenden, welche schon Augustin c. a. 413 (c. 5, C. XXXIV, q. 1) in einem Falle gefordert hatte, zum Grundsatz erheben (c. 5. 20 X. de praescript. 2, 26). Auch hierin hat die Kirche nur der höheren Sittlichkeit im Recht gehuldigt. [v. Buß.]

Bonageta, Petrus de, und Johannes

de Latone, Minoriten in Aragonien, mehrfach genannt wegen angeblich häretischer Lehren in Betreff der heiligen Eucharistie. Im Jahre 1371 kam nämlich der Dominicaner Nicolaus Eymericus, Inquisitor der Kirchenprovinzen Tarragona und Saragossa, nach Avignon und berichtete Papst Gregor XI., daß in seinem Inquisitionsbezirke gewisse Ordensgeistliche öffentlich in Predigten folgende Artikel, die Aergerniß erregen könnten, vortragen: 1. Wenn eine consecrirte Hostie in etwas Unreines fällt oder geworfen wird, aber die Gestalten (species) erhalten bleiben, so hört der Leib Christi auf, in denselben zu sein, und die Substanz des Brodes kehrt wieder zurück. 2. Wenn eine consecrirte Hostie von einer Maus zernagt oder von sonst einem unvernünftigen Thier verschlungen wird, aber die Gestalten erhalten bleiben, so gilt dasselbe, wie im ersten Artikel. 3. Wenn eine consecrirte Hostie beim Genusse, sei es von einem Gerechten oder von einem Sünder, mit den Zähnen zermalmt wird, so wird Christus in den Himmel entrückt und nicht in den menschlichen Leib aufgenommen. Auf die Bitte des Inquisitors, der Papst möge in Betreff dieser Sätze heilsame Fürsorge treffen, ließ derselbe den Erzbischöfen von Tarragona und Saragossa durch zwei Cardinäle den schriftlichen Auftrag zugehen, ohne Verzug in ihren Kirchenprovinzen unter Androhung der Excommunication zu verbieten, daß jene Sätze fernerhin öffentlich gepredigt werden. Bemerkt wird noch in diesem Erlaß der beiden Cardinäle, welcher aus Villeneuve bei Avignon den 8. August 1371 datirt ist, der Papst habe dem Bruder Johannes de Latone, der einige der genannten Artikel häufig in seinen Predigten vorgebracht habe, dieses Verbot noch speciell zustellen lassen. Obgleich nun in diesem Erlasse die angeführten Sätze keineswegs als häretisch verworfen worden sind, und nur das Verbot ergeht, dieselben öffentlich zu predigen, weil sie Aergerniß erregen können, so hat sie gleichwohl Nicolaus Eymericus in seinem Directorium Inquisitorum haereticae pravitatis (2, q. 10) unter die kirchlich verurtheilten Häresien eingereiht. Dasselbe thaten Gabriel Vasquez, Natalis Alexander, H. Denzinger (Enchiridion n. 471—473) u. A. Allein abgesehen davon, daß jene spanischen Minoriten wegen gedachter Sätze mit Unrecht als Häretiker bezeichnet wurden, so waren sie auch nicht die Urheber derselben. Schon Alexander von Hales, Albert der Große und der hl. Thomas von Aquin führen dieselben unter den Controversen an, welche ihre Vertheidiger hätten, und halten sie nicht für ganz improbabel; ja der heilige Bonaventura sagt sogar ausdrücklich, die in jenen Sätzen enthaltene Lehre sei zu seiner Zeit die gewöhnlichere gewesen, ohne daß jedoch weder er noch die eben genannten Gelehrten sie sich angeeignet hätten. Auch Petrus Lombardus und Papst Innocenz III. in seiner Abhandlung über die heilige Messe zeigen sich nicht abgeneigt, jenen Meinungen wenigstens theilweise beizustimmen. Wie wenig übrigens Gregor XI. den Bruder Johann de Latone von Gerona einer Häresie für fähig hielt, mag daraus erhellen, daß er im Jahre 1376 den Kanzler der Universität zu Paris beauftragte, demselben den Doctorgrad der Theologie und eine Professur zu verleihen. (Vgl. Wadding.-Fonseca VIII, 240 sq. 332, n. 8; Gabr. Vasquez, Comment. in Summ. D. Thom. III, disp. 195, c. 5, n. 46 und 50; Natal. Alex., H. E. ed. Bing. XV, 201.)

[Grammer, O. Min.]

Bonagratia von Bergamo, vor seinem Eintritt in den Minoritenorden Boncortese genannt, ein gelehrter Theologe und Doctor beider Rechte. Er trat schon schriftstellerisch gegen Ubertino von Casale auf, als dieser im Jahre 1297 für den Minoriten Johann Petrus von Oliva, den eigentlichen Vater der Spiritualen, und seine Irrthümer eine Vertheidigungsschrift veröffentlicht hatte; auch gegen den zu den Fraticellen hinneigenden Bruder Bernardus delli Consi machte er sich 1310 durch seinen Eifer bemerklich. Im Jahre 1312 ging er mit geheimen Aufträgen Clemens' V. nach der Gascogne. Verhängnißvoll für ihn wurde der 1321 zu Narbonne zwischen den Dominicanern und Minoriten begonnene und an die päpstliche Curie zu Avignon zur Entscheidung gebrachte Streit über die Armut Christi. Das deßhalb im Juni 1322 zu Perugia versammelte Generalcapitel der Minoriten erließ, der Entscheidung des Papstes vorgreifend, zwei die Streitpunkte behandelnde Erklärungen (s. d. Art. Armut I, 1398) und beauftragte den energischen Bonagratia, als Generalprocurator des Ordens, die Interessen des letztern zu Avignon wirksam zu vertreten. Als nun Johannes XXII., erzürnt über das Vorgehen der Minoriten, am 8. Dec. 1322 die dem Orden sehr nachtheilige Constitution Ad conditorem erließ, legte Bonagratia in dem am 14. Januar 1323 gehaltenen öffentlichen Consistorium vor dem Papste und den versammelten Cardinälen feierliche Verwahrung gegen dieselbe ein, indem er eine in Gemeinschaft mit einigen andern Brüdern verfaßte Schrift überreichte. Bonagratia mußte seine Kühnheit mit einjähriger harter Gefangenschaft büßen. Mißvergnügt über die Entscheidung des Papstes und Schlimmes befürchtend, entfernte er sich ohne Wissen und Willen desselben mit dem Ordensgeneral Michael von Cesena und Wilhelm Occam am 25. Mai 1328 aus Avignon, begab sich zu Ludwig dem Bayer nach Italien und zog mit diesem zu Anfang des Jahres 1330 nach München. Er selbst wie seine Ludwig anhangenden Ordensgenossen wurden vom Papste mit dem Kirchenbann belegt. Bonagratia allein blieb hartnäckig in seiner Opposition gegen das Oberhaupt der Kirche bis zu seinem um 1343 erfolgten Tode und fand, wie Michael von Cesena und Wilhelm Occam, seine letzte Ruhestätte in der Barfüßerkirche zu München. Von seinen Schriften sind bekannt: Articuli probationum contra fr. Ubertinum de Casali a Bonagr. in-

ductarum, abgedruckt b. Baluz. Miscell. Tom. I.; als handschriftlich vorhanden nennt Oudin (III, 888) Principium Religiosi und Libellus de paupertate Christi. (Vgl. Wadding-Fonseca V. VI. VII. VIII; Marcour, Antheil der Minoriten am Kampfe zwischen Ludwig v. Bayern und Papst Johann XXII., Emmerich 1874; Riezler, Die liter. Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwig des Bayers, Leipz. 1874.) [Grammer, O. Min.]

Bonald, Louis Gabriel Ambroise, Vicomte de, Staatsmann, Philosoph und Publicist, wurde am 2. Oct. 1754 zu Monna bei Milhaud in Rouergue aus altem und angesehenem Hause geboren. Nachdem er seine Erziehung in einem Pensionat zu Paris und in dem von P. Mandar geleiteten Collegium zu Juilly mit Auszeichnung vollendet hatte, nahm er Dienste in dem Corps der Musketiere bis zu dessen Auflösung, worauf er 1776 sich verheiratete und in seiner Vaterstadt das Amt eines Maire bis zum Ausbruch der Revolution bekleidete. Im Jahre 1790 zum Mitglied des Departementalrathes, hierauf zum Präsidenten der Departementalregierung von Aveyron erhoben, nahm er seine Entlassung, um nicht an der Durchführung der Civilconstitution des Clerus Theil nehmen zu müssen; nachdem er hierauf einige Zeit auf seinen Gütern gelebt, folgte er 1791 der Emigration und ließ sich nach Auflösung des Condé'schen Heeres in Heidelberg nieder. Hier beschäftigte er sich neben der Erziehung seiner zwei ältesten Söhne mit Ausarbeitung seines ersten Werkes Théorie du pouvoir politique et religieux, démontré par le raisonnement et l'histoire, 3 voll., welches, 1796 in Konstanz gedruckt und im Ausland an Bekannte vertheilt, zu Paris vom Directorium confiscirt wurde. Im Jahre 1797 kehrte er in sein Vaterland zurück, ward jedoch genöthigt, im Hause einer Dame, des durch Frömmigkeit ausgezeichneten Fräuleins Desnoyelles, sich verborgen zu halten, und schrieb hier drei weitere Werke: Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social, ou du pouvoir, du ministère et du sujet dans la société; ferner La Législation primitive considérée dans les derniers temps par les seules lumières de la raison, 3 voll.; endlich Du Divorce, considéré au XIXe siècle relativement à l'état domestique et à l'état publique de la société. Der erste Consul strich ihn nach dem 18. Brumaire aus der Liste der Emigrirten und gestattete ihm, auf seinen Gütern zu leben; dort unterstützte er den französischen Mercur und das Journal des Débats mit publicistischen Arbeiten. Auf Bitten seines Freundes Fontanes nahm er 1810 die ihm vom Kaiser schon zwei Jahre früher angebotene Stelle eines Unterrichtsrathes an und übte in derselben einen sehr bedeutenden Einfluß auf die Reorganisation des öffentlichen Unterrichts. Eine noch glänzendere Stellung stand ihm offen, da ihm die Erziehung des ältesten Sohnes des Königs von Holland anvertraut werden sollte, allein er schlug sie aus; ebenso später den Antrag, die Erziehung des Königs von Rom zu übernehmen, diesen mit der treffenden Bemerkung gegen den Cardinal Maury: Si j'étais chargé de lui apprendre à régner, il serait partout ailleurs qu'à Rome. Bei der Rückkehr Ludwigs XVIII. im Jahre 1814, einem Ereignisse, das er seit 20 Jahren vorhergesagt hatte, ward er zum Mitglied des Unterrichtsrathes ernannt. In diesem Amt schrieb er trotz seiner vielfachen Beschäftigungen eine politische Broschüre: Réflexions sur l'intérêt général de l'Europe, welche bedeutendes Aufsehen machte, indem sie die Rheingrenze für Frankreich forderte. Nach den hundert Tagen, während welcher er sich zurückgezogen hatte, ward er als Vertreter des Departements de l'Aveyron Mitglied der Deputirtenkammer. In dieser nahm er eine der hervorragendsten Stellen unter denen ein, welche Frankreich durch die Wiederbefestigung des Thrones und Altares zu retten suchten; auch außerhalb des Parlamentes verfolgte er diese Bestrebungen, indem er seine schönen Talente mit denen Chateaubriand's, Lamennais', Fiévée's u. A. zur Herausgabe des Conservateur und (nach dem Tode des Herzogs von Berry) des Défenseur vereinigte. Insbesondere berühmt ist die glänzende Vertheidigung des Gesetzes über die Besoldung der Geistlichen, welche er 1821 in der Sitzung des 7. Mai führte. Im Jahre 1823 zum Pair ernannt, führte er den Kampf gegen die Opposition mit aller Energie und mit dem edelsten Feuer fort, wofür er denn auch, namentlich als er unter dem Ministerium Villèle den Vorsitz der commission de la censure übernahm, den heftigsten Angriffen ausgesetzt war. Die politischen und literarischen Arbeiten, welche Bonald während seiner öffentlichen Thätigkeit ununterbrochen fortsetzte, erschienen unter dem Titel: Pensées diverses et opinions politiques, 2 voll., und Mélanges litt. et politiques, 2 voll., 1819. Etwas früher (1817) veröffentlichte er ein philosophisches Werk, welches den Titel führt: Recherches philos. sur les premiers objets des connaissances morales, 2 voll. Wenige Monate vor der Julirevolution gab er ein neues Werk heraus: Démonstration philosophique des principes constitutives de la société, in welchem er den Ideen, die er schon in seiner Schrift: De l'ordre social niedergelegt hatte, eine weitere Begründung und Entwickelung gab. Obgleich nicht betheiligt an den letzten Maßregeln und an den verhängnißvollen Ordonnanzen der gefallenen Regierung, gab er doch dem neuen Regiment seine Entlassung ein und lebte auf seinen Gütern zu Monna bis zu seinem Tode, den 23. Nov. 1840. Die Familie, die er hinterließ, nimmt im katholischen Frankreich eine hervorragende Stelle ein; insbesondere zeichnete sich sein zweitgeborener Sohn Ludwig Karl (1839 Erzbischof von Lyon, 1842 Cardinal, gest. 1869) durch hohe Begabung und kirchliche Treue aus. Die Schriften Bonalds erschienen wiederholt gesammelt zu Paris 1817—1819 und 1825—1826, zuletzt unter dem

Titel: Oeuvres complètes de M. de Bonald, réunis en collection selon le triple ordre logique, analogique et chronologique, 3 voll., Paris 1859.

Um Bonalds Wirksamkeit auf socialpolitischem wie theologisch-philosophischem Gebiete zu würdigen, muß man sich die Verhältnisse gegenwärtig halten, welchen er als Schriftsteller wie als Staatsmann gegenüberstand. Die ungläubige Philosophie des 18. Jahrhunderts war theoretisch wie praktisch zu voller Entfaltung gelangt. Dem Materialismus und Skepticismus verfallen, hatte die französische Gesellschaft sich von der Anerkennung einer religiös-sittlichen Ordnung und eines göttlichen Gesetzes überhaupt losgesagt. Dieser in der französischen Revolution triumphirenden Gottlosigkeit gegenüber wollte Bonald die große Wahrheit in Erinnerung bringen, daß alle sociale Ordnung auf der religiös-sittlichen Ordnung beruhe, und daß die religiös-sittlichen Ideen und Gesetze dem Menschengeschlechte vom Anfange seiner Entwicklung an durch Gott selbst gegeben worden seien. Der erste Satz bildet den Grundgedanken aller seiner politischen, der letztere den aller seiner philosophischen Schriften. Leider aber wird der eine wie der andere Gedanke mit einer Uebertreibung ausgeführt, welche die Grenzen der natürlichen und übernatürlichen Ordnung im theoretischen und praktischen Gebiete verwischt.

Seine philosophisch-theologische Anschauung ist am vollständigsten dargestellt in der oben genannten Schrift Recherches philosophiques. Mit Recht macht er hier in einem sehr kenntnißreichen und scharfsinnigen Ueberblick über die Systeme der Philosophie aufmerksam, daß trotz aller Differenzen in diesen Systemen doch die wichtigsten Gegenstände der Philosophie: Gott, Mensch, Gesellschaft, bei allen Menschen feststehen und mit ihrer Sprache unzertrennlich verbunden seien. „Die Gesellschaft, als Ganzes betrachtet, bewahrt treu und unverbrüchlich das heilige Depositum aller auf die sociale Ordnung bezüglicher Fundamentalwahrheiten. Sie gibt auch allen ihren Gliedern, sowie dieselben in die große Familie eintreten, hiervon Kenntniß und enthüllt ihnen das Geheimniß durch die Sprache, welche sie sie lehrt" (I, 103). Indem Bonald, von diesem Gedanken ausgehend, weiter den Ursprung der Sprache erforscht, kommt er zu der Ansicht, daß die Sprache nicht von dem Menschen erfunden sein könne, sondern thatsächlich von Gott dem ersten Menschen gegeben sei. Diese primitive, einheitliche Sprache sei dann aber in den untergeordneten Modificationen der Idiome fortgepflanzt worden (I, 171). Zu demselben Resultate gelangt er bei Erforschung des Ursprunges der Schrift. In Hinblick auf die Juden und die übrigen Völker des Alterthumes glaubt er constatiren zu dürfen: „Gott hat ebenso die erste Gesellschaft begründet, indem er ihr durch die Schrift das positive Gesetz promulgirte und feststellte, wie er vorher die erste Familie begründete, indem er durch die Sprache ihr das Naturgesetz kundgab" (I, 277). Würde Bonald sich begnügt haben, diese Sätze als historische aufzustellen und den thatsächlichen Ursprung der sittlichen und socialen Ideen auf die götliche Offenbarung zurückzuführen, so würde dagegen nichts einzuwenden sein. Er geht aber weiter. Indem er die materialistische Definition der Menschen als einer masse organisée, qui reçoit l'esprit de ses besoins, sich gegenüberstellt und den Satz bekämpft: Penser c'est sentir, acceptirt er selbst Beides in einem gewissen Sinne. Er gibt zu, daß die Seele die Erkenntniß der übersinnlichen Ideen nur durch Vermittlung des Wortes gewinnen könne. „Wie das materielle Licht nöthig ist, damit unsere Phantasie die Bilder der materiellen Dinge aufnehme, so ist das Wort nöthig, damit unsere Vernunft die Ideen der geistigen Objecte erfasse" (I, 371). Bonald übersieht nicht, daß die Idee durch das Wort allein nicht erzeugt werden könne, und daß wir das Wort nicht verstehen könnten, wenn nicht bereits die Ideen demselben vorhergehen würden. Er bekennt sich in dieser Hinsicht zu der Theorie der angeborenen Ideen, fügt aber bei, daß dieselben uns unverständlich seien ohne den Ausdruck. „Man kann sagen, die Idee ist zugleich angeboren und erworben; angeboren an sich, erworben durch ihr Aussprechen" (I, 391). Unter diesen theils angeborenen, theils durch die Sprache erworbenen Ideen steht obenan die Idee Gottes. Dieselbe bildet sich ebenso nothwendig in allen Geistern, als sie in allen Sprachen und Ueberlieferungen der Völker gegeben ist. An diese Idee schließen sich die Ideen der Zweckmäßigkeit und der Ordnung der Dinge an, in weiterem Verlaufe die der menschlichen Bestimmung, Intelligenz und Freiheit. Indem Bonald diese Wahrheiten in ihrem Zusammenhang entwickelt, versucht er zugleich, das Verhältniß der innerlichen Idee zu ihrem Ausdrucke näher zu bestimmen. Die Idee sei das Metall, welches vom Worte geprägt, der Keim, welcher von ihm befruchtet wird. Das Wort sei die wesentliche Bedingung für die Idee und das Denken. Das Wort Fontenelle's: Une vérité connue est une vérité nommée, stellt Bonald als Motto den Recherches vor und wiederholt oft den Satz: „Der Mensch denkt das Wort, bevor er seinen Gedanken spricht" (Essai sur les lois nat. 94). „Ein unausgesprochener Gedanke ist ein Nichts" (Législ. prim. I, 327). Allerdings ist die Sprache nicht bloß Verkehrsmittel, sondern auch Denkmittel, aber Bonald übertreibt die Bedeutung des Mittels und macht aus der äußern Hülfe, welche das Wortzeichen dem Verstande in dessen Operationen bietet, das Wort zum Coefficienten der Erkenntniß und zur Hauptquelle der Idee. Ja er geht sogar so weit, zu sagen, der Unterricht erzeuge, erschaffe den Geist (Législ. prim. I, 129; Rech. II, 213), der Geist existire weder für sich, noch für Andere vor der Kenntniß des Wortes, „welches ihm erst die Existenz der geistigen Welt

offenbart und seine Gedanken erkennen lehrt" (Essai sur les lois naturelles 250).

Ist nach Bonald der Unterricht durch das Wort Quelle der Erkenntniß, so muß folgerichtig auch der Glaube, mit welchem das Wort aufgenommen wird, und die Auctorität, auf welcher dieser Glaube beruht, Quelle oder Grund der Gewißheit sein. „Der Glaube ertheilt der Vernunft den ersten Unterricht. Man muß anfangen zu glauben, wenn man etwas wissen will. Auf das Zeugniß des ganzen Geschlechtes hin muß man die universellen Wahrheiten glauben" (Rech. I, 116). Die Unhaltbarkeit dieser Ansicht liegt auf der Hand. Der Glaube auf Grund äußerer Auctorität kann nicht die erste und einzige Quelle der Gewißheit sein, da er ja nothwendig eine innere Einsicht voraussetzt, mit welcher die Auctorität geprüft und die Glaubwürdigkeit des Unterrichtes beurtheilt wird. Wenn unsere Erkenntniß der allgemeinen Wahrheiten mit Ausschluß jeder eigenen inneren Einsicht lediglich auf der Auctorität der allgemeinen Ueberlieferung beruhen würde, so würde es eine vernünftige Gewißheit für uns gar nicht geben. Aber abgesehen von dieser höchst bedenklichen Consequenz, ergibt sich aus Bonalds Theorie eine weitere, welche noch viel mißlicher ist. Wenn die Ueberlieferung und der allgemeine Glaube des Menschengeschlechtes die Quelle der Wahrheit und Gewißheit unserer Ideen ist, so weist ein Jahrhundert auf das andere als seine Quelle zurück. Von wem aber haben der erste Mensch und die erste Gesellschaft den Unterricht erhalten, vermöge dessen sie die sittlich-religiösen Wahrheiten besitzen und für wahr halten? Bonald antwortet hierauf: Aus der göttlichen Offenbarung; und gerade darin liegt der Schwerpunkt aller seiner politischen wie philosophischen Erörterungen, daß er die göttliche Ur-Offenbarung als die Schule bezeichnet, der wir alle theoretische wie praktische Weisheit verdanken. Würde Bonald diesen Satz nur als einen historischen hinstellen, so wäre er in gewisser Weise richtig. Aber er will sich nicht begnügen, die übernatürliche Offenbarung als eine thatsächliche Quelle der Weisheit der ersten Menschen und der ursprünglichen Civilisation darzustellen. Sie ist ihm die einzig mögliche und unbedingt nothwendige Quelle der gesammten menschlichen Erkenntniß. Sie gehört ebendarum zur menschlichen Natur und ist ihr geschuldet. „Es ist evident, daß die Offenbarung der Vernunft nothwendig ist. Der Mensch kann sich nicht selbst unterrichten, d. h. seine Gedanken und die Worte, um sie auszudrücken, nicht selbst erfinden, sondern er muß unterrichtet worden sein und die Worte von einem Wesen, das viel weiser ist, als er selbst, empfangen haben" (Législ. prim. I, 422). Wie im Anfange der Geschichte, so ist auch späterhin die Offenbarung die stetig nothwendige und so sehr die einzige Quelle aller religiösen und sittlichen Ordnung, daß mit ihrer Hinwegnahme die Gesellschaft sich auflösen müßte. „Regierende und Regierte," so ruft er mit Bezug auf die französische Revolution aus, „verdanken Alles dem Christenthume; die Einen ihre Sicherheit, die Andern ihre Freiheit. Da nur im Namen des göttlichen Stifters den Menschen das Heil gegeben ist, da nur seine Lehre die Gesellschaft gut und stark macht, so würde die Gesellschaft zu existiren aufhören, sobald das Christenthum zu Grunde gehen könnte" (ib. II, 355). Dieß wäre sehr schön gesprochen, wenn nicht eine Uebertreibung darin sich eingeschlichen hätte. Es ist ja ganz wahr, daß die Wiederherstellung der Gesellschaft aus der Corruption des Heidenthums und ihre Erhebung zu der Vollkommenheit der christlichen Civilisation als ein Werk der übernatürlichen Offenbarung anzusehen ist. Es liegt aber ein Irrthum darin, daß Bonald die übernatürliche Religion als das unmittelbar einzige Princip der socialen Organisation darstellt und die Behauptung wagt, die menschliche Gesellschaft würde ohne übernatürliche Offenbarung jeder sittlichen und rechtlichen Organisation entbehren. Dieser Supranaturalismus, welcher die in der Natur des Menschen begründete, durch die Vernunft erkennbare Ordnung läugnet, führt folgerichtig zur Läugnung der übernatürlichen Ordnung selbst. Davon unten mehr.

Zunächst haben wir die politischen Ideen zu verfolgen, welche Bonald aus dieser Anschauung entwickelt. Es sind folgende: Die in der Offenbarung gegebene Religion ist die Grundlage der Gesellschaft, weil nur in ihr der Grund aller Gewalt und aller Pflicht gefunden wird. Diese Religion ist die Grundverfassung jeder Gesellschaft. Die politische Gewalt ist eine vernunftgemäße Anwendung der Gebote Gottes auf die bürgerliche Gesellschaft. Die Civilisation ist nichts anderes, als die christliche Religion, welche die öffentliche Gesellschaft zur Vollkommenheit führt. Diejenige Gesellschaft ist die beste, welche in ihrer Verfassung am meisten Religion und in ihrer Verwaltung am meisten Moral enthält. Die christliche Religion muß den Staat constituiren, nicht umgekehrt. Der Staat muß der Religion gehorchen. Das alles wäre sehr gut, wenn Bonald nur darüber sich klar wäre, daß die natürliche Religion der übernatürlichen vorausgesetzt ist. Die erstere ist das nächste und unmittelbare Princip der socialen Ordnung; durch die übernatürliche Religion, welche zu dieser Religion hinzukommt, wird die sociale Ordnung nur höher gehoben und vervollkommnet, nicht erst geschaffen. Bonald versteht diese wichtige Unterscheidung nicht; dem entsprechend vermag er auch die religiöse und bürgerliche Gesellschaft nicht richtig auseinanderzuhalten und noch weniger die Grenzen der religiösen und bürgerlichen Gewalt richtig festzustellen. „Foi, Roi, Loi," so sagt ein neuerer Schriftsteller, „sind die Grundgedanken des Marquis de Bonald; die Gedanken sind schön, aber sie stehen zu unvermittelt neben einander." Das ist theoretisch, wie schon bemerkt, ein Irrthum und praktisch

eine eminente Gefahr. Diese Gefahr hatte sich thatsächlich in der politischen Ordnung erwiesen, welche durch die französische Revolution zerstört worden war, und an deren Restauration Bonald mit arbeitete. In der alten spanisch-französischen Monarchie sollte der christliche Glaube durch den König zum Staatsgesetze werden. Aber leider wurde umgekehrt der König zum Gesetzgeber des Glaubens. Dieser thatsächliche Umschlag der Herrschaft des Glaubens über König und Gesetz in die Knechtschaft des Glaubens unter Gesetz und König hätte Bonald bedenklich machen müssen und zwar um so mehr, als derselbe während der Restauration sich vor seinen Augen vollzog. Daß seine Theorie mit den Fehlern der Politik der Restauration in ursächlichem Zusammenhang stand, soll hiermit nicht behauptet werden. Ihr Einfluß ging über einen engen Kreis von Freunden nicht hinaus, und auch später hat sie nur theilweise nachgewirkt. Die Mehrzahl der ehemaligen Freunde Bonalds, wie Montalembert, schlugen eine ganz entgegengesetzte Richtung ein (vgl. Michaud, Biogr. univ. IV, 659; Nouvelle biogr. génér. VI, 540; Biogr. des Contemporains, v. Bonald; Le Bas, Dict. encycl. de la France, v. Bonald). In Deutschland fanden seine politischen Grundsätze theils nur ein vorübergehendes Interesse (bei Baader, Ges. WW. II, V, 382; Günther, Peregrins Gastmahl, Wien 1830, 254), theils eine sehr heftige Zurückweisung (Rotteck, Staatslexikon II, 1846, 677; Bluntschli und Brater, Staatswörterbuch II, 1857, 191).

Eine tiefgreifende Nachwirkung dagegen übten Bonalds philosophisch-theologische Lehren über den Ursprung der Ideen aus Sprache, Unterricht und Offenbarung. Er ist der Vater des modernen Traditionalismus. Wie schon angedeutet, muß der Traditionalismus nach zwei Seiten hin sich gleichzeitig zum Supranaturalismus und zum Rationalismus entwickeln. Diese beiden Richtungen traten alsbald in scharfen Zügen hervor. Nach der rationalistischen Seite entwickelte ihn de Lamennais (Essai sur l'indifférence en matière de religion, Paris 1817; Défense de l'Essai, ib. 1821; Paroles d'un croyant, ib. 1833 etc.). Hier wird die göttliche Offenbarung als sog. allgemeine Vernunft (raison universelle) dargestellt, welche in jeder Zeit als allgemeine Gesinnung (sens commun) sich äußert. Der Geist Gottes schmilzt dabei mit dem Menschengeiste zusammen, und die Persönlichkeit Gottes wie des Menschen wird in Frage gestellt. Gleichzeitig werden die bedenklichsten revolutionären Consequenzen aus dieser ebenso confusen wie einseitigen Auffassung gezogen. Nach der andern Richtung des Supranaturalismus hin finden wir Bonalds Ideen entwickelt in den geistvollen Schriften seines Freundes de Maistre (Les Soirées de St. Pétersbourg, Paris 1821; Du Pape, Lyon 1819); bei Gerbet (Des doctrines philos. sur la certitude dans leurs rapports avec les fondements de la théologie, Paris 1826; Coup-d'oeil sur la controverse chrét. depuis les premiers siècles jusqu'à nos jours, Par. 1831); dann bei Bautain (Philosophie du christianisme, Strasb. 1835). (S. d. betr. Artt.) Während Lamennais wenig Einfluß erlangte, fand dagegen der Traditionalismus der letzteren Richtung in Frankreich und Belgien steigende Verbreitung: so durch Ballanche (geb. 1776, gest. 1847) in Essai sur les instit. sociales dans leur rapport avec les idées nouvelles, Paris 1818), dann durch Baron Eckstein (geb. 1790 zu Kopenhagen, gest. zu Paris 25. November 1861) in der von ihm 1826 gegründeten Zeitschrift Le Catholique, insbesondere aber durch August Bonnetty. Letzterer (geb. 9. Mai 1798 zu Entrevaux, Dep. Basses-Alpes, gest. 29. März 1879 zu Paris) gründete 1830 die Annales de philosophie chrétienne und eröffnete alsbald eine heftige Polemik gegen den Unterricht in der Philosophie, wie er in den Seminarien ertheilt wurde. Im J. 1836 übernahm er die Leitung der Monatsschrift L'Université catholique und schrieb eine Reihe historischer Schriften voll Geist und Eifer für die Kirche (Beautés de l'histoire de l'Église, Paris 1841; Table de tous les auteurs édités par le Card. Mai, Paris 1850; Documents historiques sur la religion des Romains, Paris 1867). Obgleich er Lamennais' Standpunkt durchaus verwarf und selbst Bonalds Ansichten wesentlich milderte, so hielt er doch an dem Satze fest, daß die menschliche Vernunft ohne Offenbarung nicht zur Gewißheit der natürlichen, religiösen Wahrheiten gelangen könne, und daß die Methode der alten Schule nicht zur Begründung der Erkenntniß Gottes und der Unsterblichkeit der Seele diene. An Bonnetty schließt sich als Mitarbeiter der Annalen und in Empfehlung einer neuen historischen Methode Foisset an; ferner Martinet (Philosophie du catéchisme catholique, deutsch Mainz 1866). In etwas gemilderter Richtung vertritt den Traditionalismus P. Ventura (Saggio sull' origine dell' idea, Par. 1853; La raison phil. et la raison cath., 3 voll., ib. 1854; La tradition, ib. 1856). In Belgien berührte sich der Traditionalismus mit dem Ontologismus, während er in Deutschland theils in dem Hamann'schen Mysticismus, theils in der Schelling-Baader'schen Richtung, theils in der Schule Günthers einige Anklänge fand, und von Alex. von Sieger (Pfarrer zu Mühlheim, gest. 1848) in den Schriften: Urphilosophie, Düsseldorf 1831, und Theorie des Glaubens, Köln 1834, den Hermesianern gegenüber zur Geltung gebracht wurde.

Auf die Gefährlichkeit des Traditionalismus wurde zuerst aufmerksam gemacht vom Jesuiten Rozaven (Examen d'un ouvrage intitulé: Des doctrines philosophiques par l'abbé Gerbet, Avign. 1831), sodann vom Dominicaner Roselli (Summa philos., Bonon. 1857, I, q. 18). Das Hauptverdienst erwarb sich aber der Jesuit

Chastel, welcher 1849 im Correspondant und dann in den Schriften Les Rationalistes et les Traditionalistes, Paris 1850, und De la valeur de la raison humaine, Paris 1854, das System prüfte und widerlegte. In Belgien erschien das Werk von Lupus: Le traditionalisme et le rationalisme, Liège 1858. Von der Kirche wurde Bonald nicht verurtheilt, wohl aber Lamennais durch Gregor XVI. (Encycl. 25. Aug. 1832; 23. Jun. 1834); dann Bautain, der am 1. September 1840 die censurirten Thesen widerrief; zuletzt am 11. Juni 1855 Bonnetty (Denzinger, Enchir. 1473 sq. 1488 sq. 1505 sq.). In Folge dieser päpstlichen Entscheidungen wurde die traditionalistische Lehre von den französischen Bischöfen auf der Synode von Amiens 1853 und später in Einzelkundgebungen energisch zurückgewiesen. In Belgien hat sie mit dem Ontologismus sich allmälig verloren. In Deutschland bedurfte es kaum einer ernsten Reaction gegen die von Bonald eingeschlagene Richtung. Vereinzelte Anklänge finden sich in den oben erwähnten Schriften, später bei Frohschammer (Einleitung zur Philosophie, München 1858) und bei Friedhof (Grundriß der Apologetik, Münster 1854; Moral, Regensburg 1860). Dieselben wurden aber von Anfang an gründlich und entschieden zurückgewiesen. (Vgl. Denzinger, Relig. Erkenntniß, Würzb. 1856, 144 ff.; Katholik 1858, I, 354 ff. II, 14 ff.; Werner, Thomas von Aquin III, 782; Kleutgen, Philos. der Vorzeit I, Münster 1860, 78; Stöckl, Gesch. der Philos. 839; Ders., Lehrb. der Philos. § 15. 87; Heinrich, Dogmatik I, § 28.) [Haffner.]

Bonaventura, der hl., Kirchenlehrer, doctor seraphicus, Generalminister der Minderbrüder, Bischof von Albano und Cardinal, geb. 1221 zu Bagnorea im Kirchenstaate, gest. zu Lyon am 15. Juli 1274. Seine angesehenen Eltern waren Johannes Fidanza und Maria Ritella. Statt des Taufnamens Johannes wurde ihm der Name Bonaventura beigelegt, als er durch die Verdienste des hl. Franciscus von einer tödtlichen Krankheit wunderbar war geheilt worden. In dem Prologe zu seiner Legende des hl. Franciscus erwähnt er selbst diese Heilung. Das Gelübde seiner Mutter, ihr vom Tode gerettetes Kind dem Orden des hl. Franciscus zu weihen, erfüllte er höchst wahrscheinlich schon in seinem 17. Jahre (1238), sicherlich nicht, wie Wadding und die Bollandisten sagen, erst in seinem 22. Jahre (vgl. Bonelli, Prodromus ad opera omnia S. Bonaventurae 1, 1, und besonders Storia compendiosa di S. Francesco e de' Francescani dal P. Pamfilo da Magliano I, c. 21). Nach dem Noviziate wurde er zuerst in die Ordensschule zu Orvieto, dann nach Paris geschickt und hatte in letzterer Stadt noch drei Jahre das Glück, den Unterricht seines Ordensgenossen Alexander von Hales, den er selbst „seinen Lehrer und Vater" nennt (2 Sent., d. 23, a. 2, q. 3), zu genießen. Wie hoch dieser Meister seinen Schüler schätzte, drückte er mit den Worten aus: „Dieser ist ein wahrer Israelit, in welchem Adam nicht gesündigt zu haben scheint." Auch bewirkte er noch vor seinem Tode (21. August 1245), daß Bonaventura, obwohl erst 24 Jahre alt, zum Baccalaureus ernannt und vom Ordensgeneral ermächtigt wurde, im Kloster Vorlesungen über die Sentenzen des Lombarden zu halten. Um dieselbe Zeit empfing Bonaventura die Priesterweihe und schrieb außer einigen Sammelwerken (Pharetra, Soliloquium, Amatorium) zwei schöne Schriften über die Vorbereitung zur heiligen Messe. Die Angabe, daß er seine Studien unter dem Collegen Alexanders, Johannes von Rupella, fortgesetzt habe, ist irrig, da auch dieser in demselben Jahre (1245) gestorben ist (Mon. Francisc. 628). Der Nachfolger dieser Beiden auf dem Lehrstuhle des Ordens an der Pariser Universität war der selige Johannes von Parma, und als dieser, zum Ordensgeneral erwählt, im August 1247 das Lehramt aufgab, wollte er, daß Bonaventura, trotz seiner Jugend, an seine Stelle trete. So docirte der Heilige als Licentiat über die Sentenzen und die heilige Schrift von 1248 bis 1255, in welchem Jahre die Universität wegen des bekannten Conflicts mit der Regierung und dem heiligen Stuhle ihre Vorlesungen suspendirte. In diesen Jahren schrieb er seine Commentare (lecturae) über den Lombarden und über das Evangelium des hl. Lucas. Wegen des zwischen der Universität und den Dominicanern, später auch den Franciscanern entbrannten Streites erhielt er die akademische Doctorwürde erst im October 1257, als er schon Generalminister war, und zwar zugleich mit dem hl. Thomas von Aquin. Der bedauerliche Conflict zwischen der Universität und den Mendicanten hatte sich schon 1252 in der Verordnung geäußert, daß kein Orden mehr als Einen doctor regens und Eine Schule haben sollte, und steigerte sich bis zur vollständigen Ausschließung der Dominicaner von der Universität (1254). Die Franciscaner entgingen durch die Bemühungen des angesehenen Ordensgenerals Johannes von Parma bis zum J. 1255 größeren Belästigungen. Neuen Brennstoff warf in die lodernden Flammen das damals veröffentlichte, den Weltclerus ungebührlich erniedrigende Buch: Introductio in Evangelium aeternum, welches, auf den vermeintlichen Offenbarungen des Abtes Joachim fußend, viel Irriges und Schwärmerisches enthielt (s. d. A. Joachim v. Floris). Dieser Zwischenfall gab dem heftigsten Gegner der Mendicanten, dem Doctor der Sorbonne Wilhelm von St. Amour, erwünschte Gelegenheit, 1256 seine Schmähschrift De periculis novissimorum temporum zu veröffentlichen, in welcher er nicht bloß die Personen, sondern auch den Stand der Mendicanten in leidenschaftlichster Weise angriff, die ihnen vom Papst gegebenen Facultäten zu predigen und Beicht zu hören für ungültig und sie selbst für Vorläufer des Antichrists erklärte (vgl. Richard Simon, Critique de la bibliothèque des auteurs ecclés. de M. du Pin I, 345 sqq.). Alexander IV. ließ dieses Buch zu

Anagni noch in demselben Jahre nach sorgfältiger Prüfung öffentlich verbrennen. Ob an der vorher dort gehaltenen Disputation über die Klagepunkte, welche gegen die Mendicanten erhoben waren, neben dem hl. Thomas auch Bonaventura persönlich Theil genommen habe, wie Bonelli (a. a. O. c. 4) sehr wahrscheinlich findet, läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden. Aber sicher ist, daß Bonaventura damals im Auftrage seiner Obern die schönen apologetischen Schriften **Innominato Magistro frater Bonaventura** oder **De tribus quaestionibus** und gegen St. Amour den Tractat **De paupertate Christi** geschrieben hat. Später folgten andere Schriften zur Vertheidigung seines Ordens, deren Krone die um 1269 verfaßte **Apologia Pauperum** bildet. — In seiner Lehrthätigkeit fand übrigens Bonaventura ungetheilten Beifall, ja bei seinen Schülern fast unglaubliche Begeisterung. Seine Person bezauberte Alle durch die seltene Vereinigung ungewöhnlicher körperlicher und geistiger Vorzüge mit dem Glanze aller Tugenden eines Heiligen. Uebernatürliche Erleuchtung erhöhte die außerordentliche wissenschaftliche Begabung des genialen Mannes. Mit einem großen Reichthum von Kenntnissen und einem erstaunlichen Gedächtnisse verband er productive Gedankenfülle, weitschauenden Blick, gesundes Urtheil, Klarheit, Schärfe und Bündigkeit in der Darstellung, endlich alle Gaben, die einen großen Redner ausmachen. Der Dominicaner Ptolemäus von Lucca, sein Zeitgenosse, sagt von ihm: „Er ist hinreißend in der Lehre, aber besonders in der Predigt." Gerson, der bekannte Kanzler der Pariser Universität, spricht gar das Urtheil aus, er zweifle, ob je die Universität von Paris einen andern so herrlichen Lehrer gehabt habe, als Bonaventura gewesen sei. Eben diese Fülle von Vorzügen entriß ihn früh der Lehrthätigkeit und stellte ihn an die Spitze der Leitung seines Ordens. Auf dem am 2. Februar 1257 (nicht 1256, wie Wadding sagt) zu Rom gehaltenen Generalcapitel des Ordens resignirte der selige Johannes von Parma freiwillig, ja gegen den Willen der Stimmberechtigten. Als er gebeten wurde, seinen Nachfolger zu bezeichnen, schlug er den zu Paris verweilenden Bonaventura vor. So wurde dieser, noch nicht 36 Jahre alt, einstimmig gewählt. Sein erstes schönes Rundschreiben an den Orden ist datirt von Paris unter dem 23. April 1257. Unrichtig ist die Behauptung, daß er im Anfange seiner Amtsverwaltung sich persönlich an dem Processe betheiligt habe, in welchen sein Vorgänger wegen angeblicher Mitschuld an den Schwärmereien der Anhänger des Abtes Joachim verwickelt worden war. Derselbe wurde übrigens von der päpstlichen Commission für unschuldig erklärt, erhielt von Bonaventura die Freiheit, sich beliebig den Ort seines Aufenthaltes zu wählen, und führte in dem Klösterchen Greccio, nicht weit von Rieti, noch an 30 Jahre ein heiliges, contemplatives Leben (gest. 1289).

In dem neuen Wirkungskreise, der Leitung eines sehr ausgedehnten Ordens, entwickelte Bonaventura eine so reiche und eingreifende Thätigkeit, daß man ihn stets wie einen zweiten Stifter desselben verehrt hat. Er vollendete die Organisation des Ordens namentlich durch Abgrenzung der Provinzen, rottete manche seit der Regierung des Elias eingeschlichene Mißbräuche aus, traf wichtige liturgische Einrichtungen, hob sehr das wissenschaftliche Streben, visitirte persönlich die Provinzen Italiens, Frankreichs und einiger Theile Deutschlands und gewann alle Herzen durch herablassende Güte, Liebe und Heiligkeit. Es gereicht ihm nur zur Ehre, wenn Einige meinten, er gehe in der Liebe zu weit. Er hielt fünf Generalcapitel ab; auf dem sechsten, zugleich mit dem großen Concil 1274 zu Lyon gehaltenen, legte er sein Amt einige Wochen vor seinem Tode nieder. Sein Nachfolger wurde Hieronymus von Ascoli, der spätere Papst Nicolaus IV.

Im Jahre 1258 oder 1259 befand Bonaventura sich in Italien auf dem durch die Stigmatisation des hl. Franciscus berühmten Berge La Verna (Alverna), wo er die überaus gehaltvollen, wenn auch dem Umfange nach nicht großen Schriften **Itinerarium mentis in Deum, Incendium amoris, De sex alis Seraphim** (über die Pflichten eines Obern) verfaßte. Er kehrte nach Frankreich zurück und hielt (1260) zu Narbonne sein erstes Generalcapitel, auf welchem die erste wohlgeordnete und revidirte Sammlung aller bis dahin erlassenen Verordnungen der Generalcapitel promulgirt wurde. Diese **Statuta Narbonensia** bilden den Kern aller späteren Ordensconstitutionen. Zugleich bestimmten ihn die versammelten Brüder, eine neue Legende des heiligen Ordensstifters zu schreiben. Um das Material zu sammeln, ging er wieder nach Italien, wohnte im August desselben Jahres der Consecration der Kirche auf dem Berge La Verna bei, und schrieb dann in Paris die in ihrer Art einzige **Legenda S. Francisci**. Damals war auch der hl. Thomas von Aquin in Paris, und bei einem Besuche fand er seinen Freund mit dieser Arbeit beschäftigt, aber in ekstatischem Zustande; da zog er sich mit den Worten zurück: „Lassen wir den Heiligen für den Heiligen arbeiten" (Wadding ad a. 1261). Im April 1263 war Bonaventura wieder in Italien zu Padua bei der Uebertragung des Leibes des heiligen Antonius, hielt dann Pfingsten das Generalcapitel zu Pisa, wurde von Clemens IV. in einer Bulle vom 12. November 1265 unter den größten Lobsprüchen zum Erzbischofe von York in England ernannt und konnte nur mit vieler Mühe den Papst zur Zurücknahme dieser Beförderung bewegen. Er kehrte hierauf nach Frankreich zurück und hielt im April 1266 das Generalcapitel zu Paris. Im December 1268 war er wieder in Assisi, hielt dort an Pfingsten 1269 ebenfalls ein Generalcapitel ab und publicirte unter andern Verordnungen die Bestimmung, daß jeden Samstag zur Verehrung der heiligen Jungfrau feier-

lich eine Messe gesungen werden sollte, und daß die Brüder das Volk in der Predigt ermahnen sollten, die Mutter Gottes mit dem englischen Gruße zu verehren, wenn es die Glocke der Complet hörte. Diese Andacht des sogenannten Angelus Domini hat sich rasch über die ganze katholische Welt verbreitet (s. d. Art.). Nach dem Tode des Papstes Clemens IV. (1268) dauerte die Sedisvacanz wegen Uneinigkeit der Cardinäle zu großem Aergernisse bis in's dritte Jahr. Endlich gelang es dem Ansehen und der Beredsamkeit unseres Heiligen, die Wähler dahin zu einigen, daß sie durch Compromiß die Wahl sechs Cardinälen überließen, und so wurde am 1. September 1271 der vortreffliche Theobald Visconti von Piacenza, der sich damals als päpstlicher Legat im heiligen Lande aufhielt, auf den päpstlichen Stuhl erhoben. Nach dem Willen dieses unter dem Namen Gregor X. hochberühmten Papstes mußte Bonaventura seiner Krönung in Rom (27. März 1272) beiwohnen. Dann hielt er im Juni desselben Jahres sein fünftes Generalcapitel wiederum zu Pisa und kehrte darauf nach Paris zurück. Dort hielt er vor Lehrern der Universität und vielen Religiosen von Ostern bis Pfingsten (1273) die herrlichen Sermones oder Collationes in Hexaemeron oder De septem Luminaribus Ecclesiae, von welchen eine äußerst mangelhafte Nachschrift in den bisher gedruckten Ausgaben veröffentlicht ist. Er mußte diese Vorträge abbrechen, da Gregor X. ihn, zugleich mit dem Dominicaner Petrus von Tarantasia (dem späteren Papst Innocenz V.), am 3. Juni zum Cardinal und Bischof von Albano ernannt hatte, mit dem gemessenen Befehle, die Wahl anzunehmen und zu ihm nach Italien zu kommen. Die Absicht des Papstes bei dieser Promotion war, sich der Talente des Heiligen bei dem bevorstehenden großen Concile, dem zweiten zu Lyon, zu bedienen. Sofort reiste Bonaventura nach Florenz zum Papste und empfing von den Boten des Papstes die Insignien der Cardinalswürde in dem einsamen Kloster zu Mugello, etwa sechs Stunden von Florenz, als er eben nach klösterlichem Gebrauch zu seiner Verdemüthigung das Tischgeschirr wusch. Den Papst begleitend, reiste er dann zurück und kam schon im November in Lyon an. Im Auftrage des Papstes übernahm er die Hauptleitung der Geschäfte bei der Vorbereitung und Abhaltung der Synode, namentlich die theologischen Verhandlungen mit den Griechen über die Union. Der hl. Thomas von Aquin war nämlich auf der Reise zum Concil schon im März 1274 gestorben. Nie erschien Bonaventura so groß, wie auf diesem letzten und erhabensten Schauplatz seiner Thätigkeit. Seiner Tugend und Wissenschaft, seiner Gewandtheit, Milde und Liebenswürdigkeit schrieb man hauptsächlich das glückliche Resultat zu, daß die Griechen so rasch sich entschlossen, zu der Einheit der Kirche zurückzukehren. Freilich waren schon seit 1232 vielfache Unterhandlungen mit ihnen gepflogen und mehrmals Nuntien aus den beiden Orden des hl. Dominicus und Franciscus nach Constantinopel geschickt worden. Zuletzt wurden noch auf Vorschlag des hl. Bonaventura die vier ausgezeichneten Theologen des Franciscanerordens: Hieronymus von Ascoli, Raimundus Berengarius, Bonagratia und Bonaventura von Mugello dahin gesandt, um die Griechen zu der Union und zum Concile einzuladen. Am 7. Mai war die erste, am 18. die zweite Sitzung der Synode. Als nun die Ankunft der Griechen von den Nuntien gemeldet wurde, ließ der Papst eine außerordentliche Sitzung halten, in welcher Bonaventura über dieses frohe Ereigniß eine viel bewunderte Rede hielt mit dem Texte: Exurge Jerusalem et sta in excelso, et circumspice ad orientem et vide collectos filios tuos ab oriente sole usque ad occidentem (Baruch. 5, 5). Nach der dritten Sitzung kamen die Griechen an und legten am Feste der Apostel Petrus und Paulus während des vom Papste celebrirten Amtes feierlich das katholische Glaubensbekenntniß ab. Auch diese Feier wurde gehoben durch das begeisterte Wort des Heiligen. Es war seine letzte Predigt. Uebermäßige Anstrengungen hatten seine Lebenskraft gebrochen; die tödtliche Krankheit mit der Kraft des Geistes überwindend, wohnte er noch der vierten Sitzung bei (6. Juli). Dann bereitete er sich zum Tode vor, die Augen auf das Bild des Gekreuzigten gerichtet. Der Papst selbst spendete ihm die heilige Oelung. Er starb in der Nacht vom 14. auf den 15. Juli 1274, in seinem 53. Jahre, beweint vom Papste und allen Synodalen. Seine Exequien waren an Großartigkeit unvergleichlich, da der Papst mit dem ganzen Concile denselben beiwohnte. Der Freund des Hingeschiedenen, Petrus von Tarantasia, hielt ihm die Leichenrede. In der fünften Sitzung richtete der Papst selbst an die Väter des Concils eine Anrede über die Verdienste des Heiligen. Der gleichzeitige Verfasser der Concilsacten (Labbé, Concilia XIV, 505, edit. Venet. 1731) schließt seinen Bericht mit den Worten: „Bonaventura steht ganz einzig da durch Heiligkeit, eminente Wissenschaft und Beredsamkeit, geschmückt mit ganz ausgezeichnetem Wandel, liebevollem Herzen, gewinnenden Formen des Umgangs: gütig, leutselig, fromm und barmherzig, voll von Tugend, geliebt von Gott und den Menschen ... Der Herr hatte ihm eine so bezaubernde Liebenswürdigkeit gegeben, daß jeder, der ihn sah, sofort im Herzen von Liebe ergriffen wurde." Sonach ist der Bericht Waddings (Annal. a. 1274) wohl glaubwürdig, man hätte damals häufig von Bonaventura gesagt, Niemand sei schöner, heiliger und gelehrter als er. Seine sterbliche Hülle wurde in der Kirche seines Ordens zu Lyon beigesetzt, später (1494) in eine andere ihm zu Ehren erbaute, prachtvolle Kirche übertragen und 1562 von fanatischen Calvinisten auf öffentlichem Platze verbrannt. Nur sein Haupt ist vor ihrer Wuth gerettet worden; der rechte Arm war schon früher nach Bagnorea gebracht. Sixtus IV. gab ihm (1482) den Titel

eines Heiligen, Sixtus V. am 14. März 1587 in der Bulle Triumphantis Hierusalem den eines Kirchenlehrers. Erstaunlich ist die Allseitigkeit und Arbeitskraft dieses Mannes, der bei allen Sorgen, Arbeiten und Reisen seines Hirtenamtes doch noch, nach dem Bericht eines Zeitgenossen, immer mit Predigen, Vorlesen und Schreiben nebenbei beschäftigt war. Als Kanzelredner wurde er zu seiner Zeit gefeiert, wie kaum ein Anderer. Der selige Franciscus von Fabriano, einer seiner Zuhörer, sagt von ihm: „Er war begabt mit der größten Beredsamkeit, wunderbar im Verständniß der heiligen Schrift und der ganzen Theologie, der die schönsten Sermones an den Clerus und Predigten an das Volk hielt (pulcherrimus sermocinator ad clerum et praedicator ad populum), bei dessen Gegenwart in allen Ländern jede andere Zunge schwieg.“ Ueber die außerordentliche Zahl seiner Predigten gibt nähere Auskunft das Werk von Pater Fidelis a Fanna (Ratio novae collectionis etc., Taurini 1874, 81—179). Man weiß jetzt, daß er nicht selten mehrmals in Einem Tage Vorträge hielt, sehr oft vor dem Hofe der Könige von Frankreich und Navarra, vor der römischen Curie, vor Synoden, Universitäten, Capiteln und Klöstern der verschiedensten Orden, und daß Viele seine Reden nachzuschreiben pflegten. Auch bei einem Ordenscapitel in Oberdeutschland und einem andern in Köln hielt er eine Rede, deren Disposition noch vorhanden ist. Die 200 Reden, welche in der vaticanischen Ausgabe stehen, sind nicht alle ächt. Massenhaft liegen in den Bibliotheken Europa's noch ungedruckte Reden mit dem Namen Bonaventura, deren kritische Sichtung eine sehr schwierige Aufgabe ist.

Der große Commentar Bonaventura's zu den Sentenzen, besonders zu dem dritten Buche, gilt seit Jahrhunderten als eine theologische Leistung ersten Ranges. In demselben hat er die große Summe seines Lehrers Alexander stark benutzt, folgt auch meistens, aber nicht immer, dessen Ansichten, überragt ihn aber an Schärfe, Prägnanz und Originalität der Darstellung. Das durch Hefele in einer guten Ausgabe (3. Aufl., Tübingen 1861) einem weiteren Kreise zugänglich gemachte Breviloquium nebst dem Itinerarium zeigt die geniale Originalität Bonaventura's in großartiger Weise. Scheeben (Handb. der Dogmatik I, 432) nennt das Breviloquium „ein Juwelenkästlein, welches mit jedem Worte eine große Frage lösend und die Entwicklung des theologischen Wissens aus den obersten Grundsätzen in der gedrängtesten und anschaulichsten Weise darstellend, recht eigentlich die Quintessenz der damaligen Theologie enthält.“ Eine größere Ausgabe dieser schönen Schrift mit vielen Parallelstellen aus andern Werken der Heiligen, herausgegeben von Antonio da Vicenza, erschien in zweiter Auflage Freiburg 1881.

Auch Bonaventura's Commentare zu der heiligen Schrift wurden im Mittelalter hoch geschätzt und sind noch jetzt für Prediger eine Fundgrube trefflicher Gedanken und Dispositionen. Sicherlich ächt sind die Commentare zum Ecclesiastes, zum Buch der Weisheit, zum Evangelium des hl. Lucas und der im Supplemente des Bonelli abgedruckte schöne Commentar zum hl. Johannes, sowie noch einige kleinere exegetische Arbeiten.

Der Werth seiner salbungsvollen und gedankenreichen Schriften ascetischen und mystischen Inhalts ist von allen Geistesmännern, besonders dem hl. Franz von Sales, anerkannt worden. Dasselbe gilt von den Schriften über Ordensdisciplin und Ordensleben, von denen jedoch ein Theil, wenigstens in ihrer jetzigen Form, seinen Schülern oder Mitbrüdern, namentlich David von Augsburg, zugeschrieben werden muß. Seine Legende vom hl. Franciscus war ein Lieblingsbuch des Mittelalters, wurde schon damals in viele Sprachen, auch in mehrere deutsche Dialecte übersetzt, und braucht nach dem Urtheile von Ozanam nur in gebundene Rede gebracht zu werden, um für ein schönes Gedicht zu gelten, da die Begeisterung der Sprache hohe Wärme und die glänzendsten Farben gegeben hat. Daß der Heilige auch dichterisch hoch begabt gewesen, zeigt die „Philomela“, deren Abfassung ihm schwerlich kann streitig gemacht werden.

Der Titel „seraphischer Lehrer“, den die Nachwelt unserm Heiligen gegeben hat, enthält nicht bloß ein hohes Lob, sondern auch eine passende Charakteristik. Wenn Dante (Parad., Canto 12) Dominicus und Franciscus, diese an Heiligkeit mit einander wetteifernden Freunde, zusammenstellt und dem Ersteren das Licht der Cherubim, dem Zweiten die Glut der Seraphim zutheilt, so stellt er zugleich als zweites heiliges Freundespaar Thomas und Bonaventura neben einander; und nicht mit Unrecht kann man Thomas den Cherub, Bonaventura den Seraph der theologischen Schule nennen. Bei aller Uebereinstimmung in den Grundanschauungen, von denen sie ausgehen, und selbst in den meisten Specialfragen, bei gleicher Energie in der Tendenz zu dem einen Ziele, behalten doch beide ihre Eigenart, welche auf zwei Richtungen des intellectuellen Lebens, auf zwei Grundtypen des menschlichen Geistes hinweist. Das angeborene Licht des Intellects wendet sich nämlich in seinem Drange zum Erkennen der Wahrheit einerseits zu den Formen endlicher Dinge, sucht sie begrifflich klar zu fassen und auf analytischem Wege zu höherer Einheit emporzusteigen; andererseits wird es wunderbar gezogen über alle endlichen Formen zu dem unendlichen und letzten Urgrunde, der unbegriffen und unbegreiflich der Grund und die Ursache alles Begreiflichen ist. Diese doppelte Anlage und Richtung, einseitig entwickelt, kann bald einen bis zur Plattheit nüchternen Verstandesmenschen erzeugen, bald einen phantastischen Idealisten. In großartigster Weise repräsentiren Plato und Aristoteles diese zwei Grundtypen, doch nicht ohne Einseitigkeit, welche bewirkte, daß sie in einschneidenden Gegensätzen auseinander gingen. In dem seraphischen und dem englischen Lehrer,

deren Geist in einem höheren Lichte geeint war, klingen diese verschiedenen Richtungen harmonisch zusammen. Doch tritt in Thomas mehr der Typus des Aristoteles, in Bonaventura der des Plato hervor; in jenem erscheint die feine Analyse des Metaphysikers, der die Linien, welche in dunkeln Fragen Wahrheit und Irrthum scheiden, mit großer Klarheit zu ziehen weiß, in diesem die Synthese, welche aus der höchsten Einheit in idealen Anschauungen das Endliche zu fassen und, statt in der Peripherie der endlichen Dinge zu forschen, die Ruhe im Centrum, in der Urwahrheit erstrebt. In den Schriften des hl. Thomas waltet mehr die nüchterne Reflexion vor, und die scharf umschriebenen Formeln der aristotelischen Philosophie geben ihnen schon äußerlich mehr das Gepräge der Schule. Richtig verstanden, kann man von ihm sagen: er ist mehr Scholastiker als Mystiker, er ist der Engel der Schule, und groß in der Bekämpfung des Irrthums. Dagegen schließt sich Bonaventura auch im Sprachgebrauch noch mehr an Augustinus an; im Scholastiker erkennt man zugleich den Mystiker, der stets das Licht der Wissenschaft in das Feuer der Liebe und in die Fruchtbarkeit des Lebens umzusetzen und seine Leser zum Genusse der Wahrheit zu bilden sucht.

Dieses Urtheil über Beide ist dem Grundgedanken nach unzählige Male ausgesprochen, so in der Bulle Sixtus' V. Triumphantis Hierusalem, bei Trithemius (De script. eccles. c. 464) und am schärfsten bei Gerson, namentlich in dem Buche De examinatione doctrinarum (I, 21, ed. Antwerp.). Bei dem Zustande der Scholastik zur Zeit Gersons, die sich nur zu weit von dem Geiste der beiden großen Lehrer des 13. Jahrhunderts entfernt hatte, sagt dieser jedenfalls bedeutende Mann nicht ohne Berechtigung: „Wenn man mich fragt, wen ich unter den Meistern für am meisten geeignet halte, so antworte ich: Bonaventura. Denn er ist in seiner Lehre gründlich und zuverlässig, fromm, gerecht und erbaulich. Er hält sich nach Möglichkeit von vorwitzigen Fragen fern und mischt nicht, wie Andere, frembartige Sätze oder weltliche Lehren aus der Dialectik und Physik ein; vielmehr, wo er den Geist erleuchtet, wendet er zugleich Alles hin auf Frömmigkeit und Andacht des Herzens. Das ist der Grund, warum er von unfrommen Lehrern, deren Zahl leider die größere ist, wenig benutzt wird, während doch keine Lehre höher, göttlicher, heilsamer und für Theologen lieblicher ist, als die seinige."

Sehr wohlthuend ist noch eine andere, mit dem Gesagten zusammenhängende Eigenthümlichkeit des heiligen Lehrers, welche besonders in dem Buche über die Sentenzen überall hervortritt, nämlich seine Bescheidenheit und sein Maßhalten in der Auswahl und Beurtheilung der Meinungen anderer katholischer Lehrer. Durchgehends entscheidet er sich für die sententia communis; wo diese schwankend ist, sucht er die verschiedenen Meinungen katholischer Meister in einem Mittelwege möglichst zu einigen, und wo ein Defect ist, mehr supplirend nachzuhelfen, als streitsüchtig die Gegensätze zu erweitern. Unläugbar ist dieser Geist der richtige, wenn er auch nicht der gewöhnlich vorkommende ist. Ist doch all unser Erkennen göttlicher Dinge Stückwerk und das menschliche Wort nur ein unvollständiger Ausdruck der höheren Wahrheit. Die einzelnen Lehrer, so lange sie beseelt sind von katholischem Geiste, streben aus der Peripherie der Wahrheit in verschiedenen Radien zu Einem Centrum. Darum suchte Bonaventura auch in einem ungenügenden Ausdrucke den Kern der Wahrheit zu finden und die Lehrer unter sich und mit der von Allen erzielten Wahrheit wenigstens bis auf einen gewissen Grad zu vereinigen.

Die vielen, oft einzeln gedruckten Schriften des Heiligen ließ Sixtus V. in einer Vaticanischen Gesammtausgabe herausgeben (1588 bis 1599). Sie enthält in sieben Foliobänden 94 Schriften und ist wieder abgedruckt zu Mainz (1609), zu Lyon (1678) und in anderer Ordnung und verschlechtert zu Venedig (1753) mit einer hyperkritischen Diatriba historico-chronologica-critica. Gegen diese skeptische Kritik schrieb der gelehrte Franciscaner Benedictus Bonelli seinen Prodromus ad omnia opera Sancti Bonaventurae, Bassani 1767, mit der Absicht, eine neue Ausgabe aller Werke des hl. Bonaventura zu veranstalten. Durch das Alter gehindert, gab er nur ein Supplementum in drei Foliobänden zu Trient heraus mit 45 Schriften, unter denen sich der sicher ächte Commentar zu Johannes befindet. So sind 139 Schriften unter dem Namen Bonaventura's gedruckt; aber selbst Bonelli gibt zu, daß mehrere davon unächt und andere zweifelhaft sind (vgl. P. Fidelis a Fanna l. c. p. 28). Als unächt kann man schon jetzt bezeichnen: De sex alis Cherubim, Summa de essentia et invisibilitate Dei, Diaeta salutis, De septem itineribus aeternitatis, De mystica theologia, De profectu religiosorum, Compendium theologicae veritatis, Speculum B. M. V. und noch sonst einige. Der Ausfall wird aber durch andere, noch ungedruckte und wiedergefundene Arbeiten des Heiligen ausgeglichen. Die neueste Ausgabe ist zu Paris bei Vivès in 15 Bänden erschienen. In diese ist von dem Supplementum des Bonelli keine Schrift aufgenommen und nur eine einzige nebenbei erwähnt; für die Kritik des Textes ist nichts von Belang geschehen, ja mehrere Veränderungen nach Conjecturen sind nicht glücklich. Der Orden des hl. Franciscus arbeitet seit Jahren an einer neuen kritischen Ausgabe, von welcher die erste Lieferung 1882 ad Claras Aquas (Quaracchi) erschien.

Literatur: außer den Annalen von Wadding, den Bollandisten und dem schon genannten Prodromus Bonelli's besonders die vortreffliche Storia compendiosa di S. Francesco e de' Francescani del P. Pamfilo da Magliano, Roma 1874, I, c. 21, sowie die neuesten Biographien

des Heiligen, eine von P. Anton-Maria da Vicenza (deutsch Paderborn 1874) und eine andere von P. Gasparo da Monte Santo (ed. nuova Firenze 1874). [Zeiler, O. S. F.]

Bonet, Nicolaus, von Geburt nach Einigen ein Franzose, nach Anderen ein Spanier, Minorite, Doctor der Theologie und ausgezeichneter Lehrer derselben zu Paris. Wegen seiner milden und friedsamen Gesinnung erhielt er von seinen Zuhörern den Ehrennamen Doctor pacificus. Nicolaus Bonet wird aber auch genannt als Mitglied einer merkwürdigen Gesandtschaft, welche Papst Benedict XII. nach Cambalu (Peking) schickte. Zu Anfang des Jahres 1338 kam nämlich eine Gesandtschaft Tokalmutkhans, des Großkhans der Mongolen, welche aus dem Minoriten Andreas Franco und fünfzehn andern Personen bestand, nach Avignon zu Benedict XII. mit einem sehr höflichen Schreiben, worin er diesen um freundliches Andenken und um seinen Segen bat und ihn einlud, Botschafter zu senden, um eine engere Verbindung zwischen dem apostolischen Stuhle und dem mongolischen Hofe zu Cambalu anzuknüpfen. Die Gesandten überbrachten zugleich einen Brief der in Diensten des Großkhans stehenden alanischen Fürsten, welche sich zum Christenthum bekannten. Diese zollten dem Andenken des im J. 1330 gestorbenen Erzbischofs von Cambalu, Johannes von Monte Corvino aus dem Minoritenorden, den Tribut der Dankbarkeit und drückten ihr Bedauern darüber aus, daß sie bereits seit acht Jahren ohne obersten Hirten seien. Der Papst empfing diese Gesandten mit nicht geringer Freude, behandelte sie während ihrer Anwesenheit zu Avignon sehr ehrenvoll, überhäufte sie bei ihrer Verabschiedung im Juli 1338 mit reichen Geschenken und gab ihnen Briefe mit an den Großkhan, an verschiedene mongolische Große und an die Fürsten der Alanen. Zugleich trug er Sorge, mit den zurückkehrenden Gesandten auch seinerseits eine Gesandtschaft an den Großkhan zu schicken, und wählte hierzu vier durch Gelehrsamkeit und Frömmigkeit ausgezeichnete Minoriten, nämlich den bereits genannten Nicolaus Bonet, Nicolaus von Molano, Joh. Marignoli aus Florenz und Gregor aus Ungarn. Am 31. October 1338 ertheilte ihnen der Papst für ihre vielversprechende Missionsthätigkeit ausgedehnte Vollmachten nebst den nöthigen Instructionen und ernannte den Bruder Johannes von Florenz, damals Lehrer der Theologie zu Bologna, zu ihrem Führer. Im Monate December reisten diese Minoriten von Avignon ab und begaben sich nach Neapel, um die Geschäfte halber noch zu Genua weilenden Gesandten des Großkhans zu erwarten. Als diese dort angekommen waren, schifften sie sich gegen Ostern 1339 ein und gelangten am 1. Mai nach Constantinopel. Hier arbeiteten die Minoriten bis 24. Juni mit größtem Eifer durch Predigten und Disputationen für die Vereinigung der griechischen Kirche mit der römischen. Nachdem sie sich zu Kaffa eines vom Papste ertheilten Auftrages entledigt hatten, segelten sie nach Tana (Asow) und setzten von da ihre Reise nach Sarai an der Wolga fort. In dieser Hauptstadt des mongolischen Khanats Kaptschak überreichten sie dem Khan Usbek und seinem Sohne und Thronerben Tynibech die Briefe des Papstes nebst reichen Geschenken. Den Winter über brachte die Gesandtschaft in Sarai zu, wurde vom Khan mit Allem wohl versorgt und bei ihrer Abreise reichlich beschenkt und mit Führern und Pferden versehen. Von da ging die beschwerdevolle Reise immer ostwärts nach Hochasien, jedoch nicht ohne längern oder kürzern Aufenthalt in einigen Hauptstädten, der zur Einführung uud Verbreitung des Christenthums benutzt wurde. Drei Jahre nach der Abreise vom päpstlichen Hofe zu Avignon erreichte die Gesandtschaft Cambalu (Peking), damals das Hoflager des Großkhans der Mongolen, und wurde von letzterem mit großen Ehren empfangen. Der Orden des hl. Franciscus hatte da einen prächtigen erzbischöflichen Palast, eine Cathedrale und mehrere Kirchen mit Glocken. Die Minoriten waren die einzigen katholischen Geistlichen, erhielten vom Hofe ihren Unterhalt und wurden in jeder Beziehung mit Auszeichnung behandelt. Nach beinahe vier Jahren entließ der Großkhan die Gesandtschaft wieder mit sehr bedeutenden Geschenken für sie und den Papst, jedoch nur unter der Bedingung, daß der Papst Johannes von Florenz oder einen andern Minoriten zum Bischofe weihe und mit gehöriger Vollmacht nach Cambalu zurücksende; denn der im J. 1333 zum Nachfolger des Erzbischofs Johannes von Monte Corvino ernannte Bruder Nicolaus war immer noch nicht dort eingetroffen. Gegen Ende des Jahres 1345 trat die Gesandtschaft die Rückreise an. Da aber der Landweg, welchen dieselbe auf der Hinreise eingeschlagen hatte, durch Kriege der mongolischen Stämme gegen einander gesperrt oder doch sehr unsicher gemacht war, so entschloß sie sich, aus einem Hafen des südlichen China auf dem Seewege über Indien nach Europa zurückzukehren. Diese Rückreise dauerte indessen mehrere Jahre, weil Johannes von Florenz, der Führer der Gesandtschaft, in China, auf dem indischen Festlande und auf den Inseln längere Zeit verweilte, um Gläubige zu gewinnen und die Merkwürdigkeiten kennen zu lernen. Glücklich erreichten endlich er und seine Begleiter den persischen Meerbusen und landeten im Hafen der berühmten Handelsstadt Ormus, setzten die Reise durch Persien nach Syrien fort, besuchten die heiligen Orte und trafen nach fünfzehnjähriger Abwesenheit gegen Ende 1353 oder zu Anfang 1354 wieder in Avignon ein, um Papst Innocenz VI. über den Erfolg der Sendung Bericht zu erstatten und ihn im Namen des Großkhans zu bitten, daß er neue Verkündiger des christlichen Glaubens nach dem Lande desselben schicke. Hocherfreut über die von dieser Gesandtschaft überbrachten günstigen Nachrichten, schrieb der Papst an das im J. 1354 zu Assisi versammelte



Generalcapitel der Minoriten und forderte dasselbe auf, ausgezeichnete Leute für die Mission im Mongolenreiche auszuwählen. Von den ihm Bezeichneten weihte er auch sogleich einige zu Bischöfen. Allein, ehe diese noch den Ort ihrer Bestimmung erreichen konnten, hatten sich dort die Verhältnisse gänzlich geändert, und die Verkündiger des christlichen Glaubens fanden nirgends mehr günstige Aufnahme; ja, die junge Kirche verschwand bald gänzlich unter den eingetretenen Umwälzungen und grausamen Verfolgungen. Zur Anerkennung und Belohnung ihrer Verdienste ernannte der Papst im J. 1354 Johannes von Florenz zum Bischofe von Bisignano in Calabrien, Nicolaus Bonet aber zum Titularbischofe von Milewe in Afrika, als welcher er 1360 starb. Als von Nicolaus Bonet verfaßte Schriften werden angeführt: Postilla in Genesim; Commentarius in IV lib. sentent.; Commentar. in Metaphys. Aristotelis, Barcinone 1493, Venet. 1505; Tractat. de concept. B. Mariae V. jussu Clementis V. scriptus; Formalitates e doctrina Scoti. Es sei noch bemerkt, daß einige Schriftsteller Nicolaus Bonet und Franz Mayron die unsinnige Meinung unterschoben, Johannes sei bei den Worten des Herrn: „Siehe deinen Sohn", in den Leib Christi verwandelt worden. (Vgl. Wadding.-Fonseca VII, 209 sqq. ad an. 1338; Nic. Antonius, Bibl. Hisp. vetus II, 125, n. 390; Külb, Missionsreisen nach der Mongolei III.)

[Grammer, O. Min.]

Bonfrère, Jacob, S. J., geb. 1573 zu Dinant an der Maas in Belgien, wirkte lange an der Universität zu Douai als Professor der Philosophie, der Theologie (Exegese) und der hebräischen Sprache. Er gedachte zunächst mit einem Commentar zu den Königsbüchern in die Oeffentlichkeit zu treten, ließ dann aber, um für die Lösung der chronologischen Schwierigkeiten einen Unterbau zu gewinnen, einen Commentar zum Pentateuch sammt Praeloquiis vorausgehen (Antwerpen 1625). Hieran reihte sich (Paris 1631) ein Commentar zu Josue, Richter und Ruth; und noch in demselben Jahre besorgte er eine Ausgabe des Onomasticon Euseb.-Hieronymian., welches späterhin, mit Zusätzen vermehrt, Clericus neu auflegte (Amsterdam 1707). Erst als letzte Arbeit erschien endlich (Tournay 1634) ein Commentar zu den Königsbüchern und den Paralipomena in zwei starken Folianten. Sämmtliche literarische Leistungen verrathen den pietätsvollen Schüler des Meisters Cornelius a Lapide. Seine wissenschaftliche Productivität fordert um so mehr die Bewunderung heraus, als Bonfrère mit andauernder Kränklichkeit zu ringen hatte. Er starb den 9. Mai 1643 zu Doornick oder Tournay im Alter von 70 Jahren. (Vgl. Andreae, Biblioth. belgica; Alegambe, Biblioth. script. societatis Jesu; Swertius, Athenae belgicae.) Zur Charakteristik der von Bonfrère beobachteten Auslegungsmethode sei erwähnt, daß er, wie Cornelius, dem Texte eine Inhaltsübersicht voranzustellen pflegt; daß er zum Zwecke der Wort- und Sacherklärung häufig Textesvergleichungen anstellt, dogmatische Bedenken widerlegt, auch das typische Moment gebührend berücksichtigt, dagegen das erbauliche weniger pflegt, als Cornelius.

Mehr als durch seine keineswegs unbedeutenden exegetischen Werke sicherte sich der bescheidene Gelehrte eine bleibende Erinnerung durch ein paar theoretische Aufstellungen, Inspiration und Originalsinn der heiligen Schrift betreffend. Ueber erstere lehrt er: Tribus modis potest concipi Spiritum sanctum sese cum sacris Scriptoribus habere, antecedenter videlicet, concomitanter et consequenter (Prael. 8, 1). Hierbei braucht er zwar nicht den Ausdruck Inspiratio, scheint vielmehr ihn auf das zu beschränken, was er antecedenter se habere nennt (ib. 2); indessen ist es erklärlich, daß viele katholische Gelehrten hiernach bei ihm auch eine Inspiratio consequens gefunden haben. Ueber die Anschauung, welche hierzu Anlaß gegeben hat, spricht sich Bonfrère (ib. 7) folgendermaßen aus: Consequenter se habere posset Spiritus sanctus, siquid humano spiritu absque Spiritus sancti ope, directione, assistentia a quopiam scriptore esset conscriptum, postea tamen Spiritus sanctus testaretur, omnia, quae in eo scripta essent, vera esse ... Hoc tertio modo etsi non existimem, Spiritum sanctum aliquando usum in iis, quos habemus, sacrae scripturae libris, absolute tamen nihil vetat uti, vel etiam aliquando usum, forte in iis libris nonnullis ac scriptis, quos supra diximus fuisse Scripturam sacram, et postea tamen intercidisse. Wegen der Controverse, welche sich an diese Ausführung, sowie an ähnlich klingende Sätze bei Lessius angeschlossen hat, vgl. Kleutgen im Anhange zur Schrift: Schneemann, Controv. de div. gratiae liberique arbitrii concordia, Frib. 1881.

Was den zweiten Punkt betrifft, so schreibt Bonfrère (Prael. 20, 5) einer Schriftstelle mehrere Literal-Originalsinne zu, allerdings mit der Einschränkung, daß Solches nicht allenthalben zutreffe, vielmehr nur aus gewichtigen Gründen vorauszusetzen sei. Wenn er sich für diese irrige Ansicht auf den hl. Hieronymus beruft (Ep. 103 ad Paulinum), so muß er selbst einräumen, daß nicht Alle gleich ihm die Stelle vom Literal-, sondern vom mystischen Sinne verstehen. Aber ebensowenig kann er sich auf den hl. Chrysostomus (Homil. VII. in 1. Ep. ad Corinth.) stützen, da an citirtem Orte bloß behauptet wird, daß eine Stelle neben dem Literalauch einen mystischen Sinn haben könne, was vollkommen zutreffend ist. Mit mehr Recht konnte er sich dagegen auf den hl. Augustinus beziehen, der sich bekanntlich gerade in diesem Punkte nicht consequent blieb; nicht jedoch durfte er auch den hl. Thomas für sich anführen. (Vgl. Patrizi, De interpr. script. sac., Romae 1844 I, 15—29; Wilke, Bibl. Hermeneutik, Würzburg

1853, 39—46; Reithmayr, Lehrb. der bibl. Hermen., Kempten 1874, 36). Wollte Bonfrère geltend machen, daß Gott als die unendliche Weisheit „diversa simul eadem sententia“ zu bezeichnen vermochte, so müssen ihm die gemeingiltigen Principien der Mittheilung entgegengehalten werden. Das Vorhandensein eines sensus originalis multiplex auch nur als möglich zugestehen, hieße die Auslegung unmöglich machen. [Schenz.]

Bonifatius I.—IX., Päpste. Bonifatius I., der heilige (29. December 418 bis 4. September 422). Am Tage nach der Beisetzung des hl. Zosimus wurde ordnungsmäßig von den Presbytern Roms unter Beistimmung des Volkes der bejahrte und hochverdiente Priester Bonifatius, trotz seines Widerstrebens, zu dessen Nachfolger gewählt (28. Dec.) und am folgenden Sonntage (29. Dec. 418) in der Kirche des heiligen Marcellus geweiht. Tumultuarisch hatte sich aber gleich aus den Exequien (27. Dec.) des Verstorbenen der Archidiacon Eulalius mit den Diaconen, einzelnen Priestern und einer losen Menge nach der Laterankirche begeben, sich dort als Papst aufstellen und an demselben nächsten Sonntage durch den gewaltsam herbeigeschleppten Bischof von Ostia die heiligen Weihen ertheilen lassen. Der Stadtpräfect Symmachus, gleich seinem Vater Heide, hatte unter dem Vorwande, durch seine Einmischung nicht religiöse Eifersucht erregen zu wollen, Alles ruhig geschehen lassen. Jetzt aber berichtete er an den Kaiser Honorius nach Ravenna ganz zu Gunsten des Eulalius; in Folge hiervon erschien ein kaiserliches Edict (3. Januar 419), welches diesen bestätigte, Bonifatius aber, falls er sich nicht fügte, aus der Stadt zu treiben befahl. Ein ernster Bericht des römischen Clerus über das Geschehene, noch verstärkt durch die Intercession der edeln Galla Placidia, bewog jedoch den Kaiser, sein erstes Edict zurück zu nehmen und beide Parteien vor eine Synode nach Ravenna (8. Februar) zu bescheiden. Da hier keine Einigung erzielt wurde, verwies er dieselbe Angelegenheit auf eine zweite Synode nach Spoleto, wohin auch die gallischen und afrikanischen Bischöfe berufen werden sollten; bis dahin sollten beide Nebenbuhler Rom ferne bleiben, und die Feierlichkeiten der nahen Osterzeit dortselbst durch Bischof Achilleus von Spoleto abgehalten werden. Als Eulalius trotzdem in die Stadt drang und große Unruhen veranlaßte, erklärte der Kaiser (3. April 419) Bonifatius nach Maßgabe der geschehenen Wahl für den rechtmäßigen Papst und gab Symmachus den Auftrag, ihn unverzüglich in Rom einzuführen, den Gegner aber von dort zu entfernen. Die Synode zu Spoleto wurde abgesagt. Eulalius zog sich nunmehr nach Antium zurück und wurde später zum Bischof von Nepi ernannt (betr. Acten s. Bar. ann. 418 u. 419, Bonif. Ep. 1. ed. Coust.). Um ähnliche Unordnungen zu verhüten, veranlaßte Bonifatius den Kaiser Honorius zu einem Edicte (420), wonach bei Erledigung des päpstlichen Stuhles keinerlei ehrgeizige Bestrebungen stattfinden sollten; falls aber dessungeachtet eine zwiespaltige Wahl erfolge, solle keiner der Gewählten den apostolischen Stuhl einnehmen, sondern ein neuer Papst ordnungsmäßig und einträchtig gewählt werden (Bonif. Ep. 7. 8, auch c. 2 D. XCVII). — Zufolge Appellation eines von seinem Bischof abgesetzten Priesters Apiarius hatte noch Papst Zosimus Legaten nach Afrika gesandt, um bei dieser Gelegenheit unter Anderm auch dort die sardicensischen Canones 7 und 17 (betr. Appellation der Bischöfe nach Rom und der Priester und Diaconen an die benachbarten Bischöfe) zur Geltung zu bringen. Ein Hauptbedenken erregte bei den Afrikanern, daß der Papst diese Canones als nicänische angeführt hatte, unter deren Namen dieselben wirklich vielfach im Occident (bes. auch in den codices canonum) gingen. Aus Ehrfurcht vor dem römischen Stuhl leisteten sie aber jetzt nicht nur in allem Verlangten Folge, sondern nahmen auch jene Canones einstweilen in ihr kirchliches Gesetz auf (Syn. Carth. 419, Bonif. Ep. 2). Um wegen jener Abweichung der beiderseitigen Canonsammlung in's Reine zu kommen, besorgten sie von den Bischöfen von Alexandrien und Constantinopel authentische Abschriften der nicänischen Canones und theilten diese auch dem Papste mit. Wiewohl dieselbe Angelegenheit noch unter Papst Cölestin weiter verhandelt wurde, so blieben jene Canones doch seitdem Bestandtheil des afrikanischen Kirchenrechts. — In Gallien hatte der Bischof Maximus von Valence schon lange durch Manichäische Irrthümer und verschiedene Verbrechen schweres Aergerniß gegeben, sich aber stets dem kirchlichen Gericht entzogen. Auf neue Klagen des dortigen Clerus ordnete Bonifatius dafür zum 30. October 419 eine Synode der Bischöfe Galliens an, wobei er sich zugleich für das hier zu fällende Urtheil die Bestätigung vorbehielt (Bonif. Ep. 3). — In den Pelagianischen Kämpfen erlangte er von Kaiser Honorius ein Edict, wonach alle Bischöfe die Verurtheilung des Pelagius und Cölestius (wohl die Epistola tractoria Zosimi P.) unterschreiben, die hartnäckigen Gegner verbannt werden sollten (Prosp. C. coll. c. 41, Honor. Ep. ad Aurel. Carth.). Auf seine Veranlassung faßte ferner der hl. Augustinus gegen dieselbe Irrlehre noch zwei Schriften ab, nämlich De nuptiis et concupiscentia liber secundus und Contra duas epistolas Pelagianorum LL. IV, welch letztere Schrift er ihm speciell widmete (420. Bonif. Ep. 6). Viele Mühe bereitete ihm ferner die Provinz Illyricum. In Ausübung seines dortigen Patriarchalrechtes bestätigte er den von den Patrensern verschmähten Bischof Perigenes auf geschehene Wahl als Erzbischof von Corinth und veranlaßte zugleich den Erzbischof Rufus von Thessalonich, gegen die hervortretenden Agitationen und Parteiungen seine ihm von Rom übertragenen besonderen Vorrechte (als Vicarius apostolicus über ganz Illyricum) energisch wahrzunehmen (419 und

420, s. Bonif. Ep. 4 und 5). Diese Gelegenheit benutzten die Neider Roms, um jenes Recht womöglich bleibend zu brechen. Ohne Wissen und Genehmigung des gedachten Erzbischofs traten mehrere Bischöfe der Gegend in Synoden zusammen. Dann aber erließ Kaiser Theodosius (14. Jui 421) ein Edict, wonach das ganze Illyricum der Jurisdiction und dem Synodalrecht des Bischofs von Constantinopel unterstellt sein sollte (L. 45 Cod. Theod. 16, 2, auch L. 6 C. I, 2 und Bonif. Ep. 9). Durch Vermittlung des Kaisers Honorius jedoch erlangte Bonifatius unverzüglich (noch 421) von Theodosius die förmliche Zurücknahme jenes Edicts als eines erschlichenen (Bonif. Ep. 10 und 11), allein ohne daß dieser neue Erlaß wie der vorige in die späteren Gesetzbücher des Reiches aufgenommen worden ist. In einer eigenen Gesandtschaft nach Illyricum mit Schreiben an Rufus und an die dortigen Bischöfe (422, Bonif. Ep. 13—15) suchte er dann die bezüglichen Verhältnisse jener Gegend dauernd zu ordnen. — In Gallien hatte bei dem Zweifel, ob die Metropolitanwürde dem Bischof von Arles oder dem von Vienne zukomme (Syn. Taurin. 401 c. 2), Papst Zosimus (417) sich für das erstere, als den „Sitz des hl. Trophimus", erklärt (Zos. Ep. 4—7. 10). Gelegentlich einer Bischofsweihe seitens des Erzbischofs von Arles, wofür die Nächstbetheiligten Narbonne als ihre zuständige Metropole angaben, machte Bonifatius im Allgemeinen den can. 6 der nicänischen Synode geltend, wonach in jeder Provinz der betreffende Metropolit sein Recht behaupten solle, und kein anderer sich darein zu mischen habe (422, Bonif. Ep. 12). Hiermit wurde stillschweigend auch die Jurisdiction des Bischofs von Arles auf seine Provinz beschränkt, und ähnlich traten dort später die Päpste Cölestin, Leo und Hilarus für die Rechte der bezüglichen einzelnen Metropoliten ein (vgl. Hil. Ep. 12). — Der Liber pontificalis erwähnt noch zwei Constitutionen Bonifaz' I., nämlich: daß keine Frauensperson, weltlich oder Nonne, die geweihten Tücher (pallia) berühren oder waschen, noch Weihrauch auflegen, und daß kein Sklave oder Curiale oder Verschuldeter in den Clerus aufgenommen werden dürfe. Die Decrete unter Bonifatius' Namen, welche Mansi (Coll. conc. IV, 397 sqq.) aus Gratian und Burkard zusammengestellt hat, sind sämmtlich unächt (vgl. Berardi Grat. can. gen. II, 241 sqq.). — Während der Regierungszeit des Bonifatius erduldeten die Christen in Persien eine heftige Verfolgung unter Bahram V.; im adriatischen Meer erhob sich Venedig; 420 starb der hl. Hieronymus. Bonifatius folgte Letzterem am 4. Sept. 422 (als Heiliger verehrt am 25. Oct.) und hatte Cölestin I. zum Nachfolger. Seine Briefe sind herausgegeben bei Coustant, Epistolae Roman. Pontificum, Paris 1721, I, 1005 bis 1052; Handausg. von Schönemann, Göttingen 1796, I, 711—748; Mansi, Coll. conc. IV, 387 sqq.; Migne, PP. lat. XX.

Bonifatius II. (22. Sept. 530 bis 16. Oct. 532), ein Gote von Geburt, Archipresbyter tit. S. Caeciliae und ein besonderer Freund des heiligen Cäsarius von Arles, ward er am dritten Tage nach dem Tode Felix' III. (17. September) ordnungsmäßig zum Papst gewählt und am nächstfolgenden Sonntag geweiht. Gleichzeitig wurde aber von einem Theil des Clerus (wohl der römisch-griechischen Partei, vielleicht auch in Folge von Bestechung; vgl. Justin. Ep. bei Mansi VIII, 731 und Lib. pontif.) der Diacon Dioscur zu der Würde erkoren, wie man meint, derselbe, der durch seine mühevollen Gesandtschaften nach dem Orient unter Hormisdas vortheilhaft bekannt ist. Da dieser jedoch schon am 14. Oct. 530 starb, hatte die Spaltung damit ein Ende. Zunächst suchte Bonifatius die Reste des Schismas vollständig zu beseitigen. Zu dem Zweck sprach er sogar das Anathem über Dioscur, legte die Urkunde im Archiv der Kirche nieder und verlangte vom gesammten Clerus die Unterschrift derselben. Hiermit stieß er auf großen Widerspruch, so daß sein zweiter Nachfolger Agapet jenes Anathem wieder aufzuheben für gut fand. Dagegen erließ auch der römische Senat ein Decret, daß künftig jede Papstwahl ungültig sein sollte, wenn der Gewählte dafür Jemandem selbst oder durch Andere Versprechungen gemacht (Cassiod. Var. 9, 15; Bar. a. 529, n. 4). Um ähnliches Aergerniß zu verhüten, vielleicht auch um den politischen Einmischungen in die Papstwahl zu begegnen, bestimmte Bonifatius sich dann auf einer Synode in Rom in der Person des Diacon Vigilius feierlichst einen Nachfolger. Da dieß aber sowohl gegen die Tradition des apostolischen Stuhles verstieß (Syn. Rom. 465, c. 3; 499, c. 4 in Hilar. Ep. 15 und 16; Symm. Ep. 1), als voraussichtlich viele Gegner fand (namentlich auch den Gotenkönig Athalarich), hob er auf einer zweiten Versammlung des Clerus und des Senates jene Bestimmung wieder auf und verbrannte die dießbezügliche Urkunde öffentlich. — Die Appellation des Erzbischofs Stephan von Larissa, dessen Wahl und Weihe der Bischof von Constantinopel in Geltendmachung seiner angemaßten Patriarchalrechte cassirt hatte, gab zu einer dritten Synode in Rom (7. Dec. 531) Veranlassung, auf welcher zugleich alle früheren Belege für das Patriarchalrecht Roms über Illyricum notariell vorgelegt wurden (Mansi VIII, 739—784). — Durch Bestätigung der Beschlüsse der Synoden von Orange (529) und Valence machte Bonifatius dem Semipelagianismus ein Ende, der namentlich Gallien über ein Jahrhundert hindurch verwirrt hatte. — Noch wird von ihm im Lib. pontif. seine besondere Mildthätigkeit während einer Hungersnoth gerühmt, wie er auch den Clerus an allen kirchlichen Vermächtnissen (wohl, wie bei den Oblationen, mit einem Viertel) Theil nehmen ließ. Er starb 16. Oct. 532, der erste Papst, dessen Name nicht im römischen Martyrologium vorkommt, und hatte Johann II. zum Nachfolger. (Acta et Epistolae

bei Mansi VIII, 729—784; Migne, PP. lat. LXV.)

Bonifatius III. (19. Febr. bis 10. Nov. 607), Römer von Geburt, Diacon der römischen Kirche und 603 Gesandter Gregors d. Gr. bei Kaiser Phokas, folgte erst nach zwölfmonatlicher Sedisvacanz auf Sabinian. Zur Verhütung ähnlicher Mißstände hielt er unverzüglich zu Rom eine zahlreiche Synode mit 72 Bischöfen außer dem römischen Clerus. Hier wurde bestimmt, daß unter Strafe der Excommunication Niemand bei Lebzeiten des Papstes oder sonst eines Bischofs wegen des Nachfolgers Verabredung treffen oder Parteiung machen, und daß die Neuwahl überhaupt erst am dritten Tage nach der Beisetzung desselben stattfinden solle. Von Kaiser Phokas erlangte er das Verbot an den Bischof von Constantinopel, fürder den Titel eines öcumenischen Bischofs zu führen; denn nur die römische Kirche sei, weil der Sitz des hl. Petrus, das Haupt aller Kirchen (Lib. pontif.). Dagegen gelang es ihm nicht, in Oberitalien das in Folge des Dreicapitelstreites bestehende Schisma zu beseitigen. Er starb 10. Nov. 607 und hatte erst nach zehn Monaten zum Nachfolger

Bonifatius IV. (15. Sept. 608 bis 7. [25.?] Mai 615), den Sohn eines Arztes, geb. zu Valeria in den Abruzzen, ausgebildet im Benedictinerkloster des hl. Sebastian in Rom. Derselbe erhielt von Kaiser Phokas das von M. Agrippa, dem Schwiegersohn des Augustus, erbaute Pantheon zur Umwandlung in eine christliche Kirche. In dieselbe ließ er eine große Menge heiliger Reliquien, angeblich 28 Wagen voll, übertragen und weihte sie 13. Mai 609 zu Ehren der heiligen Jungfrau Maria und aller heiligen Martyrer (daher S. Maria ad Martyres oder von der Form S. Maria Rotunda genannt). — Zufolge eines Streites und einer Gesandtschaft des Königs Ethelbert von Kent (durch Bischof Mellitus) entschied Bonifatius auf einer Synode zu Rom (27. Febr. 610), daß Mönche zu Priestern geweiht werden könnten, wenn sie die dazu erforderlichen Eigenschaften besäßen (Beda, Hist. Eccl. Angl. 2, 4); desgleichen bestätigte er hier auf die Bitte jenes Königs das vom hl. Augustin gestiftete Kloster S. Salvatoris in Canterbury (Mansi X, 505). Während um diese Zeit in Arabien der eben entstehende Muhammedanismus, in Palästina und Kleinasien die Perser (614 ward Jerusalem erobert und das heilige Kreuz geraubt), in Oberitalien die Langobarden, in Gallien die Familienzwiste der Merowinger Alles mit Verwirrung und Elend erfüllten, begannen andererseits Heilige, wie der hl. Columban und der hl. Gallus, im Geiste des hl. Benedict eine Thätigkeit, welche über das Herz Europas dauernd Segen verbreiten sollte. — Bonifatius starb in klösterlicher Zurückgezogenheit am 7. (25.?) Mai 615 (als Heiliger am 25. Mai gefeiert). Seine Acta et Epistolae bei Mansi X, 501—508; Migne, PP. lat. LXXX. Auf ihn folgte der hl. Deusdedit (gest. 8. Nov. 618), und auf diesen

Bonifatius V. (23. Dec. 619 bis 22. Oct. 625), geb. in Neapel und vorher Erzpriester tit. s. Sixti. Derselbe bewies seine Sorgfalt für die neuaufblühende, aber auch vielbedrohte Kirche von England zuerst durch die Ermunterungsschreiben, welche er dem vom bischöflichen Sitze zu London auf den erzbischöflichen von Canterbury übergesiedelten Mellitus und dem Bischofe von Rochester, Justus, 619 zugehen ließ; dann durch die Verleihung des Palliums und ausgedehnterer Metropolitanrechte an denselben Justus, der 624 auf Mellitus in Canterbury gefolgt war (Mansi X, 549. 553). In dem früheren mit dem Pallium abgesendeten Schreiben rühmt Bonifatius besonders die Sorgfalt, mit welcher Rufus Ethelberths Sohn Ethelwald unterrichtet und auf sittlichere Wege gebracht habe. Durch die Vermählung Edilburgs, der Tochter Ethelberts, mit dem Könige Edwin von Nordhumberland war die Aussicht vorhanden, auch diesen König und sein Reich dem Christenthume zu gewinnen. Edilburg, welche die freie Ausübung der christlichen Religion bei ihrer Vermählung sich ausbedungen hatte, brachte den von Justus zum Bischof von York geweihten Paulinus mit, und der Papst unterließ nicht, bei der Nachricht von dieser Vermählung den König Edwin zur Annahme des Christenthums und die Königin zur Bekehrung ihres Gatten zu ermuntern, indem er seinem Ermahnungsschreiben Geschenke an Beide beifügte (Mansi X, 550 sqq.). Bonifatius sollte jedoch die Bekehrung Edwins, der sich erst 627 taufen ließ, nicht mehr erleben; er starb am 22. October 625. Anastasius rühmt an ihm die Milde und Freigebigkeit gegen Jedermann, besonders gegen den Clerus, und erwähnt mehrere Decrete, welche derselbe rücksichtlich der Gültigkeit der weltlichen Testamente, des Asylrechts der Kirchen und der Ehrfurcht gegen die heiligen Reliquien (daß sie nur von einem Priester erhoben werden sollten) erlassen habe. Seine Briefe bei Mansi X, 547—554; Migne, PP. lat. LXXX. Auf ihn folgte Honorius I. [Thiel.]

Bonifatius VI., ein Römer, war laut Zeugniß des dritten Canons der römischen Synode, welche Papst Johann IX. zur Rehabilitation des Andenkens an Papst Formosus im Jahre 897 hielt, früher des Subdiaconates und später des Presbyterates entsetzt worden (Mansi XVII, 224), und wurde, ohne vorhergegangene canonische Restitution, von einer Volksfaction an die Stelle des (896) verstorbenen Formosus tumultuarisch auf den päpstlichen Stuhl erhoben. Er behauptete denselben nur 15 Tage, denn die Formosus feindlich gesinnte Partei setzte die Wahl Stephans VI. durch, und dieser vertrieb Bonifatius. Nach Andern aber starb er 15 Tage nach seiner Consecration am Podagra. Baronius nimmt Anstand, ihn unter die rechtmäßigen Päpste zu zählen.

Bonifatius VII., vorher Bonifatius Franco, Sohn des Römers Ferrucci und Cardinal, hatte mit Hülfe des Crescentius nach Kaisers Otto I.

Tode Papst Benedict VI. im Jahre 974 in der Engelsburg einkerkern und erdrosseln oder Hungers sterben lassen, dann sich unter dem Namen Bonifatius VII. zum Papste aufgeworfen. Aber schon nach einem Monat flüchtete er aus Furcht vor den Grafen von Tusculum nach Constantinopel und nahm räuberischer Weise die Schätze der Basilica im Vatican mit, um dieselben dort zu Gelde zu machen. Mittlerweile hatte die Tusculanische Partei den Bischof von Sutri als Benedict VII. auf den päpstlichen Stuhl erhoben, und Letzterer excommunicirte Bonifatius Franco auf einer Synode zu Rom im J. 975. Benedicts Tod erfolgte kurz vor dem Tode Otto's II. (7. Dec. 983), aber doch noch so frühzeitig, daß dieser die Erhebung seines Kanzlers Peter, Bischofs von Pavia, auf den päpstlichen Stuhl erwirken konnte. Letzterer hatte aber unter dem Namen Johannes XIV. kaum drei Monate regiert, als Franco neuerdings in Rom eindrang und mit Hülfe seines starken Anhanges den Papst in der Engelsburg gefangen setzte, wo derselbe am 20. August 984 vor Hunger oder an Gift starb. Die Leiche des ausgemergelten Papstes wurde vor den Thoren der Engelsburg zur Schau ausgestellt, um die kaiserliche Partei zu verhöhnen, und der Mörder zweier Päpste ergriff neuerdings die Zügel der Regierung. Aber schon nach vier Monaten starb er plötzlich, vom Schlage gerührt. Sein Leichnam wurde vom Volke und selbst von seinen früheren Anhängern mit Lanzenstichen durchbohrt, an den Füßen durch die Straßen Roms geschleift und endlich vor der Reiterstatue Marc Aurels liegen gelassen. Mitleidige Cleriker beerdigten ihn am folgenden Morgen. Auf ihn folgte Johann XV. (Literatur bei Floß, Die Papstwahl unter den Ottonen, Freiburg 1858, 42 ff.). [Häusle.]

Bonifatius VIII. (1294—1303). Papst Cölestin V. hatte am 13. December 1294 im Schlosse Castel nuovo zu Neapel die päpstliche Würde niedergelegt. Hierbei hatte der Cardinal Benedetto Gaetano, mit welchem Cölestin sich im Geheimen besprochen, insofern mitgewirkt, als er dem zur Abdankung bereits entschlossenen Papste den Rath ertheilte, zuvor oder wenigstens zugleich mit der Abdankung eine Constitution zu erlassen, worin er erklärte, daß auch ein Papst resigniren und das heilige Collegium seine Resignation entgegennehmen könne. Darauf wurde am 24. December 1294 von den in demselben Schlosse Castel nuovo zum Conclave versammelten Cardinälen mit Stimmenmehrheit der genannte Cardinal Benedetto Gaetano zum Papste gewählt und nahm den Namen Bonifaz VIII. an. Derselbe war geboren zu Anagni um das Jahr 1220 und stammte aus einer adeligen, ursprünglich catalonischen Familie, welche, bevor sie nach Anagni kam, zu Gaeta gewohnt hatte und daher in der neuen Heimat den Beinamen der Gaetani erhielt. Benedetto widmete sich zu Lodi und wahrscheinlich auch zu Paris juristischen Studien, wurde Doctor beider Rechte, Canonicus zu Anagni, Paris und Lyon, und unter Innocenz IV. Consistorialadvokat und päpstlicher Notar zu Rom. Im J. 1265 begleitete er den Cardinal Ottoboni, der zwischen Heinrich III. und den aufrührerischen Baronen vermitteln sollte, nach England und wurde von da an mit den verschiedensten kirchenpolitischen Missionen betraut. Martin IV. ernannte ihn 1281 zum Cardinaldiacon und Nicolaus IV. 1291 zum Cardinalpriester von S. Sylvester. Bonifaz war also, obwohl mütterlicherseits mit den Päpsten Gregor IX. und Alexander IV. verwandt, dennoch nur langsam und durch eigene Tüchtigkeit zu den höchsten kirchlichen Würden emporgestiegen; er galt für einen der bedeutendsten Rechtsgelehrten seiner Zeit; dazu war er von hohem Wuchs und besaß ein Achtung gebietendes Aeußere. Sein Regierungsantritt rief bei allen Gutgesinnten große Hoffnungen wach. Diese sollten sich aber leider nur in geringem Maße erfüllen. Nicht, als ob das Pontificat Bonifaz' VIII. ein unthätiges gewesen wäre; im Gegentheil, während seiner kaum neunjährigen Regierung hat er sowohl auf dem eigentlich kirchlichen, wie auch auf dem kirchenpolitischen Gebiete eine wirklich staunenswerthe Thätigkeit entfaltet; allein nirgendwo zeigten sich seine Bemühungen von einem durchschlagenden Erfolge begleitet. Zu dieser vielseitigen Thätigkeit wurde Bonifaz theils durch je eingetretene Umstände veranlaßt, theils aber und hauptsächlich durch den Zweck, dessen Erreichung er sich beim Antritt des Pontificates zur Aufgabe gesetzt hatte. Er wollte nämlich in dem von Kriegen arg heimgesuchten Abendlande den Frieden wiederherstellen und dann zur Befreiung des in die Macht der Ungläubigen zurückgefallenen heiligen Landes einen großen Kreuzzug veranstalten. Bonifaz eröffnete seine Amtsthätigkeit damit, daß er am 27. December 1294 noch von Neapel aus unter Zustimmung der Cardinäle die von Cölestin V. bewilligten, allzu reichen Gnadenverleihungen widerrief. Darauf trat er Anfangs Januar 1295 die Reise nach Rom an, wobei ihn wahrscheinlich die Absicht leitete, sich dem unter seinen Vorgängern sehr fühlbar gewordenen Einfluß des neapolitanischen Hofes zu entziehen. Die Weihe und Krönung des neuen Papstes fand zu Rom am 16. Januar 1295 statt und wurde mit einer außergewöhnlichen Prachtentfaltung und unter dem Jubel der Bevölkerung vollzogen. Karl II. von Neapel und sein Sohn Karl Martell, König (Prätendent) von Ungarn, hielten beim Krönungszug die Zügel des Pferdes, auf welchem der Papst saß, und setzten diesem bei dem darauffolgenden Mahle mit der Krone auf dem Haupte die ersten Speisen vor, worauf sie selbst unter den Cardinälen ihre Plätze einnahmen. Damals soll Bonifatius VIII. der päpstlichen Krone den zweiten Reifen beigefügt haben. Schon am nächsten Tage, 17. Januar, erließ er eine Encyclika, worin er die Abdankung Cölestins und seine eigene Erhebung auf den päpstlichen Stuhl bekannt

machte und in begeisterten Worten die Erhabenheit und Unüberwindlichkeit der Kirche schilderte. Da übrigens Manche mit der Abdankung Cölestins noch immer unzufrieden waren, so wollte Bonifaz denselben in seiner Nähe behalten, damit nicht der ebenso heiligmäßige, wie unerfahrene Mann zur Anstiftung eines Schisma's mißbraucht würde. Er schickte ihn deshalb, bevor er Neapel verließ, unter Begleitung des Abtes von Monte Cassino nach Rom voraus; allein Cölestin entfloh seinen Begleitern, um in die Einsamkeit zurückzukehren, wurde jedoch nach einigen Monaten zu Vieste verhaftet und vor Bonifaz geführt. Dieser behandelte ihn zwar ehrenvoll, ließ ihn aber der Sicherheit wegen auf das feste Schloß Fumona bei Anagni bringen; hier starb Cölestin am 19. Mai 1296.

In Dänemark waren um diese Zeit Mißhelligkeiten zwischen dem jungen König Erich VII. und dem Erzbischof Johannes Grant von Lund ausgebrochen. Der für die Rechte und Freiheiten der Kirche eifernde Prälat wurde, weil mit einem der Mörder Erichs V. verwandt, der Mitschuld an diesem Morde geziehen und zugleich mit dem Propste Jacob Lang in's Gefängniß geworfen. Letzterem gelang es, zu entkommen, worauf er sich nach Rom begab. Bonifaz schickte am 23. August 1295 den Legaten Isarnus, Erzpriester von Carcassonne, mit einem Schreiben nach Dänemark, worin er die Freilassung des Erzbischofs und die Abordnung königlicher Gesandten nach Rom verlangte, damit die Sache vor seinem Richterstuhl untersucht werde. Inzwischen war Erzbischof Johannes ebenfalls aus dem Kerker entflohen und nach Rom gekommen; bald nachher trafen die Abgesandten des Königs ein. Nach längerer Untersuchung verhängte der Papst im Jahre 1298 die Excommunication über den König und das Interdict über Dänemark, bis dem Erzbischof eine gleichzeitig festgesetzte Entschädigung zu Theil geworden sei. Als Anfangs 1299 ein päpstlicher Nuntius in Dänemark erschien, um das Interdict zu publiciren, ließ sich der König zu neuen Verhandlungen herbei, welche in Kopenhagen geführt wurden, aber ebenfalls resultatlos verliefen. Erst 1302 wurde der Streit dahin beigelegt, daß Isarnus das Erzbisthum Lund erhielt, während Johannes Grant nach Riga versetzt wurde.

Inzwischen war die Aufmerksamkeit des Papstes nach einer andern Seite hin gelenkt worden. Die beiden Handelsrepubliken Venedig und Genua führten schon seit vierzig Jahren einen erbitterten Kampf um den Alleinbesitz des Handels nach der Levante, während Genua zugleich mit Pisa in Krieg verwickelt war. Dem Papste mußte besonders daran liegen, gerade zwischen diesen Seemächten den Frieden zu vermitteln, da ohne ihre einträchtige Mitwirkung an eine Hülfe für das heilige Land nicht zu denken war. Er gebot daher Beiden einen Waffenstillstand bis zum 24. Juni 1296 und forderte sie auf, Gesandte zu Friedensverhandlungen nach Rom zu schicken. Allein die siegreichen Genuesen wollten nichts davon wissen, und so mußte Bonifaz am 13. August 1295 die Venetianer zur Nothwehr ermächtigen. Erst die beiderseitige Erschöpfung beendigte 1299 den Krieg.

Während dieser Vorgänge in Oberitalien wurde die Thätigkeit des Papstes zugleich durch das Königreich beider Sicilien in Anspruch genommen, zu welchem er in dem besonderen Verhältniß des Oberlehnsherrn stand. Seit 1282 wurde zwischen den Königen von Neapel aus dem Hause Anjou und den Königen von Aragonien, die ihre Ansprüche von den Hohenstaufen herleiteten, um den Besitz Siciliens Krieg geführt. Ob Bonifaz bereits vor seiner Wahl in dieser Angelegenheit Karl II. von Neapel Zusicherungen gemacht, ist zweifelhaft; jedenfalls hat er denselben später kräftig unterstützt, womit er indessen nur der traditionellen Politik der Päpste in Bezug auf Neapel und Sicilien treu blieb. Als nun Jacob II., der 1286 in Palermo zum König von Sicilien gekrönt worden war, seinem ältern Bruder Alfons auf dem Throne Aragoniens nachfolgte, schloß er mit Karl II. einen Vergleich, in welchem er Sicilien abtrat, dafür aber Karls Tochter Blanka mit einer Aussteuer von 70 000 Pfund Silbers zur Gattin erhielt. Bonifaz bestätigte als Oberlehnsherr diesen Vertrag am 21. Juni 1295. Allein die Sicilianer, damit nicht zufrieden, riefen Jacobs jüngern Bruder Friedrich zu ihrem König aus, und dieser ließ trotz der Gegenvorstellungen des Papstes sich am 25. März 1296 zu Palermo krönen. Der päpstliche Nuntius wurde verjagt, und Bonifaz belegte darauf am 13. Mai und nochmals am 18. November 1296 Friedrich mit dem Banne, die Insel mit dem Interdict. Es folgte nun ein langwieriger, aber lässig betriebener Krieg. An diesem betheiligte sich sogar Friedrichs Bruder Jacob, den Bonifaz zum Feldherrn der römischen Kirche ernannt und zur Entschädigung für den Verlust Siciliens mit Sardinien und Corsika belehnt hatte. Erst im J. 1302 kam es durch die Bemühungen des französischen Prinzen Karl von Valois, den der Papst ebenfalls gegen Friedrich herbeigerufen hatte, zu einem Frieden, demgemäß Friedrich Sicilien auf Lebenszeit behielt und Karls jüngere Tochter Eleonore heiratete. Bonifaz bestätigte diesen Friedensschluß am 12. Juni 1303, nachdem Friedrich die Oberlehnsherrlichkeit des Papstes über Sicilien anerkannt hatte.

Waren schon die angegebenen Bemühungen des Papstes zur Friedensstiftung überall einem thatsächlichen Widerstand begegnet, der schließlich zur Nachgiebigkeit nöthigte, so stieß doch Bonifaz auf einen noch viel heftigern und dazu principiellen Widerspruch, als er zwischen Philipp dem Schönen von Frankreich und Eduard I. von England vermitteln wollte. Der französische König hatte anläßlich einer Matrosenschlägerei

die Gascogne besetzt, welche Eduard I. von ihm zu Lehen trug. Dieses gab den Anlaß zum Kriege. Der durch Frankreich bedrohte Graf Guido von Flandern und der schwache deutsche König Adolf von Nassau, der sich ebenfalls über manche Grenzverletzungen von Seiten Philipps zu beschweren hatte, hielten mit England, welches bedeutende Subsidien zur Kriegsführung zahlte. Dagegen trat der von Eduard abhängige König Johann Balliol von Schottland auf die Seite Philipps. Somit stand beinahe das ganze Abendland gegen einander in Waffen; ein trauriger Anblick für den Papst, dessen Herzenswunsch dahin ging, die abendländischen Fürsten zum gemeinsamen Kampf gegen den türkischen Erbfeind zu vereinigen. Bereits im Februar 1295 schickte Bonifaz die französischen Cardinalbischöfe Berard von Albano und Simon von Palestrina nach Frankreich und England und ermahnte zugleich schriftlich unter Hinweis auf die Noth des heiligen Landes die beiden Könige zum Frieden. Desgleichen sandte er im Mai 1295 den Erzbischof von Reggio und den Bischof von Siena als Legaten an Adolf, den er auch in einem vertraulichen Schreiben zum Rücktritt aus dem entehrenden Verhältniß eines englischen Söldners zu bewegen suchte. Eduard I. empfing die päpstlichen Gesandten auf einer Reichsversammlung zu Westminster am 5. August 1295 und erklärte ihnen, nicht ohne Einvernehmen mit seinem Verbündeten Adolf Frieden schließen zu können; ja, selbst auf den vom Papste verlangten einjährigen Waffenstillstand wollte er nicht eingehen, sondern höchstens aus Achtung gegen den heiligen Stuhl eine Waffenruhe bis Allerheiligen zugestehen, wenn Philipp dasselbe thue. Die Legaten kehrten darauf nach Frankreich zurück und bemühten sich hier vergebens, einen Friedenscongreß zu Stande zu bringen; die Sache scheiterte an der Hartnäckigkeit des französischen Königs. Derselbe brachte jetzt durch treulose List den Grafen von Flandern und dessen Gemahlin in seine Gewalt und gab ihnen nur unter der Bedingung die Freiheit wieder, daß sie vom englischen Bündniß abständen und ihre dem Sohne Eduards verlobte Tochter Philippine in seinen Händen zurückließen. Eduard dagegen bekämpfte und entthronte den schottischen König Johann Balliol. Unter diesen Umständen mahnte Bonifaz am 13. August 1296 nochmals zum Frieden, verpflichtete die kriegführenden Parteien zu einem Waffenstillstand bis 24. Juni 1298 und erlangte auch wirklich soviel, daß die beiden Könige versprachen, ihm die Schlichtung ihres Streites zu überlassen. Leider wurde jedoch selbst dieser so spät sich zeigende Erfolg der päpstlichen Bemühungen durch einen mittlerweile zwischen Philipp und dem Papste selbst ausbrechenden Streit nochmals hinausgeschoben. Schon im September 1295 war Bonifaz dem Könige dadurch etwas zu nahe getreten, daß er, ohne denselben zu fragen, die Stadt Pamiers als eigenes Bisthum von der zu großen Diöcese Toulouse abgetrennt und den wegen früherer Streitigkeiten dem König weniger genehmen Propst des dortigen Chorherrnstiftes, Bernard von Saisset, zum ersten Bischof von Pamiers ernannt hatte. Der König hinderte denselben an der Ausübung seines Amtes, so daß einstweilen der Erzbischof von Toulouse die neue Diöcese mitverwalten mußte. Auch konnte es Philipp nur unangenehm berühren, daß der Papst die Klage des Grafen von Flandern wegen Vorenthaltung seiner Tochter annahm und den Bischof von Meaux beauftragte, dem König deshalb Vorstellungen zu machen. Zu diesen Mißhelligkeiten kamen noch weit größere. Die Klagen über finanzielle Bedrückungen der Kirche und des Clerus waren in jenen Zeiten nicht selten und hatten auch schon wiederholt Gegenmaßregeln der Päpste und Concilien veranlaßt. Philipp der Schöne gab aber zu solchen Klagen besondern Anlaß; denn seine Kriege verschlangen große Geldsummen, und die kirchlichen Personen und Communitäten konnten ihm im Vergleich zu den andern Ständen nur schwachen Widerstand entgegensetzen. Auf wiederholte Beschwerden hin, welche dieserhalb in Rom eingelaufen waren, erließ der Papst mit Zustimmung der Cardinäle am 25. Februar 1296 die Bulle Clericis laicos, worin er bei Strafe der dem apostolischen Stuhle reservirten Excommunication sowohl die Forderung als auch die Entrichtung solcher Abgaben ohne Zustimmung des Papstes verbot. Wenn gleich nach den Anschauungen der Zeit das eigentliche Kirchengut principiell steuerfrei war, so pflegte doch gewohnheitsmäßig auch die Kirche zu den Staatslasten beizutragen; nur geschah dieses in der Weise, daß die Bischöfe und Synoden auf das Ansuchen der Fürsten hin die Höhe und Dauer der Leistungen bestimmten. In ähnlicher Weise waren übrigens die Fürsten auch den andern Ständen gegenüber bei Steuererhebungen an deren Zustimmung gebunden. Da aber manche Prälaten gegen die ungestümen Forderungen der Fürsten sich vielfach zu nachgiebig erwiesen, so hatte schon Innocenz III. auf dem vierten Laterankoncil 1215 verordnet, daß in allen solchen Fällen der apostolische Stuhl um Rath angegangen werden solle. Bonifaz VIII. ging also über das bestehende Recht nicht wesentlich hinaus; neu war nur die hinzugefügte Strafbestimmung der Excommunication oder, für kirchliche Körperschaften, des Interdictes, eine Strafbestimmung, welche ausdrücklich sogar auf Kaiser und Könige ausgedehnt war. Hierin lag aber auch die eigentliche Schärfe des neuen Erlasses; denn es wurde dadurch die bisher oft vorgekommene Umgehung oder Nichtbeachtung der bestehenden Gesetze verhindert und so die Frage einer schleunigen Entscheidung entgegengeführt. Trotz der allgemeinen Fassung der Bulle unterlag es keinem Zweifel, daß dieselbe besonders auf England und Frankreich berechnet war und nebenbei auch den Zweck verfolgte, die Könige beider Länder durch Entziehung der Geldmittel zum Frieden zu nöthigen. Es mußte ja

auch für den Papst verletzend sein, zu sehen, wie diese Fürsten aus selbstsüchtigen Beweggründen seinen Friedensplänen beharrlich widerstrebten und dazu hauptsächlich das Geld der Kirche mißbrauchten. In England wurde die Frage brennend, als Eduard I. am 3. November 1296 von den drei Ständen, Adel, Clerus und Bürgerschaft, neue Subsidien für den Krieg gegen Frankreich und Schottland verlangte. Der Clerus mit dem Erzbischof von Canterbury, Robert von Winchelsea, an der Spitze verweigerte dieselben unter Berufung auf die Bulle Clericis laicos, welche überall publicirt wurde, und hielt auch auf einer zweiten Versammlung zu London am 14. Januar 1297 diese Weigerung aufrecht. Als der König zu Gewaltmaßregeln schritt, wurde zwar ein Theil der Geistlichkeit schwankend und suchte sich, so gut es anging, mit ihm abzufinden; die meisten aber blieben standhaft trotz aller Verfolgungen und Confiscationen. Bald wurden auch, da der ungünstige Verlauf der Kriegsereignisse immer neue Anforderungen nöthig machte, die beiden andern Stände schwierig, und so sah sich der König gezwungen, dem Clerus, dessen Vermittlung er bedurfte, die eingezogenen Güter zurückzugeben und im November 1297 zu erklären, daß keine neue Steuer ohne die Zustimmung der drei Stände erhoben werden dürfe. Ganz anders aber verliefen die Dinge in Frankreich. König Philipp hatte eben wieder von den zur Synode in Beziers versammelten Bischöfen der Provinz Narbonne einen Kirchenzehnten auf vier Jahre verlangt, und diese hatte ihm einen von drei Jahren anbieten lassen, als die Bulle Clericis laicos eintraf. Sofort sandte der Erzbischof von Narbonne den Abgeordneten der Synode einen Boten mit der Abschrift der Bulle nach, worauf diese dann dem König erklärten, daß unter solchen Umständen die Gewährung der verlangten Subsidien unmöglich sei. Dennoch entließ Philipp sie freundlich; alsbald aber sann er auf Mittel, den gegen ihn geführten Stoß zu erwidern. Jedoch griff er nicht, wie Eduard von England, zu Gewaltmaßregeln gegen den eigenen Clerus; er suchte vielmehr den Papst selbst zu treffen. Am 17. August 1296 erschien eine Verordnung, welche die Ausfuhr von Gold, Silber, Edelsteinen, Lebensmitteln, Pferden und Waffen ohne besondere königliche Erlaubniß bei schweren Strafen untersagte. Dieses ebenso wie die päpstliche Bulle an sich ganz allgemein gehaltene Decret zielte offenbar auf den Papst, denn dieser bezog gerade aus Frankreich viele Subsidien, deren Wegfall bei der damaligen kirchenpolitischen Stellung des Papstthums ihm sehr unangenehm sein mußte. Ein zweites Decret verbot den Aufenthalt der Fremden in Frankreich und traf so die Einsammler der für die päpstliche Kammer bestimmten Gelder, sowie die vom Papste mit französischen Beneficien bedachten Ausländer. Daraufhin richtete Bonifaz am 25. und 26. September 1296 und wieder am 7. Februar und 31. Juli 1297 Schreiben an den König, in denen er die Bestimmungen der Bulle Clericis laicos theils näher erklärte, theils durch Zugeständnisse wesentlich milderte. Darnach findet dieselbe keine Anwendung auf die in den Händen des Clerus befindlichen Lehensgüter, wie man in Frankreich böswillig gesagt hatte, sondern nur auf das eigentliche Kirchengut, und selbst hinsichtlich des letztern concedirte der Papst Zweierlei: zunächst, daß der Clerus dem König freiwillige Geschenke machen könne, auch dann, wenn eine freundliche und höfliche Einladung dazu von Seiten des Königs oder seiner Beamten vorausgegangen sei, und ferner, daß in besonders dringenden Nothfällen, wo der recursus ad s. Sedem wegen Kürze der Zeit nicht mehr möglich sei, der König auch ohne die Genehmigung des apostolischen Stuhles Subsidien vom Clerus fordern dürfe; ob aber ein solcher Nothfall vorliege, darüber solle der jedesmalige König von Frankreich, wenn er zwanzig Jahre alt sei, sonst die Ständeversammlung entscheiden. Auf das erste päpstliche Schreiben hatte der König eine sehr schroffe Antwort ausarbeiten lassen, die aber wahrscheinlich gar nicht nach Rom abgegangen, sondern nur Entwurf geblieben ist. Die nachträglichen Bestimmungen nun, welche Bonifaz der Bulle Clericis laicos folgen ließ, können allerdings theils als selbstverständliche, theils aber als auf den allgemeinen Rechtsgrundsätzen beruhende Erläuterungen derselben gelten; in der That jedoch wurde der Bulle dadurch soviel von ihrer ursprünglichen Schärfe genommen, daß Philipp sich jetzt wohl beruhigen konnte. Dennoch zog er sein Decret nicht förmlich zurück, sondern suspendirte dasselbe nur zeitweilig und ließ die in Frankreich für Rom gesammelten Gelder dahin abgehen. Bald nachher, am 11. August 1297, vollzog der Papst die schon seit 1273 betriebene, in Frankreich mit Sehnsucht erwartete Canonisation Ludwigs des Heiligen. Am 6. Januar 1298 kam es dann wirklich zu einem zweijährigen Waffenstillstand zwischen Eduard und zwischen Philipp, dessen Waffen sowohl in Guienne, wie auch in Flandern siegreich gewesen waren. Karl II. von Neapel, den der Papst zu dem Zwecke nach Paris geschickt hatte, war der Vermittler zwischen beiden Königen; diese ließen sich bereit finden, Bonifaz zum Schiedsrichter zu nehmen, jedoch nicht in seiner Eigenschaft als Papst, sondern nur als Privatmann. Demnach fällte Letzterer als Benedetto Gaetano den Schiedsspruch, publicirte ihn dann aber als Papst Bonifaz VIII. am 27. Juni 1298. Derselbe lautete auf Wiederherstellung des früheren Besitzstandes; zur Befestigung des Friedens sollte eine Doppelheirat zwischen Eduard I. und Philipps Schwester Margaretha und zwischen Eduards gleichnamigem Sohne und Philipps Tochter Isabella stattfinden. Der englische Prinz war allerdings schon, wie wir oben sahen, mit der flandrischen Grafentochter Philippine verlobt; allein Bonifaz glaubte, die Aufrechthaltung dieses Verhältnisses müsse hinter

das Interesse des allgemeinen Friedens zurücktreten. Obwohl der französische König mit der Entscheidung des Papstes nicht zufrieden war, so bestand doch in den nächsten Jahren zwischen ihm und dem Papste ein leidliches Einvernehmen.

Was nun die Nachgiebigkeit Bonifaz' VIII. gegenüber Philipp dem Schönen betrifft, so erklärt sich diese nur zum Theil aus den von Letzterem getroffenen Zwangsmaßregeln; es kam auch noch dazu, daß der Papst in Frankreich selbst bei Weitem nicht in dem Maße die Unterstützung des Episcopates fand, wie in England. Die Bischöfe der Rheimser Kirchenprovinz ersuchten sogar, wahrscheinlich im Einverständniß mit Philipp, anfangs 1297 den Papst sehr dringend um die Zurücknahme der Bulle Clericis laicos. Sodann mochte Bonifaz gerade in jener Zeit um so weniger mit dem französischen König in Streit leben, als er in Italien selbst noch genug zu schaffen hatte. Seine Bemühungen um die Wiederherstellung des Friedens in Ober- und Unteritalien waren nicht nur bis dahin fruchtlos gewesen, sondern er mußte seit dem Beginn des Jahres 1297 auch noch im Kirchenstaat mit den aufrührerischen Colonna's einen harten Kampf bestehen. Die beiden Cardinäle Jacob und Peter Colonna, Onkel und Neffe, hielten anfangs zu Bonifaz VIII., dem sie auch bei der Wahl ihre Stimmen gegeben hatten. Als aber der Papst sich für Karl II. gegen die Aragonier erklärte, und noch mehr, als er die Klagen der Verwandten beider Cardinäle, die von diesen in Vermögensangelegenheiten benachtheiligt waren, annahm, wurden sie seine erbitterten Feinde. Stephan Colonna, ein Bruder des Cardinals Peter, wagte es sogar, den päpstlichen Schatz bei dessen Ueberführung von Anagni nach Rom räuberisch zu überfallen und zu plündern. Da ferner die Colonna's mit Friedrich von Sicilien hochverrätherische Verbindungen unterhielten, so wollte der Papst in einige ihrer festen Ortschaften und Burgen im Kirchenstaat Besatzungen legen. Darauf entfernten sich die beiden Cardinäle vom päpstlichen Hofe und verbreiteten die Behauptung, Bonifaz sei nicht rechtmäßig gewählt. Nachdem sie hierüber am 4. Mai 1297 zur Verantwortung vorgeladen worden, veröffentlichten sie am 10. Mai eine an das Cardinalscollegium gerichtete Denkschrift, in welcher sie die Cession Cölestins sowohl principiell, als auch wegen der angeblich dabei vorgekommenen hinterlistigen Kunstgriffe, und folglich auch die Wahl Bonifaz' VIII. für ungültig erklärten und die Berufung eines allgemeinen Concils zur Untersuchung dieser Angelegenheit verlangten. Im Vertrauen auf die ihnen im Geheimen zugesagte französische Hülfe gingen sie so weit, diese Denkschrift in Rom an mehrere Kirchenthüren anheften und auf den Altar des hl. Petrus niederlegen zu lassen. Ebenfalls am 10. und sodann am 23. Mai richtete Bonifaz zwei Bullen gegen die abtrünnigen Cardinäle und noch fünf andere Mitglieder ihrer Familie, darunter den berüchtigten Jacob Sciarra Colonna, welche er aller ihrer Würden entkleidete und mit den schwersten geistlichen und weltlichen Strafen belegte. Als die Verbindung der Colonna's mit Friedrich von Sicilien und mit Philipp dem Schönen, dessen Gesandter Petrus Flotte offen in Italien für sie auftrat, dem Papste bedrohlich wurde, ermächtigte er am 4. September 1297 den Landulph Colonna, Bruder des Cardinals Jacob, Krieg gegen sie zu führen, und ließ im December 1297 sogar das Kreuz gegen sie predigen. Jetzt fielen ihre Burgen, zuletzt das feste Palestrina, dem Papste in die Hände. Die beiden Cardinäle wurden zwar persönlich begnadigt, aber nicht in ihre Würden wieder eingesetzt, und als sie bald nachher einen neuen, schnell unterdrückten Aufstand erregten, mußten sie ihr Heil in der Flucht suchen. Sie selbst und die Meisten ihrer Parteigänger wandten sich nach Sicilien und Frankreich und erregten in der Folge stets neue Unzufriedenheit gegen Bonifaz. Dieser ließ Palestrina zerstören und verschenkte die Güter der Entflohenen an Landulph Colonna und Andere.

In Deutschland hatte mittlerweile das Auftreten des Königs Adolf von Nassau namentlich bei den mächtigeren Fürsten große Unzufriedenheit erzeugt. In Folge dessen schritt ein Theil der Kurfürsten auf einer Versammlung zu Mainz am 23. Juni 1298 zur Absetzung Adolfs und zur Wahl seines Nebenbuhlers Albrecht von Oesterreich. Am darauffolgenden 2. Juli verlor Adolf gegen Albrecht bei Göllheim Schlacht und Leben. Nun ließ sich Letzterer am 27. Juli zu Frankfurt nochmals wählen und wurde dann zu Aachen am 24. August gekrönt. Allein vergebens bemühte er sich, die Zustimmung des Papstes zu dem Geschehenen zu erlangen. Ungehalten über das eigenmächtige Vorgehen der Kurfürsten, verweigerte ihm Bonifaz als einem Empörer und Mörder seines rechtmäßigen Herrn jegliche Anerkennung. Albrecht näherte sich darauf im folgenden Jahre dem französischen Könige Philipp und hatte am 8. December 1299 eine Zusammenkunft mit demselben zu Quatrevaux. Bonifaz dagegen trat in dem gegen Ende 1300 zwischen Albrecht und den rheinischen Kurfürsten ausbrechenden Streit auf die Seite der Letzteren und hielt an seiner Auffassung von der Unrechtmäßigkeit der Wahl Albrechts fest, obwohl dieser zweimal unter günstigen Anerbietungen in Rom um die päpstliche Anerkennung nachsuchte. Erst als Albrecht seine Gegner durch Waffengewalt überwunden hatte, ließ sich der Papst bestimmen, ihn am 30. April 1303 als römischen König anzuerkennen, indem er die seiner Wahl etwa anhaftenden Defecte aus päpstlicher Machtvollkommenheit sanirte.

Weil inzwischen Eduard von England den besiegten König von Schottland, Johann Baliol, gefangen hielt, richtete der Papst am 27. Juli 1299 durch Vermittlung Roberts von Winchelsea ein Schreiben an den englischen König, worin er das Königreich Schottland als

ein Lehen der römischen Kirche bezeichnete und die Eroberung desselben durch Eduard und die Gefangennahme des Königs Johann mißbilligte. Der König ward aufgefordert, wenn er Ansprüche auf Schottland zu haben glaube, binnen sechs Monaten sein Recht vor dem apostolischen Stuhl darzuthun. Eduard bestritt in seiner Antwort mit Zustimmung des englischen Parlamentes jenes Oberlehensrecht des römischen Stuhles; er gab aber doch dem gefangenen Könige Balliol die Freiheit wieder, womit der Papst sich begnügen mußte.

In ähnlicher Weise machte Bonifaz vergebliche Anstrengungen, um dem jungen Prinzen Charobert (Karl Robert), Sohn des Karl Martel und Enkel Karls II. von Neapel, die durch das Erlöschen des Arpad'schen Mannesstammes erledigte Krone von Ungarn zuzuwenden. Charobert erhob Ansprüche auf dieselbe als Urenkel Stephans V. aus dem Hause Arpad in weiblicher Descendenz; der Papst aber betrachtete die Sache als vor sein Tribunal gehörig, weil er aus den Zeiten Stephans des Heiligen ein Oberlehensrecht des römischen Stuhles über Ungarn herleitete. Aus diesem Grunde war er auch schon früher Albrecht von Oesterreich entgegengetreten, welcher Ungarn als deutsches Reichslehen an sich ziehen wollte. Allein die ungarischen Großen behaupteten ebenso wohl dem Papste, wie Deutschland gegenüber ihre Selbständigkeit. Daher riefen sie nach dem Tode des letzten directen Sprossen Arpads, Ladislaus, Sohn Stephans V., zuerst einen Arpaden aus einer Seitenlinie, Andreas III., zu ihrem König aus; und als auch dieser 1301 mit Tod abging, wählten sie den böhmischen Prinzen Ladislaus, Sohn Wenzels II., der die Wittwe Andreas' III. geheiratet hatte, trotz des vom päpstlichen Legaten über die Hauptstadt verhängten Interdictes, welches nicht einmal von Seiten des Clerus allgemein beachtet wurde. Bei Gelegenheit dieses Streites forderte der Papst auch Wenzel II. von Böhmen auf, den von ihm angenommenen Titel eines Königs von Polen abzulegen, da der vertriebene Ladislaus von Polen sich um Schutz nach Rom gewandt hatte. Wenzel gab aber dieser Aufforderung keine Folge.

Nach dem Schiedsspruch des Papstes vom 27. Juni 1298 dauerte es hauptsächlich durch das Widerstreben des französischen Königs doch noch lange Zeit, bis der Friede zwischen Frankreich und England wirklich zu Stande kam, so daß Bonifaz den Waffenstillstand vom 6. Januar 1298 bei seinem Ablauf nochmals auf zwei Jahre verlängern mußte. Mittlerweile unterhandelte der Papst mit Philipps Bruder, Karl von Valois, dem er, da Jacob von Aragonien sich dazu unfähig erwies, die Rolle eines Feldherrn der römischen Kirche zugedacht hatte; derselbe sollte den Krieg gegen Friedrich von Sicilien zu Ende führen und zugleich das von Parteihader unterwühlte Florenz pacificiren. Hier standen die Parteien der Schwarzen (Guelfen und Aristokraten) und der Weißen (Ghibellinen und Demokraten) einander gegenüber. Der Papst begünstigte die Erstern, obwohl Dante Alighieri als Abgesandter der Weißen sich viele Mühe gab, ihn auf deren Seite herüberzuziehen. Dem als Pacificator nach Florenz entsandten Karl von Valois verlieh Bonifaz auch den Titel eines Reichsvicars für Tuscien, da noch kein vom Papste anerkannter römischer König da war. Zugleich wandte Bonifaz sich an Philipp selbst mit der Bitte, seinen Bruder auf Rechnung der römischen Kirche zu diesem Zwecke mit Geld zu unterstützen. Allein auch Karl von Valois vermochte nichts Anderes auszurichten, als daß er vor seiner Rückkehr nach Frankreich den oben schon besprochenen Frieden zwischen Karl von Anjou und Friedrich von Sicilien vermittelte. In Florenz hatte er während seiner fünfmonatlichen Anwesenheit übel gehaust und ließ daselbst eine große Erbitterung gegen den Papst zurück. Unter den damals aus der Stadt vertriebenen Ghibellinen befand sich auch Dante Alighieri.

Unterdessen hatte Philipp der Schöne wieder Vieles gethan, was das mühsam errungene Einvernehmen zwischen Papst und König neuerdings trüben mußte. Der französische König nahm die flüchtigen Colonna's in Frankreich auf; er ging ein Bündniß mit Albrecht von Oesterreich ein und ließ dieses sogar durch seinen Minister Nogaret in höhnischer Weise dem Papste anzeigen. Kaum war der Waffenstillstand vom 6. Januar 1298 abgelaufen, als er mit Waffengewalt in Flandern einbrach und den Grafen mit seinen Söhnen gefangen nahm; ferner bestärkte Philipp die Bürgerschaft und den Grafen von Lyon, welches gar nicht einmal zu seinem Reiche gehörte, in ihrem Widerstand gegen den Erzbischof und das Capitel der Stadt. Hierzu kamen die fortgesetzten Bedrückungen der Kirchen, welche nach dem für den König so glücklichen Ausgang des ersten Conflictes mit dem Papste ärger als zuvor geübt wurden. Das an sich schon mißbräuchliche Regalrecht, wonach der König im Erledigungsfalle die Einkünfte gewisser Bisthümer und Abteien bezog, dehnte Philipp durch die sogenannte Sauvegarde royale unter dem Titel des Schutzes auf alle vacanten Prälaturen aus und begnügte sich nicht einmal mit dem laufenden Einkommen der erledigten Stellen, sondern schmälerte auch vielfach den Besitzstand selbst. Dazu trieb er argen Mißbrauch mit einem päpstlichen Indult, welches ihm die fructus primi anni aller Propsteien, Decanate, Archidiaconate und anderer Präbenden zugestanden hatte. Somit war schon wieder eine große Spannung zwischen Papst und König eingetreten, und diese ging bald nachher durch einen weitern Zwischenfall in offenen Streit über. Um das Jahr 1300 schienen die Verhältnisse im Morgenlande den vom Papste stets gehegten Plan der Befreiung des heiligen Landes besonders zu begünstigen. Der Mongolen-Khan Kassan hatte den ägyptischen Sultan aus Syrien vertrieben und suchte durch

Verbindung mit dem christlichen König von Armenien und durch Gesandtschaften, die er an den Papst, an den König von Frankreich und an andere Fürsten des Abendlandes richtete, seine Herrschaft daselbst zu befestigen. Daraufhin sandte auch der Papst im Jahre 1300 nochmals Kreuzprediger aus, welche zur Unterstützung Kassans auffordern sollten. Desgleichen richtete er 1301 eine besondere Gesandtschaft an Philipp den Schönen, wählte aber dazu unglücklicher Weise den dem König noch von früher her mißliebigen Bischof Bernard von Pamiers. Derselbe sollte Philipp auch daran erinnern, daß alle die Indulte, auf Grund deren er kirchliche Einkünfte für sich beziehe, ihm nur zum Zweck eines Kreuzzugs verliehen seien. Die Botschaft war dem König ebenso unangenehm, wie der Bote selbst, und er ließ daher Letztern, nachdem derselbe in seine Diöcese zurückgekehrt war, im Geheimen überwachen und eine Untersuchung gegen ihn eröffnen, weil er angeblich hochverrätherische Aeußerungen gethan habe. Als der Bischof, um dem drohenden Sturme auszuweichen, nach Rom gehen wollte, wurde er plötzlich, am 12. Juli 1301, von seiner Umgebung getrennt und nach Paris vorgeladen, dann am 24. October vor den Staatsrath zu Senlis gestellt, wo Petrus Flotte als öffentlicher Ankläger gegen ihn auftrat. Man erklärte ihn hochverrätherischer Aeußerungen für überführt und gab ihn, da der Bischof gegen die Competenz der Versammlung protestirte, einstweilen seinem Metropoliten, dem Erzbischof von Narbonne, in Verwahr, bis der König in der Sache an den Papst geschrieben haben würde. Auf die Kunde von diesen Vorfällen hin erließ Bonifaz am 4. December die Bulle Salvator mundi, worin alle dem König und seinen Beamten gegenüber verliehenen Indulte wegen des damit getriebenen Mißbrauches zurückgezogen wurden. Jedoch bot er zugleich in einem an den König gerichteten Begleitschreiben die Wiedererneuerung einzelner derselben an. Am 5. December richtete Bonifaz Briefe an den König und an den Erzbischof von Narbonne, in denen er die sofortige Freilassung Bernards von Saisset verlangte. Unter demselben Datum schrieb er auch an die Bischöfe, Domcapitel, Doctoren der Theologie und Magister des canonischen und bürgerlichen Rechts in Frankreich, um sie auf den 1. November 1302 nach Rom einzuladen, damit er mit ihnen „berathe und beschließe, was zur Ehre Gottes und der Kirche, zur Wahrung der kirchlichen Freiheit, zur Reformation des Königs und des Reiches, zur Abstellung der bisherigen Excesse und zu einer guten Regierung ersprießlich erscheine." Auf dieser Versammlung sollte hauptsächlich untersucht werden, welche von den dem König früher ertheilten Indulte nach Lage der Dinge erneuert werden könnten. Bonifaz berief aber gerade diese Personen, weil er bei ihnen einerseits die größte Sachkenntniß und andrerseits eine wohlwollende Gesinnung gegenüber den Interessen der französischen Krone und des Reichs voraussetzte. Dem König selbst machte der Papst von seinem Vorhaben Mittheilung in der Bulle **Ausculta fili**, welche zwar ebenfalls vom 5. December 1301 datirt ist, später aber im Consistorium nochmals durchberathen und erst am 10. Februar 1302 überreicht wurde. Dieselbe geht aus von dem Gedanken, daß auch die Könige dem höchsten Hierarchen untergeben seien; weiter sagt der Papst, er habe besondere Gründe, sich gerade an Philipp zu wenden, nämlich erstens die väterliche Liebe, welche er für ihn und sein Haus jederzeit gehegt habe, und sodann die zahlreichen Uebergriffe, die sich der König gegen die Kirche erlaube. In der Aufzählung derselben beschränkt sich Bonifaz offenbar mit Absicht auf diejenigen, welche die Kirche direct betreffen. Andere verwerfliche Regierungsmaßregeln des Königs, die an sich ausschließlich dem staatsbürgerlichen Gebiete angehörten, werden nur im Vorübergehen erwähnt, wenn auch unter denselben die Kirche mit zu leiden hatte, wie es z. B. bei der betrügerischen Verschlechterung der Münze der Fall war. Daran schließt sich die Anzeige von der beabsichtigten Versammlung und die Einladung an den König, dieselbe durch Bevollmächtigte zu beschicken. Als der päpstliche Gesandte Jacob von Normans dem König die Bulle vorlas, riß ihm der Graf von Artois, des Königs Vetter, dieselbe aus der Hand und warf sie in's Feuer. Dann wurde ein, wahrscheinlich von Petrus Flotte verfaßtes, angebliches Schreiben des Papstes an den König, beginnend mit den Worten **Deum time**, an ihre Stelle geschoben und in Frankreich verbreitet. Dasselbe ist sehr kurz gehalten und stellt die Hauptsätze der ächten Bulle, jedoch absichtlich verdreht und übertrieben, scharf neben einander. Während es in der Bulle nur ganz allgemein heißt, auch die Könige seien dem höchsten Hierarchen untergeben, legt der Fälscher dem Papst die Worte in den Mund: **Scire te volumus, quod in spiritualibus et temporalibus nobis subes.** Während in der Bulle nur die mit den kirchlichen Indulten und mit dem Regalrecht getriebenen Mißbräuche gerügt werden, wird in dem gefälschten Schriftstück dem König jegliches Collationsrecht abgesprochen und die entgegengesetzte Meinung sogar als Häresie bezeichnet. Zugleich mit dieser Fälschung wurde auch eine angebliche Antwort des Königs an den Papst verbreitet, welche mit den Worten: **Sciat maxima tua fatuitas** anfängt. Dieselbe folgt den einzelnen Gedanken in **Deum time** Schritt für Schritt: der König ist **in temporalibus** Niemandem unterworfen; er besitzt als königliches Recht die Collationsgewalt der erledigten Beneficien, deren Einkünfte während der Vacanz ihm ohne Weiteres gehören; die gegentheilige Meinung ist Unsinn und Thorheit. Durch die Verbreitung dieser beiden Falsificate wollte man öffentliche Meinung machen; der Nationalstolz der Franzosen sollte gegen den Papst und für den König erregt werden. Demselben Zweck diente auch die Berufung der drei Stände des Reiches zu einer Nationalversammlung nach Pa-

ris am 10. April 1302. Um sich mit dem Clerus nicht ganz zu überwerfen, hatte Philipp den gefangenen Bischof von Pamiers dem päpstlichen Nuntius ausgeliefert, dann aber Beiden den gemessenen Befehl ertheilt, schleunigst seine Staaten zu verlassen. Die Bürgerschaft, vertreten durch die Syndike der Gemeinden, wurde damals zum ersten Male zur Theilnahme an den parlamentarischen Berathungen mitberufen; diese mochten sich also wohl schon von vorneherein hierdurch geschmeichelt fühlen. Philipp wollte offenbar dem vom Papste berufenen Concil im Voraus schon seine Nationalversammlung gegenüberstellen und für den Fall, daß geistliche Strafen gegen ihn verhängt würden, sich beim Volk einen Rückhalt verschaffen. Petrus Flotte entwarf vor der Versammlung, welche in der Notre-Dame-Kirche stattfand, im Anschluß an Deum time eine gefälschte Darstellung des Conflictes; der Papst beanspruche die Oberhoheit über den König auch in weltlichen Dingen und wolle denselben zu seinem Vasallen machen; so habe er eine Versammlung der französischen Prälaten nach Rom berufen, um über die im Reiche vorgekommenen Excesse zu berathen und zu beschließen; des Weiteren sei er es gerade, der durch seine Reservationen, durch die Besetzung der Kirchen mit Ausländern und die Belastung derselben mit Auflagen aller Art Frankreich bedrücke. Hinsichtlich der vom Papste gegen den König erhobenen Klagen sagte er heuchlerisch, der König sei schon vor Ankunft des päpstlichen Nuntius entschlossen gewesen, die denselben zu Grunde liegenden Mißstände abzuschaffen, und habe dieses bis jetzt nur aus dem Grunde noch nicht thun können, weil man es ihm bei so bewandten Umständen als einen Act des Gehorsams gegen den päpstlichen Befehl würde ausgelegt haben. Nun verlange der König von den Anwesenden, daß sie sich erklären sollten, ob sie ihm bei der Vertheidigung der Rechte und Freiheiten und der Würde des Reiches gegen die päpstlichen Anmaßungen beistehen wollten. Darauf traten die drei Stände, jeder für sich, zur Berathung ab. Die Barone kehrten bald zurück mit der Erklärung, daß sie „den König in seinem guten Vorhaben mit Gut und Blut zu unterstützen bereit seien“. Aehnlich lautete wahrscheinlich auch der Bescheid der Gemeindevertreter. Die Prälaten dagegen suchten den Papst zu vertheidigen und verlangten jedenfalls eine längere Frist, um sich gehörig zu informiren. Allein dieses wurde ihnen abgeschlagen und Jeder, der anders denke als der König, für einen Reichsfeind erklärt. Darauf gaben sie die Erklärung ab, daß sie dem König treu und behülflich sein wollten, insofern sie als Lehensträger der Krone dazu verpflichtet seien. Ihr weiteres Gesuch, es möchte ihnen verstattet sein, nach Rom zu dem ausgeschriebenen Concil zu reisen, wurde abschlägig beschieden. Nach Schluß der Versammlung schrieben die Prälaten an den Papst, berichteten ihm den ganzen Hergang und baten, er möchte das Einberufungsdecret zurücknehmen. Die Barone aber schickten ein französisch abgefaßtes, sehr stolzes Schreiben an die Cardinäle, worin sie die von Petrus Flotte vorgetragenen Klagen erneuerten und die Adressaten ersuchten, dahin zu wirken, daß das „so leichtsinnig und ungeordnet Begonnene zu einem guten Ende gebracht werde“. Sie hatten es absichtlich vermieden, den Papst Bonifaz mit seinem Namen zu nennen. Das Schreiben des dritten Standes, auch an die Cardinäle, hatte wahrscheinlich denselben Wortlaut. Der König aber ließ jetzt das Verbot der Geldausfuhr wieder in Kraft treten und zugleich die Pässe bewachen, damit Niemand nach Rom reisen könne. Unter dem 26. Juni antworteten die Cardinäle dem Adel und der Bürgerschaft in zwei gleichlautenden Schreiben. Sie stellen zunächst durchaus in Abrede, daß der Papst irgendwie eine Oberhoheit in temporalibus oder Lehensherrlichkeit über Frankreich beansprucht habe. Sodann widerlegen sie in glänzender Weise die einzelnen demselben gemachten Vorwürfe, beanspruchen aber auch zugleich für den Papst das Recht, nach seinem Gutdünken allgemeine oder Particularsynoden zu berufen. Den Prälaten antwortete der Papst selbst sehr ernst und tadelte besonders ihre Menschenfurcht. Ferner wurde den Ueberbringern der französischen Briefe in einem Consistorium im August durch den Cardinalbischof von Porto und den Papst selbst mündlich eine im Wesentlichen gleichlautende Antwort gegeben unter Hinweis auf die mit dem päpstlichen Schreiben **Ausculta** vorgegangene Fälschung. Der Papst erklärte, daß er die Unterordnung der Fürsten unter die geistliche Gewalt auch **in temporalibus** nicht **ratione dominii**, sondern nur **ratione peccati** beanspruche. Im Uebrigen hielt er die Berufung der französischen Prälaten zur Synode in Rom aufrecht. Ein Vermittlungsversuch des Herzogs von Burgund verlief resultatlos. Zur römischen Synode am 30. October 1302 erschienen trotz des königlichen Verbotes 45 französische Prälaten, deren Vermögen Philipp „in Verwahr nehmen“ ließ, damit es „während ihrer Abwesenheit nicht Schaden leide“. Die Acten der Synode sind verloren gegangen. Den Erfolg der Berathungen enthält wahrscheinlich die Bulle **Unam sanctam**, welche im November 1302 erschien und folgende Gedanken entwickelt: Es gibt nur eine Kirche mit Einem Haupt, dem römischen Papst. In der Gewalt der Kirche sind beide Schwerter, das geistliche und das weltliche; ersteres muß von der Kirche, letzteres für sie von den Königen und Kriegern gehandhabt werden, aber **ad nutum et patientiam sacerdotis**. Die weltliche Gewalt muß der geistlichen unterworfen sein, damit sie wohlgeordnet sei. Die Bulle schließt mit der im Vergleich zur vorhergegangenen Argumentation sehr allgemein gehaltenen Definition: **Porro subesse Romano Pontifici omnem humanam creaturam declaramus, dicimus, definimus et pronunciamus omnino esse de necessitate salutis.** Am 18. November belegte der Papst alle mit

dem Banne, welche die nach Rom Reisenden oder von da Zurückkehrenden hindern oder belästigen würden; eine Maßregel, welche trotz ihrer allgemeinen Fassung dennoch unter den vorliegenden Umständen auf den König und seine Beamten bezogen werden mußte. Unterdessen waren zwei Feinde des Papstes aus der Umgebung des Königs mit Tod abgegangen, nämlich Petrus Flotte und der Graf von Artois; Beide waren in der für die Franzosen unglücklichen Schlacht von Courtray in Flandern gefallen. Es wurden nun wieder Verhandlungen zwischen Papst und König angeknüpft, welche des Königs Bruder, Karl von Valois, unterstützte. Der Papst sandte den französischen Cardinal Johann Le Moine an Philipp und ließ ihm durch denselben zwölf Artikel vorlegen, die der König annehmen sollte. Dieselben sind zum Theil allgemeinen Inhalts, indem sie das Recht des Papstes, Beneficien zu verleihen und Nuntien überallhin zu schicken, sowie die Selbständigkeit der kirchlichen Vermögensverwaltung, die Steuerfreiheit und den eximirten Gerichtsstand der Geistlichen betreffen. Zum Theil beziehen sie sich auf bestimmte Punkte, wie die Zurücknahme des Verbotes der Romreise, die Abstellung der mit dem Regalrecht getriebenen Mißbräuche, und Aehnliches. Philipps sofortige Antwort war der Form nach sehr gemäßigt, aber in der Sache selbst durchaus unbefriedigend. Bonifaz gab seiner Unzufriedenheit sowohl Karl von Valois, als auch Andern gegenüber Ausdruck und schickte am 13. April 1303 den Archidiacon Benefract von Coutance an den Cardinallegaten Johann le Moine mit einem Schreiben, worin er erklärte, daß Philipp wirklich der Excommunication vom 18. November verfallen sei. Allein mittlerweile waren in Frankreich schon alle Vorbereitungen getroffen, um den Vernichtungsschlag gegen Bonifaz zu führen. Philipps scheinbare Mäßigung hatte nur dem Zwecke gedient, diese Vorbereitungen zu verbergen und den Papst von entscheidenden Schritten zurückzuhalten. Der König beabsichtigte nichts Geringeres, als den Papst persönlich in seine Gewalt zu bringen und ihn dann vor ein unter seinem Einfluß verhandelndes Concil zu stellen, um entweder seine Wahl als unrechtmäßig verwerfen oder auf verschiedene Anklagen hin seine Absetzung decretiren zu lassen. Die Seele dieser Anschläge war des Petrus Flotte Nachfolger Wilhelm Nogaret; außerdem wird man aber nicht irre gehen mit der Annahme, daß das rücksichtslose Vorgehen gegen Bonifaz und die auffallenden und gehässigen Anklagen gegen ihn hauptsächlich auf das Betreiben der Colonna's und anderer geistlicher Gegner des Papstes zurückzuführen sind. Am 12. März 1303 richtete Nogaret in einer Sitzung des Staatsrathes an den König die Aufforderung, dahin zu wirken, daß ein allgemeines Concil berufen werde, um den Eindringling und falschen Papst Bonifaz abzusetzen. Dann ging er, von Philipp reichlich mit Geld versehen, nach Italien, um dort durch geheime Anwerbung von Söldnern, Bestechung u. dgl. den Papst mit einem Netz von Feinden zu umgeben und ihn im geeigneten Augenblick sofort in seine Gewalt zu bringen. Bald nachher wurde der päpstliche Bote Benefract von Coutance zu Troyes eingekerkert und seiner Papiere beraubt, worauf der Cardinallegat Johann le Moine Frankreich verließ. Am 13. und 14. Juni wurde eine Versammlung von Prälaten, Baronen und Juristen im Louvre abgehalten, in welcher Wilhelm Plasian (du Plessis) gegen Bonifaz eine ganze Reihe von Anklagen vorbrachte, die er auf 29 Artikel vertheilt hatte. Durch dieselben wurde sowohl das Privatleben des Papstes, als auch seine öffentliche Wirksamkeit und sogar seine Rechtgläubigkeit bemängelt. In ersterer Hinsicht wurde ihm Zauberei, unnatürliche Unzucht und Uebertretung der kirchlichen Fastengebote vorgeworfen. In seinem öffentlichen Wirken sollte er sich der Grausamkeit gegen seinen Vorgänger, sowie gegen Geistliche und Gefangene, ferner der Bedrückung der Mönche, der Verhinderung des allgemeinen Friedens, des Hasses gegen Frankreich und dessen König und endlich auch der Simonie schuldig gemacht haben. Die Rechtgläubigkeit des Papstes wurde angegriffen, weil er einmal sollte gesagt haben, er wolle lieber ein Hund sein, als ein Franzose, und weil er in der Kirche der heiligen Hostie nicht die gebührende Ehre erweise, sondern seinen Thron schöner zieren lasse als den Altar. Daraus folgerte man, er glaube nicht an die Unsterblichkeit der Seele und an die Transsubstantiation. In ähnlicher Weise waren auch die meisten andern Klagepunkte construirt. Manche derselben beruhten nur auf Gerüchten, wie schon die häufige Wendung: „Bonifaz solle" u. dergl. zu erkennen gibt; andere wurden durch künstliche Deduction aus angeblichen Aeußerungen des Papstes hergeleitet; wieder andere waren leicht als böswillige Entstellung wirklich vernünftiger und guter Regierungsmaßregeln des Papstes zu erkennen. Nach Verlesung seiner Klageschrift beantragte Wilhelm von Plasian die Berufung eines allgemeinen Concils zur Untersuchung der Sache, und der König versprach, dahin wirken zu wollen, daß ein solches zu Stande komme. Diesem Bescheide schlossen sich die anwesenden geistlichen und weltlichen Würdenträger, alles dem König ergebene Männer, an und appellirten im Voraus von den durch Bonifaz etwa zu fällenden Censuren an das allgemeine Concil und den zukünftigen rechtmäßigen Papst. Die Beschlüsse dieser Versammlung wurden am 24. Juni im Garten des Louvre dem Volke vorgelesen; dann wurde durch Ueberredung und Gewalt die Zustimmung der nicht zugegen gewesenen, geistlichen und weltlichen Großen herbeigeführt. Als Bonifaz, welcher zu Anagni weilte, von diesen Vorgängen hörte, reinigte er sich in einem Consistorium eidlich von den ihm zur Last gelegten Verbrechen und erließ dann am 15. August mehrere Bullen gegen den König, die französischen Magister und Doctoren und gegen den an der Spitze der appel-

lirenden Prälaten stehenden Erzbischof von Nicosia i. p. Am 8. Sept. sollte die Bannbulle Super Petri solio gegen Philipp erscheinen; aber Nogaret kam dem zuvor. In Verbindung mit Sciarra Colonna und andern unzufriedenen Adeligen drang er am 7. September früh Morgens durch die verrätherischer Weise geöffneten Thore Anagni's, bemächtigte sich, da der Magistrat Alles geschehen ließ, der Stadt und erzwang bis zum Abend mit Gewalt den Eingang in die befestigte Wohnung des Papstes, bei dem nur zwei Cardinäle zurückgeblieben waren. Nogaret und Sciarra Colonna sollen den Papst, der ihnen im Pontificalornat entgegentrat, thätlich insultirt haben. Zwei Tage blieb Bonifaz, angeblich ohne Speise und Trank zu erhalten, in der Gewalt seiner Feinde. Es scheint jedoch, daß diese entweder nicht genug im Voraus überlegt hatten, wie sie den gefangenen Papst nach Frankreich bringen wollten, oder daß ihnen unvorhergesehene Schwierigkeiten in den Weg traten; nach zwei Tagen erhob sich das Volk von Anagni, vertrieb die Meuterer und befreite den Papst. Dieser kehrte darauf nach Rom zurück, starb aber schon am 11. October 1303 daselbst, wahrscheinlich in Folge eines hitzigen Fiebers. Nach einer nicht hinreichend verbürgten Nachricht wäre er vor seinem Tode noch von den Cardinälen Orsini in einer Art von Gefangenschaft gehalten worden.

In die Regierungszeit Papst Bonifaz' VIII. fiel das erste große Jubiläum im Jahre 1300 (s. d. Art. Jubiläum, Jubeljahr). Dasselbe bildete eine erhebende und lichtvolle Episode in dem sturmbewegten Pontificate dieses Papstes, wenngleich die Kämpfe der Zeit auch selbst auf diese schöne Festfeier ihre Schatten warfen. Es waren nämlich von dem Jubelablaß ausgeschlossen alle, die den Saracenen Waffen lieferten, ferner Friedrich von Sicilien und seine Anhänger, sowie die Genuesen, seine Kriegsgenossen, und endlich die Colonna's.

Um das Kirchenrecht hat sich Bonifaz verdient gemacht durch die am 3. März 1299 erfolgte Publication des Liber sextus decretalium (s. d. Art. Corpus jur. canonici), welcher die seit 1234 erflossenen Constitutionen und Erlasse enthält. Mit der Herstellung dieser Sammlung hatte der Papst den Cardinal Richard Petroni aus Siena, den Erzbischof von Embrun, Wilhelm von Mandegot, und den Bischof von Beziers, Berengar von Fredoli, betraut.

In demselben Jahre 1299 und nochmals 1303 suchte Bonifaz das Verhältniß zwischen den Prediger- und Minderbrüdern einerseits und dem Seelsorgsclerus andererseits, welches schon zu manchen Streitigkeiten Anlaß gegeben hatte, durch mehrere Erlasse zu ordnen. Erstere können nach seinen Bestimmungen in ihren Kirchen frei predigen, nur nicht zu der Stunde, wo die Pfarrpredigt gehalten wird; in den Pfarrkirchen dürfen sie nur auf Einladung der Pfarrer predigen. Die Ordensobern sollen den Bischöfen diejenigen ihrer Priester bezeichnen, welche sie zum Beichthören bestimmt wissen wollen; die Zahl derselben soll aber im richtigen Verhältniß stehen zur Zahl der Pfarrcleriker und des Volkes an dem betreffenden Orte. Wenn der Bischof einzelne der Vorgeschlagenen zurückweist, so sollen die Ordensobern Andere an deren Stelle vorschlagen; will jener aber überhaupt keinem Ordenspriester die Erlaubniß zum Beichthören ertheilen, so gibt sie ihnen der Papst ex plenitudine potestatis. Die Ordensbrüder können auch denjenigen, welche es wünschen, das Begräbniß in ihren Kirchen gewähren, müssen dann aber den vierten Theil der Sporteln an die Pfarrer abliefern. In dem Streit, welcher innerhalb jener Orden selbst zwischen den Anhängern der extrem strengen und der gemäßigten Richtung herrschte, stand Bonifaz im Gegensatz zu seinem Vorgänger auf Seite der Letztern, hob die von Cölestin gebilligte Secession der strengen Cölestinereremiten aus dem Orden des hl. Franciscus wieder auf und cassirte ebenfalls die im Geiste einer rigorosen Ascese durch den Cölestinerorden auf Monte Cassino eingeführten Aenderungen. Die sog. Fraticellen oder Bizochen verurtheilte er durch eine am 1. Aug. 1296 erlassene Bulle und beauftragte die Bischöfe und Inquisitoren, gegen sie vorzugehen. Im Jahre 1299 hob er das Regularcapitel der Laterankirche, welches seit 200 Jahren bestanden hatte, auf und übertrug die Functionen desselben fünfzehn Säcularcanonikern. Als Grund für diese Maßregel wird in der betreffenden Bulle angegeben, daß die Regularcanoniker ein ungeregeltes Leben führten, und daß die Verpflichtung zur vita communis es unmöglich mache, Personen zu finden, welche mit der wissenschaftlichen Tüchtigkeit die Fähigkeit verbänden, die Rechte ihrer Kirche gehörig zu vertheidigen.

Aus dem ersten Jahre der Regierung des Papstes Bonifaz ist noch zu erwähnen die Erhebung der Feste der Evangelisten und der vier großen abendländischen Kirchenlehrer zum Rang der Festa duplicia. Das päpstliche Reservatrecht, die durch Ableben am päpstlichen Hofe erledigten Pfründen zu verleihen, dehnte Bonifaz auf zwei Tagreisen im Umkreise des Ortes aus, wo der päpstliche Hof sich eben befindet.

Von schriftstellerischen Arbeiten Bonifaz' VIII. sind außer dem Liber sextus zu erwähnen: De regulis juris; Duo sermones de canonisatione Ludovici IX.; De indulgentiis anni jubilaei; sodann die Gebete Ave virgo gloriosa und Deus, qui pro redemptione mundi etc.

Wenn ein Mann im Alter von mehr als siebenzig Jahren in einem Zeitraum von kaum neun Jahren eine Thätigkeit entfaltet, so umfassend und vielseitig, wie die vorhin geschilderte, so wird man ihm auf keinen Fall das Zeugniß einer außergewöhnlichen Begabung versagen dürfen. Ja, man wird ihn unter die großen Männer der Geschichte rechnen müssen, wenn er diese Thätigkeit in öffentlicher Stellung an eine berechtigte und hohe Aufgabe gesetzt und dabei den Erfolg auf seiner Seite gehabt hat. Dem Papste

Bonifaz VIII. fehlt in der That nur das letzte Moment, um zu den größten Päpsten zu zählen. Denn das Ziel, welches er stets vor Augen hatte, die Herstellung des Friedens unter den christlichen Fürsten und Völkern und die Vereinigung ihrer Kräfte gegen den türkischen Erbfeind, war gewiß ebenso erhaben und der Stellung des Papstes würdig, wie durch die Umstände geboten. Zur Erstrebung dieses Zieles mußte aber Bonifaz das ganze päpstliche Ansehen in die Wagschale werfen; er durfte also, wenn schon überhaupt, so ganz besonders aus diesem Grunde nicht das Ansehen und den Einfluß des Papstthums irgendwie verkümmern lassen, sondern mußte dasselbe so, wie es ihm überkommen war, in seiner ganzen Fülle und Ausdehnung ungeschmälert erhalten. Dennoch ist es seltsamer Weise gerade Letzteres, was ihm gewöhnlich zum Vorwurf gemacht wird und was das Urtheil über ihn ungünstig zu beeinflussen pflegt. Man sagt, er habe die politische Machtstellung des Papstthums über Gebühr erheben wollen, und dieses sei bei allen seinen Unternehmungen der Hauptzweck gewesen. Beide Behauptungen widersprechen den Thatsachen. Bonifaz ist mit seinen Versuchen, politischen Einfluß auszuüben, nach keiner Richtung hin über die Grenzen hinausgegangen, innerhalb welcher schon seine Vorgänger sich bewegt hatten. Wenn er über einige Länder Lehensrechte beanspruchte, so gründete er diese Ansprüche nicht auf seine Stellung als Papst, sondern auf bestimmte, geschichtlich gewordene Verhältnisse. Er legte sich das Recht bei, die Wahl des römisch-deutschen Königs zu bestätigen, weil derselbe aus seiner Hand die Kaiserkrone empfangen sollte. Endlich war er der Ansicht, daß die weltliche Gewalt überhaupt der geistlichen untergeordnet sei, mithin von dieser dirigirt werden müsse, woraus er dann folgerte, daß die weltlichen Fürsten auch in temporalibus dem obersten Hierarchen verantwortlich seien, allerdings mit der oben angegebenen Beschränkung. In allen diesen Ansprüchen war aber nichts enthalten, was der damaligen Zeit neu gewesen wäre. Sodann hat Bonifaz diese Ansprüche nicht um ihrer selbst willen aus Herrschsucht erhoben, sondern nur als Mittel zum Zweck; zu einer formellen Declaration derselben sah er sich erst durch den principiellen Widerspruch veranlaßt, welchem sie bei Philipp dem Schönen begegneten. Fragt man nun nach der Ursache des geringen Erfolges der Wirksamkeit Bonifaz' VIII., so muß vor Allem darauf hingewiesen werden, daß sein Zeitalter für hohe und ideale Zwecke kein rechtes Verständniß mehr besaß. Jene Begeisterung, welche die Kreuzzüge hervorgerufen hatte, glühte naturgemäß im Centrum der kirchlichen Einheit am längsten fort, war aber in der übrigen Christenheit fast erloschen. So stand Bonifaz allein und unverstanden in einer Welt, welche dem Streit um materielle Interessen hingegeben war. Unter solchen Umständen mußte sein Wort wirkungslos verhallen. Die Zwangsmittel aber, welche ihm zu Gebote standen, Bann und Interdict, setzen wegen ihres rein religiösen Charakters, um fühlbar wirksam zu sein, eine religiös angelegte öffentliche Meinung voraus und dürfen, um ihren moralischen Eindruck zu bewahren, nur selten angewandt werden. Beide Voraussetzungen waren aber damals nicht mehr zutreffend. Dazu kam speciell bei Bonifaz VIII. der Umstand, daß die Rechtmäßigkeit seiner Wahl gleich von Anfang an manchem Zweifel begegnete. Es wurde viel und heftig darüber gestritten, ob die Abdankung Cölestins statthaft gewesen sei oder nicht. Die Bestreiter der Wahl Bonifaz' VIII. gehörten meistens der von Cölestin begünstigten strengern Richtung der Mönchsorden an und wurden, als der neue Papst auch sonst gegen sie Partei ergriff, bald seine erbitterten Widersacher. Jacopone da Todi, der Dichter des Stabat mater, mißbrauchte sein Talent zu Spottgedichten auf den Papst. Ferner war alles, was in Italien ghibellinisch dachte, Bonifaz VIII. feindlich gesinnt. Der Ghibelline Dante gab nach dem Tode des Papstes dieser Feindschaft Ausdruck, indem er ihm einen Platz in der Hölle anwies. Nimmt man noch die Anfeindungen der Colonna's mit ihrem zahlreichen Anhang hinzu, so kann man leicht ermessen, wie sehr das Wirken des Papstes durch diese aus den mannigfachsten Elementen zusammengesetzte und bis zu den höchsten Stufen der Hierarchie hinaufreichende Gegnerschaft gehemmt war. Aus denselben Quellen flossen die vielen Verdächtigungen und Verleumdungen, welche das Pontificat Bonifaz' VIII. begleiteten und zuletzt in den Anklagen des Wilhelm Plasian greifbare Gestalt gewannen. Er sollte durch Intriguen seinen Vorgänger zur Abdankung bewogen und dann denselben, um dessen Tod herbeizuführen, im Kerker grausam mißhandelt haben; ferner sollte er durch einen heuchlerisch eingegangenen Vertrag Palestrina in seine Gewalt gebracht und später denselben nicht gehalten haben, und dergleichen Mehreres. Man könnte allerdings hier die Frage aufwerfen, ob es nicht ein Fehler von Bonifaz gewesen sei, sich so viele Feinde zu schaffen, und in dieser Hinsicht wäre vielleicht die große Strenge zu tadeln, welche er, gewiß verdienter Maßen, gegen die überwundenen Colonna's und deren Stadt Palestrina übte. Sonst kann man aber dem Papste nicht mit Grund nachsagen, daß er den Streit gesucht habe, insbesondere nicht den Streit mit Philipp dem Schönen. Er mußte mit diesem nothwendig in Conflict kommen, und zwar aus zwei Ursachen. Erstens plünderte Philipp die Kirchen seines Reiches in unverschämter Weise und hatte auch niemals den ernsten Willen, davon abzulassen; alle gegentheiligen Versicherungen waren eitel Heuchelei; dazu durfte aber der Papst nicht stillschweigen. Zweitens war Philipps äußere Politik unablässig darauf gerichtet, die Grenzen Frankreichs auf Kosten der Nachbarn zu erweitern. Dieß hatte natürlich anhaltende Kriege zur Folge, welche die Friedensbestrebungen des Papstes durchkreuzten. Wenn aber Papst und König

in Streit geriethen, so konnte es nicht fehlen, daß derselbe bald einen heftigen und principiellen Charakter annahm; denn beide waren die Repräsentanten zweier entgegengesetzten Weltanschauungen, zwischen denen es keine Vermittlung gibt. Dem französischen König schwebte als Ideal der antik-heidnische Staat mit seiner absoluten Souveränetät vor Augen; daher nannte er sich mit Vorliebe, aber mißbräuchlich, König von Gottes Gnaden und betonte wiederholt, daß er in temporalibus Niemanden über sich habe. Im Streit mit Philipp hat der Papst allerdings einige Fehler begangen, welche dem Gegner zu gut kamen. Zunächst zeigte seine Handlungsweise ein auffallendes Schwanken, indem er bald entschieden vorging, bald wieder zurückwich oder doch wenigstens dem ersten Schritt nicht sofort die weitern folgen ließ. So nach Erlaß der Bulle Clericis laicos; sein Zurückweichen brachte ihn in diesem Falle auch noch in den Verdacht, als ob er des Geldes wegen kirchlichen Interessen seinen Schutz entzöge, und machte Philipp für die Folge nur desto verwegener. Zum zweiten Male raffte sich Bonifaz zu einem entscheidenden Schritte auf nach der Verhaftung des Bischofs von Pamiers; aber bald schon verfiel er wieder in's Zögern und wartete mit der Excommunication des Königs, bis es zu spät war. Es läßt sich allerdings nicht bestimmen, ob der Papst aus eigener Unschlüssigkeit oder in Folge äußerer Nothwendigkeit so handelte; indessen scheint doch bei ihm selbst ein innerer Widerstreit gewaltet zu haben, der jenes äußere Schwanken wenigstens theilweise bedingte. Bonifaz besaß eine große Energie des Willens, aber auch eine Vorliebe für Frankreich und dessen Königshaus. Schon vor seiner Erhebung war er bei den Mitcardinälen als „Gallicus" bekannt; Papst geworden, beschützte er das französische Haus Anjou in Neapel und Ungarn, zeichnete den Bruder Philipps, Karl von Valois, in jeder Hinsicht aus und hatte demselben sogar eine Zeitlang, nämlich vor der Anerkennung Albrechts, beide Kronen zugedacht. Es war ihm persönlich sehr unangenehm, gerade mit Philipp in Streit leben zu müssen. Der zweite Fehler des Papstes bestand darin, daß er seine Positionen nicht immer scharf genug präcisirte. So bedurfte die Bulle Clericis laicos wiederholt nachträglicher Erklärungen, die besser vermieden worden wären. Ferner hat Bonifaz durch die Unterscheidung von ratione dominii und ratione peccati die zwischen ihm und Philipp schwebende Frage allerdings sehr scharf beleuchtet; aber es mußte nun auch das vom Papste beanspruchte religiös-sittliche Oberaufsichtsrecht über die christlichen Fürsten in temporalibus stets im Sinne von ratione peccati streng formulirt und vorsichtig gehandhabt werden, damit nicht der Papst in den Verdacht weltlicher Herrschaftsgelüste gerathe. Statt dessen finden sich sowohl in den Reden des Papstes und der Cardinäle, als auch in den bezüglichen Bullen, so namentlich in der Einberufungsbulle der römischen Synode, mehrfach Argumentationen, allegorische Anführungen von Schriftstellen, Wendungen und Ausdrücke, welche von der Gegenpartei immerhin so gedeutet werden konnten, als ob der Papst wie ein Oberlehensherr Frankreich gegenüber schalten und walten wolle. Drittens hat Bonifaz in der Hitze des Streites sich auch einige Male zu heftigen Aeußerungen hinreißen lassen, welche nichts nutzen und nur verletzen konnten. Ueberhaupt aber zeigte sich der Papst, was ihm jedoch nicht zur Unehre gereicht, der perfid schlauen Politik Philipps nicht in allen Stücken gewachsen. Schließlich sei noch bemerkt, daß man in der Betonung der Erfolglosigkeit der Bemühungen des Papstes auch nicht zu weit gehen darf. Derselbe hat in seinem kurzen Pontificat Manches, wenn auch nicht in dem ursprünglich gewollten Umfange, erreicht, und zwar auch gegenüber kräftigen, aber ehrlichen Herrschern, wie Albrecht von Deutschland und Eduard von England. Anderes, was er eingeleitet hatte, gelangte nach seinem Tode zum Abschluß. So kam im J. 1308 das Haus Anjou wirklich auf den Thron von Ungarn. Selbst gegenüber Philipp dem Schönen wäre es unrichtig, den Papst als den schlechthin Besiegten hinzustellen. Die Sache war eben, da Bonifaz starb, noch unentschieden. Wäre er länger am Leben geblieben, so kann man nicht sagen, welchen Ausgang sie genommen haben würde; denn der ebenso tollkühn geplante, wie täppisch ausgeführte Ueberfall von Anagni hatte sicher die Aussichten Philipps nicht gebessert. Das hauptsächlichste Unglück Bonifaz' VIII. war eben dieses, daß er für die Ausführung seiner Pläne zu früh starb und keinen in seinem Geiste wirkenden Nachfolger hatte. Sicherlich hat damals die mittelalterliche Machtstellung des Papstthums den ersten Stoß erhalten, indem es nicht gelang, den gegen sie erhobenen Widerspruch niederzuschlagen; daran trägt aber nicht allein das Pontificat Bonifaz' VIII. die Schuld, sondern wenigstens ebenso sehr auch das seines zweiten Nachfolgers, Clemens' V. (s. d. Art.), der, von Philipp gedrängt, sogar die Instruirung eines Processes gegen Bonifaz zulassen und Alles aufbieten mußte, um einer förmlichen Verurtheilung desselben vorzubeugen. Die bei dieser Gelegenheit gegen den verstorbenen Papst erhobenen Anklagen gehen noch weit über das hinaus, was schon zu seinen Lebzeiten von den Feinden ihm vorgeworfen wurde; Bonifaz sollte danach ein ganz und gar ungläubiger und sittenloser Mensch gewesen sein. Wenn nun schon diese Anklagen durch ihre Uebertreibungen sich selbst richten, so muß noch ein Fehler aus dem Privatleben des Papstes, dessen aber seine Ankläger nicht gedenken, zur Steuer der Wahrheit erwähnt werden, nämlich seine Nachgiebigkeit gegen die Anverwandten, welche die hohe Stellung ihres Onkels benutzten, um sich mit Ehren und Gütern, zum Theil auf Kosten der vertriebenen Colonna's zu bereichern. Unter die verleumderischen Gerüchte, welche die Gegner Bonifaz' VIII. nach

seinem Tode über ihn aussprengten, gehört auch dieses, daß er in wahnsinniger Verzweiflung vor dem Sterben sich selbst zerfleischt habe. Als im J. 1605 sein Grab geöffnet wurde, zeigte der noch fast ganz unversehrte Leichnam keine Spur von Verletzung. — Quellen und Bearbeitungen: Constitutionen Bonifaz' VIII. im Corp. jur. can. und bei Raynald a. 1294—1303; Mansi XXIV, 1131 sqq.; XXV, 1—123; Harduin VII, 1171 sqq.; Potthast II, 1923 sqq. 2134; Jacobus Cardin., De electione et coronatione Bonif. VIII. (Bolland., Mai. IV, 462 sqq.); Ptolem. de Fiadon., Hist. eccl. XXIII, 36. XXIV, 29 (Murat. script. rer. Ital. XI.). Ptolemäus (gest. 1327), sonst kirchlich gesinnt, urtheilt scharf über Bonifaz VIII.; Bern. Guidonis, Vita Bonif. (Murat. III, I, 670); er ist dem Papste sehr abgeneigt; Amalrici vita Bonif. (Murat. III, II, 440); Giov. Villani, Chron. VIII, 6 sqq. (Murat. XIII, I, 348 sqq.); Dante, Inf. XIX, 52. XXVII, 85; Platina, De vitis Roman. Pontif., in Bonif.; Acta inter Bonif. VIII., Bened. XI. et Phil. Pulchr., Par. 1614; Vigor, Hist. eorum, quae acta sunt inter Phil. Pulchr. et Bonif. VIII., Par. 1639; Rubeus, Bonif. VIII. e familia Cajetan. principum R. Pontifex, Romae 1651. Diese Werke, sämmtlich noch sehr mangelhaft, wurden weit überholt durch die beiden folgenden Hauptschriften: Pierre Dupuy, Hist. du différend du pape Bonif. VIII avec Philippe-le-Bel, Par. 1655 sqq., französisch und lateinisch, mit Actes et preuves, welche den eigentlichen Werth des Werkes ausmachen, und Adrien Baillet, Hist. des démeslez du pape Boniface VIII avec Philippe-le-Bel, Par. 1718. Dupuy, königlicher Rath, und Baillet, Jansenist, stehen beide auf Seiten des Königs gegen den Papst. Gengler in Tüb. Quartalschr. 1832, S. 214 ff.; Höfler in Denkwürdigkeiten der Münch. Akad. 1842, XVII und in den Abhandl. histor. Kl. 1843, III, 3, 3 ff., ferner in histor.-pol. Bl. XXXIII, 441 ff. Wiseman, Abhandlungen über verschiedene Gegenstände III, 150 ff. übernimmt wie Höfler die Vertheidigung des Papstes; Luigi Tosti, O. S. B., Storia di Bonifazio VIII. e de' suoi tempi, Monte Casino 1846, 2 voll., deutsch Tübingen 1848; W. Drumann, Gesch. Bonif. VIII., Königsberg 1852, 2 Thle. Der Verfasser ist sehr feindselig gegen Bonifaz gesinnt; Kervyn de Lettenhove, Recherches sur la part que l'ordre de Citeaux et le comte de Flandre prirent à la lutte de Bonif. VIII et de Phil.-le-Bel, Brux. 1853; Christophe, Geschichte des Papstthums im 14. Jahrhundert, deutsch von Ritter, Paderb. 1853; Boutaric, La France sous Phil.-le-Bel, Par. 1861. Der Verf. urtheilt günstiger über Bonifaz als Dupuy und Baillet; Chaltrel, Bonif. VIII., Par. 1862; Ces. Cantu, Bonif. VIII. Dante e Ceco d'Ascoli (Revue d'économie chrét. Mai 1866); vgl. noch Phillips, K.-R. III, § 130, 239 ff., der Bonifaz in Schutz nimmt; ebenso Damberger, Synchronistische Geschichte XII. Leider gründet er seine, dem Papste günstige Beweisführung mehrfach auf die unbewiesene Annahme, daß die denselben am meisten gravirenden Schriftstücke unecht seien; in Döllingers Lehrb. wird ein sehr scharfes Urtheil über Bonifaz gefällt; Hefele, Conc.-Gesch. VI, 251 ff.; Hergenröther, K.-G. I, 822 ff.; Papencordt, Gesch. der Stadt Rom, 1857, 326 ff.; Reumont, Gesch. d. Stadt Rom, 1867, II, 618 ff.; Gregorovius, Gesch. d. Stadt Rom, 1871, V, 515 ff.; Wattenbach, Gesch. des röm. Papstthums, 1876, 216 ff. [Küpper.]

Bonifatius IX. (1389—1404), Nachfolger Urbans VI., zu Rom während des Avignoner Schisma's, vorher Petrus Tomacelli, gebürtig von Neapel aus einer armen, aber alten Familie, war als Cleriker nach Rom gekommen und von seinem Vorgänger schnell nach einander zum Protonotar, Cardinaldiacon und Cardinalpriester befördert worden. Er empfahl sich durch sein angenehmes Aeußere, durch Klugheit, Bescheidenheit und besonders durch reinen Lebenswandel; es fehlte ihm aber die höhere, namentlich theologische Bildung. Urban VI. hatte in dem Cardinal Robert von Genf, unter dem Namen Clemens VII., einen Gegenpapst erhalten, welcher ihn überlebte und zu Avignon residirte. Nach Urbans VI. Tod (15. Oct. 1389) waren von den durch ihn creirten Cardinälen noch 19 am Leben, und 14 davon in Rom anwesend. Diese traten in's Conclave und einigten sich nach mehreren erfolglosen Scrutinien am 2. Nov. auf den Cardinal Tomacelli. Derselbe ließ sich am 9. Nov. krönen und nannte sich Bonifatius IX. Gleich nach dem Antritte des Pontificates erließ er eine Encyclica an die Fürsten und Prälaten der Obedienz seines Vorgängers in Italien, Deutschland, Ungarn, England und Polen, in welcher er auch die Schismatiker zur Einigung aufforderte. Am 18. Dec. ernannte er vier neue und restituirte vier von Urban abgesetzte Cardinäle, darunter den sog. „Cardinal von drei Hüten", de Prata, welcher, von Urban abgesetzt, zu Clemens übergegangen war und nach Urbans Tode zu dessen Nachfolger zurückkehrte. Mittlerweile hatte Clemens VII. zu Avignon am 1. Nov. 1389 den Sohn Ludwigs von Anjou, Ludwig II., zum Könige von Neapel gekrönt und über den Neugewählten zu Rom den Bann gesprochen. Bonifatius antwortete mit der Excommunication seines Gegners und ließ am 29. Mai 1390 dem siebzehnjährigen Sohne Karls von Durazzo, Ladislaus, durch den Cardinal-Vicekanzler Angelus von Florenz in Gaëta die Königskrone von Neapel aufsetzen, nachdem Ladislaus vorher seine Lehensabhängigkeit vom heiligen Stuhle anerkannt und sich bereit erklärt hatte, Rom gegen Clemens VII. und Ludwig von Anjou zu schützen. Um aber gegen einen möglichen Einfall Ludwigs in den Kirchenstaat desto sicherer zu sein, überließ Bonifatius an verschiedene Adelige mehrere Städte und Schlösser seines Gebietes mit dem Hoheitsrechte über die-

selben gegen eine jährliche Abgabe und gegen Unterhaltung einer Anzahl Reiter zum Schutze des Papstes. So bestellte er gegen eine jährliche Abgabe von 10 000 Goldgulden und einen Reiterstand von 100 Köpfen den Markgrafen von Este und später dessen natürlichen Sohn Nicolaus zum Vicar von Ferrara, wo er 1391 eine Hochschule errichtet hatte. Urban VI. hatte verordnet, daß zum Andenken des 33jährigen Wandels Christi auf Erden je nach 33 Jahren ein Jubiläum, und somit das nächste im J. 1390 gefeiert werden sollte. Bonifatius hielt diese Anordnung seines Vorgängers aufrecht, ertheilte aber an verschiedene Fürsten und Länder Concessionen, vermöge welcher man den Ablaß zu Hause gewinnen konnte, wofern man den Betrag einer Römerfahrt an die ausgesendeten Ablaßprediger erlegte. Das so einlaufende Geld sollte zur Ausbesserung der Kirchen Roms verwendet werden. Die Mißbräuche, welche mehrere Ablaßprediger trieben, veranlaßten den Papst, die Bischöfe von Ratzeburg, Meißen und Hildesheim zu strenger Aufsicht in diesem Punkte zu mahnen. Am 1. März 1391 erließ Bonifaz eine neue Encyclica gegen das Schisma, worin er besonders Frankreich zu seiner Anerkennung aufforderte. Er zeigte darin die Führungen Gottes in der römischen Kirche während und besonders am Ende des Avignoner Exils, wie Peter von Aragonien und die hl. Birgitta dem Papste Clemens VI. zur Rückkehr gerathen, wie Urban V. nach der Prophezeiung Birgittens zu Marseille gestorben, wie Gregor XI. durch besondere Fügung Gottes in Rom habe sterben müssen, und wie Frankreich nur durch ein Mißverständniß von Urban VI. abgefallen sei. In demselben Jahre wandte er sich auch an Richard II. von England um Schutz gegen einen befürchteten Einfall der Franzosen in Italien, und am 7. Oct. 1391 canonisirte er die hl. Birgitta von Schweden, welche am 23. Juli 1373 in Rom gestorben war. Die geringe Achtung, welche die Römer gegen den Papst hegten, sowie das Streben der Stadtvorsteher, alle Gewalt an sich zu reißen, bewogen Bonifatius, auf eine Einladung der Perusiner, am 28. Sept. 1392 in Perugia seinen Aufenthalt zu nehmen; er verkündete dort zur Freude Aller eine Art von Amnestie und erhielt dafür eine Unterwürfigkeitsacte vom 30. Nov. desselben Jahres. Doch vermochte er nicht die neuerdings ausbrechenden Unruhen zu dämpfen, ja er sah sich genöthigt, Ende Augusts 1393 nach Assisi zu flüchten.

Am 2. April 1392 hatte Bonifatius zwei Carthäusermönche mit einem sehr schmeichelhaften Schreiben in Betreff der Union der Kirche an den König Karl VI. von Frankreich gesendet, wo besonders die Pariser Universität für die Beilegung des Schisma's thätig war. Als diese nach Avignon kamen, wurden sie von Clemens VII. unter allerlei Vorwänden zurückgehalten und erst auf Begehren des Königs und der Pariser Universität entlassen. Sie kamen zu Weihnachten nach Paris und wurden freundlich aufgenommen, allein die Antwort des Königs legte auch Bonifaz IX. die Nothwendigkeit der Cession nahe. Jedoch hatte das päpstliche Schreiben in Frankreich Eindruck gemacht, und selbst Clemens stellte sich, als wenn er für die Union wäre. Er ließ Bittgänge halten, eigene Unionsmessen lesen und ertheilte Ablässe an solche, welche für die Union arbeiteten; gleichzeitig sendete er aber auch einen Carmeliten nach Paris, welcher ganz gegen Bonifatius war und die Leute durch Ertheilung von Ablässen zu beschwichtigen suchte. Unterdessen war der König in temporären Wahnsinn verfallen, und seine Oheime, die Herzoge von Berry und Burgund, ließen ein zweites Schreiben Bonifatius' vom 20. Juni 1393 unbeantwortet, weil darin nur die rechtmäßige Wahl Urbans VI. und die Afterwahl Clemens' VII. auseinandergesetzt, aber kein Unionsweg vorgeschlagen sei. Clemens blieb auch nicht müßig; er schickte den Cardinal Peter de Luna nach Paris, um eben so einseitig für ihn zu unterhandeln. Mittlerweile hatte die Universität zu Paris am 6. Juni 1394 durch Nicolaus von Clemange mit Genehmigung des Königs einen dreifachen Weg vorgeschlagen, das Schisma zu beseitigen: die beiderseitige Abdankung oder Cession, als den leichtesten, sodann ein Compromiß oder Schiedsgericht, und endlich, wenn keines von beiden zum Ziele führe, die Berufung eines allgemeinen Concils. Dieser Vorschlag machte Clemens wenig Freude, und als nun auch die Cardinäle seiner Obedienz demselben sich geneigt zeigten, traf ihn der Schlag am 16. Sept. 1394. Die zu Avignon anwesenden 21 Cardinäle schritten nun, gegen die Vermahnung der Könige von Frankreich und Aragonien und der Universität zu Paris, in größter Schnelligkeit zu neuer Wahl, und wählten den Cardinal Peter de Luna (s. d. Art.) unter dem Namen Benedict XIII. Jedoch hatten vor der Wahl 18 aus ihnen, darunter Peter de Luna selbst, eine Eidesformel unterzeichnet, vermöge welcher sie Alles anwenden wollten, um das Schisma zu heben, und vermöge welcher der Gewählte selbst zur Cession sich verstehen sollte, wenn die Mehrzahl der Cardinäle dieses zum Wohl der Kirche nöthig hielte. Man beschäftigte sich nun allen Ernstes in Frankreich mit der Herstellung der kirchlichen Einheit durch das Mittel der Cession; es wurden zu diesem Zwecke mehrere Versammlungen der Fürsten, Prälaten und Doctoren in Paris gehalten und Gesandtschaften nach Avignon geschickt; aber der Union heuchelnde Benedict suchte Ausflüchte, indem er eine Zusammenkunft beider Prätendenten in Vorschlag brachte. Im J. 1396, Ende Octobers, traten Karl VI. von Frankreich und Richard II. von England zusammen, einigten sich neuerdings für den Cessionsweg und beschlossen, Gesandte an beide Päpste, an den römischen König Wenzeslaus und an die Könige von Castilien und Aragonien in dieser Angelegenheit abzuordnen. Alle diese Könige schickten noch in dem nämlichen Jahre Gesandte an Boni-

fatius, der mittlerweile eine neue Empörung der Römer durch Hilfe des Königs von Neapel gedämpft hatte, und der Reichstag von Frankfurt suchte im April 1397 den römischen Papst ebenfalls zur Cession zu bewegen; aber Bonifatius lehnte die Cession entschieden ab, einmal, weil er der rechtmäßige Papst, und dann, weil König Wenzel bei dem Reichstage, der ihn mit der Gesandtschaft bedachte, gar nicht gegenwärtig gewesen sei. Indessen ruhte Frankreich nicht, den Cessionsweg fortwährend anzupreisen, und im J. 1398 beabsichtigte, auf Anbringen der Prager Universität, selbst König Wenzel eine Zusammenkunft mit dem Könige von Frankreich in Rheims zu diesem Zwecke. Er forderte sogar Bonifatius auf, dorthin zwei Cardinäle zu senden; dieser suchte vergeblich, dem Könige das Unschickliche einer solchen Zusammenkunft darzuthun. Dennoch fand eine statt, und es wurde Peter d'Ailly, Bischof von Cambray, an Bonifatius geschickt, damit er zur Cession und zu neuer Wahl sich bequeme, so daß, wenn seine erste Wahl gültig befunden würde, er Papst bleiben solle; im Weigerungsfalle würden die Könige denjenigen der beiden Päpste, welcher nicht resigniren würde, für abgesetzt erklären und ihm die Obedienz entziehen. Bonifatius antwortete nur, daß, wenn Benedict abgedankt habe, er den Wünschen der Könige entgegen kommen werde. Am 28. Juli 1398 entzog sich nach langer Berathung ganz Frankreich der Obedienz gegen Benedict XIII., und dieser blieb, von den meisten seiner Cardinäle verlassen, unter strenger Bewachung fünf Jahre lang in seinem Palaste zu Avignon. In dem königlichen Erlasse vom 28. Juli heißt es, daß von einer Obedienzentziehung gegen Bonifatius nicht die Rede sein könne, weil Niemand in Frankreich ihn anerkannt habe.

Um den wachsenden Ausgaben zur Wiederherstellung der weltlichen Oberherrschaft im päpstlichen Gebiete und der Unterstützung des Königs Ladislaus von Neapel zu genügen, hatte Bonifatius oder seine Curie Beneficien und Exspectativen, sowie Dispensen für den Simultanbesitz mehrerer Beneficien gegen Taxen zu verleihen angefangen, und im Jahre 1399 führte er die sogenannten Annaten als stehende Abgabe ein. Man wirft ihm deßhalb Geiz und Habsucht vor. Allein Thatsache ist, daß er für sich Nichts suchte; bei seinem Tode hatte er nur einen einzigen Gulden im Besitz. Wohl aber mag er dadurch gefehlt haben, daß er seinen Verwandten und Vertrauten zu viel verstattete.

Bonifatius hielt sich seit der zweiten Empörung der Römer beständig zu Perugia oder Assisi auf. Als aber das Jubeljahr 1400 herannahte, luden ihn die Römer durch eine eigene Gesandtschaft ein, nach Rom zu kommen; denn sie befürchteten, daß durch die Abwesenheit des Papstes das Jubiläum minder feierlich werden und ihnen dadurch ein großer zeitlicher Gewinn entgehen würde. Bonifatius verwies ihnen den Mangel an Achtung, welchen sie dem Oberhaupte der Kirche bezeigt hätten, und den Mangel an Ordnung in der Stadt selbst, und stellte sich, als wenn er ihnen ihre Bitte abschlagen wollte. Nachdem sie aber, nach dem Wunsche des Papstes, den Malatesta von Pesaro zum Senator erhoben und die Vorstände der Stadtbezirke abgesetzt, auch dem Papste Reisegeld geschickt hatten, kam Bonifatius wirklich nach Rom und brachte nach und nach die Engelsburg, das Capitol, die Mauern und Thürme und dadurch die Stadt selbst in seine Gewalt. Das Jubiläum wurde nun herkömmlicher Weise gehalten, ohne jedoch förmlich ausgeschrieben worden zu sein. Es erschienen dabei die Pilger besonders zahlreich aus Frankreich, obwohl der König die Pilgerfahrt verboten hatte, weil man daraus eine indirecte Anerkennung des Bonifatius ableiten konnte. Die kriegerischen Zustände Italiens und eine pestartige Krankheit trübten aber das Jubeljahr.

Im Einverständnisse mit Bonifatius, der hierbei eine etwas unklare Rolle spielte, setzten die Kurfürsten zu Rhense am 20. Aug. 1400 König Wenzel den Faulen ab und wählten sodann, womit aber der Papst nicht einverstanden war, Ruprecht, Pfalzgrafen bei Rhein und Herzog in Bayern, zum König. Bonifatius bestätigte die Wahl nach langem Zögern erst 1403, weil von Wenzel nichts mehr zu erwarten war, andererseits aber die Furcht bestand, daß Ruprecht sich mit den Königen von Frankreich und England verbinden werde, um beide Päpste zur Cession zu nöthigen.

Im Jahre 1403 war Benedict von Avignon entflohen und wußte sich allmälig, doch nur für kurze Zeit, die Obedienz Frankreichs wieder zu verschaffen. Um neuerdings der Union günstig zu scheinen, schickte er im nächsten Jahre Gesandte nach Rom, nachdem er ihnen vorher sicheres Geleit von Bonifatius erwirkt hatte. Diese sollten Benedicts Abdankungsentschluß überbringen; in Wirklichkeit aber sprachen sie nur im Allgemeinen von Benedicts Verlangen nach Einigung und von Bestimmung eines Ortes für gemeinschaftliche Berathung. Bonifatius empfing die Gesandten am 29. Sept. eben nicht höflich, und als sie aufgebracht ihn einen Simonisten schalten, brach ihm das Herz. Er litt seit länger an Steinbeschwerden; sein Uebel steigerte sich, und er erlag schon am 1. Oct. 1404, noch ehe Benedicts Gesandte die Stadt verlassen hatten. Diese fielen darauf während eines Volksauflaufes in Gefangenschaft. Bonifatius war schon mit 45 Jahren Papst geworden, folglich bei seinem Tode noch nicht volle 60 Jahre alt. Seine vielgerühmte Enthaltsamkeit bewährte er auch dadurch, daß er lieber sterben, als nach dem sonderbaren Rathe der Aerzte durch Berührung eines Weibes sein körperliches Leiden beseitigen wollte. Unter seiner Regierung wurde Bajazeth IV. von Tamerlan besiegt, und die Ketzerei Wicliffs griff um sich. Im J. 1392 hatte er die Gründung der Universität Erfurt bestätigt. Im Bulla-

rium M. I, 293 sqq. finden sich fünf Constitutionen Bonifatius' IX. Er hatte Innocenz VII. zum Nachfolger. (Vgl. Theod. a Niem, De Schism. II, 6 sqq.; Christophe, Gesch. des Papstthums im 14. Jahrh., deutsch von Ritter, III, Paderborn 1854, 86 ff.; Hefele, Conc.-Gesch. VI, 691 ff.) [(Häusle) Küpper.]

Bonifatius oder Winfrid (eigentlich Wynfrid, Wynfrethus), der hl., O. S. B., der Apostel der Deutschen, stammte aus einer vornehmen angelsächsischen Familie. Die älteren Quellen verschweigen Zeit und Ort seiner Geburt; die Tradition aber bezeichnet das alte Crediantum, das heutige Kirton in der Grafschaft Devonshire, als seinen Geburtsort, und aus verschiedenen Notizen seiner Briefe und der älteren Biographien ergibt sich, daß er gegen das Jahr 680 geboren wurde. Durch sorgfältige Erziehung, welche ihm seine Eltern angedeihen ließen, entwickelten sich frühzeitig die Fähigkeiten des Knaben, doch nahm sein Geist eine den Absichten des Vaters nichts weniger als erwünschte Richtung. Dieser hoffte einen Erben seines Namens und seiner Reichthümer zu erhalten, aber der Knabe war allem Glanze irdischer Güter abhold; die Frömmigkeit seines Herzens, die im Verkehr mit den in seinem elterlichen Hause aus- und eingehenden angelsächsischen Geistlichen reiche Nahrung fand, erweckte in ihm die Liebe zum geistlichen Stand, und diese trieb ihn, nach mühsam erlangter Einwilligung seines Vaters, endlich in das Kloster Adescancastre, das heutige Exeter. Hier erhielt er den ersten Elementarunterricht. Zwölf Jahre später trat er in das Kloster Nhutscelle in Southhamptonshire und lag mit großem Eifer den höheren Studien ob, namentlich der heiligen Schrift, Grammatik, Metrik und Geschichte. Hier war es auch, wo er sich für immer den Söhnen des hl. Benedict zugesellte und nach Anleitung der Klosterregel, welche das Leben der Ordensbrüder mit weisem Ausmaß zwischen Gebet, Arbeit und Studium regelte, zu jenem Manne von Glaubenskraft, wissenschaftlicher Tüchtigkeit und Umsicht heranreifte, der fähig ward, unserm deutschen Vaterlande eine christliche Gestaltung zu geben. Durch seine Fortschritte im klösterlichen Leben wie in den Wissenschaften zog er die Aufmerksamkeit der Oberen auf sich, und da er auch eine vortreffliche Unterrichtsgabe besaß, so wurde ihm frühe die Klosterschule zur Leitung anvertraut. In neuester Zeit ist eine Menge wissenschaftlicher Arbeiten entdeckt und veröffentlicht worden, welche er in dieser Stellung verfaßt hat; sie zeigen alle, daß er ein tüchtiger Lehrer der lateinischen Grammatik und Verskunst war, wie er auch bei Willibald (Vita c. 2) und in der Epist. 95 (ed. Jaffé) geschildert wird. Daher läßt sich begreifen, daß er in den genannten Lehrfächern für seine Schüler eine große Auctorität war, wie sich aus seinen Briefen ergibt; denn noch nach vielen Jahren, als er bereits in Deutschland missionirte, gedachten dieselben mit Dankbarkeit des von ihm empfangenen Unterrichtes und schickten ihm sogar Gedichte zur Correctur zu (Epist. 99). Die Schule zu Nhutscelle erlangte durch ihn großen Ruhm; zahlreiche Schüler fanden sich ein, um seinen Unterricht zu genießen; selbst in den Nonnenklöstern begehrten strebsame Jungfrauen durch ihn in die Tiefe heiliger Wissenschaft eingeführt zu werden. Wie sehr er es verstand, durch seine Leutseligkeit, Wissenschaft und Klugheit die Herzen zu gewinnen und für das höhere christliche Leben zu begeistern, das ersieht man daraus, daß er später eine ganze Schaar frommer und eifriger Männer und Frauen nach Deutschland auf das schwierige Feld der Mission herüberzuziehen und auf demselben zu beschäftigen wußte. Dreißig Jahre war Winfrid alt, als er die Priesterweihe empfing. Seine Biographen wissen nicht genug zu rühmen, welch tiefe Frömmigkeit und glühender Seeleneifer, gepaart mit Klugheit und Verstand, ihn beseelt habe. Seiner Tugenden wegen wurde er nicht bloß für den Jugendunterricht und die Seelsorge verwendet, sondern auch bei allen wichtigeren Verhandlungen, welche sein Kloster betrafen, herbeigezogen. Auch der Kirche von England kamen dieselben zu Nutzen. Als nämlich unter der Regierung des Königs Ina in Wessex Unruhen ausgebrochen waren, deren Charakter nicht näher bekannt ist, wurde zur Beilegung derselben eine Synode gehalten, welcher der König selbst beiwohnte. Da die Synodalverhandlungen zu ihrer Gültigkeit vor Allem der Genehmigung des Erzbischofs von Canterbury unterlagen, so fragte Ina, wer wohl am besten mit der Rolle eines Unterhändlers beim Primas zu betrauen sei, worauf die Geistlichkeit als solchen einhellig Winfrid bezeichnete. Er erfüllte den Auftrag mit solcher Umsicht und Gewandtheit, daß er von nun an bei Synodalverhandlungen häufig zugezogen wurde. So stand der Heilige, lange bevor er seine apostolische Laufbahn antrat, in seinem Vaterlande in größtem Ansehen, und es winkten ihm hier große Ehren und Würden. Aber es trieb ihn nach einem noch verdienstvolleren Schauplatz des Wirkens.

In England hatte das Christenthum seit St. Augustin herrliche Wurzeln geschlagen und blühte in allen Theilen des Reiches; dagegen herrschte in Deutschland, namentlich in jenen Landestheilen, woher der größte Theil der angelsächsischen Bevölkerung stammte, noch viel Heidenthum, und es fehlte an Männern, die mit der Leuchte des Evangeliums die Finsterniß zu verscheuchen den Muth hatten. Wohl hatten schon längst die Irländer Columban und Gallus, Fridolin und Trudpert bei den Alamannen, Kilian bei den Thüringern, ferner die Angelsachsen Willibrord und Suidbert mit ihren Gefährten bei den Friesen und Sachsen Bahn gebrochen, aber außer dem Gebiete der Franken gab es kein Land, wo das Christenthum dauerhaft Wurzel geschlagen hatte, und selbst in diesem gab es Theile, z. B. Hessen und Thüringen, wo mehr das Heidenthum und der Irrglaube, als katholisches Christenthum herrschte. Daher faßte

Winfrid den großen Entschluß, sich dem Werke der Christianisirung Deutschlands zu widmen, und wie Willibald versichert, ist dieser Entschluß ohne Einfluß von irgend einer Seite in seinem eigenen Herzen entstanden. Als er denselben in pflichtmäßigem Gehorsam seinem Abte Namens Wynbercht mittheilte, verweigerte dieser Anfangs seine Einwilligung, vermuthlich weil er mit ihm andere Pläne hatte. „Endlich aber siegte die göttliche Vorsehung," sagt Willibald, „und Winfrid drang mit seiner Bitte durch;" der Abt und seine Ordensbrüder gaben ihm nicht bloß ihre Einwilligung, sondern gewährten ihm auch das nöthige Reisegeld. Begleitet von ihren Segenswünschen verließ Winfrid im J. 716 das Kloster und reiste nach Lundewich (London); von dort setzte er zu Schiffe nach Friesland über. Bei Durstat, dem heutigen Wyk by Durstede, betrat er den friesischen Boden. Weil das Christenthum in diesem Lande schon früher von gottbegeisterten Missionaren, wie Amandus, Eligius und jüngst vom englischen Mönche Wigbert, sowie von Willibrord und seinen Gefährten, verbreitet worden war, so daß bereits ein Bisthum Utrecht bestand, so mochte er wohl hoffen, hier einen glücklichen Anfang seiner Missionsthätigkeit machen zu können; aber er täuschte sich sehr. Die Friesen kämpften mit den Franken um ihre Unabhängigkeit. Nach dem Tode Pipins (714) hielt der Friesenkönig Ratbod den Augenblick für günstig, sich von der Herrschaft der Franken frei zu machen. Er benutzte dazu die zwischen Neustrien und Austrasien obschwebenden Streitigkeiten, verband sich mit ersterem gegen letzteres, sagte sich aber schließlich von beiden los und vernichtete, soviel an ihm lag, Alles, was durch die vorgenannten Missionare für die Verbreitung des Christenthums in Friesland geschehen war. Im J. 716, als Winfrid ankam, standen die fränkischen und friesischen Heere noch in offenem Kampfe sich gegenüber, und so war an eine gesegnete Mission daselbst nicht zu denken. Betrübt, aber nicht entmuthigt, kehrte Winfrid nach England in's Kloster Nhutscelle zurück. Kurze Zeit nach seiner Rückkehr starb Abt Wynbercht und Winfrid wurde an seine Stelle gewählt; indeß scheint es, daß er diese Wahl nur bis zu einer für die Ausführung seines Missionsplanes günstigeren Zeit annahm. Diese Zeit trat im Spätherbst 718 ein; doch reiste er zuvor, mit einem Geleitsbriefe seines Bischofs Daniel von Winchester versehen (Ep. 11), nach Rom, um vom Oberhaupte der Kirche für sein Unternehmen den apostolischen Segen und die nöthigen Vollmachten zu erbitten. Nachdem Papst Gregor II. seinen Glauben, seinen Wandel und die Reinheit seiner Absicht geprüft hatte, bestärkte er ihn durch weise Rathschläge in seinem Vorhaben und ertheilte ihm am 15. Mai 719 den Missionsbrief (Ep. 12). So für seinen Beruf ausgerüstet, drang er gleich mitten in das ihm zugewiesene Gebiet ein, nämlich in Bayern und Thüringen. Hier wollte er vorerst nur prüfen, welche Arbeitsfelder zur Bebauung am geeignetsten wären. In Bayern hielt er sich nicht lange auf, da er hier zwar noch viele Heiden, aber auch manche katholische Bischöfe und Priester fand, welche sich die Bekehrung derselben angelegen sein ließen. In Thüringen, einem Lande, das sich von der Donau bis zum Harzgebirge erstreckte, fand er einen wahren Greuel der Verwüstung; die durch den hl. Kilian ausgestreute Saat war zertreten, das Volk hatte seine christlich gewordenen Herzoge, Gotzbert und Hethan, mit Hilfe der Sachsen vertrieben und lebte wieder im alten Götzendienst. Jeder Versuch, hier Eingang zu finden, mißlang. Daher wandte Winfrid sich nach Friesland, wo der Tod des Christenfeindes Ratbod die Wiederaufnahme der Mission dringend gebot. Drei Jahre wirkte er hier unter der Leitung des greisen Bischofs Willibrord mit rastloser Thätigkeit, so daß die durch die Ratbod'sche Verfolgung erlittenen Verluste der Kirche wieder ersetzt wurden. Als dann Karl Martell mit einem schlagfertigen Heere nach Thüringen zog und nach Vertreibung der Sachsen alles Land, welches früher die fränkische Herrschaft anerkannt hatte, wieder in seine Gewalt brachte, folgte Winfrid dem siegreichen Heere auf dem Fuße nach, obgleich ihn Willibrord gern als seinen Nachfolger in Friesland zurückbehalten hätte. Es war im J. 722. Die Reise führte ihn in die Nähe von Trier; im Kloster Pfalzel gewann er den jungen Gregor, Enkel der dortigen Abtissin Addula und späteren Abt von Utrecht, als Schüler und Gefährten. Der Erfolg der christlichen Mission in Thüringen gestaltete sich außerordentlich günstig. Viele Tausende ließen sich taufen, und die Abneigung gegen die christliche Religion, die früher so groß gewesen war, verschwand. Ueberall erhoben sich christliche Kirchen und Kapellen. Als Ort, den er zum Mittelpunkt seiner apostolischen Wirksamkeit daselbst erwählte, nennen Willibald und Otloh Amanaburch (Amöneburg) im Lahngau, wo er mit Hilfe zweier bekehrten Gutsbesitzer, Dettic und Deorulf, auf einem mächtigen Basaltkegel in der Nähe der Ohm eine Klosterzelle errichtete. Darauf wandte er sich weiter nach Norden, nach Niederhessen, das ebenfalls durch die Heere Karl Martells von den Sachsen gesäubert worden war. Die großen Drangsale, welche das Volk unter der Herrschaft der letzteren erlitten hatte, scheinen viel dazu beigetragen zu haben, daß Winfrid dort freundliche Aufnahme fand; denn es wird berichtet, er habe in kurzer Zeit viele tausend Menschen vom heidnischen Wahn bekehrt und zum Empfang der Taufe bewogen.

Voll Dank gegen Gott stattete er dem apostolischen Stuhle durch einen Boten über diese günstigen Erfolge Bericht ab, worauf ihn der Papst Gregor II. durch ein Schreiben nach Rom einlud und ihm am 30. November 722, nachdem er sich im Einzelnen über den Gang und die Erfolge der deutschen Mission genauen Bericht hatte erstatten lassen, die bischöfliche Ordination unter dem Namen Bonifatius ertheilte. Man hat be-

hauptet, daß der Heilige diesen Namen erst damals erhalten habe. Dieß ist unrichtig; denn er führte ihn schon zur Zeit der ersten Romreise (Ep. 12), und daher ist anzunehmen, daß derselbe sein Klostername war. Seit der Bischofsweihe behielt er ihn als einzigen Namen (Will im Histor. Jahrb. der Görres-Gesellschaft I, 264 betrachtet den Namen Bonifatius als die lateinische Umgestaltung des angelsächsischen Wynfrid). Mit der bischöflichen Weihe ertheilte der Papst dem Heiligen zugleich den Rang eines Bischofs der deutschen Völker, jedoch ohne bestimmten Sitz, und ließ ihn auch in Folge dessen den Bischofseid schwören. Protestantischerseits wird dieser Eid (s. o. Sp. 883) als etwas Ungeheuerliches dargestellt, „indem Bonifatius nicht bloß sich selbst mit Leib und Seele dem römischen Stuhle verschrieben, sondern auch Deutschland zur römischen Kirchenprovinz, aber ohne selbstständiges Recht und Freiheit, gemacht habe" (Werner 81). Und doch ist dieser Eid derselbe, den noch heute alle rechtmäßig ordinirten Bischöfe dem Papste leisten! Als der Neuconsecrirte nach Deutschland zurückkehren wollte, theilte ihm der Papst eine Sammlung kirchlicher Canones als Richtschnur für sein Verhalten und Wirken mit. Auch übergab er ihm sechs päpstliche Schreiben, um ihn allerwärts zu empfehlen, namentlich an den Majordomus Karl Martell, an das Thüringervolk und seine Fürsten, und an die Sachsen. Den Letzteren verkündigte der Papst die Nähe des Reiches Gottes und ermahnte sie, dem Götzendienst zu entsagen und den wahren Gott anzubeten. Mit diesen Empfehlungsschreiben und Vollmachten versehen, reiste Bonifatius von Rom ab und kam im Anfange des Jahres 724 in Deutschland an. Er begab sich zunächst zum Hofe Karl Martells; dieser nahm ihn freundlich auf und versprach ihm jedweden Schutz; er gab ihm sogar einen offenen Schutzbrief an alle weltlichen und geistlichen Großen des fränkischen Reiches mit, worin er versprach, „ihm starke Hand reichen und ihn unter seinen Schutz nehmen zu wollen" (Ep. 24). Darauf wandte sich der Heilige zum Volke der Hessen. Dort war die früher ausgestreute Saat des Christenthums wieder arg zertreten. Viele, die beim Empfange der Taufe allem Götzendienste zu entsagen versprochen hatten, opferten wieder den Bäumen des Waldes und den Brunnen, oder beobachteten den Flug der Vögel und trieben allerlei Wahrsagerei, Zauberei und Aberglauben. Es galt daher, das früher Gewonnene wieder herzustellen und zu pflegen. Unverdrossen begann er trotz aller Mühen und Bedrängnisse zu predigen und zu wirken. Auf einer Anhöhe beim Dorfe Geismar an der Eder stand eine alte Eiche, dem Donnergotte Thor geweiht und vom Volke als ein nationales Heiligthum hochverehrt. Um einen schlagenden Beweis von der Nichtigkeit dieses Götzen zu geben, erbot sich der Heilige, den Baum mit der Axt niederzuhauen, ohne daß der Götze sich regen würde. Schaaren Volkes strömten herbei, heidnische Priester und Laien, — Alle in gespannter Erwartung über die Folgen. Der Baum stürzte und zersplitterte in vier Stücke, der Götze aber schwieg. Diese kühne That schlug die Zuversicht der Götzendiener und ihre Sache nieder. Bonifatius aber ließ aus dem Holze der gestürzten Eiche eine Kapelle bauen, die er dem hl. Petrus weihte. Von Hessen wandte sich Bonifatius nach Thüringen und überbrachte den Fürsten des Landes, Asolf, Godolaus, Vilar, Kunthar und Albord mit Namen, die päpstlichen Schreiben. Sie hörten die apostolischen Ermahnungen mit Dank und Freude an und zeigten ihr Entgegenkommen auch dadurch, daß sie vier andere Häuptlinge, welche sich den Bestrebungen des Bonifatius widersetzten, zur Besinnung und Ordnung brachten. Wahrscheinlich nahm der Heilige seinen Weg am Flusse Werra aufwärts bis zu den Grenzen des Sachsenlandes, d. h. bis in die Gegend der Unstrut, nördlich vom Thüringerwalde. Bei Eschwege soll er nach alter Tradition das Bild des Götzen Stuffo vernichtet haben. In Thüringen traten dem Heiligen eigenthümliche Schwierigkeiten und Hemmnisse entgegen. Das Christenthum war dort schon früher eingedrungen, aber es war jetzt mit Heidenthum und Ketzerei stark vermischt. Es gab dort eine Menge Irrlehrer, die ihm mehr als die Heiden zu schaffen machten. Es waren größtentheils altbritische Missionare, welche in manchen Punkten, namentlich in Bezug auf die Zeit der Osterfeier, Taufcerimonien, Cölibat, päpstliche und bischöfliche Gewalt, von der römisch-katholischen Lehre abwichen, und von welchen einige nicht von katholischen Bischöfen, andere gar nicht ordinirt waren und dennoch aus schnöder Gewinnsucht priesterliche Functionen verrichteten. Dabei waren sie Männer ohne alle Wissenschaft und Bildung, kaum des Lesens und Schreibens kundig, gleich bereit, für die Christen Gottesdienst zu halten und für die Heiden den Göttern zu opfern. „Mit diesen Leuten," sagt der Heilige, „mit den Heiden und mit dem gemeinen bunten Volke haben wir unsere Leiden" (Ep. 55). Diese Leiden scheinen sehr groß gewesen zu sein, da er sich in seinen Briefen an seine Freunde in England zu wiederholten Malen in den bittersten Klagen darüber ergeht (Ep. 55. 72). Daß die bezeichneten Feinde den Heiligen auf den Tod haßten, ist nach dem Gesagten erklärlich; sie erregten sogar einen heftigen Aufstand gegen ihn; aber durch die Wahrheit und Kraft seiner Worte, durch seinen lebendigen Eifer und durch die Lauterkeit seiner Gesinnung und seines Wandels siegte er über alles, was sie ihm entgegensetzen mochten. Dazu kam, daß ihm vom fränkischen Hofe trotz des Schutzbriefes des Majordomus nicht die geringste Hilfe zu Theil wurde; im Gegentheil war eine aus Geistlichen und Laien bestehende Hofpartei ihm nichts weniger als günstig gesinnt. Die Geistlichen des Hofes waren überhaupt gänzlich verweltlicht; die Laien aber gaben durch ihr wüstes, rohes Kriegsleben und durch ihre unchristliche Gesinnung das größte

Aergerniß, so daß Bonifatius sich für verpflichtet hielt, vom Hofe möglichst ferne zu bleiben. Auch lesen wir in einem päpstlichen Schreiben, daß sich damals ein deutscher Bischof ihm widersetzte, indem derselbe gegen alles Recht einen Theil der bekehrten Landstriche zu seiner Diöcese ziehen wollte (Ep. 25); es ist kein anderer als der Bischof Gerold von Mainz, der, wie auch später sein Sohn Gewilieb, besser das Schwert als den Hirtenstab zu führen wußte, und gegen den der Papst selbst bei der fränkischen Regierung klagbar wurde. Indessen ließ sich Bonifatius durch Nichts entmuthigen; still und bescheiden arbeitete er weiter, einzig und allein auf Gott vertrauend, den er für den glücklichen Erfolg seines Unternehmens in unablässigem Gebete anflehte und durch seine geistlichen Brüder und Schwestern in England anflehen ließ. Sein Vertrauen wurde nicht getäuscht; denn die Zahl der Bekehrungen wuchs zum Erstaunen, namentlich unter den Vornehmeren und Gebildeteren, die ihm auch bereitwillig entgegenkamen, um Kirchen und Kapellen zu bauen. Damals erhob sich am Flusse Ohru das Kloster Ohrdruf, wofür zwei neubekehrte Gutsbesitzer den Grund und Boden hergaben; auch die Klöster Kitzingen, Bischofsheim, Heidenheim und Altenberg sollen damals entstanden sein. Letzteres beansprucht sogar wegen seiner Johanniskirche, welche zu Taufzwecken gedient haben soll, die Priorität vor Ohrdruf (Beck, Gesch. des gothaischen Landes I, 11). Viele Orte in der Umgebung von Ohrdruf bewahren die Tradition, daß sie von Bonifatius selbst zum Christenthum bekehrt worden seien. Es ist schon angedeutet worden, daß der Heilige mit seinen Freunden und Schülern im Heimatlande in fortdauernder Correspondenz stand. Diese verdient als ein vortreffliches Förderungsmittel seines Unternehmens besonders beachtet zu werden. Wir sehen daraus, mit welch lebhafter Theilnahme man jenseits des Kanals die Bekehrung Deutschlands verfolgte. Bischöfe und Könige, Männer und Frauen unterstützten sein Wirken durch frommes Gebet, und wenn er irgend etwas nöthig hatte, so beeilten sie sich, es ihm durch Boten zu schicken. Bald sind es literarische Schätze, z. B. die Acten der Martyrer, die Werke des hl. Augustinus, des hl. Gregor, Beda des Ehrwürdigen, bald sind es kirchliche Utensilien, z. B. eine Glocke, ein Kelch u. s. w., was er sich schicken läßt. Vom König Ethelbert erhält er warme Kleidungsstücke, die ihn gegen Wind und Wetter schützen sollen, wofür derselbe sich zwei deutsche Jagdfalken ausbedingt; König Edwald von Ostangeln stellt ihm sogar sein ganzes Privatvermögen zur Verfügung mit der Bitte, reichlichen Gebrauch davon zu machen. Die Abtissin Eadburg bat er, ihm die Briefe des hl. Petrus mit goldenen Buchstaben abzuschreiben, um sie beim Predigen vor den Augen des Volkes zu benützen (Ep. 32). Noch wichtiger aber wurde ihm die Verbindung mit England für den Zweck, Gehülfen und Mitarbeiter zu erhalten. Unter diesen, sagt Otloh, waren die vornehmsten Männer Burchard und Lullus, Willibald und dessen Bruder Wunibald, Witta; die Klosterfrauen aber waren die Mutterschwester des hl. Lullus, Chunihild und ihre Tochter Berathgid, Chunidrud, Tecla, Lioba und Walpurgis. Die Berufung dieser Frauen und Jungfrauen bewirkte das Bedürfniß der weiblichen Erziehung, das Bonifatius um so mehr fühlen mußte, je weniger er ihm mit seinen Gehilfen selbst abzuhelfen vermochte. Chunihild und ihre Tochter, beide in den Wissenschaften wohl unterrichtet, wurden als Lehrerinnen in Thüringen verwendet, Tecla erhielt das Kloster Kitzingen, Lioba Bischofsheim, Walpurgis Heidenheim zur Leitung. Daß diese Männer und Frauen nicht zu gleicher Zeit aus England herübergekommen sind, ist sicher; von Willibald und Wunibald wissen wir sogar, daß sie nicht vor dem Jahre 739 nach Deutschland gekommen sind, aber ebenso sicher ist es auch, daß die ersten schon 725 anlangten.

Im J. 731 starb Papst Gregor II. Bonifatius ließ dem Nachfolger, Gregor III., durch Gesandte seine Huldigung darbringen und berichtete ihm über den Erfolg seiner Bestrebungen. Zur Anerkennung erhielt er das Pallium, das Zeichen der erzbischöflichen Würde, jedoch auch jetzt ohne Anweisung auf einen bestimmten Sitz. Zugleich ertheilte ihm der Papst in einem huldvollen Schreiben den Auftrag, überall da, wo das Bedürfniß der deutschen Kirche es erheische, Bischöfe zu weihen und einzusetzen. Dadurch wurde sein Wirkungskreis bedeutend erweitert, aber auch sein Eifer für die heilige Sache desto mehr entzündet. Die Gründung der beiden Bisthümer Büraburg für Hessen und Erfurt für das nördliche Thüringen, sowie die Stiftung der beiden Klöster Fritzlar und Amöneburg war die nächste Frucht dieser gottbegeisterten Wirksamkeit. Es war im J. 732, in demselben Jahre, in welchem Karl Martell in einer mörderischen Schlacht von sieben Tagen zwischen Poitiers und Tours die wild heranstürmende Macht der Araber zertrümmerte und nach Spanien zurückwarf, während sie von Constantinopel das griechische Feuer nach Asien zurückscheuchte. Daß zum Bau der verschiedenen Kirchen und Klöster das Schreiben des Papstes Gregor II. vom 4. December 724 (Ep. 25), welches eben dazu die von Bonifatius bekehrten Deutschen auffordert, fördernd gewirkt hat, ist wohl unzweifelhaft; aber Anfang und Vollendung derselben ist nicht bei allen chronologisch festzustellen. Im Kloster Fritzlar langte erst 734 der vom Heiligen eingesetzte erste Abt, Wigbert genannt, an (Rettberg, Kirchengesch. I, 603) — ein Zeichen, daß es auch erst in diesem Jahre ganz oder theilweise vollendet wurde. Das Gebiet, in welchem Bonifatius um diese Zeit thätig gewesen ist, beschreibt uns ein Brief des Papstes Gregor III. aus dem Jahre 739 (Ep. 36). Dieser ist nämlich gerichtet an die Häuptlinge und das Volk der germanischen Provinzen, an die Thüringer, Hessen, Bortharier, Nistreser, Wedrever, Lognaer

u. s. w. Von den vier letzten Völkerstämmen ist sonst nicht bekannt, daß der apostolische Legat mit ihnen in Berührung getreten ist, aber das päpstliche Schreiben läßt daran nicht zweifeln. Welche sind aber darunter zu verstehen? Die Vortharier sind die Bructerer, die auch sonst unter diesem Namen vorkommen; ihre Nachbarn sind die Nistreser oder diejenigen, die an der Nister wohnen; dann folgen die Bewohner der Wetterau oder die Anwohner der Wetter, darauf die der Lahn. Alle diese Stämme sind Grenzbewohner von Hessen, die von Norden nach Süden aufgezählt werden; nach dem päpstlichen Schreiben zu schließen, scheint das Christenthum derselben noch mit vielen heidnischen Elementen vermischt gewesen zu sein. Somit ist das Gebiet der Flüsse Sieg, Lahn, Main, Unstrut und Gera ungefähr der Schauplatz, auf welchem Bonifatius nach seiner Ernennung zum Erzbischof thätig war. Aber noch Eins lag ihm schwer auf dem Herzen, nämlich die Bekehrung der Sachsen. Er liebte dieses Volk als seine alten Stammesgenossen, kannte ihre Sprache und hatte sich schon längst von Papst Gregor II. einen Missionsbrief an dieselben geben lassen. Noch existiren zwei Schreiben angelsächsischer Bischöfe an ihn, woraus wir den Ernst und heiligen Eifer, mit welchem er diese Aufgabe erfaßte, erkennen (Ep. 39 und 101); denn beide bekunden, daß er alle Katholiken seiner überseeischen Heimat zum Gebet für die Bekehrung der Sachsen aufgefordert hatte. Letztere aber waren ein halsstarriges Volk; zäher als andere Heiden hingen sie an ihren nationalen Götzen und sträubten sich gegen die Annahme des Christenthums. Der Hauptgrund ihrer Abneigung gegen dasselbe war aber das Vorurtheil, daß das Christenthum nur eine Lockspeise sei, mit welcher die Franken sie fangen und ihrer Herrschaft unterwerfen wollten. Trotz all seiner Mühe konnte Bonifatius nichts ausrichten; betrübten Herzens verließ er daher das Land und konnte es nur der Barmherzigkeit Gottes empfehlen. Diese aber schickte dem Volke keinen Bonifatius mehr, sondern ließ sie durch Karl d. Gr. mit dem Schwerte belehren, daß nur im Christenthum Heil sei. Von Sachsen wandte sich Bonifatius nach Noricum, unter welchem die Lebensbeschreiber des Heiligen das Land südlich von Thüringen, also Bayern, verstehen; es war spätestens im Jahr 736. Die religiösen Verhältnisse lagen dort arg darnieder, woran theils die Kriegswirren der vergangenen Jahre, theils zuchtlose Bischöfe und Priester die Schuld trugen. Seit dem Jahre 724, dem Tode Theudeberts, war dort unter den fürstlichen Regenten fortwährend Streit gewesen, indem der eine das Erbtheil des andern beanspruchte. Als aber Hugbert, der eigentliche Erbe, gegen seinen Oheim Grimoald die Langobarden zu Hilfe rief, erschien alsbald Karl Martell im Lande und brachte die fränkische Reichsgewalt zur Geltung; Grimoald unterlag und wurde ermordet; Hugbert unterwarf sich und wurde 729 zum Herzog erhoben. Die in Folge dieser Kriegswirren eingerissene Verwilderung der Sitten vermehrte sich noch bedeutend durch die Ansiedelung austrasischer Dienstmannen, die seit dem Siege über die Moslemin von Karl Martell dort großartige Schenkungen erhielten. In dieser Zeit litt die dortige Kirche durch Aufdringen unwürdiger Bischöfe gar sehr; der Clerus verfiel in Sittenlosigkeit, und zahlreiche Irrlehrer brachten in Lehre und Leben große Verwirrung hervor. Zur Abhülfe hatte schon Herzog Hugbert den hl. Corbinian berufen, der in Folge dessen die Kirche Freising stiftete; aber dieser starb 732, und schon 736 folgte ihm Bischof Flobargis von Salzburg im Tode nach. Darauf hatte Hugbert den apostolischen Stuhl ersucht, den Abgang dieser Bischöfe zu ersetzen, worauf Gregor III. den von ihm selbst geweihten Vivilo nach Bayern schickte, welcher Passau zum bischöflichen Sitz erhielt. Aber es scheint, daß derselbe der Aufgabe, die erschütterte Kirchenzucht wiederherzustellen, nicht gewachsen war. Auch Bonifatius übte das Predigtamt auf seinen Rundreisen durch das Land mit dem größten Eifer aus und trat „den Verwüstern der Kirchen und den Verführern des Volkes“, wo er sie fand, mit aller Energie entgegen; „einen Ketzer, Namens Eremwulf, excommunicirte er, und führte das Volk, wie Willibald (Vita 6) sagt, vom Götzendienste seiner gottlosen Secte zurück“. Aber auch er mußte sich gestehen, daß er die dortigen Uebelstände nicht nachhaltig beseitigen werde, bevor durch gehörige Abgrenzung der bischöflichen Sitze für eine bessere Ueberwachung der Heerden und insbesondere des niederen Clerus gesorgt sei. Mit dieser Ueberzeugung trat er 737 seine Rückreise nach Hessen und Thüringen an, indem er einen jungen Bayern, Namens Sturmi, als seinen Schüler mitnahm und dem Abte Wigbert zur Ausbildung zuführte. Er blieb fest entschlossen, der Regelung der deutschen Kirchenverhältnisse, namentlich in Bayern, alle seine Sorge ehestens zuzuwenden. Zuvor aber wollte er mit Papst Gregor III. die Sache besprechen und sich bei den Gräbern der Apostel durch Gebet für dieses wichtige Unternehmen stärken (Ep. 35). Noch im Herbste desselben Jahres brach er in Begleitung vieler Schüler und Freunde auf; nach etwas mehr als einem halben Jahre kehrte er zurück (Vita Willibald. 7). Er blieb deßhalb so lange, weil er einer zu Rom anberaumten Synode beiwohnen wollte (Ep. 34). Während seines Aufenthaltes in Rom besuchte er die Grabstätten der Heiligen und Martyrer, auch reiste er nach Monte Cassino und andern italienischen Klöstern, worin das Klosterleben nach der Regel des hl. Benedict blühte. Ehe er die ewige Stadt verließ, händigte ihm der Papst mehrere Schreiben ein, darunter eines, worin er die Bischöfe Alamanniens und Bayerns insbesondere ermahnt, ihn als seinen Legaten mit Ehrfurcht und Liebe zu empfangen, und ihm in allen seinen Anordnungen hilfreiche Hand zu leisten, namentlich wenn er sie zur Abhaltung einer Synode an der Donau,

zu Augsburg oder wo immer, berufe (Ep. 37). Auf der Rückreise wurde Bonifatius zu Pavia vom Langobardenkönige Luitprand mit großer Ehre empfangen; von da verfügte er sich direct nach Bayern, wo mittlerweile Herzog Hugbert gestorben und Odilo ihm gefolgt war. Mit bereitwilliger Unterstützung des Letzteren begann er sofort eine neue, aber festbestimmte Organisation der bayerischen Kirche. Er theilte das Land in vier Bisthümer ein: Regensburg, Passau, Freising und Salzburg. Von den Bischöfen, welche diese Sitze innehatten, erwies sich nur Vivilo als ein rechtmäßig geweihter. Die übrigen waren nur Aebte mit bischöflichem Titel und konnten eine bischöfliche Consecration nicht nachweisen; daher mußten sie weichen. Bonifatius weihte drei neue Bischöfe, nämlich für Regensburg Goibald, für Freising Erembercht, den Bruder Corbinians, für Salzburg den aus England gekommenen Johannes. In einem Briefe vom Ende October 739 ertheilte der Papst zu Allem seine Genehmigung. Darauf wandte sich der Heilige wieder nach Hessen und Thüringen. Die Kriege, welche Karl Martell in diesen Gegenden und wegen derselben mit den Sachsen geführt, waren zwar von Erfolgen begleitet, dem Christenthum und den dortigen Kirchen hatten sie aber schwere Wunden geschlagen, deren Heilung die Gegenwart des Heiligen nöthig machte. Von besonderer Wichtigkeit für die Bestrebungen des Letzteren war der Tod Karl Martells, der, wie schon erwähnt, für die Förderung des Christenthums nur schöne Worte hatte; die Regierung seiner Söhne, Karlmann und Pipin, bot dagegen dem hl. Bonifatius alle erwünschte Unterstützung und erweiterte auch seinen Wirkungskreis über die gallischen Provinzen. Gleich danach konnte daher der Heilige die Abgrenzung der bischöflichen Sprengel im mittleren Deutschland fortsetzen. Im sog. Nordgau, der eine aus Bayern, Sueven und Franken gemischte Bevölkerung umfaßte und erst in der Folge ganz bayrisch wurde, entstand das Bisthum Eichstätt; das ehemalige Thüringerland, südlich vom Thüringerwalde, auf welches sich durch fränkische Ansiedelungen der Name Franken zu übertragen anfing, bildete das Bisthum Würzburg. Für Eichstätt bestimmte er Willibald, für Würzburg Burchard als Bischof. Die päpstliche Genehmigung dieser neuen Organisation erfolgte am 1. April 742.

Nachdem der Heilige auf diese Weise für die hierarchische Ordnung der Kirche in Mittel- und Süddeutschland eine feste Grundlage geschaffen hatte, war er darauf bedacht, auch für die innere Ordnung derselben, d. h. für das kirchliche Leben sowohl des Clerus als des Volkes, Sorge zu tragen. Dieses Ziel hoffte er durch Abhaltung von Synoden zu erreichen, zumal da ihn die fränkischen Fürsten bereitwillig unterstützten. Das erste deutsche Nationalconcil, von dem wir nur wissen, daß es auf dem rechten Rheinufer gehalten worden, fand im April 742 statt; gegenwärtig waren außer Bonifatius und den von ihm eingesetzten Prälaten die Bischöfe von Köln, Speier, Straßburg und mehrere andere, sämmtlich mit ihren Priestern. Der hl. Bonifatius führte als Erzbischof und Legat des apostolischen Stuhles den Vorsitz. Die Beschlüsse, die man faßte, bezogen sich auf das Leben des Clerus, auf die Herstellung des hierarchischen Verbandes in der deutschen Kirche und auf die Rückerstattung des durch Karl Martell eingezogenen Kirchengutes; auch wurde festgesetzt, daß fortan in jedem Jahre eine Kirchenversammlung gehalten werden sollte. Papst Zacharias bestätigte diese Beschlüsse, und die fränkischen Fürsten ließen sie als Reichsgesetze in ihren Gebieten verkündigen. Dieser Synode folgte am 1. März 743 die zweite Synode zu Liftinä im Hennegau, also ebenfalls in Austrasien, dem Gebietstheile Karlmanns. Dieselbe suchte vorzugsweise das sittlich-religiöse Leben der Christen zu regeln und dasselbe gegen die Macht der heidnischen Gewohnheiten zu schützen. Noch jetzt besitzen wir von letzteren ein Verzeichniß, welches die Art des germanischen Heidenthums und die Schwierigkeit seiner Bekämpfung kundgibt. Auch befaßte sich die Synode wieder mit dem gestohlenen Kirchengute. Man hat in neuerer Zeit mit großem Aufwand von Gelehrsamkeit versucht (namentlich Hahn), die Synode mit der großen Generalsynode von 745 zu confundiren, aber mit Unrecht; denn Papst Zacharias sagt in seinem Briefe (Ep. 43) ausdrücklich, daß Karlmann diese Synode für Austrasien gewünscht habe; daher auch der enge Anschluß oder vielmehr die Bestätigung und Erweiterung der Beschlüsse von 742, daher auch das Verzeichniß der heidnischen Gebräuche nur germanischen Götzendienst erkennen läßt. Im J. 744 wurde in Austrasien die dritte Synode gehalten; zwei Briefe des Papstes Zacharias (Ep. 48 und 49) deuten dieß an; doch ist der Ort der Abhaltung nicht bekannt. Bei der Mittheilung hierüber an den Papst hatte Bonifatius beigefügt, daß er für Gallien drei Erzbischöfe geweiht habe. Zugleich hatte er die Nothstände der gallischen Kirche ausführlich dargelegt und, weil er vom Papst Zacharias noch keine Sendung erhalten hatte, für Bayern und Gallien specielle Vollmachten erbeten. Indem der heilige Vater ihm diese mit den gewünschten Pallien sendet, geht er auf die Beschreibung der gallischen Kirchenverhältnisse näher ein, und insofern verdient sein Schreiben (Ep. 48) besondere Beachtung. Dort trieben sich zwei ketzerische Bischöfe herum, Adalbert und Clemens, von denen sich der erstere einen Heiligen und Wunderthäter nennen ließ und doch allen göttlichen und kirchlichen Gesetzen Hohn sprach. Er war im Grunde ein abergläubischer Schwärmer; der Papst nannte ihn einen neuen Simon, der das Volk verführe und von der Kirche abhalte. Der andere, ein Schotte von Geburt, bestritt die Gültigkeit der kirchlichen Canones, sprach den Aussprüchen der Kirchenväter allen Werth ab und lebte mit mehreren Frauen im Concubinat. Beide hatten unter dem Clerus und Volk vielen Anhang, und das

Verderbniß, welches sie stifteten, scheint sehr groß gewesen zu sein. Im Bestreben, diesen Ketzern entgegenzutreten und das kirchliche Leben in Gallien zu heben, wurde im J. 744 die Synode von Soissons gehalten; außer der Verurtheilung der genannten Ketzer und der Pflege des canonischen Lebens unter den Clerikern, Mönchen und Nonnen bezweckte sie auch die Herstellung des gestörten Metropolitanverbandes. Ein anderes wichtiges Werk desselben Jahres ist die Stiftung des Klosters Fulda, wozu Karlmann eine große Strecke öden Landes schenkte. Sie erfolgte unter der rührigen Thätigkeit seines Schülers Sturmi und hatte vornehmlich die Befestigung des Christenthums in Hessen und Thüringen zum Zweck. Was St. Gallen für Süddeutschland, Corvei für Norddeutschland, das ist Fulda für Mitteldeutschland geworden. Zur Vollendung der Aufgabe des hl. Bonifatius fehlte jetzt nur noch ein erzbischöflicher Sitz und die Errichtung des Metropolitanverbandes unter den deutschen Bisthümern, und dazu bot die durch den Tod des Bischofs Raginfried (gest. 744) erfolgte Erledigung des Kölner Bischofssitzes passende Gelegenheit. Freudig boten ihm die fränkischen Fürsten denselben an (Ep. 51) und veranlaßten im Jahre 745 die große fränkische Generalsynode. Zwar beschloß dieselbe nach längerer Debatte, wobei sich die Freunde und Schüler des Heiligen energisch für denselben aussprachen, Köln zur Metropole Deutschlands zu erheben; nachher aber setzten seine Feinde oder jene Partei der fränkischen Bischöfe und Priester, welche im ganzen Auftreten des apostolischen Legaten nur eine Beeinträchtigung und Schmälerung ihres Ansehens und ihrer Gewalt erblickten, am Hofe der genannten Fürsten alle Hebel in Bewegung, um diesen Beschluß zu hintertreiben. Als dieß nicht glückte, erweckten sie in Köln eine feindselige Stimmung gegen ihn, welche ihm die Besteigung des dortigen Bischofssitzes unmöglich machte. Wie ihnen dieß gelungen, ist aus den Quellenschriften nicht vollkommen klarzustellen; wir wissen nur, daß später Agilolf Bischof von Köln wurde, während Bonifatius, wenn auch ungern, Mainz als erzbischöflichen Sitz erhielt. Der dortige Bischof Gewilieb war nämlich auf der fränkischen Generalsynode abgesetzt worden, weil er am Mörder seines Vaters in heidnischer Weise Blutrache genommen hatte. Bonifatius trat an seine Stelle, und Mainz wurde so die kirchliche Metropole Deutschlands; auch gelang es dem Heiligen nach dreijährigen Wirren, den größten Theil seiner Gegner mit sich und Rom auszusöhnen. Der Papst bestätigte das Geschehene und ernannte ihn zum Primas von Deutschland, indem er bestimmte, daß dem Mainzer Bischofssitze fortan nicht bloß die von Bonifatius gegründeten Bisthümer, sondern auch die alten rheinischen, Speier, Worms, Köln, Utrecht nebst dem westwärts im Lande der salischen Franken gelegenen Bisthum Tongern unterstellt sein sollten (Ep. 81). Zum Erzbisthum gehörten nun 13 Diöcesen; später wurde diese Zahl durch die unter den Sachsen und Slaven gegründeten noch bedeutend vermehrt.

So war nun Bonifatius apostolischer Legat von Gallien und Germanien, Erzbischof von Mainz und Primas von Deutschland; durch Stiftung des Erzbisthums Mainz war die Begründung des deutschen Kirchenwesens vollendet. Jetzt galt es, das Geschaffene zu erhalten, zu befestigen und den Satzungen der Kirche gemäß zu vervollkommnen. Dieser Thätigkeit sind die nächsten Jahre seines Lebens geweiht, wie die Generalsynode vom Jahre 747 und die Synoden von Düren (748) und Vermeria bei Soissons beweisen. Luden u. A. schreiben ihm auch einen mächtigen Einfluß beim Sturze des letzten Merowingerkönigs zu; dieß ist aber unrichtig, wie längst Eckhart (Comment. de rebus Franciae orient.), Rettberg (Kirchengesch. I, 380 ff.), und in neuester Zeit Oelsner (Jahrb. des fränkischen Reiches unter Pipin, 1871, 33) nachgewiesen haben; auch ist die Behauptung Seiters', daß Bonifatius den Pipin zum König gesalbt habe, ohne sichere Gewähr (Uhrig, Bedenken 43). Der Heilige hat sich nie in politische Angelegenheiten gemischt, sondern absichtlich von denselben ferngehalten, da er nur das Reich Gottes und dessen Ausbreitung im Auge hatte. Dieses Ziel verfolgte er aber auch mit Ausdauer und mit aller Entschiedenheit. Als Papst Zacharias am 14. März 752 gestorben und Stephan III. zu seinem Nachfolger erwählt war, da erforderte es die Ordnung, daß er diesem alsogleich seine Huldigung darbrachte und seine Vollmachten als apostolischer Legat erneuern ließ; aber er war gerade mit der Wiederherstellung der Kirchen beschäftigt, welche die Sachsen bei ihrem feindlichen Einfalle in das fränkische Reich zerstört hatten (Ep. 106). Sobald er dieses Werk vollendet hatte, holte er das Versäumte nach. Die letzte Thätigkeit des heiligen Mannes als Erzbischof von Mainz war, soviel wir wissen, die Zurückweisung der vom Kölner Bischof auf das Bisthum Utrecht erhobenen Ansprüche. Bischof Hildegar (gest. 753) oder sein Nachfolger Hildebert beanspruchte nämlich das genannte Bisthum als sein Suffraganat, indem er behauptete, König Dagobert habe dieses dem Kölnischen Bischofe unter der Bedingung, die Friesen zu bekehren, geschenkt. Dagegen protestirte Bonifatius, indem er bemerkte, die Kölnischen Bischöfe hätten diese Bedingung nicht erfüllt, die Friesen seien heidnisch geblieben, bis Willibrord sie in einer fünfzigjährigen Wirksamkeit bekehrt habe und deßhalb vom Papste Sergius I. zum Bischof von Utrecht geweiht worden sei. Nach dessen Tode aber habe er selbst auf den Wunsch des fränkischen Fürsten einen andern Bischof geweiht. Die Sache wurde dem apostolischen Stuhle zur Entscheidung unterbreitet, und es unterliegt keinem Zweifel, daß dieselbe zu Gunsten des hl. Bonifatius ausgefallen ist; denn fortan wurden von Köln keine Ansprüche mehr erhoben.

Der hl. Bonifatius schloß sein thatenreiches Leben am 5. Juni 755, wie er seine Laufbahn begonnen hatte, in der Thätigkeit der Mission. Als er nämlich 754 vernommen, daß ein Theil der Friesen wieder vom Glauben abgefallen und daß so das Werk Willibrords gefährdet sei, übertrug er seinem Schüler Lullus die Hut des erzbischöflichen Sitzes, nahm auf einer Versammlung zu Mainz von seinem Clerus förmlich Abschied und begab sich in Begleitung zahlreicher Mitarbeiter nach Friesland. Mit jugendlichem Muthe und frischer Geisteskraft begann der 74jährige Greis das Werk der kirchlichen Restauration, aber er sollte es nicht vollenden. Beim Orte Dockum, wo er eben den Neophyten die heilige Firmung ertheilen wollte, wurde er von einer Schaar wilder Heiden überfallen und mit allen seinen Gefährten erschlagen. Sein Leichnam wurde zuerst nach Utrecht, dann nach Mainz, und endlich, wie er lebend gewünscht hatte, in seine Lieblingsstiftung Fulda gebracht. Der Tod des heiligen Mannes erweckte überall, wo katholisches Christenthum blühte, die tiefste Trauer; die englischen Bischöfe beschlossen schon im folgenden Jahre auf einer unter dem Erzbischofe Cudberth von Canterbury gehaltenen Synode, den Todestag des Martyrers und seiner Genossen alljährlich festlich zu begehen. Daß dieß bald nachher auch in Gallien und Germanien geschah, sehen wir aus einem Briefe des Abtes Lupus von Ferrières und aus einem von Walafried Strabo auf seinen Festtag verfaßten Gedichte (Mabillon, Append. ad vit. S. Bonifatii, n. 11).

Zum Schlusse erübrigt eine kurze Aufzählung der erhaltenen Schriften des Heiligen. 1. Von besonderem historischen Werthe ist sein Briefwechsel, in welchem der für die Christianisirung Deutschlands rastlos wirkende Missionar in seinen verschiedenen Beziehungen zum römischen Stuhle, zum fränkischen Hofe, zu seinen Amtsgehilfen vor Augen tritt. Als Ausgaben aus der neuesten Zeit sind zu nennen die von Gilles, 2 Bde., Oxford 1846, bei Migne, PP. lat. LXXXIX, und die vorzügliche von Jaffé in der Bibl. rerum Germ. III, Berol. 1866. Deutsche Uebersetzungen erschienen in Fulda 1842 und von Külb, Regensb. 1856. Um die Chronologie der Briefe haben sich große Verdienste erworben Hahn (Jahrb. des fränk. Reiches, Leipzig 1863), Hefele (Conc.-Gesch. III), Jaffé (a. a. O.), Dünzelmann (Untersf. über die ersten unter Karlmann und Pipin gehaltenen Concilien, Göttingen 1869), Loofs (Chronologie der auf die fränk. Synoden des hl. Bonif. bezügl. Briefe, Leipzig 1881). 2. Seine Predigten finden sich gesammelt bei Durand et Martène, Collect. ampliss. IX, 186 sq. 3. Ein Compendium der lateinischen Sprache edirte Angelo Mai (Classic. auct. e codd. Vatican. VII, 475 sq.). 4. Ein Compendium der lateinischen Metrik wurde nach einer Lorscher Handschrift herausgegeben von A. Wilmans im Rhein. Museum, N. F. 1868, 403 ff. 5. Aenigmata, Räthselgedichte, bestehend aus 385 Hexametern, worin die Haupttugenden und Hauptlaster nach ihrer Eigenartigkeit in scharfen Zügen charakterisirt werden. Das Verdienst der ersten Auffindung gebührt Angelo Mai, das der Entdeckung ihres Verfassers aber dem Professor C. P. Bock in Freiburg. Abgedruckt und erklärt sind sie im Freiburger Diöcesan-Archiv 1868, III, 221—272. 6. Ein neues Gedicht religiösen Inhalts in akrostichischer Form, gerichtet an den Abt Dudd (Jaffé, Ep. 31), hat G. Laubmann in einer Würzburger Handschrift (10. Jahrh.) entdeckt und in den Sitzungsberichten der Münchener Akademie 1877 veröffentlicht. Die ältesten Lebensbeschreibungen des Heiligen sind von Willibald (Mon. Germ. SS. II, 331 sq.; Jaffé, Biblioth. rer. Germ. III, 422 sq., deutsch von B. Simson und von W. Arndt, Berlin 1863); von einem Utrechter Anonymus (Boll. Junii I, 477); vom Mönche Otloh (Mabill., Acta SS. III, 2, 28); von einem Mainzer Anonymus (Boll. Junii I, 473; Jaffé, Bibl. III, 471 sq.). Ein vollständiges Verzeichniß der gesammten Literatur über Bonifatius bietet C. Will in seiner Ausgabe von F. Böhmer, Regesta archiepisc. Moguntinensium I, Oenipont. 1877, pag. XI bis XIV. Aus der neuesten Zeit sind besonders zu nennen die auf katholischem Standpunkte stehenden Biographien von Seiters (Mainz 1845), Reinerding (Würzburg 1855), Pfahler (Regensburg 1879) und Buß (herausgegeben von R. v. Scherer, Graz 1880); dann Braunmüller in Histor.-polit. Blättern LXXXVIII, 721, und die auf protestantischem Standpunkte stehenden von Müller (Amsterd. 1870), Werner (Leipzig 1875), O. Fischer (Leipzig 1881) und Ebrard (Die iro-schottische Missionskirche, Gütersloh 1873, und: Bonifatius, der Zerstörer des columbanischen Kirchenthums auf dem Festlande, ebend. 1882). [Kessel.]

Bonifatius de Vitalinis, berühmter Jurist des 14. Jahrhunderts. Seine Lebensgeschichte zeigt in unbestimmten Zügen eine unstäte Natur. Er war zu Mantua geboren, studirte in Padua die Rechte, verließ die in seiner Vaterstadt ausgeübte Criminalgerichtsbarkeit, wurde geistlich, 1350—1352 in Padua des Bischofs Vicar und zugleich als Lehrer thätig, ging nach Avignon, lehrte an der dortigen Universität canonisches Recht, wurde Auditor Rotae, apostolischer Protonotar und Consistorialadvocat und erhielt (als solcher?) das Privilegium, das Doctorat zu ertheilen, worin er übrigens nicht excedirt zu haben scheint. Auch in Avignon blieb er nicht ständig, wird aber unter den Anhängern Clemens' VII. als dort befindlich zuletzt genannt 1388. Neben kleineren Schriften sind erwähnenswerth zwei oft gedruckte Werke, eines Super maleficiis, das andere ein ausführlicher Commentar zu den Clementinen. Seine Sprache ist hart. (Vgl. F. M. Colle, Storia dello Studio di Padova, Pad. 1825, III, 71—76.) [R. v. Scherer.]

Bonifatiusverein, eine katholische Einigung zur Unterstützung der in den protestantischen

Landestheilen Deutschlands lebenden Katholiken. Ein solcher Verein ist durch die in Folge der Reformation entstandenen Verhältnisse zur Nothwendigkeit geworden. Obschon das im 16. Jahrhundert eingeführte Staatsrecht die Gründung katholischer Missionen unter protestantischer Landeshoheit ausschloß, so führten doch besondere örtliche Verhältnisse dahin, daß an etwa 100 Orten des protestantischen Norddeutschlands solche Missionen gegründet und zwei Jahrhunderte hindurch unterhalten wurden. Es ist das große Verdienst der Franciscaner, Dominicaner und Jesuiten, diesen Erfolg bewirkt zu haben. Als aber zu Ende des vorigen und zu Anfang des jetzigen Jahrhunderts die Klöster dieser Ordensleute säcularisirt wurden, hörte ihre Missionsthätigkeit in Deutschland mit einem Male auf, während die Zahl der Katholiken in protestantischen Gegenden immer mehr zunahm, und andererseits ganze Gegenden durch zahlreiche Einwanderung von Protestanten zu Gebieten der Diaspora wurden. Diesen Austausch bewirkten namentlich die neuen politischen und socialen Verhältnisse, das Emporkommen der Fabriken und industrieller Unternehmungen, die Armut in katholischen Gegenden. Das religiöse Elend, in welches Katholiken der protestantischen Landestheile geriethen, wurde bis 1849 nur durch die Hilfe des Xaverius-Missionsvereins hie und da gemildert. Es war um so größer, da sich keine Stimme hören ließ, um die Katholiken Deutschlands damit bekannt zu machen. Als aber 1848 auch in die katholische Kirche Deutschlands neues Leben kam und die erste Generalversammlung der katholischen Vereine Deutschlands zu Mainz tagte, da wurde der Plan angeregt, nach dem Vorbilde des Gustav-Adolf-Vereins einen eigenen Verein zu gründen, welcher für die Katholiken der deutschen Diaspora sorgen solle. Auf der dritten Generalversammlung der genannten Vereine zu Regensburg wurde 1849 dieser Verein unter dem Namen Bonifatiusverein gegründet und erhielt in dem Grafen Joseph von Stolberg seinen ersten Präsidenten. Die Statuten wurden schon hier zu Regensburg entworfen, dann zu Paderborn im Sept. 1849 erweitert, 1850 auf der vierten Generalversammlung der katholischen Vereine zu Linz festgestellt, in der Folge durch neue Bestimmungen zum Abschluß gebracht. Am Tage des hl. Bonifatius 1850 fand in Fulda die erste Generalversammlung des neuen Vereins statt. Derselbe hatte sich einen Generalvorstand gegeben, unter welchem einzelne Diöcesancomités standen; damals waren bereits elf Diöcesancomités vertreten. Schon hatten viele Bischöfe Deutschlands in eigenen Hirtenbriefen die Gläubigen zur Theilnahme an dem Vereine aufgerufen, und 1852 wurde demselben die Genehmigung des Oberhauptes der heiligen Kirche zu Theil. Die Statuten bezeichnen als Zweck des Vereins „in Beziehung auf Seelsorge und Schule die Unterstützung der in protestantischen und gemischten Gegenden Deutschlands mit Einschluß der Schweiz, und in allen mit Deutschland in politischer und Diöcesanverbindung stehenden Ländern lebenden Katholiken" durch Gebet und Almosen. Der Verein wird geleitet durch einen Generalvorstand (Präsident, Vicepräsident und vier Mitglieder) und die einzelnen Diöcesancomités. Alle drei Jahre soll eine Generalversammlung der Abgesandten der einzelnen Comités stattfinden, welcher die Wahl des Generalvorstandes obliegt. Die einzelnen Comités, an deren Spitze ein Präses steht, verwalten die Diöcesanbeiträge selbständig, nur haben sie halbjährigen Bericht zu erstatten.

Nach angestrengter Thätigkeit für den Verein starb 1859 dessen erster Präsident. Als zweiter folgte ihm der Bischof Dr. Konrad Martin von Paderborn und erwarb bis zu seinem Tode 1879 sich große Verdienste um den Verein. Dem ersten Aufschwung des Vereins, der 1852 eine Einnahme von 28 000 Thalern hatte, entsprach nicht der Fortgang der nächsten Jahre, bis 1857 die Bischöfe von Breslau, Hildesheim und Paderborn in einem Aufruf den gesammten Episcopat Deutschland-Oesterreichs zu neuer Förderung des Vereins vermochten. Im J. 1860 betrugen die Einnahmen des Vereins 41 000 Thaler.

Neben den Einnahmen aus Kirchencollecten und Sammlungen der Vereinsmitglieder haben zu dem Zweck des Vereins besonders beigetragen die zur Unterhaltung bestimmter Missionen gebildeten Einigungen von Decanaten, Localvereinen und einzelnen Personen. Ungefähr 50 Missionen werden in dieser Weise unterhalten.

Um in allen katholischen Kreisen die Sache des Vereins anzuregen, wurde auf der ersten Generalversammlung zu Fulda 1850 die Verbreitung eines „Bonifatius-Blatt" beschlossen; das Blatt wurde zuerst in unbestimmten Zwischenräumen, später regelmäßig in elf jährlichen Nummern ausgegeben. Seit 1860 gibt das schlesische Bonifatius-Diöcesancomité ein eigenes, das Schlesische Bonifatius-Blatt, heraus. Nebstdem haben eine Reihe von katholischen Blättern und Zeitschriften, besonders der Sendbote in Augsburg, für den Verein mit bestem Erfolge gewirkt. Seit 1867 hat auch die Bildung von Bonifatiusvereinen unter der studirenden Jugend begonnen.

Bis zum Anfang des Jahres 1872 betrugen die Gesammteinnahmen des Vereins 4 374 100 Mark. In 17 deutschen Diöcesen sind bis dahin 228 Missionen theils in's Leben gerufen, theils unterstützt worden. Von diesen gehören 71 der Diöcese Paderborn an. Mit Hilfe des Bonifatiusvereins ist an 91 Orten periodischer Gottesdienst eingerichtet, und 242 ältere Missionen oder Seelsorgstellen sind bis 1872 von demselben unterstützt worden. Bis eben dahin hat der Verein 224 Schulen in's Leben gerufen und unterstützt; vorübergehende Hilfe wurde 138 Schulen gewährt.

Seit 1872 hat auf dem Hauptarbeitsfeld des Vereins, im Königreich Preußen, wegen der obwaltenden kirchenpolitischen Verhältnisse die Errichtung neuer Missionsstationen im großen

Ganzen sistirt werden müssen. Dagegen ist für die Sicherung der bestehenden Missionen viel geschehen. Die Einnahmen haben sich gegen die der früheren Jahre gemehrt. Sie betrugen im J. 1879 868 792 Mark, die Ausgaben 541 473 Mark, so daß Anfangs 1880 ein Bestand von 327 319 Mark verzeichnet werden konnte. Der Nachweis über die Einnahmen und Ausgaben des Vereins für das Jahr 1879 in Nro. 8 des Bonifatiusblattes vom 8. August 1880 schließt mit folgender Bemerkung: „Bis zum Schlusse des Jahres 1879 hat der Bonifatiusverein zur Errichtung und Erhaltung schon früher errichteter Kirchen und Schulstellen in vorwiegend protestantischen Orten 7 687 465 Mark 46 Pfennig ausgegeben. Hiervon sind 3 126 051 Mark 13 Pfennig zur laufenden jährlichen Unterhaltung der Missionen und Schulen, 3 182 515 Mark 82 Pfennig zur Erwerbung von Grundstücken und Herstellung von Kirchen, Pfarr- und Schulhäusern, und 1 378 898 Mark 51 Pfennig zur verzinslichen Anlegung verwendet worden."

Wie viel auf Anregung des Vereins für Kirchenbauten ꝛc. außerdem noch geschenkt worden, läßt sich nicht einmal annähernd bestimmen; ebenso entzieht sich der Berechnung, was durch die an vielen Orten unter katholischen Damen bestehenden Bonifatius-Paramentenvereine für die Missionskirchen an Paramenten und kirchlichen Utensilien ist geschenkt worden, der Geschenke dieser Art von einzelnen Personen gar nicht zu gedenken. Dem Vereine steht noch ein großes Arbeitsfeld offen. Denn die neuesten Verhältnisse, namentlich die Wirkungen des Freizügigkeitsgesetzes in Deutschland und die Thatsache, daß gewöhnlich Beamte katholischer Confession in protestantische Gegenden und umgekehrt versetzt werden, haben dahin geführt, daß kaum ein größerer Ort in Norddeutschland zu finden ist, an welchem nicht katholische Personen und Familien wohnen. Die geistige Noth dieser Katholiken wird erst vollends zu ermitteln sein, wenn die betr. Diöcesen wieder eine geordnete bischöfliche Verwaltung erhalten haben werden. (Literatur: Bonifatiusbuch, Paderborn 1873; die 29 Jahrgänge des in Paderborn erscheinenden Bonifatiusblattes und 22 Jahrgänge des schlesischen Bonifatiusblattes. [Woker.]

Boni homines (Bons hommes), I. Beiname mehrerer religiöser Genossenschaften. 1. Unter dieser Benennung waren, wie aus vielen Stiftungsbriefen und Vermächtnißurkunden erhellt, in Frankreich ehedem die Grammontenser (s. d. Art. Grammont) bekannt. Sie erhielten in ihrem Kloster zu Paris diese Bezeichnung als Ausdruck der Volksachtung. Gleich nach der festen Begründung dieses Ordens hatte der Umstand, daß die Anzahl der Laienbrüder weit größer war, als die der Priester, Zerwürfnisse hervorgerufen, so daß die Päpste, und unter diesen besonders Innocenz III., genöthigt waren, zur Wiederherstellung der Ordnung ernste Maßregeln zu ergreifen. Zudem wurden wegen der Strenge der Regel mit päpstlicher Gutheißung Milderungen eingeführt, die nach und nach so sehr überhand nahmen, daß der guten Zucht gänzlicher Verfall drohte. Auch die inneren Spaltungen dauerten fort, und so konnte es nicht fehlen, daß der frühere Ehrenname bons hommes nur noch spottweise gebraucht wurde. (Vgl. Helyot VII, 414 ss.)

2. Im J. 1585 erhielten die Minimen das Haus der Grammontenser zu Vincennes, und auch sie wurden zu Paris gewöhnlich bons hommes genannt. Indeß scheinen die Söhne des hl. Franciscus von Paula in der Hauptstadt Frankreichs schon früher diesen Namen geführt zu haben. Ihr geistlicher Vater hatte nämlich bei seinem Aufenthalte am Hofe Ludwigs XI. von vielen Höflingen den Spottnamen bon homme erhalten, womit die feinen Weltleute sein vernachlässigtes Aeußere lächerlich zu machen suchten. Als nun seine Mönche zu Nigeon bei Paris durch die fromme Freigebigkeit der Königin Anna von Bretagne 1493 ein Kloster erhalten hatten, nannte man zu Paris auch sie gewöhnlich bons hommes (Helyot VII, 436).

3. In Portugal trugen Chorherren den Namen Boni homines in Villar de Frades. Der Stifter derselben war Johann de Vicente, Bischof von Lamego und nachmals von Viseu (gest. 29. Aug. 1463). Noch als Arzt und Professor der schönen Wissenschaften zu Lissabon hatte er sich unter der Regierung Johannes' I. mit Martin Laurent, einem berühmten Prediger, und Alfonso Nogueyra, einem Edelmanne, zur Abhaltung gewisser frommer Uebungen vereinigt, und bald gesellten sich noch einige Genossen zu ihnen. Diese alle zogen nun als Pilgrime in schwarzer Kleidung durch ganz Portugal und erhielten 1425 in der Diöcese Braga das Benedictinerkloster S. Salvador in Villar de Frades. Nunmehr nahmen sie Kleidung und Satzungen der Regularcanoniker von S. Giorgio in Alga zu Venedig an und hatten die Freude, von Papst Martin V. unter dem genannten Titel die kirchliche Bestätigung zu erhalten, während sie in einem andern, ihnen von Isabella, der Gemahlin Alfonso's V., in der Nähe von Lissabon erbauten Hause, das dem Schutze des hl. Johannes des Evangelisten geweiht war, mit Gutheißung des Papstes Eugen IV. den Namen Chorherren von der Congregation des hl. Johannes des Evangelisten erhielten, unter welchem später auch die boni homines von St. Salvator begriffen wurden. Nach und nach erhielten sie in Portugal vierzehn Häuser und wirkten auch als Missionare in Indien und Aethiopien (Helyot II, 364 ss.).

4. Sackbrüder (Sacchetti), ein Orden von Büßern und Büßerinnen, genannt von der Buße Christi (de poenitentia Jesu Christi). Huet (Antiquités de Caen) verwechselt mit diesen Bußbrüdern, welche die Regel des hl. Augustinus hatten, die blauen Büßer des dritten Ordens vom hl. Franciscus. Marquez (Origini de' frati eremiti di S. Agostino) führt ihr Ent-

stehen auf Johannes Bonus zurück, nach dessen Tod sie von Leo X. bestätigt worden seien. Helyot (III, 175) verlegt ihr Entstehen vor die durch Alexander IV. 1256 bewirkte Vereinigung der Augustinereremiten, da zur Zeit Innocenz' III. (gest. 1216) schon ein Kloster von Sackbrüdern zu Saragossa bestanden hatte. Doutreman (Histoire de Valenciennes) berichtet die Existenz eines Sackbrüderklosters in Valence 1251. Wegen der Leitung eines Beguinenklosters hießen die Brüder auch Beguinenbrüder. Einige Sackbrüdergemeinden traten in die allgemeine Augustinervereinigung; der größere Theil jedoch blieb getrennt und erlangte von Alexander IV. eine Bulle, daß es keinem aus ihren Gliedern gestattet sei, in einen weniger strengen Orden überzutreten. Ludwig IX. berief solche Brüder aus Italien nach Frankreich, von wo aus sie unter Heinrich III. nach England übersiedelten. Auch in Flandern und Deutschland hatten sie Häuser. Das unter Gregor X. auf dem Concil zu Lyon 1274 erlassene Decret, welches die Zahl der Orden einschränken sollte, scheint sie nicht berührt zu haben, da sie in Italien, Venedig und anderswo fortbestanden. In England bestanden sie bis auf Heinrich VIII.; daselbst erhielten sie den Namen boni homines. Einige Schriftsteller halten die Sackbrüder und die englischen boni homines für zwei verschiedene Corporationen und nehmen an, daß letztere vom Prinzen Richard oder von des König Heinrich III. Bruder Eduard eingeführt worden seien; Aehnliches berichtet Morigia. Matthäus Paris (Hist. Anglic. ad a. 1257) und Polidor Virgil (Angl. Hist. lib. 16) berichten, daß es nur ein Orden war; der eine, daß sie 1257 zuerst daselbst aufgetreten und Fratres saccati genannt worden seien, der andere, daß Eduard 1257 nach einer Reise nach Deutschland ein großes Kloster einem neuen Orden, genannt boni homines, geschenkt habe. Diese hätten die Regel des hl. Augustinus gehabt, und ihr Habit sei blau gewesen nach dem Schnitte der Einsiedler. Die Gleichzeitigkeit des Datums beweist, daß die beiden Namen nur einen Orden bezeichnen. Die boni homines lebten in England sehr strenge, aßen nie Fleisch, tranken keinen Wein und gingen barfuß.

II. Beiname häretischer Vereinigungen. Die Katharer, die sich in verschiedenen Gegenden unter verschiedenen Namen ausbreiteten, nannten sich in Frankreich vorzugsweise bons hommes, was vielleicht bloß eine Uebersetzung der egoistischen Benennung Καθαροί (die Reinen) sein dürfte (s. d. Art. Albigenser); dasselbe thaten die Brüder und Schwestern des freien Geistes (s. d. Art.) wegen ihrer erheuchelten Frömmigkeit.

III. In Florenz hießen im 13. Jahrh. buoni uomini die zwölf Männer, welche das Volk nach dem Abzug der Ghibellinen zur Wiederherstellung der Ordnung wählte; ebenso in Rom im 14. Jahrhundert die Vorsteher der dreizehn Stadtdistricte (caporioni). [(Fehr) Stahl.]

Bonizo (Bonitius, Bonitho), Bischof von Sutri, einer der entschiedensten Freunde und Vertheidiger Gregors VII. und seiner Ideen. Sein Geburtsjahr ist unbekannt; über die Zeit und Art seines Todes und in Beurtheilung seiner Wirksamkeit wie seiner Schriften gehen die Ansichten je nach der principiellen Auffassung der damaligen Zeit weit auseinander. Wahrscheinlich war er in Piacenza geboren, wurde schon frühe ein begeisterter Anhänger der Pataria und suchte diese in Piacenza, wo er 1074 Subdiacon war, zu verbreiten. Im J. 1075 wurde er Bischof von Sutri und griff nun hervorragend in den Kampf seiner Zeit ein. Drei Jahre später befand er sich als Legat des Papstes in Cremona, bald darauf bei einer Synode in Rom. Im J. 1082 wurde er von Heinrich IV. gefangen genommen. Nach seiner sicher nicht langen Haft konnte er nach Sutri nicht zurückkehren, sondern lebte unter dem Schutze der Markgräfin Mathilde an verschiedenen Orten. Im J. 1086 wohnte er der Leichenfeier des Bischofs Anselm von Lucca bei. Von seinen Gesinnungsgenossen 1089 zum Bischof von Piacenza gewählt, konnte er sich nicht halten, sondern mußte nach kurzem Aufenthalte und vielen Leiden aus der Stadt fliehen. Der Bericht Bertholds von Konstanz, daß er in demselben Jahre in Piacenza den Martertod erlitten habe, kann nicht richtig sein; denn Bonizo trat noch später als Schriftsteller auf, und keine gleichzeitige Geschichtsquelle Italiens schreibt ihm einen gewaltsamen Tod zu. Bonizo starb jedenfalls nicht vor dem 14. Juli 1091; er wurde in Cremona begraben. Seine Werke sind zum Theil sehr werthvolle Quellen zur Geschichte seiner Zeit. Obenan steht seine Schrift Ad amicum, sive de persecutione Ecclesiae IX libri, welche die Papstgeschichte bis Gregor VII. enthält. Für die ältere Zeit ist das Werk unbrauchbar, aber für die Zeit von Gregor VI. an ist es höchst wichtig. Bonizo huldigt zwar durchaus den Ideen Gregors VII., vertheidigt ihn mit allen Kräften und sucht überall die Rechte des päpstlichen Stuhles und dessen ungerechte Unterdrückung zu beweisen. Aber dieser Standpunkt begründet nicht seine Unglaubwürdigkeit, wie Giesebrecht (Kaiserzeit, 4. Aufl., II, 575; III, 1059) überzeugend insbesonders gegen Jaffé nachgewiesen hat. Bonizo's Schrift Contra Hugonem Schismaticum ist leider verloren gegangen. Er selbst sagt aber in dem auf uns gekommenen Fragmente seiner Historia pontificia, er habe in jener Schrift die Thaten Urbans II. und besonders dessen Sieg über Wibert in Rom geschildert; sie ist also nach 1089 geschrieben. Ebenfalls erst um 1090 verfaßt, aber noch nicht gedruckt ist das Werk De vita christiana in 10 Büchern, ein Mittelding zwischen Canonsammlung und theologischem Tractat. Es enthält außer Schrift-, Väter- und Concilienstellen viele Decrete von Päpsten bis auf Urban II. und verfolgt entschieden Gregors VII. Tendenzen. Als Einleitung ist eine Epitome Rom. Pontiff. historiae bis Urban II. vorausgeschickt, die aber nur ein einfaches Papstverzeich-

niß bildet. Außerdem haben wir von Bonizo noch das Werk Paradisus Augustinianus sive Epitome omn. opp. et sententiarum S. Aug. in 8 Büchern und ein kleines Schriftchen De sacramentis. Ein Theil von Bonizo's Werken ist gedruckt bei Migne, PP. lat. CL, 782 sq. „Ad amicum" edirte Jaffé in Biblioth. II, 603 sq. Aus der Canonsammlung gab Ang. Mai (Nova Patr. bibl. VII, 3, 3 sq.) Auszüge. (Vgl. Oefele, Rerum Boic. SS. II, 780 sq.; Giesebrecht im Münchener hist. Jahrb. 1866, 154 ff. und Saur in Forschungen zur deutschen Gesch. VIII, 397 ff.) [Daller.]

Bonjour, zwei Brüder, Stifter der Fareinisten, geboren zu Pont d'Ain in Bresse, lebten seit 1775 als Pfarrer und Vicar in Fareins bei Trevoux. Sie waren den Jansenisten ganz ergeben und erlangten durch dieselben bald den Ruhm großer Heiligkeit, bis es dem Pfarrer 1783 einfiel, von der Kanzel zu erklären, er sei nicht mehr würdig, Messe zu lesen und Pfarrer zu sein. Er wurde nun Schulmeister; sein jüngerer Bruder aber übernahm die Pfarrei. Bald hörte man von Wundern; der neue Pfarrer habe einem Mädchen ein Messer bis an den Griff in's Bein gestoßen, ohne es zu verwunden. Eine 30jährige Person, Stephanie Thomasson, bat ihren Pfarrer, sie zu kreuzigen, denn sie habe zweimal Offenbarung gehabt, daß dieß der Wille Gottes sei. Am 12. October 1787 nagelten die beiden Bonjour die Thomasson, in Gegenwart von 40 Personen, mit vier Nägeln in der Mutter-Gottes-Capelle an die Wand, ohne ihr zu schaden. Nächtliche Zusammenkünfte fanden in einer Scheune statt, bei welchen Bonjour unter die Andächtigen, die ihn mon petit papa nannten, zu ihrem großen Jubel rechts und links Peitschenhiebe austheilte. Montazet, Erzbischof von Lyon, schickte endlich zur Untersuchung des Scandals seinen Generalvicar nach Fareins und erwirkte einen Verhaftbefehl; der ältere Bonjour wurde verbannt, der jüngere im Franciscanerkloster zu Toulay eingesperrt. Von hier jedoch entkam er angeblich durch ein Wunder nach Paris. Dorthin folgte ihm auch die Gekreuzigte. Letztere ließ er im Januar barfuß mit fünf Nägeln in jedem Fuß nach Port-Royal wallfahrten. Ein Versuch, mit Gewalt in Fareins wieder einzubringen, mißlang. Beide Bonjour kehrten nach Paris zurück, aus ihren Anhängern aber entstand während der Revolution die Secte der Fareinisten. Sie lehrten drei Weltepochen: eine frühere des Vaters, eine jetzige des Sohnes; sei die Macht des letzteren erschöpft, so beginne die des heiligen Geistes, der zu diesem Ende Mensch werde. Sie vermeinten zu einem solchen Zustande der Sündelosigkeit gelangen zu können, daß selbst die schändlichsten Handlungen rein und unschuldig würden. Mit dem Propheten Elias hatten sie viel zu thun. Die Secte verbreitete sich besonders in Lyon, Roanne, St. Etienne, Forez, St. Golmier, Montbrison, Nantes; in einzelnen Gegenden, wie im Charolais, war sie bekannter unter dem Namen der „Blauen" oder der „Weißen". Napoleon verbannte endlich um 1806 die beiden Bonjour nach Lausanne, wo sie in Dürftigkeit starben; die Secte aber bestand noch während der Restauration. (Journal hist. et littér., Maestricht 1 Oct. 1788, 172; Ami de la relig. XXV, 179; Grégoire, Hist. des sectes relig. II, 169; Biogr. génér. VI, 604; Laach. Stimmen XIII, 543). [R. Bauer S. J.]

Bonjour, Wilhelm, aus dem Orden der Eremiten des hl. Augustinus zu Toulouse, war geboren 1641 und zeichnete sich durch eine große Kenntniß der orientalischen Sprachen und der Astronomie aus, so daß er von Clemens XI. der Congregation zur Verbesserung des Kalenders 1701 als Mitglied beigegeben wurde. Zur Verbreitung des Glaubens reiste er nach China und ward in Peking vom Kaiser des Mittelreiches, der ihn liebevoll aufnahm, zum Professor der Mathematik ernannt. Er starb aber schon 1714. Seine Werke sind: Dissertationes in S. Scripturam, Monte Falisco 1705; Calendarium Romanum, Romae 1701; Exercitatio in monumenta coptica seu aegyptiaca bibliothecae Vaticanae, Rom. 1699; De nomine Patriarchae Joseph; De tempore passionis S. Marci Evangelistae. Im Manuscript hinterließ er eine koptische Grammatik und ein koptisches Lexicon, den Propheten Daniel und die kleineren Propheten in der koptischen, endlich das Psalterium in der koptischen und arabischen Sprache. (Vgl. Ossinger 140 sq.; Lanteri Saec. sex. III, 59 sq.) [Keller, O. S. A.]

Bonn (Bonna, Verona), Stadt in der Rheinprovinz. I. Chorepiscopat und Archidiaconat. Neben Köln und Xanten sind die Castra Bonnensia (Tacitus, Histor. 4, 20) zu den ältesten und in politischer wie kirchlicher Beziehung wichtigsten Orten der Germania secunda zu zählen. Durch die Legionen (Legio I Minervia, Leg. XV primigenia, Leg. XXI rapax, Leg. XXII primigenia), welche hier lange Zeit hindurch ihr Standlager hatten, wurde schon frühe das Christenthum in die Gegend getragen. Wenn auch nähere Nachrichten fehlen, so setzt das zu Anfang des vierten Jahrhunderts plötzlich erscheinende, wohlorganisirte Bisthum Köln eine umfangreiche Entwicklung des Christenthums voraus, die nicht das Werk weniger Jahre sein kann. Besonders aber tritt die thebäische Legion, von welcher einige Abtheilungen in Trier, Bonn, Köln und Xanten standen, durch ihr glorreiches Marterthum (285) in die Kirchengeschichte des Niederrheins ein. Zu Bonn erlitten die hll. Cassius, Florentius und sieben andere Offiziere den Tod, da sie sich weigerten, vor dem Ausmarsche den Götzen zu opfern. Wie an den andern Orten, erhob sich auch in Bonn bald ein christlicher Tempel über den Gräbern der Martyrer. Die Kirchen von Trier, Bonn, Köln und Xanten bewahren in ihren alten Officien und Hymnen die Tradition, daß die hl. Helena die Mittel zu diesen Bauten geboten habe. Die erste Anpflanzung des Christenthums

wurde aber durch die Völkerstürme des 5. Jahrhunderts fast völlig vernichtet und lebte erst im Beginne der Frankenherrschaft wieder auf. Bonn erscheint zur Zeit des hl. Kunibert als ein Tafelgut der Kölner Bischöfe (Lacomblet, Archiv II, 62); sie hatten dort einen bedeutenden Bischofshof, Merhauser oder Margasserhof genannt, der sich auf dem Grund und Boden des römisch-keltischen Bonns gebildet hatte. Zu ihm gehörten die Höfe Mülheim, Bachheim, Wichels, welche Abgaben und Frohnden leisten mußten — ein Zeichen, daß sie sich nach fränkischer Hofesart durch Abspleißung vom Haupthofe gebildet hatten. Mit dem Margasserhof als Salhof war die Grundherrlichkeit, die Gerichtsbarkeit und das Privilegium der Rheinfähre verbunden (Lacomblet II, 299), Rechte, die auf uralte Zeiten hinweisen. Der Aufschwung des Christenthums in den genannten Römercastellen zu fränkischer Zeit muß sehr bedeutend gewesen sein; dafür gibt es noch heute merkwürdige Fingerzeige in den Kirchen, die sich innerhalb und außerhalb derselben befinden. Die meisten sind dem hl. Martin geweiht; die außerhalb gelegenen gruppiren sich um dieselben kranzförmig (Zeitschr. des Aachener Geschichtsver. I, 72—79). Auch Bonn hatte ehedem eine alte Martinskirche, welche in der charakteristischen Form einer römischen Rotunda erbaut war; sie stammte aus dem elften Jahrhundert, aber schon die Form weist darauf hin, daß ihr ein älterer Bau vorangegangen war (Hüffer, Die alte St.-Martinskirche in Bonn, in den Annalen des hist. Ver. für den Niederrhein XIII u. XIV). Die Münsterkirche zu den hll. Cassius und Florentius ist als Pfarrkirche an ihre Stelle getreten und führt daher auch jetzt ihr Patrocinium. Um Bonn herum liegen die Martinskirchen (Lessenich), Muffendorf, Merten, Niederpleis, Sellhof. Martinus war der Nationalheilige der Franken; in der Kölner Diöcese, im Lande der ripuarischen Franken, sind ihm mehr Kirchen geweiht, als der Muttergottes und dem hl. Petrus zusammen. Sonst sind die ältesten Kirchen der Umgegend von Bonn entweder den Militärheiligen Gereon, Georg, Michael, Quirinus (z. B. Altenrath, Geistingen, Seelscheid, Waldbroel, Berkum, Dottendorf, Godesberg, Niederdollendorf, Waldorf) oder den fränkischen Heiligen Servatius, Dionysius, Remigius, Lambertus (z. B. Bergheim, Siegburg, Rheidt, Happerschoß, Winterscheid, Königswinter, Friesdorf, Bornheim, Witterschlick) geweiht. Wie in Agaunum, wo seit der Zeit des Martyriums der heiligen Thebäer die große Verehrung derselben in feierlichem Gottesdienste und zahlreichen Wallfahrten ihren Ausdruck fand (Acta S. Quirini bei Muchar, Gesch. der Steiermark I, 448), sich frühe mit der über den Gräbern der Heiligen erbauten Kirche ein Kloster verbunden hatte, so auch mit den Kirchen zu Bonn und Xanten. Die Temporalien derselben wurden von den Kölner Bischöfen selbst oder von der Domkirche aus verwaltet; erst Erzbischof Gunthar gestattete denselben, wie auch den anderen Klöstern, welche mit der Domkirche verbunden waren, unter Zustimmung des Königs Lothar II. das Eigenthumsrecht ihrer Besitzungen und die freie Verfügung über dieselben (Hüffer, Forschungen auf dem Gebiete des rheinischen Kirchenrechtes, Münster 1863, 271). Uebrigens behielt der Erzbischof seine Bischofshöfe an beiden Orten für sich; die Vermögenstheilung bezog sich bloß auf die Kirche. Nicht lange darnach scheint sich das Kloster der Bonner Kirche aufgelöst zu haben, da sich Pröpste daselbst finden. Der älteste, den wir kennen, ist Gevehard (Mon. Germ. SS. IV, 274); ihm folgte Everach, der 959 zum Bischof von Lüttich gewählt wurde (ib. VII, 201). Wie bedeutend im neunten Jahrhundert das Stift war, zeigt eine merkwürdige urkundliche Bezeichnung, wornach der ganze Bezirk der Kirche Villa basilica genannt wurde (Lacomblet, Archiv II, 296), entweder deßhalb, weil der ehemalige Bau der Kirche eine Basilica gebildet hatte, oder weil überhaupt der Bezirk einfach nach der Kirche benannt wurde. Der Ort selbst wurde damals, wie auch Köln, als civitas bezeichnet (Reginonis chron. ad a. 881), im Gegensatz zu den anderen Römercastellen des Niederrheins, welche bloß castra hießen. Im J. 942 war daselbst eine Synode von 22 Bischöfen (Mon. Germ. SS. I, 614 sq.). Diese große Bedeutung der Bonner Kirche beruhte vornehmlich darauf, daß sie bis in's neunte Jahrhundert die Hauptkirche eines Chorepiscopates war. Erzbischof Gunthar spricht noch im J. 854 von einem episcopus in coenobio b. martyrum Cassii et Florentii zu Bonn (Lacomblet II, 83). Als aber in der Folge dieses Amt der Chorbischöfe unterdrückt wurde, verfügten die Erzbischöfe von Köln über die zum ehemaligen Chorepiscopat von Bonn gehörigen Landdecanien, als zu ihrer unmittelbaren Jurisdiction gehörig, zu Gunsten verschiedener Stifte und Klöster (Lacomblet I, 209. 252). Nun aber hatte der Propst von Bonn als Chorbischof die Landdecanien des Bonn- und Aargaues, des Eifelgaues, des Zülpichgaues und des Auelgaues in bischöflicher Vertretung stets verwaltet; er führte den Titel Chorbischof noch im elften und zwölften Jahrhundert, nicht als wirklicher Bischof, sondern als Nachfolger der alten Chorbischöfe von Bonn, in deren Amts- und Rechtssphäre er sich als Propst eingesetzt glaubte, das bischöfliche Weiheamt ausgenommen. Auch konnte derselbe auf manche Urkunden hinweisen, durch welche die Kölner Erzbischöfe den rechtlichen Bestand des Bonner Chorepiscopates selbst anerkannt hatten. In der Stiftungsurkunde von Siegburg (1064) sagt Anno, er erlasse den Mönchen daselbst Alles, quidquid secundum morem vel nobis vel chorepiscopis vel decanis statutis debebatur temporibus (Lacomblet I, 202); der Auelgau, worin Siegburg gelegen, gehörte also zum Chorepiscopat von Bonn. Als Erzbischof Friedrich I. 1109 die von den Kirchen Gummersbach und Lindlar erfallende Cathedralsteuer ermäßigte, ge-

schah dieß, wie er sagt, annuente Sigfrido chorepiscopo (Bunnensi) (Lacomb. I, 272); als derselbe Erzbischof 1124 auf seiner Burg Zülpich mittelst Ueberweisung der Pfarrkirche und des bischöflichen Palastes daselbst eine Propstei der Abtei Siegburg stiftete, geschah dieß consensu maioris decani Ekkeberti, qui tunc chorepiscopatus (Bunnensis) curam administrabat (Lacomblet I, 299). Nichtsdestoweniger fungirt der Propst von Bonn seit der Zeit des Erzbischofs Anno in Wirklichkeit als Archidiacon der genannten Landdecanien, und es scheint, daß diese Amtsübertragung zu derselben Zeit geschehen ist, als die Landdecanien in andere Hände übergegangen sind; denn Erzbischof Friedrich I. bezeugt, daß Anno die Bewohner von Happerschoß an das Sendgericht des Archidiacons (von Bonn) und des Landdechanten (von Geistingen) gewiesen habe (Lacomblet I, 307). Aber der Archidiaconat scheint die Bonner Pröpste als Ersatz für ihre verlorenen Chorepiscopal-Rechte nicht recht befriedigt zu haben; wenigstens strebte Propst Gerhard, Graf von Are (1126—1169) stets darnach, die Rechte und Besitzungen seiner Kirche fortan möglichst sicherzustellen, beziehungsweise zu revindiciren. Von Wichtigkeit sind in diesen Beziehungen die Urkunden der Päpste Innocenz II. vom 21. März 1131 und von Eugen IV. aus den Jahren 1145 und 1152 (Günther, Cod. dipl. I, 104. 156), in welchen die Besitzungen der Kirche bestätigt und die Jurisdiction über die Decanate des Aar-, Auel- und Zülpich-Gaues anerkannt wurden. Ebenso erlangte Gerhard, daß auf einer besondern Tagesfahrt (Hartzheim, Conc. Germ. III, 338) den Pröpsten von Bonn und Xanten, als Archidiaconen der Kölner Kirche, das Recht zugestanden wurde, auf Synoden und andern kirchlichen Zusammenkünften den Ehrenplatz nach dem Bischofe einzunehmen und bei Abstimmungen nach dem Dombechanten ihr Votum abzugeben. Zum Schutz und zur Vertheidigung der vielen und reichen Besitzungen seiner Kirche erwarb Gerhard von Erzbischof Arnold I. 1149 das Schloß Drachenfels, welches dieser zu bauen angefangen hatte. Gerhard vollendete den Bau und ließ sich seinen Besitz durch Papst Victor IV. im J. 1162 bestätigen (Günther I, 175). So suchte Gerhard der Bonner Kirche wieder die Ehrenstelle zu verschaffen, die ihr rechtsgeschichtlich gebührte, aber eines fehlte noch: ein ihrer Würde entsprechendes Kirchengebäude. Daß schon 1145 der Neubau eines Münsters begonnen worden, besagt eine von Konrad III. im Hoflager zu Aachen ausgestellte Urkunde (Günther I, 139). Dieser Bau scheint um das Jahr 1156 fertig gewesen zu sein; denn damals wurde die von ihm vorgenommene Reorganisation der 40 Canonicate, welche an der Kirche bestanden (Lersch, Niederrheinisches Jahrbuch I, Bonn 1843, 219), durch den Erzbischof Friedrich II. von Köln, und im J. 1162 durch Papst Victor IV. (Günther I, 175) zur festen Bestimmung erhoben. Das Kirchengebäude, welches noch heute dasteht, ist großentheils Gerhards Werk. Die Krönung desselben vollzog er kurz vor seinem Tode dadurch, daß er 1167, wahrscheinlich aus der Krypta der alten Kirche, die Gebeine der heiligen Thebäer Cassius und Florentius erhob und mit Genehmigung des Erzbischofs Rainald von Dassel in die neue Kirche übertrug. Im J. 1169 starb er. Die Bonner Kirche blieb seitdem die vornehmste nach der Domkirche, die ecclesia secundaria des Erzstifts (Günther I, 122. 125. 150. 157).

II. Residenzstadt der Kölner Kurfürsten. Der Bedeutsamkeit der Münsterkirche hat im Allgemeinen die des Ortes Bonn stets entsprochen. An den bischöflichen Hof und seine Splisse sich anschließend, aber das alte Hofessystem auf dem Boden Bonn nach und nach durchbrechend, hatte sich daselbst frühe eine bedeutende Ortschaft gebildet, welche in Urkunden des zehnten Jahrhunderts mit den abwechselnden Namen villa, civitas, oppidum und populus Bunnensis genannt wird (Boehmer, Regesta). Die Kölner Erzbischöfe betrachteten sich immer als die Oberherrn des Ortes. Erzbischof Rainald gab demselben zur Erinnerung an die Erhebung der Gebeine der heiligen Martyrer Cassius und Florentius ein dreitägiges, zollfreies Marktrecht (Günther I, 183); es ist der Mai- oder Walburgismarkt, der noch alle Jahre auf dem Münsterplatze vom 3.—5. Mai gehalten wird. Zugleich räumte derselbe Erzbischof an diesem Tage dem Propste des Münsterstifts die volle Herrschaft über die Stadt ein. Eine noch größere Bedeutsamkeit erhielt der Ort seit der Zeit, wo die Erzbischöfe ihre beanspruchte Oberherrschaft über die Stadt Köln nicht mehr behaupten konnten. Zur Zeit Konrads von Hostaden (1238—1261), der dort häufig residirte, war Bonn noch ein unbefestigter Ort (Lacomblet II, 297). Konrad erklärte denselben 1243 zur Stadt, behielt sich aber die Gerichtsbarkeit, den Zoll und die Herbstbede vor (Lacomblet, U.-B. II, 284). Die Befestigung der Stadt konnte er wegen der beständigen Kriege und Fehden, die er führte, nicht vollenden; sie wurde bis zum Schlusse des 14. Jahrhunderts verzögert (Lacomblet, Archiv II, 68). Um das Jahr 1254 trat Bonn dem Hansabund bei (Müller, Gesch. von Bonn 66); dadurch nahm die Stadt in kurzer Zeit einen großen Aufschwung. Hierzu trug aber nicht minder der Umstand bei, daß Konrads Nachfolger, Engelbert II., nachdem er am 15. October 1267 den vergeblichen Versuch gemacht hatte, seine verlorene Oberherrschaft über Köln mit Waffengewalt wiederzuerlangen, im folgenden Jahre Bonn zu seiner beständigen Residenz erkor und es dadurch zur ersten Stadt des Kurfürstenthums erhob; ein besonderes Residenzschloß hatte er sich daselbst schon in den Jahren 1263 — 1267 gebaut. Letzteres lag, wie eine Urkunde des Kurfürsten Friedrich III. vom 22. December 1373 besagt (Bonner Chorographie II, 123), „in dem neuen Stadttheil, in der Gegend des Neuthors" und verschönerte nebst

den Gebäuden, die hier bereits existirten und durch den Adel und die Hofleute neu entstanden, diesen Bezirk um ein Bedeutendes. Wie stark die Zunahme der Stadt war, ergibt sich daraus, daß Erzbischof Sigfrid, weil die Bevölkerung der Stadt und ihres Bannbezirkes von Tag zu Tag anwuchs, neben den Schöffen noch einen durch Wahl zu bildenden Rath von Zwölfen anordnete (Lacomblet, U.-B. II, 799). Die Gewerbethätigkeit der Stadt muß im 14. Jahrhundert sehr bedeutend gewesen sein; denn die Zahl der Weber, welche sich dort niedergelassen hatten, war so groß, daß keine Arbeiter für die Weinberge zu haben waren, so daß der Erzbischof Walram sich im Jahre 1341 genöthigt sah, die Zahl derselben auf zwölf Familien zu beschränken (Lacomblet Archiv II, 311). Auch hören wir daselbst um jene Zeit von einer zahlreichen Judenschaft, welche der ausgedehnte Handelsverkehr angezogen hatte. Daß unter diesen Verhältnissen zur Bestreitung der religiösen Bedürfnisse des Volkes außer der Münsterkirche frühe auch noch andere Kirchen und Klöster entstanden, ist leicht zu errathen. Vor dem 12. Jahrhundert existirten zwei Pfarrkirchen, nämlich St. Martin (1812 abgerissen) und St. Remigius (zum Theil abgebrannt 1800, von den Franzosen abgerissen 1806). Eine dritte Pfarrkirche, St. Gangolph, baute Erzbischof Philipp von Heinsberg gegen Ende des zwölften Jahrhunderts für das Dörfchen Mülheim, heute Butterweck und Sürst genannt; 1806 wurde sie abgetragen. Schon in einer Urkunde vom Jahre 1285 werden bona ecclesiarum et monasteriorum infra oppidum Bunnense erwähnt (Lacomblet, U.-B. II, 799). Zu diesen Klöstern gehörte als das vornehmste und vielleicht älteste das Frauenkloster Dietkirchen, welches in Urkunden vom Jahre 1015 und 1025 als in suburbio Bonnae gelegen erwähnt wird. Kaiser Heinrich II. beschenkte es (Günther I, 37. 40). Der Name Diet (= Volk) weist darauf hin, daß die mit demselben verbundene Kirche in hervorragender Beziehung zum Volke stand, offenbar im Gegensatz zur Stiftskirche der hll. Cassius und Florentius. Im J. 1285 erbaute Erzbischof Sigfrid für die Minoriten, die schon sein Vorgänger nach Bonn berufen hatte, die noch jetzt stehende Minoritenkirche, welche seit 1806 an die Stelle der niedergerissenen Remigiuskirche als Pfarrkirche getreten ist. Ein altes Frauenkloster war Engelthal, das nach den Klosternachrichten im J. 1024 durch Stiftung einer frommen und reichen Matrone, Namens Gekela, unter Zustimmung des Papstes Johann XIX. und des Kölner Erzbischofs Piligrim entstanden sein soll. Die Nonnen lebten nach der Regel des hl. Augustin; im 15. Jahrhundert nahmen sie die Windesheimer Reform an. Außerdem besaß Bonn in früherer Zeit Klöster der Kapuziner, Kapuzinessen, Jesuiten, Franciscaner, Welsch-Nonnen, ferner eine Reihe von Kapellen und Hospitälern: St. Helenakapelle am Münsterplatz, eine Johanniskapelle vor dem Kölnthor, eine Balderichs- und St. Lazaruskapelle ebenda, St. Gertrudiskapelle, Hofkapelle im Schloß; St. Aegidiushospital am Münsterplatz, St. Jacobshospital in der Hospitalgasse u. s. w. Diese Blüte der Stadt Bonn in gewerblicher und kirchlicher Beziehung ist hauptsächlich dadurch befördert worden, daß dieselbe unter dem Schutze der Kurfürsten dem friedlichen Gewerbe sich hingab, ohne an den Streitigkeiten der letzteren mit der Stadt Köln Antheil zu nehmen. Die prunkvolle, kurfürstliche Hofhaltung, der bedeutende Handelsverkehr und die fruchtbare Umgebung brachten der Stadt Verdienst und Wohlstand. Erst seit dem 16. Jahrhundert, wo zwei Kurfürsten vom katholischen Glauben abfielen, trat hierin ein verhängnißvoller Wechsel ein; eine zweimalige Belagerung und Beschießung der Stadt, dadurch veranlaßt, daß der apostasirte Kurfürst Gebhard seine verwirkte Würde nicht niederlegen, sondern das Kölner Erzbisthum säcularisiren wollte, sowie der dreißigjährige Krieg und die unglückliche Politik der Kurfürsten des 17. und 18. Jahrhunderts, welche mehr mit dem Pariser als mit dem Wiener Hofe hielten — alles dieses ruinirte den Flor der Stadt vollends. Mit dem Abgang des letzten Kurfürsten Max Franz, der im J. 1794 beim Anmarsch der Franzosen nach Wien floh und nicht mehr zurückkehrte, hörte die kurfürstliche Hofhaltung auf, und so versiegte die Hauptnahrungsquelle der Stadt; erst unter preußischer Herrschaft erholte sie sich wieder.

III. Die kurfürstliche Akademie, resp. Universität. Schon Kurfürst Clemens August (1723—1761) hatte am Gymnasium zu Bonn, welches seit 1673 von den Jesuiten geleitet wurde, Lehrstühle für Jurisprudenz und Philosophie errichtet. Nachdem aber die Gesellschaft Jesu aufgehoben worden, beschloß Kurfürst Max Friedrich (1761—1784), die Güter des Bonner Collegiums zur Fundation einer vollständigen Akademie zu verwenden. Urheber dieses Planes war der kurfürstliche Conferenz-Minister Caspar Anton, Freiherr von Belderbusch, der als Mitglied des Illuminatenordens und als eifriger Anhänger der Josephinischen Tendenzen sich bestrebte, die Kölner Universität, die als Sitz des Zelotismus und Protestantenhasses galt, lahm zu legen. Es wurde nun zunächst ein Akademierath geschaffen, zu dessen Präsidenten man einen Verwandten des Ministers, Karl Freiherr von Heyden, genannt Belderbusch, bestellte. Als Hauptlehrer wurden berufen: der Minorit P. Philipp Hedderich, ein Freund Hontheims, für Kirchenrecht, Canonicus Joh. Vitalian Lomberg für Staatsrecht, Minorit P. Marcus Hoitmar für Dogmatik, Minorit P. Sigmund Sinningen für Moraltheologie, Artilleriehauptmann Sandfort für Mathematik, Minorit P. Elias van der Schüren für Philosophie, Minorit P. Romuald Jochmaring für Physik, Franz Kauhlen für Pathologie u. s. f. Zur Herbeiführung der nöthigen Frequenz erging am 2. December 1778 die Ver-

fügung, daß nach Ablauf von zwei Jahren Niemand im Staatsdienste Anstellung finden werde, wenn er sich nicht durch Zeugnisse über das Studium der Rechtswissenschaft in Bonn ausweisen könne. Größere Schwierigkeit bereitete die Beschaffung einer ausreichenden Fundation. Nachdem der Plan, auch die Güter des Jesuitencollegs zu Köln heranzuziehen, am Widerstande des dortigen Magistrates gescheitert war, und ein zweiter Vorschlag, daß alle Klöster der Stadt Köln und des Erzstiftes für das Fehlende aufkommen sollten, vom Domcapitel als Verstoß gegen die Wahlcapitulation abgelehnt wurde, erließ der Kurfürst am 22. Juni 1783 das Edict, daß alle Klöster (die Nonnenklöster nicht ausgenommen) entweder zwei zum akademischen Unterrichte taugliche Männer auf ihre Kosten in Bonn zu stellen oder alljährlich einen bestimmten Geldbeitrag zu leisten hätten. Diese Besteuerung der kirchlichen Institute rief allerwärts großen Unwillen hervor; das Domcapitel sowohl wie der Magistrat von Köln wandten sich klagend an den Reichshofrath. Dieser wies aber die Kläger ab; nur wünschte er, der Kurfürst möge seine Verordnung auf diejenigen Klöster, welche seiner Landeshoheit unterstellt seien, beschränken, damit ihm kein Conflict mit anderen Landesherren erwachse. Nun bestand Max Friedrich mit aller Strenge auf der genauen Befolgung seines Mandats; den Klöstern, die sich ferner widersetzten, drohte er mit Entziehung des Rechtes zur Novizenaufnahme und mit Beschlagnahme ihrer im Kurstaate gelegenen Güter. So entschlossen sich alle nothgedrungen, die einen zu zahlen, die andern auf ihre Kosten akademische Lehrer zu stellen. Die Abtei Deutz sandte den P. Andreas Spitz, St. Pantaleon den P. Anselm Becker, St. Martin den P. Sebastian Scheben, Brauweiler den P. Franz Cramer. Diese übernahmen die Professuren der Kirchengeschichte, der Polemik, der Pastoraltheologie und der Diplomatik. Dazu kamen zwei Carmeliter: P. Anastasius a S. Rosa für den Unterricht in den orientalischen Sprachen und in der Exegese des Alten Testaments, P. Thaddäus a S. Adamo (Dereser) für das Griechische und die Exegese des Neuen Testaments. Am 11. December 1783 feierte die Akademie ob ihres Sieges über das Domcapitel und die Klöster ein glänzendes Fest; bei dieser Gelegenheit wurden die genannten Lehrer, nachdem sie das Tridentinische Glaubensbekenntniß abgelegt hatten, durch Hedderich in ihr neues Amt eingeführt. Jetzt fehlte der Akademie nur noch Eins — die kirchliche Bestätigung. Schon früher hatte sich der Kurfürst deßhalb an den Papst gewandt, weil er hoffte, seine Anordnung in Betreff der Klosterbeiträge dann desto leichter durchsetzen zu können; aber der Papst hatte erwiedert, daß von einer kirchlichen Bestätigung keine Rede sein könne, wenn er nicht zuvor den Professor Hedderich, von dessen unkirchlichen und antipäpstlichen Lehren er durch den Kölner Nuntius Nachricht erhalten hatte, entlasse. Diese Bedingung erneuerte der Papst, als Kaiser Joseph bei seiner Anwesenheit in Rom die päpstliche Bestätigung nachsuchte. Dazu aber war der Kurfürst nicht gewillt, und Minister Belderbusch wußte ihm einzureden, daß die Entlassung Hedderichs den Untergang der Akademie bedeuten würde.

Nun hätte man glauben sollen, daß im Kölnischen Kurstaate für Unterricht und Aufklärung hinreichend gesorgt sei: in Köln die alte Hochschule, im Hochstift Münster die eine Akademie, in Bonn die andere. Aber den Illuminaten und Febronianern zu Bonn war es weniger um wahre Aufklärung, als um Verbreitung ihrer Grundsätze zu thun; die hierfür bestehende Anstalt erschien ihnen noch zu unbedeutend, und sie wollten eine Universität haben. Das Recht der Gründung einer solchen hatten nach alter Auffassung nur Papst und Kaiser; von ersterem war dasselbe, wie man in Bonn wohl wußte, nicht zu erlangen; daher wandte sich der Kurfürst an den Kaiser. Das Gesuch war am 13. März 1784 an denselben abgeschickt worden; am 7. April ward das kaiserliche Genehmigungs-Diplom ausgefertigt und unterzeichnet, aber der Antragsteller bekam es nicht zu sehen, denn am 15. April starb er. Ihm folgte Maximilian Franz, der Bruder des Kaisers Joseph II., damals erst 27 Jahre alt. Pius VI. setzte Anfangs großes Vertrauen auf ihn und hoffte, er werde die durch die rationalistischen Bestrebungen im Kurfürstenthum Köln entstandenen Wirren heben. Allein der Papst täuschte sich. Es fehlte dem jungen Kurfürsten an Umsicht und an theologischer Durchbildung. Mit jugendlichem Feuer griff er das Project seines Vorgängers, die Erhebung der Bonner Akademie zu einer Universität, auf; er hielt sich für einen Restaurator der Wissenschaften, wenn er dasselbe nach dem vorliegenden Plane ausführte. Daher begann er sofort eine Reorganisation des Lehrkörpers sowohl, wie der Verwaltung; mehrere Lehrer entließ er, „weil der wenige Zulauf ihre Collegien entbehrlich mache"; durch Patent vom 26. Juli 1786 ernannte er den bisherigen Landdrosten von Westfalen, Franz Wilhelm Freiherrn von Spiegel zum Desenberg, zum Präsident der Akademie und zum Vorsitzenden im Akademierath. Derselbe war ein vielseitig gebildeter Mann, aber auch ein Illuminat aus ganzer Seele. Seine Thätigkeit begann er mit den Vorbereitungen zu einer großartigen Inauguration der neuen Universität; eine solche hatte nämlich der Kurfürst anbefohlen und auf den 1. November festgesetzt. Alle deutschen Universitäten und Akademien wurden eingeladen, sich an dieser Feier durch Deputationen zu betheiligen. Von 31 Anstalten kamen die freundlichsten Antwortschreiben. Auch die Kölner Universität erwiederte mit einem in der Form höflichen, aber dem Inhalte nach sehr kalten Gratulationsschreiben. Wegen der umfangreichen Vorbereitungen konnte das Fest erst am 20. November gefeiert werden. Es verlief, wie das Bonner Intelligenzblatt berichtete, über alle Maßen

prächtig und zur höchsten Zufriedenheit des Kurfürsten. Die Universitäten oder Akademien Duisburg, Münster, Paderborn, Mainz, Heidelberg, Bamberg, Würzburg und Trier betheiligten sich an derselben durch Deputationen, die Kölner nicht. Dagegen hatte sich das Kölner Domcapitel auf die ihm gewordene Einladung durch eine besondere Deputation vertreten lassen, schickte aber die officielle Beschreibung des Festes, die ihm später amtlich zugestellt wurde, ohne nähere Begründung als inacceptabel zurück. Es hatte auch seine Gründe dazu; denn obgleich der neugewählte Rector magnificus, Dr. Bonifatius Oberthür, der erst kurz zuvor in die theologische Facultät aufgenommen worden war, erklärt hatte, er würde nie eine Lehre dulden, welche der Religion, den guten Sitten und dem Staate nachtheilig sei, und obgleich die einzelnen Professoren bei der Eidablegung dasselbe versichert hatten, so strotzten doch alle Reden, welche gehalten wurden, von unkirchlichen, wenn nicht ketzerischen Gedanken. Der apostasirte Erzbischof Hermann von Wied wurde in ehrenden Ausdrücken erwähnt, und als ein Opponent dem Professor Dereser bemerkte, seine Schrift über Jonas enthalte manche Sätze, welche auch von Isenbiehl in Mainz gelehrt und von Papst Pius VI. verworfen worden seien, erwiederte dieser: „Man hätte sie widerlegen, nicht verdammen sollen; jenes sei schwieriger, aber nützlicher als dieses". Auch der Kurfürst legte bei dieser Gelegenheit seine antikirchliche Richtung, die bereits durch seine Betheiligung am Emser Congreß vom 25. August 1786 und durch ein höchst beleidigendes Schreiben an den apostolischen Nuntius Pacca zum vollen Durchbruch gekommen war, offen an den Tag. In der Rede, welche er hielt, pries er seinen Bruder, den Kaiser, als Mann wahrer Bildung und Aufklärung und forderte alle Facultäten auf, in dessen Geiste zu wirken; auch ließ er es an Proben seiner unehrerbietigen Gesinnung gegen den Papst nicht fehlen.

So begann die Wirksamkeit der neuen Universität. Die wenigsten Professoren waren für das Fach, das ihnen übertragen wurde, befähigt; nur der Ruf der Aufklärung, der ihnen voran ging, hatte sie bekannt gemacht und den Bonner Musen zugeführt. Erst beim Inaugurationsacte wurden sie zu Doctoren creirt und auf diese Weise legalisirt. Besonders auffällig erscheint es, daß unter ihnen sich so viele Mitglieder des Minoritenordens befanden. Waren etwa damals die Klöster desselben in Deutschland verweltlicht? Fast scheint es, wenn man die Wirksamkeit dieser Männer in Bonn in Betracht zieht. Wie zur Verhöhnung des hohen Ansehens, dessen sich ihr Orden beim Volke erfreute, warfen sie in Bonn ihre Kutten ab und gingen in weltlicher Kleidung mit langen Haaren, einige sogar mit den Insignien des Maurerordens versehen, über die Straßen und Promenaden der Stadt.

Die damalige Ausstattung der Universität war noch sehr ärmlich und primitiv. Das Anatomiegebäude, welches Anfangs in der Stadt, später vor dem Kölnthor errichtet wurde, entbehrte der nothwendigsten Instrumente. Ein Museum für Alterthum und Kunst war nicht vorhanden. Der Universitäts-Buchdrucker Abshoven besaß Anfangs weder hebräische noch griechische Typen; im Nothfalle bediente er sich der lateinischen. Die Bibliothek, oberhalb des Coblenzer Thors befindlich, bestand nur aus den Handbibliotheken der drei letzten Kurfürsten; sie war täglich mehrere Stunden zum Gebrauch geöffnet, blieb aber Eigenthum des Kurfürsten. Dagegen muß hervorgehoben werden, daß für den Unterricht in der französischen und englischen Sprache, für Zeichnen, Schönschreiben, Reiten, Tanzen und Fechten hinreichend gesorgt war. Lassen schon die Vorgänge bei der Gründung der Universität über den Geist, der sie beherrschen sollte, keinen Zweifel, so tritt dieser Geist noch mehr im weiteren Verlauf ihrer Geschichte hervor: es war der Geist der antikirchlichen, besonders gegen den Primat des Papstes gerichteten Aufklärung, welche damals in Deutschland großen Einfluß hatte und in Kurköln durch die Streitigkeiten zwischen dem apostolischen Nuntius und dem erzbischöflichen Hofe besonders genährt wurde. Freilich wäre es unrichtig, zu behaupten, daß alle Lehrer der Universität dieser Richtung zugethan gewesen seien; doch wird die Nennung ihrer Hauptvertreter zeigen, wie tief dieselbe gefestigt war. Zuerst steht Philipp Hedderich, der Professor des Kirchenrechts, vielleicht die einflußreichste Persönlichkeit der ganzen Anstalt. In zahlreichen Dissertationen, Broschüren und Büchern hat er seine canonistischen Ketzereien, mit denen sich naturalistische und revolutionäre Grundsätze verbanden, niedergelegt und, als seine Werke in Rom viermal censurirt worden, ließ er einer Dissertation die Worte vordrucken: scripta a Ph. Hedderich iam quater Romae damnato. Die bischöfliche Gewalt ist ihm die höchste in der Kirche, der Papst ist nur primus inter pares; kirchliche Streitigkeiten sollen in letzter Instanz, wie er will, per iudices nationales entschieden werden; Unauflöslichkeit der Ehe quoad vinculum im Falle eines Ehebruchs ist ihm nur ein Kirchengesetz; päpstliche Unfehlbarkeit ist ihm Unsinn u. s. w. Nicht viel besser war der rationalistisch gesinnte Professor der Exegese, der Carmelit P. Dereser. Als Hauptführer bei seiner Schriftauslegung benutzte er die Protestanten Michaelis, Dathe und Eichhorn, deren irrige Ansichten sich wörtlich in seinen Schriften wiederfinden. Katholische Exegeten und selbst die Kirchenväter verachtete er. Um seine Methode zu charakterisiren, sei kurz erwähnt, daß er das Fasten des Herrn in der Wüste so erklärt, als habe derselbe keine ordentliche Mahlzeit gehalten; religiöse Gelübde galten ihm für unnütz und die ganze Mönchsverfassung für unhaltbar u. s. w. Der Professor der Kirchengeschichte, P. Spitz, stellte den Papst unter das allgemeine Concil; er räumt ihm zwar den Primat in der Kirche ein, aber, so sagt er, die damit verbundenen

Rechte sind sehr unsicher; der Diaconat ist nach seiner Meinung bei einer profanen Gelegenheit von den Aposteln eingesetzt worden und hat keinen göttlichen Ursprung; Petrus hat nach ihm weder die antiochenische noch die römische Kirche gestiftet u. s. w. Der Minorit Justinian Schallmayer, der 1782 an Stelle Sinningens die Moraltheologie übernommen hatte, wie auch der Professor der Philosophie van der Schüren waren beide von Hedderich herangebildet worden; als Lehrer vertheidigten sie mit ihm die gleiche Sache. Ersterer bekämpfte die kirchliche Abstinenz vom öconomischen Standpunkte aus, lehrte, daß man ein übernommenes Lehramt vorschriftsmäßig verwalten müsse, im Uebrigen aber könne man denken, was und wie man wolle. Van der Schüren trug Philosophie nach dem Compendium des Protestanten Feder vor, angeblich, weil in katholischen Werken „zuviel Schulpedanterey" herrsche, und weil er bestrebt sei, feste, aus einer gesunden Philosophie hergenommene Wahrheiten zu bieten. Mit dieser Aeußerung aber standen seine Dictate in grellem Widerspruch; denn sie enthielten viel Gefährliches. Ein bloßer Nachtreter und in sittlicher Beziehung übel beleumundet war der Professor Caspar Froitzheim, der, nachdem er einige Jahre Hedderichs Vorlesungen gehört hatte, auf dessen Empfehlung zum Professor des canonischen Rechts ernannt wurde. Eine in febronianischem Geiste geschriebene Dissertatio de praecipuis fontibus iuris eccl. Colon., welche die juristische Facultät zu Köln verworfen hatte, erwarb ihm in Bonn den Doctortitel. Seine Lehren sind ganz, zum Theil wörtlich, aus van Espen und Febronius gezogen. Der schlimmste und radicalste aller Bonner Professoren aber war Eulogius Schneider, Anfangs Franciscaner, dann Hofprediger beim Herzog von Würtemberg, von wo er 1789 auf Empfehlung Deresers vom Curator Spiegel zum Lehrer des Griechischen und der Belletristik berufen wurde. In diesem Manne vereinigte sich cynische Sittenlosigkeit mit raffinirter Freidenkerei; er hat dem Ansehen der Bonner Hochschule mehr geschadet, als alle dortigen Illuminaten und Febronianer zusammen. Das Wirken desselben öffnete auch dem Kurfürsten die Augen über die bedenkliche Richtung, welche seine Anstalt eingeschlagen hatte; gleichwohl war er schwach genug, auf Schneiders Gedichte, die von Schlüpfrigkeiten strotzten, zu abonniren. Als sich das Gerücht verbreitete, Schneider bringe seinen Schülern böse Grundsätze gegen Religion und Sittlichkeit bei, veranstaltete der Kurfürst durch Professor Hoitmar und den Kölner Dechant Marx ein Verhör über ihn. In Folge davon beantragten die Examinatoren seine Absetzung. Darauf aber ging der Kurfürst nicht ein, sondern ließ ihm durch Curator Spiegel nur mehr Vorsicht anrathen. Hierdurch ermuthigt, veröffentlichte Schneider einen Katechismus, worin allem positiven Christenthum in dürren Worten widersprochen wurde und von der Gottheit Christi und der Erlösung keine Rede war. Derselbe erschien unter Gutheißung des erzbischöflichen Censors (Hedderich), erregte aber alsbald allgemeines Aergerniß, so daß der Kurfürst ihn verbieten mußte. Eine taktlose Erklärung, welche Schneider über dieses Verbot veröffentlichte, führte dann seinen Bruch mit dem Kurfürsten herbei. Er mußte Bonn verlassen, ging nach Straßburg und gab sich hier dem wildesten Revolutionstaumel hin, bis endlich 1794 sein Kopf zu Paris unter der Guillotine fiel.

Schneiders Scandal und die unkirchlichen ketzerischen Lehren, welche an der Bonner Universität ungestraft vorgetragen wurden, erregten allgemach im In- und Auslande das größte Aufsehen. Papst Pius VI. machte den Kurfürsten mittels Breve vom 24. März 1790 auf die traurigen, für Staat und Kirche gleich unheilvollen Zustände der Bonner Hochschule aufmerksam und nannte ihm als die Hauptverbreiter irriger und gottloser Lehren die Professoren Hedderich, Spitz, Dereser, Weimer, Froitzheim und Schneider. Allein Max Franz achtete wenig darauf; auch hatte er noch im vorhergehenden Jahre ausdrücklich erklärt, daß er denjenigen, welche an der stadtkölnischen Universität Theologie, Jurisprudenz oder Medicin studiren würden, den Zutritt zu allen öffentlichen geistlichen und weltlichen Aemtern in den kurkölnischen Landen versagen werde. Unter dem 20. Januar 1790 übersandte auch das Domcapitel zu Köln dem Kurfürsten über das scandalöse Treiben einiger Professoren zu Bonn, namentlich Hedderichs, Deresers und van der Schürens, sowie des Curators von Spiegel, eine Klageschrift. Der Erzbischof forderte die Beklagten zur Rechtfertigung auf; am 4. März reichten alle ihre Vertheidigungsschreiben ein. Es scheint aber, daß diese den Kurfürsten nicht befriedigt haben, denn Dereser reichte im Herbste d. J. seine Entlassung ein und ging auf die Einladung Schneiders nach Straßburg. Bald darnach folgten ihm auch van der Schüren und Jochmaring, die sogar nicht einmal ihre anständige Entlassung nachsuchten. Wenn der Kurfürst sie gehen ließ, ohne sie durch Gehaltsaufbesserung oder persönlichen Zuspruch zum Bleiben aufzumuntern, so beweist dieß, daß er zur Einsicht gekommen war, es werde der Weg, den er auf dem Gebiete der Kirche wie der Schule eingeschlagen hatte, nur zum Unglauben und zur Gottlosigkeit führen. In einer anonymen Denkschrift (ihr wahrer Verfasser war Pfarrer Anth) wurde ihm vorgeschlagen, er solle eine gründliche Reinigung der einzelnen Facultäten vornehmen und aus Smits Schule in Belgien neue Lehrkräfte heranziehen. Allein darauf ging er nicht ein, sondern wählte an Deresers Stelle Obenkirchen für die Exegese, an Stelle von van der Schüren und Jochmaring Reeb und Wegeler. Für Schneiders Professur wurde eine Zeitlang der Kölner Professor Wallraf in's Auge genommen, weil man von ihm hoffte, er werde das gegebene Aergerniß wieder gut machen; allein das Project zerschlug sich. Indessen konnten alle diese Ersatzmänner die Anstalt

nicht mehr retten. Im J. 1792 sank die Frequenz derselben um ein Bedeutendes; zwei Jahre später war sie rettungslos dem Untergang verfallen. Als nämlich im Herbste 1794 die Franzosen im Anmarsch waren, um die linke Rheinseite in Besitz zu nehmen, wurden die Vorlesungen suspendirt, und die meisten Professoren und Schüler verließen die Stadt Bonn. Der Kurfürst selbst ließ, um nicht fremder Gewaltherrschaft anheimzufallen, seine Effecten, Archiv, Bibliothek, Silberkammer, Naturaliencabinet u. s. w. in mehr als 600 Kisten zusammenpacken und nach Hamburg in Sicherheit bringen; er selbst verließ Bonn mit thränenden Augen und segnender Hand, zog sich nach Wien zurück und starb dort 1802. Zwar versuchten einige Professoren im J. 1795 die Vorlesungen wieder aufzunehmen, aber der Besuch war schwach. Die Anstalt schleppte sich noch zwei Jahre hin. Anfangs December 1797 versammelten sich die Professoren zum letztenmal zu einer Universitätssitzung und schieden dann für immer auseinander. Hedderich übernahm eine Pfarrvicarie zu Honnef; später ging er mit Schallmeyer nach Düsseldorf. Hier starb er 1808, Schallmeyer 1818, beide mit der Kirche ausgesöhnt. Dereser hatte sich zu Straßburg geweigert, den Eid auf die französische Constitution zu leisten, weßhalb er zuerst zur Deportation, später zur Guillotine verurtheilt wurde. Zehn Monate saß er in enger Haft, der Sturz der Schreckensmänner befreite ihn. Nach Deutschland zurückgekehrt, erhielt er zuerst zu Freiburg, dann zu Breslau die Professur der Dogmatik. In letzterer Stadt starb er am 26. Juni 1827. Von den meisten übrigen Professoren ist das Ende unbekannt; die letztlebenden waren Neeb (gest. 1843) und Wegeler (gest. 1848). — Literatur: Entstehungs- und Einweihungsgeschichte der kurkölnischen Universität zu Bonn, Bonn 1786, fol.; Ode auf die Einrichtung und Einweihung belobter Universität sammt einigen biographisch-literarischen Nachrichten von Apollinar, Bonn 1786; (Meuser) „Zur Geschichte der kurfürstlichen Universität Bonn" im niederrhein. Jahrbuch für Geschichte und Kunst von Dr. Lersch, Bonn 1844, 86—175; Beiträge zur Geschichte der kurkölnischen Universität Bonn von Dr. Varrentrapp in der Festschrift des internationalen Congresses für Geschichte und Alterthumskunde, Bonn 1868, 2—21; Parallelismi inter Lovaniensium et Bonnensium doctorum sententias etc. a Theod. Jos. van den Elsken (Pfarrer Anth in Köln), Dusseldorpii 1790; Tenebrae nubesque, quibus coelum Bonnense involutum aut obscuratum fuit. Observabat Theodulphus etc. Edidit (Dusseldorpii) Petrus Kaufmann 1790; Gotthelfi Jos. van den Elsken epistola ad Theodulphum etc. de Omissionibus, Dusseldorpii 1790; Theodulphi van den Elsken animadversiones criticae in R. P. Thaddaei a s. Adamo Apologiam, Dusseldorpii 1791; Gleichzeitige handschriftliche Notizen.

Nachdem die Rheinlande an Preußen gefallen waren, wurde von König Friedrich Wilhelm III. sogleich die Errichtung einer Universität für dieselben in's Auge gefaßt, und es erfolgten lange Verhandlungen, ob als Sitz derselben Köln oder Bonn vorzuziehen sei. Unter dem Datum: Aachen, 18. October 1818, wurde dann eine Universität zu Bonn „in der Absicht und mit dem Wunsche errichtet, daß solche zur Ehre Gottes und unserer getreuen Unterthanen Wohlfahrt gereichen möge, und daß durch diese neue Anstalt wahre Frömmigkeit, gründliche Wissenschaft und gute Sitte bei der studirenden Jugend gefördert und immer mehr und allgemeiner verbreitet werde". [Kessel.]

Bonnetty, s. Bonald.

Bonosus, ein im vierten Jahrhundert lebender Bischof von Sardica in Illyrien, war das Haupt der Secte der Bonosiaker oder Bonosianer. Er läugnete, wie Helvidius und Jovinian, die immerwährende Jungfräulichkeit der Gottesmutter, namentlich die virginitas post partum, indem er die unwürdige Vorstellung vertrat, daß die Gottesmutter nach der Geburt des Herrn ein gewöhnliches eheliches Leben mit dem hl. Joseph geführt und Brüder und Schwestern des Herrn geboren habe. Auf einer Synode zu Capua (391) kam dieser Irrthum bei den dort versammelten Bischöfen zur Sprache; aber eine genauere Untersuchung des Sachverhalts und das Urtheil wurde den Comprovinzialen des Bonosus, den Bischöfen Illyriens, überlassen. Diese mit ihrem Metropoliten Anysius an der Spitze unternahmen eine Untersuchung, erachteten Bonosus für schuldig und untersagten ihm für die Zukunft die Ausübung der bischöflichen Functionen. Bonosus leistete aber nicht Folge, gerirte sich auch ferner als Bischof von Sardica, ordinirte Priester und verschaffte sich einen Anhang. Deßhalb wandte sich der Metropolit Anysius an den Papst Siricius (384—394); dieser verwarf in einem Rescripte die Irrlehre des Bonosus und übertrug die strafrechtliche Verfolgung desselben den illyrischen Bischöfen. Nochmals befaßte sich Papst Innocenz I. zu Anfang des fünften Jahrhunderts mit derselben Angelegenheit und sprach sich für eine nachsichtige Behandlung derjenigen Priester aus dem Anhange des Bonosus aus, welche entweder vor seinem Abfall ordinirt seien oder, wenn auch später von ihm zur Ordination mit Gewalt herangezogen, doch keine Kirchengemeinschaft mit ihm gepflogen hätten. Dagegen sollten diejenigen mit Strenge behandelt werden, welche um die Ordination bei Bonosus nachgesucht hätten, namentlich wenn sie wegen anrüchiger Sitten von anderen Bischöfen zurückgewiesen worden wären. Bonosus selbst scheint zwar nicht auch über die Gottheit des Herrn Häretisches oder Arianisches gelehrt zu haben; denn dieß würde Papst Siricius nicht mit Stillschweigen übergangen haben. Aber die Bonosianer fielen später solchen Irrlehren anheim, weßhalb Papst Gregor der Große und Gennadius ihre Taufe für ungültig erklärten. Die Lehre von der immerwährenden Jung-

fräulichkeit Mariens hängt nämlich mit der über ihre Gottesmutterschaft und über die Gottheit des Herrn innig zusammen. Wie die strengen Arianer im Verfolg ihrer Irrlehre auch zur Läugnung der Jungfräulichkeit Mariens kamen, so ward umgekehrt für die Bonosianer der Schritt von der Preisgebung der Vorzüge Mariens bis zur Läugnung ihrer Gottesmutterschaft und der Gottheit des Herrn kein sehr großer. (Vgl. Walch, Ketzerhistorie III, 598 ff.) [Schwane.]

Bonum conjugale, s. Ehe.

Boos, Martin, katholischer Schwärmer, ward in Huttenried bei Schongau in Schwaben am 25. December 1762 als drittletztes unter 16 Geschwistern geboren. Er war kaum vier Jahre alt, als seine Eltern, wohlhabende Bauersleute, an einer ansteckenden Krankheit starben. Er wurde alsbald in das Haus seines mütterlichen Oheims, des geistlichen Rathes und Fiscals Kögel in Augsburg, gebracht. Dieser kümmerte sich um den Neffen nur sehr wenig. Als letzterer zwölf Jahre alt war, wollte er ihn bei einem Schuster in die Lehre geben. Da er aber erfuhr, daß der Knabe schon ein ganzes Jahr Latein gelernt und ganz gute Fortschritte gemacht hatte, gestattete er ihm die Fortsetzung des Studiums. Martin absolvirte bei den Exjesuiten das Gymnasium und den ersten philosophischen Kurs, war der Liebling seiner Lehrer und wurde von seinen Mitschülern zum Präses der marianischen Congregation erwählt. Indeß war er düster gestimmt, immer für sich allein, und gab sich, wie er von sich selbst bekennt, entsetzliche Mühe, ein Heiliger zu werden. Er schlief auf kaltem Boden, geißelte sich, trug das Cilicium, fastete und gab sein Essen den Armen. So scheint er es auch fortgetrieben zu haben, als er auf Befehl seines Oheims zum Studium der Physik und Theologie sich an die Universität Dilingen begeben mußte. Hier lehrten Sailer, Zimmer und Weber. Boos erklärte später, er habe sie nicht verstanden, und dennoch machte er, wie sein Oheim ihm bezeugte, vor der Diaconatsweihe das beste Examen unter allen Weihecandidaten. Er absolvirte die Theologie, wurde Priester und als Kaplan in Unterthingau angestellt, „ohne Jesum Christum und sein Erlösungswerk zu kennen", wie er selbst sich ausdrückte. Von einer sterbenden Frau, welche er mit ihren guten Werken trösten wollte, vernahm er das Wort: „Wenn ich mich darauf verlassen wollte, wäre ich gewiß verloren. Der am Kreuz für mich gestorben, der ist mein Vertrauen." Diese ganz correcte Antwort ward für den düsterbrütenden Mann das Samenkorn, aus dem sich ein rein lutherischer Fiducialglaube bei ihm entwickelte. Mit seiner ausgezeichneten Rednergabe verkündigte er nun den „alleinbeseligenden Glauben an Christus", und schmähte alle Uebungen und Werke der Gottseligkeit als unnütz und eitel. Laien und Geistliche wurden durch ihn „erweckt". Es war aber der Glaube ihm nichts Anderes als die freudigste Gewißheit, daß Jesus Christus ihm die Sünde verziehen habe und in seinem Herzen wohne. Wer sich in diese Stimmung versetzen konnte, der war erweckt und bekehrt. Dabei kamen außerordentliche Lichterscheinungen vor, die ihm als göttliche Bestätigung seiner Lehre galten, und bei den Erweckungen ging es mitunter in methodistischer Weise her. Es fehlte ihm und seinen Anhängern an aller Erkenntniß des innern christlichen Lebens. Bald zog hierüber das bischöfliche Ordinariat Augsburg Erkundigung ein und berief Boos und seine Freunde zur Verantwortung vor das Consistorium. Die Freunde wurden entlassen, Boos blieb über Jahr und Tag in Untersuchung. Er suchte seinen Glauben durch die Aussprüche des Tridentinums zu vertheidigen und deutete diese nach seinem Sinne. Allein ihm selber kamen schon damals Zweifel, ob er das Rechte habe, und einmal wollte er schon zu den Richtern gehen und seinen Irrthum bekennen, als einer der „Erweckten" zu ihm kam und es verhinderte. Ueberhaupt hatte er während seines ganzen Lebens mit seinem Glauben große Noth. Einst als er sich wieder vertheidigen sollte, ward er flüchtig, stellte sich aber nach einigen Monaten vor den Richtern, wurde auf's Neue zurechtgewiesen und endlich in Frieden entlassen. Er begab sich nach Linz, wurde von dem josephinisch gesinnten Bischof Gall, der auch ein Schwabe war, zuerst als Cooperator, dann als Pfarrer in Pöstlingberg angestellt und erhielt endlich im J. 1806 die sehr große und einträgliche Pfarrei Gallneukirchen. Vom Ende des Jahres 1798 bis zum Jahre 1810 galt er als ganz untadeliger und eifriger Priester und als begabter Prediger. Die damals gehaltenen und später von Goßner in zwei Bänden (Berlin 1830) herausgegebenen Predigten zeugen nicht allein von emsigem Studium der heiligen Schrift, sondern auch von großer Kenntniß der patristischen Literatur, insbesondere der Werke des hl. Augustin und des hl. Gregor von Nazianz. Im Jahre 1810 jedoch kam eine protestantische Pietistin, Anna Oberdorfer, in sein Pfarrhaus, gemahnte ihn seiner frühern effectmachenden Wirksamkeit in Schwaben und wußte ihn derart für sein früheres stürmisches Wesen einzunehmen, daß er alsbald anfing, seinen Pfarrkindern Glaubenslosigkeit vorzuwerfen und sie zum „lebendigen Glauben", wie er seinen Fiducialglauben nannte, aufzufordern. Er studirte auch Luthers Schriften und fand darin seine Schriftauslegung bestätigt. Bei Vielen fand er Gehör und ward wieder „seines Glaubens froh". Allein es traten auch Gegner auf und verklagten ihn beim Ordinariate. Dieses gab sich alle Mühe, ihn wieder in die Bahnen einer katholischen Seelsorgsthätigkeit zurückzuführen. Er blieb jedoch bei seiner pietistischen und methodistischen Wirksamkeit, erhielt viele Besuche von Gesinnungsgenossen aus Nahe und Ferne und unterhielt eine übermäßige Correspondenz, selbst mit Ausländern. Dieß machte auch die weltliche Regierung besorgt, es möchte eine geheime Gesellschaft im Lande sich

bilden, welche auf Verrath und Umsturz sinne. Die Briefe wurden von der Polizei unterschlagen und dem Consistorium überliefert. Darin fand sich zwar nichts Staatsgefährliches, aber doch Manches, das compromittirend für Boos war, und er mußte sich darüber verantworten. Man warf ihm vor, seine „Erweckungen" seien lauter Illusion, Einbildung, Täuschung, Selbstverblendung &c. Er protestirte dagegen und verwies auf die guten Früchte: „Wer ehedem gestohlen, gespielt, gehuret, geschwelgt hat, der thuts nicht mehr. Die vorher Gott knechtisch gefürchtet, lieben ihn jetzt kindlich" &c. Die geistliche Obrigkeit erkannte, daß Boos dessenungeachtet nicht mehr auf katholischem Boden stehe, verwahrte ihn über ein Jahr im Carmeliterkloster zu Linz und ertheilte ihm, nachdem er von Wien die Erlaubniß zur Auswanderung erhalten hatte, die Dimissorialien (1816). Einige Familien seiner Gemeinde traten in der Folge zum Protestantismus über. Bereits hatten hochstehende, gläubige Protestanten, zumal in Preußen, an diesem Glaubensprediger großes Interesse genommen. Nach einem 1½jährigen Aufenthalte auf dem Gute eines Adeligen in Bayern erhielt er einen Ruf als Professor an das Gymnasium in Düsseldorf und kam dort am 26. October 1817 an. Allein seine philologische Orthodoxie war, wie Sailer sich ausdrückte, noch zweifelhafter als seine theologische. Darum verlieh ihm die Regierung zu Coblenz die Landpfarrstelle zu Sayn zwischen Coblenz und Neuwied am Rhein. Hier pastorirte er, nachdem er auf Verlangen seines Oberhirten den Aftermysticismus abgeschworen hatte, bis an sein Ende am 29. August 1825. Daselbst scheint seine Wirksamkeit weniger bedeutend gewesen zu sein; die Rheinländer sind eben nicht so leicht zur Schwärmerei geneigt. Einem Freunde gestand er: „An diesen Bergen ist fast kein Plätzchen, wo ich nicht schon oft auf meinem Angesichte lag und weinte und flehte, daß mir der Herr wieder die Gnade gebe, mit Freudigkeit meinen Mund aufzuthun und mit Segen zur Erweckung der Herzen sein Wort zu verkünden — aber ich finde kein Gehör". Er blieb zwar im freundschaftlichsten Verkehr mit frommen Protestanten, vorzüglich mit der Kaufmannsfrau Anna Schlatter in St. Gallen, von der er eine Unzahl Briefe erhielt; gleichwohl wies er alle Aufforderungen zur Apostasie von der katholischen Kirche ab und warnte auch Andere vor dem Austritt aus derselben, obgleich er sie nur als die älteste Form des einen wahren, inneren Christenthums anerkannte. Sein Lebensgang von früh auf hatte ihn an sich selber gewiesen, und es hatte sich in ihm eine Selbstgenügsamkeit und ein Trotz entwickelt, wie er bei reichbegabten Männern, welche der kirchlichen Zucht aus dem Wege gehen, nicht selten ist. Es bleibt zu bedauern, daß diese geistige Kraft für die Kirche verloren ging; dagegen muß auch zugegeben werden, daß gerade durch seine mystische Anregung in jener frostigen, rationalistischen Zeit Manchem eine Veranlassung zu einer tieferen Erfassung der christlichen Heilswahrheiten gegeben wurde, wie dieß J. Diel von Clemens Brentano nachweist. (Vgl. J. Goßner, M. Boos, der Prediger der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, Leipzig 1826; J. M. Sailer, Aus Fenebergs Leben, 2. Aufl., Sulzbach 1841; F. M. Zahn, Der Anna Schlatter Leben und Nachlaß, Bremen 1865; Linzer Quartalschrift 1871; Ringseis in hist.-pol. Blättern LXXVII, 205 ff. 416 ff.; H. Dalton, J. Goßner, ein Lebensbild, 2. Aufl., Berlin 1878.) [M. Jocham.]

Booz (בֹּעַז), 1. einer der Vorfahren Davids, der Sohn Salmons und der Jos. 2, 1 ff. genannten Rahab (Ruth 2, 1 ff.; 3, 2 ff.; 4, 1 ff. 1 Par. 2, 11. Matth. 1, 5. Luc. 3, 32). — 2. Die links an der Vorhalle des Tempels stehende Säule (3 Kön. 7, 21. 2 Par. 3, 17). [Kaulen.]

Borborianer, auch Borboriten, Koddianer, in Aegypten Stratiotiker und Phibioniten, sonst auch Zachäer, Barbeliten, Barbelioten, Secundianer und Sokratiten genannt, eine gewisse Partei unter den Gnostikern der ersten Jahrhunderte. Während Irenäus und Tertullian den Karpokrates als ihren Stifter bezeichnen, sind sie nach Epiphanius, dem wir die genauesten Nachrichten hierüber verdanken (Epiphan., Adv. haeres. 1, 26), aus den Nicolaiten hervorgegangen. Da ihre Lehren vielfach dieselben sind, welche den Gnostikern überhaupt eigenthümlich waren, so konnte sie Epiphanius mit allem Rechte Gnostiker nennen; umgekehrt darf jedoch nicht, wie Einige wollen, geschlossen werden, daß sich alle Gnostiker gleich sehr im sittlichen Unflath herumgewälzt hätten, wie die Borborianer (βόρβορος = Schlamm, Unflath, quasi coenosi lutulenti, propter nimiam turpitudinem, quam in suis mysteriis exercere dicuntur). Epiphanius nahm Anstand, ihre Schandthaten aufzudecken; um aber seinen Seelenschmerz darüber auszudrücken und Andere vor dem sittlichen Abgrunde derselben zurückzuschrecken, überwand er sein Bedenken. Die widernatürlichsten geschlechtlichen Ausschweifungen halten nach ihm die Borborianer für erlaubt, ja selbst für geboten; die Weibergemeinschaft steht bei ihnen obenan. Als Feinde alles Fastens und jeglicher Abtödtung verwenden sie auf eine raffinirte Pflege des Leibes alle Sorgfalt. Das Alte und Neue Testament steht bei ihnen in Geltung; sie interpretiren aber die heilige Schrift in der willkürlichsten Weise; mißgünstige Stellen werden nicht dem guten Gotte, sondern dem Spiritus mundi zugeschrieben. Daneben hatten sie viele andere Schriften, z. B. Fragen Mariens, Offenbarungen Adams, Bücher Seths, falsche Evangelien u. a. m., und nicht zufrieden, daß sie sich vieler Blasphemien gegen Moses und die Propheten schuldig machten, so lehrten sie, Christus selbst habe ihre Handlungsweise durch Wort und That sanctionirt. Sie nehmen acht Himmel an, in deren jedem ein Fürst das Regiment führt; so herrsche z. B. im siebenten Sabaoth in der Gestalt eines Esels oder Schweines, weßhalb auch den Juden

verboten sei, Schweinefleisch zu essen, und dieser sei zugleich der Schöpfer der Erde und der sieben untern Himmel, im achten Himmel sei Barbelo und der Vater über Alles, sowie auch Christus. Letzterer habe nicht von Maria die menschliche Natur angenommen, sondern nur einen Scheinleib gehabt. Den menschlichen Körper anlangend, stellen sie die Auferstehung des Fleisches in Abrede, von der Seele aber, die der Mensch mit allen Pflanzen und Thieren gemein habe, behaupten sie, daß sie erst dann zur Erlösung und Ruhe gelange, wenn sie den Körper verlassen, ihre Wanderung durch die Fürsten vollendet hat und endlich bei der Barbelo, der Mutter der Lebendigen, angekommen ist. Es kann nicht geläugnet werden, daß Einiges, was den Borborianern zur Last gelegt wird, z. B. ödipische Verbrechen, thyestische Mahlzeiten, auch den ersten Christen von den Heiden mit Unrecht zur Last gelegt wurde; aber zu der Annahme, daß Epiphanius die genannten Verbrechen den Borborianern unbilliger Weise zur Last gelegt, d. h. angedichtet habe, hat man keinen Grund. Das antinomistische Thun und Treiben vieler gnostischen Secten ist außer allen Zweifel gesetzt, und Epiphanius fügt seiner Schilderung der Borborianer ausdrücklich die Versicherung hinzu, er habe seine Nachrichten aus ihren Büchern, die er großen Theils gelesen, und aus dem persönlichen Verkehr mit ihnen geschöpft. Im 16. Jahrhundert wurde auch eine mennonitische Partei und im 17. die Waterländer in Holland Borborianer genannt. (Vgl. noch **Augustinus**, Haeres. 6; **Philastrius**, Haeres. 73; **Baron.** ad ann. 120, n. 57.) [Fritz.]

Bordeaux, Kirchenprovinz im südwestlichen Frankreich, besteht aus der Metropole Bordeaux und den Suffraganbisthümern Agen, Angoulême, Luçon, Perigueux, Poitiers und La Rochelle im Mutterlande, sowie den überseeischen Suffraganaten St. Denis oder Réunion (s. d. Art. Mauritius), Guadeloupe und Martinique. — 1. **Archidioecesis Burdigalensis.** Bordeaux, Hauptstadt des Departements Gironde, links an der Garonne (Garumna), 20 Stunden oberhalb deren Mündung in den Ocean, hat 215 200 Einw. (1876), gotische Cathedrale St. Andreä aus dem 14. Jahrh., mehrere andere Kirchen (die älteste ist die St. Severinkirche), Priesterseminar (im vorigen Jahrhundert 3 bischöfliche Seminarien), ehemalige Universität, gestiftet 1441, heute nur noch Akademie mit theologischer und philosophischer Facultät, Collége, Normal-Primärschule, Taubstummenschule und viele Wohlthätigkeitsanstalten. Diese alte Stadt der keltischen **Bituriges Vibisci** in **Gallia Aquitania** (Guienne) scheint zur Römerzeit schon sehr ansehnlich gewesen zu sein, was die noch vorhandenen Statuen, Inschriften und andere Alterthümer beweisen. Im fünften Jahrhundert wurde sie von den Goten eingenommen, welche sie 415 niederbrannten. Im J. 732 wurde sie von den Saracenen erobert und hatte auch durch die Einfälle der Vandalen und Normannen viel zu leiden. Später erhielt Bordeaux eigene Herren, bis es endlich unter König Karl VII. (1422 bis 1461) für immer an Frankreich kam. Der Apostel Aquitaniens, der hl. Martialis, Bischof von Limoges, soll hier auch die erste christliche Gemeinde gesammelt haben. Bischofssitz wurde Bordeaux spätestens zu Anfang des vierten Jahrhunderts, Metropole des zweiten Aquitaniens wenn nicht schon am Ende des vierten, so doch vor dem sechsten Jahrhundert. Als Suffraganen unterstanden derselben bis zum siebenten Jahrhundert Perigueux, Poitiers, Saintes, Angoulême, Agen. In den Kriegen zwischen den Mauren und Franken zu Anfang des achten Jahrhunderts standen manche dieser Stühle eine Zeit lang leer, und ebenso hatte diese Kirchenprovinz im neunten Jahrhundert durch die Einfälle der Normannen zu leiden. Im 13. Jahrh. führten die Erzbischöfe von Bordeaux und Bourges Streit um den Primat über Aquitanien, den Papst Clemens V. (1305—1314) endlich dahin entschied, daß der Erzbischof von Bourges seine Rechte auf die Provinz Bordeaux aufgeben mußte, während der Erzbischof von Bordeaux, der den Titel Primas von Aquitanien bis in unser Jahrhundert herein fortführte, neue Privilegien erhielt (**Raynald.** ad an. 1255 n. 41 u. 1308 n. 39). Unter Papst Johann XXII. (1316 bis 1334) erlitt die Kirchenprovinz Bordeaux eine nicht unbedeutende Veränderung dadurch, daß aus der großen Diöcese Poitiers 3 kleinere und aus den Diöcesen Perigueux und Agen je 2 gemacht wurden. Dieser Papst errichtete nämlich neue Bischofssitze in Maillezais, Luçon, Sarlat und Condom, so daß dem Metropoliten statt der ursprünglichen 5 nunmehr 9 Suffraganen unterstanden. Die unter dem genannten Papste gefertigte Notitia zählt sie in folgender Ordnung auf: **Pictavensis, Xantonensis, Engolismensis, Petrogoriscensis, Aginnensis, Condomensis, Maleacensis, Lucionensis, Sarlatensis** — bei den vier letzten steht die Bemerkung: „de novo creati“. Diese Suffraganate blieben im Verbande mit der Metropole Bordeaux bis zur französischen Revolution, mit der einzigen Aenderung, daß der Sitz von Maillezais nach La Rochelle transferirt wurde. Das Concordat beließ nicht bloß die Metropole, sondern auch die Suffraganate bis auf Condom, Saintes und Sarlat, welche für immer unterdrückt wurden.

Der erste historisch beglaubigte Bischof von Bordeaux ist Orientalis, der 314 dem Concil von Arles beiwohnte. Es folgte der hl. Delphinus, ein Freund des hl. Phöbadius, Bischofs von Agen. Er war 380 auf dem Concil von Saragossa anwesend, welches wider die Priscillianisten gehalten wurde, taufte 388 den hl. Paulinus, nachmaligen Bischof von Nola, und starb am 24. Dec. 404. Auf ihn folgte der hl. Amandus, welcher den hl. Paulinus im Glauben unterrichtete. Dieser stand von da an in enger Freund-

schaft mit Amandus, und Letzterem haben wir es auch zu verdanken, daß die Schriften des hl. Paulinus uns noch erhalten sind. Amandus legte bald das bischöfliche Amt nieder zu Gunsten des hl. Severinus (410), der sich zu ihm zurückgezogen hatte. Dieser Heilige kam „ex partibus Orientis“, starb aber schon nach einigen Jahren, worauf sich der hl. Amandus genöthigt sah, seinen bischöflichen Stuhl abermals zu besteigen, auf dem er auch bis zu seinem Tode durch seine Tugenden glänzte (vgl. Stadler, Heiligen-Lex. I, 160 u. V, 274). Der 82. Erzbischof war der bekannte Ludwig Lefebvre de Cheverus, bis 2. October 1826 Bischof von Montauban und seit 1. Februar 1836 Cardinal; er starb 19. Juli 1836. Ihm folgte Erzbischof Ferdinand Franz August Donnet, geb. zu Bourg-Argental, Erzdiöcese Lyon, 16. November 1795, präconisirt als Bischof von Rosa i. p. i. 6. April 1835, und Coadjutor von Nancy und Toul, promovirt 19. Mai 1837, Cardinal mit dem Titel S. Maria in Via seit 15. März 1852. Er starb am 23. December 1882 und es folgte Franz de la Bouillerie, consecrirt als Bischof von Carcassonne 20. Mai 1855, Coadjutor cum jure succed. seit 6. December 1872, Erzbischof von Perga i. p. i. seit 24. März 1873. Der Metropolitansprengel umfaßt das Departement Gironde mit 701 835 Seelen. Der Pfarreien sind es 79, darunter 10 erster Klasse, Succursalen 435, Vicariate 153. (Vgl. Hier. Lopes, L'église métropolitaine et primatiale de St. André de Bordeaux avec l'histoire de ses archevêques, Bord. 1668; Dom. Devienne, Histoire de Bordeaux, 1771, nouv. éd., 2 voll., Bord. 1862; Gallia christ. II, 787—892, und App. 261—326; Hugues du Tems, Hist. du Clergé de France II, 177—268, u. III. App. 66—73; Moroni, Dizion. VI, 32—36; Fisquet, La France pontif. 1868, Bordeaux; F. Donnet, Monographie de l'Église primatiale de St. André de Bord. im 2. Band seiner Werke p. 96—129; Cirot de la Ville, Les origines chrétiennes de Bord., 1869; La France eccl., Almanach pour 1881, 241 ss.) — Synoden. Die erste Synode zu Bordeaux fand auf Befehl des Kaisers Maximus 384 gegen die Priscillianisten statt. Ihr Bischof Instantius versuchte zwar die zweifache Anklage, daß die Priscillianisten sich gegen die Glaubenslehre und gegen die Staatsgesetze verfehlt hätten, zu entkräften, wurde aber von der Synode für schuldig befunden und seines Bisthumes entsetzt (Bernays, Ueber die Chronik des Sulp. Severus, Berlin 1861, 10 ff.; Hefele, Conc.-Gesch. II, 43 ff.). Eine zweite Synode wurde zwischen 660 und 673 auf Befehl des Königs Chilberich II. durch Erzbischof Adus von Bourges berufen. Ihr Hauptzweck war, dem zerrütteten Frankenreich durch Einwirkung der Bischöfe wieder Frieden zu verschaffen. Daneben wurden einige Canones gegen Mißbräuche unter dem Clerus erlassen (F. Maaßen, Zwei Synoden unter Chilberich II., Graz 1867; Hefele III, 106). Die Synoden des elften Jahrhunderts (1068, 1075, 1079, 1080, 1093, 1098) hatten die Aufgabe, die Reformen Gregors VII. in Aquitanien durchzuführen. Leider ist von den hierauf bezüglichen Beschlüssen nichts erhalten geblieben (Hefele V, 142. 186. 227). Eine Provinzialsynode 1260 berieth auf Anregung des Papstes Alexander IV. über die Art und Weise, wie die zum Kriege gegen die Tataren nöthigen Mittel aufgebracht werden sollten; auf den Diöcesansynoden von 1255 und 1263 wurden mehrere Canones über die Ehe, über die Absolution vom Kirchenbanne, Verbot des Reliquienhandels, der Ertheilung der heiligen Communion an Kinder vor den Unterscheidungsjahren u. s. w. erlassen (Hefele VI, 45. 56. 72). Nach langem Zwischenraume berief Erzbischof Prévost de Sansac 1582 eine Reformsynode, welche die Durchführung der tridentinischen Decrete bezweckte, die Errichtung eines Seminars anordnete und die Studien des Clerus regelte (Harduin. X). Eine Provinzialsynode unter Cardinal Heinrich d'Escoubleau de Sourdis erließ 1624 in 22 Kapiteln eine Reihe von Decreten über die Pflichten der Canoniker und Pfarrer, über Klosterwesen, Begräbniß, Visitationen u. s. f. (Harduin. XI). Kleinere Synoden fanden statt 1704 unter Bazin de Bezons und unter Casaubon de Maniban, der von 1730—1743 jährlich seinen Clerus um sich versammelte. Erzbischof Donnet endlich feierte fünf Provinzialconcilien, 1850 zu Bordeaux, 1853 zu La Rochelle, 1856 zu Perigueux, 1859 zu Agen und 1868 zu Poitiers. Ihre Statuten (abgedruckt Collect. Lacens. IV, 537—870) bieten sehr eingehende Pastoralinstructionen für den Clerus, ordnen das Studienwesen in den niederen und höheren Seminarien, verbreiten sich über die Missionsthätigkeit in den Colonien, über die Disciplin der religiösen Corporationen und wenden sich dann gegen einzelne Irrthümer der Zeit, gegen Naturalismus, Rationalismus, Blasphemie, Aberglauben. Die Synode von 1853 besprach die Dogmatisirung der Lehre von der Immaculata Conceptio; die Synode von 1868 verbreitete sich über die weltliche Herrschaft des Papstes; die Synode von 1856 erbat die Proclamation des hl. Hilarius von Poitiers als Doctor ecclesiae.

Dioecesis Condomensis. Die Stadt Condom wurde am 13. August 1317 dadurch Bischofssitz, daß Papst Johann XXII. die Benedictiner-Abtei St. Peter daselbst zu dieser Würde erhob. Das Concordat vom Jahre 1801 hob dieses Bisthum auf und vereinigte es mit dem Erzbisthum Auch. (Vgl. Gallia christ. II, 961—974; Hugues du Tems, Le Clergé de France II, 299—308; Moroni, Dizion. XVI, 66 sq.; Annuaire histor. pour 1847, p. 133—135.) — Dioecesis Xantonensis oder Santonensis. In der Stadt Saintes oder Xaintes (Mediolanum Santonum, Santonica Urbs) war der erste Bischof der

hl. Eutropius, der um die Mitte des dritten Jahrhunderts hierher kam, um den Galliern das Evangelium zu predigen; die Ungläubigen aber zerschmetterten ihm mit einem Axthiebe das Haupt (Boll. April. III, 733). Der 81. und letzte Bischof war Petrus Ludwig de la Rochefoucault Bayers, consecrirt 6. Januar 1782, guillotinirt 2. September 1792. Sein Sprengel, durch das Concordat vom Jahr 1801 aufgehoben, ist heute mit dem Bisthum La Rochelle vereinigt. (Vgl. Gallia christ. II, 1054 sqq.; Hugues du Tems II, 341 sqq.; Moroni LX, 234 sq.; Abbé Briand, Hist. de l'Église Santone et Aunisienne, La Rochelle 1843; dann auch: Chandruc de Crozannes, Antiquités de la ville de Saintes, Paris 1820.) — Dioecesis Sarlatensis. Die Stadt Sarlat (Sarlatum) mit 6000 Einw. entstand aus einem bereits zur Zeit Pipins und Karls d. Gr. blühenden Benedictinerkloster, um das sich allmälig mehrere Laien ansiedelten. Graf Bernhard von Perigord schenkte nicht lange danach dem Kloster die Oberherrlichkeit über die Stadt. Papst Johann XXII. erhob dann dieses Salvatorkloster am 9. Jan. 1318 zu einem Bisthum und bestimmte, daß die Mönche des Klosters das Domcapitel bilden sollten. Papst Pius IV. säcularisirte dieses Capitel. Erster Bischof wurde Raimund de Roquecorne noch im J. 1318, der schon am 24. Dec. 1324 nach St. Pons transferirt wurde. Der 36. und letzte Bischof war Joseph Anna Lucas de Ponte d'Albaret, consecrirt 4. Jan. 1778. Sein Sprengel ist seit 1801 mit Perigueux vereinigt. (Vgl. Gallia christ. II, 1512 sqq.; Hugues du Tems II, 614 sqq.; Moroni LXI, 196 sq.; dann auch: A. B. Pergot, La vie de St. Sacerdos, évêque de Limoges et patron de l'ancienne dioc. de Sarlat, Périgueux 1865.)

2. Dioecesis Aginnensis. Agen, heute Kreisstadt des Departements Lot-Garonne (Guienne), an der Garonne, mit 15 500 Einw., hieß ursprünglich, als Stadt der Nitiobriges in Gallia Aquitania II, Nitiobrigum, dann Agennum, Aginnum, Aginum, Civitas Aginnensium. Dieselbe wurde wiederholt durch die Hunnen, Vandalen u. s. w. zerstört. Kaiser Karl d. Gr. schlug hier den heidnischen, in Afrika herrschenden König Aigolandus. Unter den aquitanischen Königen war sie zweite Hauptstadt des Landes, kam dann sammt der umliegenden Landschaft (Agenois) an den Herzog von Gascogne, Grafen von Toulouse, und von diesem an die Engländer, welche sie bald wieder an die Grafen von Toulouse abtraten, von denen sie an Frankreich kam. Hier gab es wahrscheinlich schon vor dem vierten Jahrhundert eine christliche Gemeinde; wenigstens wurde hier der hl. Caprasius mit mehreren anderen Christen um das Jahr 303 gemartert. Er wird unrichtig als erster Bischof von Agen bezeichnet; dieß war der hl. Phöbadius, der mit seinem Metropoliten, dem hl. Delphinus, in innigster Freundschaft lebte und seine Diöcese beinahe ein halbes Jahrhundert (347—392) regierte. Der gegenwärtige 72. Bischof ist Johann Emil Fonteneau, geb. zu Bordeaux 14. Aug. 1825, ernannt durch Decret vom 14. Nov. 1874, präconisirt am darauffolgenden 21. December, consecrirt 25. Jan. 1875. Sein Sprengel umfaßt das Departement Lot und Garonne mit 319 289 Seelen. (Vgl. Gallia christ. II, 894 sqq.; Hugues du Tems II, 268 sqq.; Moroni I, 122; Jos. Barrère, Histoire d'Agen, 2 voll., Agen 1855—1856; La France eccl. 1881, 41—49.)

3. Dioecesis Engolismensis. Die Stadt Angoulême, Hauptort des gleichnamigen Arrondissements im Departement Charente, mit 20 000 Einwohnern, hieß ursprünglich Ratiastum oder Ratiatum, dann Engolisma, Engulisma, Egolisma, Enculisma, Ecolisma, Icolisma, Aequolesima, Civitas Aquilimensium, Agesima. Sie ist eine der ältesten Städte Galliens und kam von den Römern an die Westgoten, denen sie Chlodwig 508 abnahm. Im neunten Jahrhundert hatte sie viel durch die Normannen und im 16. durch die einheimischen Kriege zu leiden. Der hl. Ausonius, der zu Anfang des vierten Jahrhunderts in diesen Gegenden das Evangelium predigte, ist der erste Bischof von Angoulême; ihm folgte sein Bruder, der hl. Aptonius. Der gegenwärtige, 86. Bischof ist Alexander Leopold Sebaux, geb. zu Laval 7. Juli 1820, ernannt durch Decret vom 16. December 1872, präconisirt 21. März und consecrirt 4. Mai 1873 zu Laval. Sein Sprengel umfaßt das Departement der Charente mit 373 950 Seelen. Pfarreien 30, davon 6 erster Klasse, Succursalen 332, Vicariate 12. (Vgl. Gabriel Carlonius, Engolismenses Epp., Engolismae 1597; Annalium Engolismens. pars I. a 815—870 [Mon. Germ. XVI, 485]; Gallia christ. II, 975 sqq.; Hugues du Tems II, 309 sqq.; Annuaire hist. pour 1847, 135 ss.; Moroni II, 85 sq.; La France eccl. pour 1881, 113—120.)

4. Dioecesis Lucionensis. Die Stadt Luçon, im Departement Vendée (Poitou), mit kaum 5000 Einwohnern, entstand aus der im Jahr 675 von Lucius, einem Schüler des hl. Philibert, des Abtes von Jumièges, gegründeten Benedictinerabtei U. L. Fr. Diese Abtei erhob dann Papst Johann XXII. am 13. August 1317 zu einem Bischofssitz; die Mönche bildeten das Domcapitel bis zur Zeit König Ludwigs XI. (1461—1483). Erster Bischof wurde Petrus de la Veyrie (Voyère) noch am 13. Aug. 1317. Der gegenwärtige, 41. Bischof ist Nicolaus Chlodoveus Joseph Catteau, geb. zu Sains-lez-Marquion, Diöcese Arras, 21. März 1836, ernannt durch Decret vom 21. August, präconisirt 21. September und consecrirt 21. November 1877. Sein Sprengel umfaßt das Departement Vendée mit 411 781 Seelen. Pfarreien 36, darunter 8 erster Klasse, Succursalen 262, Vicariate 145. (Vgl. Catalogus Epp. Lucionensium, Lucioni 1700; Gal-

lia christ. II, 1406 sqq.; Hugues du Tems II, 549 ss.; Moroni XL, 102 sq.; Annuaire hist. pour l'an 1847, 148—150; La Fontenelle de Vaudoré, Hist. du monastère et des évêques de Luçon, 2 voll., Paris 1847; Du Tressay, Hist. des moines et des évêques de Luçon, Paris 1869.)

5. Dioecesis Petrocoriensis. Perigueux, Stadt und Hauptort des gleichnamigen Arrondissements und des Departements Dordogne, mit 19 000 Einwohnern, muthmaßlich im elften Jahrhundert, nach Andern im sechsten Jahrhundert erbaut, hieß ursprünglich Augusta Vesunna, Vesonna, dann Petricordium, Petrocora, Petricorium, Petrogoricum, und wurde durch die Einfälle der Barbaren oft verwüstet. Sie besteht aus zwei Theilen, die bis 1240 zwei besondere Städte waren. Die Bischöfe machten den Grafen von Aquitanien die Stadt stets streitig; nachdem dieselbe an Frankreich gekommen, blieben die Bischöfe bis zur Revolution neben den Königen die Mitherren der Stadt und prägten auch Münzen. Der hl. Fronto, der mit dem Priester Georgius vom hl. Petrus selbst nach Gallien gesandt worden sein soll, sammelte hier die erste Gemeinde und war deren erster Oberhirt (Martyrolog. Rom. die 25. Oct., und Aug. Bern. Pergot, La vie de S. Front, apôtre, premier évêque de P., Périg. 1861). Der gegenwärtige, 91. Bischof ist Nicolaus Joseph Dabert, geb. zu Henrichemont, Departement Cher, 17. September 1811, präconisirt 28. October 1863. Sein Sprengel, mit welchem auch das unterdrückte Bisthum Sarlat unirt ist, weßhalb er sich Ep. Petrocoriensis et Sarlatensis nennen darf, umfaßt das Departement Dordogne mit 480 141 Seelen; Pfarreien gibt es 69, davon 11 erster Klasse, Succursalen 466, Vicariate 72. (Vgl. Jean du Puys, l'Etat du Périgord depuis le Christianisme, ou l'histoire des évêques de Périgueux, Périg. 1629 et 1716; Gallia christ. II, 1446 sqq.; Hugues du Tems II, 580 ss.; Moroni LII, 107 sq.; La France eccl. pour 1881, 568—578.)

6. Dioecesis Pictaviensis. Poitiers, Hauptstadt des Departements Vienne, früher der Landschaft Poitou, mit 30 036 Einw., Cathedrale St. Petri, worin das Grab des Königs Richard Löwenherz von England, eines der schönsten gotischen Gebäude Frankreichs. Diese Stadt ist das alte Limonum im Lande der Pictavi oder Pictones und erhielt erst später den Namen Pictavium. Die Picten hatten sich vor der römischen Herrschaft in Aquitanien festgesetzt. In der Völkerwanderung wurde die zu Aquitanien geschlagene Provinz Poitou durch die Westgoten genommen, bis Chlodwig im J. 507 mit den Franken jene in der Schlacht von Vouglé besiegte und deren König Alarich II. eigenhändig erlegte. Damals war das Christenthum noch nicht zur Alleinherrschaft gelangt, denn Chlodwig schenkte die den Heiden, Juden und Arianern zugehörenden Ländereien der Kirche von Poitiers. Im achten Jahrhundert wurden die Mauren, deren Einfälle in Frankreich zahlreicher wurden, durch die starke Hand Karl Martells beim Dorfe Miré, unweit Poitiers, dergestalt auf's Haupt geschlagen, daß ihre Macht auf lange gebrochen ward und das westliche Europa gegen ihre Unterdrückung gerettet wurde. Im 12. Jahrhundert kam Poitou an England in Folge der Heirat Eleonorens, ein für Frankreich unheilvolles Ereigniß. Nach mancherlei Wechselfällen ward das Land unter Karl V. definitiv mit Frankreich vereinigt. Es hatte in der Reformationszeit viel zu leiden, und in der Revolution trat die Anhänglichkeit der Einwohner an ihren Glauben und an das Herrscherhaus ruhmvoll an den Tag. Das Christenthum ward frühe in Poitou verbreitet, der bischöfliche Stuhl reicht bis in's dritte Jahrhundert hinauf. Die Heiligen Nectarius und Liborius haben zwar als Bischöfe in dieser Gegend gewirkt; sie werden aber nicht Bischöfe von Poitiers genannt. Die Heiligen Agunus und Bellator sind zweifelhaft. Der hl. Maxentius blühte Anfangs des vierten Jahrhunderts. Auf ihn folgte um das Jahr 350 oder 355 der heilige Kirchenlehrer Hilarius (s. d. Art.), der am 13. Januar 367 oder 368 starb. Ihm ist das erste klösterliche Institut in Frankreich zu verdanken; er gründete dasselbe zu Locogiacum, dem heutigen Ligugé, wo sich seit Anfang der 50er Jahre wieder Benedictiner befinden. Der 114. Bischof war Franz Desideratus Eduard Pie (s. d. Art.). Es folgte Jacob Edmund Bellot des Minières, geb. zu Poitiers 15. November 1822, präconisirt am 13. December 1880. Das Bisthum, das die beiden Departements Vienne und Deux-Sèvres umfaßt, zählt 650 845 Seelen. Der Pfarreien sind 69, darunter 13 erster Klasse, Succursalen 574, Vicariate 134. — Synoden. Die Nonnen Chrodieldis und Basina veranlaßten wegen der Gewaltthätigkeiten, welche sie gegen die Abtissin des Klosters St. Croix und den Bischof von Poitiers begangen hatten, 589 und 590 zwei Synoden, auf welchen sie excommunicirt wurden (Hefele, Conc.-Gesch. III, 55). Eine Synode um 935 entschied einen Streit über Zehentberechtigung; im J. 1000 setzte eine Synode fest, daß kein Bischof für Ertheilung der Buße und Firmung Geld fordern, ferner, daß bei Streit über Hab und Gut nicht Faustrecht geübt werden dürfe; für die Cleriker wurde das Verbot erneuert, andere als canonisch erlaubte Frauenspersonen im Hause zu haben. Eine Synode 1023 wünschte, daß der hl. Martialis nicht mehr als confessor, sondern als apostolus in der kirchlichen Liturgie bezeichnet werde. Unter Herzog Wilhelm von Aquitanien setzte die Synode von 1031 fest, daß die Räuber des Kirchen- und Armengutes, sowie die Verletzer der clerikalen Immunität mit dem Banne belegt und durch Waffengewalt gezüchtigt werden sollten (Hefele IV, 593. 655. 679. 696). Unter dem Vorsitz des Cardinallegaten Gerald beschäftigte sich die Synode von 1075 mit dem Häre-

tiker Berengar, der hier durch seine Angriffe auf das Andenken des hl. Hilarius solche Erbitterung erregte, daß er fast getödtet worden wäre. Im Investiturstreite hielt Legat Hugo von Die 1078 eine Synode. Im Berichte an Papst Gregor VII. klagte der Legat, daß König Heinrich I. dem Grafen von Poitiers untersagt habe, das Concil in seinen Staaten zu dulden, daß ferner der simonistische Erzbischof von Tours, diese Pest der Kirche, und ebenso der uncanonisch geweihte Bischof von Rennes die Synode tyrannisirt und zuletzt durch Soldaten gesprengt hätten. Im Namen des Papstes seien sie deßhalb suspendirt worden. Die Synode erließ auch zehn Canones, worunter der erste den Bischöfen unter Strafe der Excommunication für sich und des Interdictes für ihre Kirchen verbietet, durch Könige oder andere Laien ihre Einsetzung anzunehmen. Im J. 1100 versammelten sich unter dem Vorsitze der Legaten Johannes und Benedict 80 (al. 140) Synodalen, um den wegen Simonie und Gewaltthaten angeklagten Bischof Norigund von Autun zu richten und die Frage über die Doppelehe des Königs Philipp und der Bertrade zu entscheiden. Norigund wurde abgesetzt. In der zweiten Sache sprachen die Legaten ungeachtet der Vorstellungen vieler Bischöfe und des Herzogs von Aquitanien den Bann über Philipp und Bertrade. Das erregte Tumult und die Legaten geriethen in Lebensgefahr, die nur durch den Muth einiger Anwesenden beseitigt wurde. Die Synode erließ ferner zehn Canones über geistliche Kleidung, Rechte und Pflichten der Mönche und gegen Simonie. Auf einer Synode 1106 suchte Fürst Boemund von Antiochien Begeisterung für einen Kreuzzug nach dem heiligen Lande zu erwecken (Hefele V, 47. 104. 234. 255). Im folgenden Jahrhunderte fanden 1280 und 1284 Diöcesansynoden statt, von denen nichts weiter bekannt ist; dasselbe gilt von den Synoden 1304, 1367, 1387, 1396, 1405 (Labbé IX—XI; Harduin. VI). Ueber das Provinzialconcil, das 1868 in der Stadt Poitiers abgehalten wurde, s. o. bei Bordeaux. (Vgl. über das Bisthum besonders Jean Besly, Hist. des évêques de Poitiers avec les Preuves, Paris 1647; Gallia christ. II, 1138 sqq.; M. Dreux de Radier, Ordre chronolog. des évêques de Poitiers, d'après Besly et les Auteurs de Gallia christ. (in der Einleitung seiner Biblioth. hist. et crit. du Poitou, Paris 1754, 5 vol.); Hugues du Tems, l. c. II, 391 ss., und III. Append. 79 ss.; Moroni, Dizion. LIV, 12 sqq.; Abbé Auber, Hist. de la Cathédr. de Poitiers, Paris 1849, 2 vol.; La France eccl. 1881, 585—596.)

7. Dioecesis Rupellensis. Die Stadt La Rochelle, Hauptort des gleichnamigen Arrondissements im Departement Charente inférieure, mit 18 000 Einw. (Rupella Santonum in regione Aunisiensi), soll an der Stelle des alten Portus Santonum, an dessen Existenz übrigens Mannert (II, 106) zweifelt, entstanden sein und war vor dem elften Jahrhundert nur ein aus wenigen Fischerhäusern bestehendes Dorf, dem die Grafen von Poitiers erst im 12. Jahrhundert das Stadtrecht ertheilten. Im 16. Jahrhundert huldigte diese bereits mächtig und reich gewordene Stadt dem Protestantismus und blieb von da an eine Stütze der Reformirten (Hugenotten). Im J. 1628 von König Ludwig XIII. erobert, wurde in derselben die katholische Religion wieder eingeführt. Dieser König wünschte auch, um diesen Hauptherd der Revolution, der heute noch Sitz eines reformirten Consistoriums ist, vollends unschädlich zu machen, der Heilige Stuhl möge hier einen Bischofssitz errichten. Die Erfüllung dieses Wunsches erlebte er nicht mehr; erst unter Ludwig XIV. wurde La Rochelle Bischofssitz, und zwar dadurch, daß Papst Innocenz X. am 4. Mai 1648 den zu Maillezais errichteten Sitz hierher transferirte. Maillezais, Maleacum, Stadt im Departement Vendée, Arrondissement und südsüdöstlich von Fontenay le Comte, auf einer von der Autise (Altisiar) und Sèvre-Niortaise (Saparis) gebildeten Insel, mit 1500 Einwohnern, war ursprünglich ein Jagdschloß der Grafen von Poitou und Herzoge von Guienne. Graf Wilhelm Magnus erbaute um das Jahr 1010 daneben ein Benedictinerkloster sammt schöner Kirche, die dem hl. Hilarius geweiht wurde. Dieses Kloster, das bald das reichste in ganz Poitou wurde, erhob Papst Johann XXII. am 13. August 1317 zum Sitz eines Bischofs. (Vgl. Lacarie, Hist. de l'abbaye de Maillezais jusqu'à nos jours, Saintes 1852; Moroni XLII, 25 sq.) Der letzte Abt Godefredus Povereau (Pouverel) wurde am 25. November 1317 als erster Bischof consecrirt und sein Convent als Domcapitel constituirt. Der gegenwärtige, 37. Bischof ist Leo Benedict Karl Thomas, geb. zu Paray le Monial, Diöc. Autun, 29. Mai 1826, ernannt durch Decret vom 12. Januar, präconisirt 27. März, consecrirt 15. Mai 1867. Sein Sprengel umfaßt das Departement Charente inférieure mit 465 653 Seelen. Mit demselben ist das ehemalige Bisthum Saintes unirt, weßhalb der Bischof sich Ep. Rupellensis et Santonensis nennt. Pfarreien gibt es 46, davon 11 erster Klasse, Succursalen 325, Vicariate 56. (Vgl. Gallia christ. II, 1370 sqq. u. Append. 379 sqq.; Hugues du Tems II, 516 ss.; Moroni, Dizion. LVIII, 85 sqq.; La France eccl. 1881, 634 ss.) [Reher.]

Bordelum'sche Rotte, eine Ausgeburt des Pietismus, trieb im 18. Jahrh. im Schleswig-Holsteinischen längere Zeit ihr Unwesen. Um 1739 erscheint sie seßhaft zu Bordelum im Bredstädtischen (Amt Flensburg). Die Secte bestand aus ungefähr 20 Personen und hatte an ihrer Spitze einen sächsischen Candidaten, Namens David Bähr, der aus Scham über sein unsittliches Universitätsleben nun fanatische Bußpredigten auf offenem Felde hielt; auch ein gewisser Borsenius nahm Theil an der Führerschaft der Secte. Die zwei protestantischen Pastoren von Bordelum konnten dem Treiben dieser Sectirer

nicht lange zusehen und verklagten sie 1739 beim Consistorium von Flensburg. Dieses citirte und verhörte die einzelnen Anhänger. Hierbei stellte sich heraus, daß die Verklagten in überspanntester Schwärmerei sich für weiter in Heiligkeit und Ekstase vorgeschritten dünkten, als der hl. Paulus in Röm. 7, 24, daß sie sich vom heiligen Geiste unmittelbar geleitet wähnten, Kirche und Sacramente als Teufelsdienst verwarfen, und daß sie unter Berufung auf ihre angeborene „Reinheit" die Ehe verschmähten, dafür aber großen Ausschweifungen fröhnten. Sie hatten zugleich eine Art Gütergemeinschaft eingeführt. Auf dieses Verhör hin erließ Christian VI. am 11. Juni 1739 ein Urtheil, wonach die Anführer der Secte, Bähr und Borsenius, zum Zuchthaus, die der Unzucht Ueberwiesenen zur gesetzlichen Strafe verurtheilt, und die Uebrigen zur Ordnung ermahnt werden sollten. Der Häupter der Secte konnte man vorerst nicht habhaft werden, da Borsenius auf den Inseln der Nordsee predigend herumzog und später in Borgum als verheirateter Privatmann friedlich lebte, während Bähr mit der entführten Frau eines Ehemannes sich in Jena niedergelassen hatte. Letzterer ward bald ausgewiesen, dann auf holsteinischem Gebiet aufgegriffen und in's Zuchthaus gebracht, später jedoch wegen Erlahmung wieder entlassen. Bähr starb unbekehrt und elend in Bredstedt 1743. (Vgl. Herzog, Realencyklopädie II, 567 u. die dort citirten Acta hist.-eccles. V, 653. 1014.) [Pohle.]

Borel (Boreel, Borrel), Adam, reformirter Prediger und Stifter einer separaten Gemeinschaft, der Borelisten, wurde 1603 in Seeland geboren. Er besaß gute Kenntnisse und war besonders der hebräischen Sprache in hohem Grade mächtig. Anfangs bekleidete er das Amt eines Predigers in einer reformirten Gemeinde seines Vaterlandes; bald gedieh aber in seinem etwas schwärmerischen und mit der damaligen kirchlichen Ordnung der Dinge unzufriedenen Geiste der Vorsatz zur Reife, eine Religionsverbesserung zu bewirken. Daß seit der Zeit der Apostel die wahre Kirche aufgehört habe und lauter abtrünnige Kirchen an deren Stelle getreten seien, war ihm eine ausgemachte Sache, indem er den Charakter der Heiligkeit der Kirche so sehr premirte, daß er überall die wahre Kirche nicht finden konnte, wo nicht alle Mitglieder völlig fehler- und tadelfrei waren; eine Kirche nun ohne allen Fehl sollte von ihm zu Amsterdam im J. 1645 gegründet werden. Die Grundsätze, welche er hierbei handhabte, waren aus den Schriften des Donatus, Franciscus Puccius, Faustus Socinus (weßhalb ihn auch Einige, wie Sandius in der Biblioth. Antitrinitariorum 144, zu den Socinianern rechnen), Sebastian Franke, Eusebius Meißner und Anderer geborgt und niedergelegt in der etwas tautologisch und dunkel gehaltenen Schrift: Ad legem et testimonium sive erotematica propos. quorundam conscientiae casuum, praecipue de publico Novi Testamenti cultu, 1645. Hiernach ist die heilige Schrift das Ein und Alles; „nur das geschriebene Wort Gottes, wie es daliegt, ohne alle menschliche Auslegung, ist das einzige und genugsame Mittel, den Glauben anzuzünden; es ist der göttlichen Einsetzung und dem göttlichen Willen gemäß, daß anstatt des Katechismus oder der symbolischen Bücher der Confessionen, als welche nicht gänzlich in sich selber und ungezweifelt wahrhaftig und unbetrüglich sind, das geschriebene Wort Gottes selbst allein gebraucht werde". Auf diesem Fundamentalsatze fußend, eiferte er gegen den Predigerstand; alle Consistorien und Synoden, sowie alle Anstalten zum Volksunterricht sollten aufhören; die Verordnungen und Einrichtungen, welche von kirchlichen Behörden ausgegangen, z. B. Formularien beim Abendmahl und der Taufe, die Liturgie &c., seien mit Christus und seinem Worte unverträglich. — Hiergegen erhoben sich unter Andern besonders Samuel Maresius in seiner Dissertation De usu et honore sacri ministerii in eccles. reform., Gron. 1688, und Hoornbeek in Apologia pro ecclesia christiana hodierna non apostatica, Amst. 1647. Letzterem suchte zwar Borel in seinem Propempticum pacis ecclesiasticae auf's Neue zu begegnen, aber Hoornbeek blieb ihm die Antwort nicht schuldig (vgl. seine Summa controvers.). Zu den kleineren Schriften Borels, welche, 15 an der Zahl, von einem Quäker gesammelt und unter dem Titel Scripta A. Borelii posthuma, Cosmopoli (Amstelod.) 1683, herausgegeben worden sind, gehören: Concatenatio aurea christiana seu cognitio Dei ac Domini nostri Jesu Christi; De veritate historiae evangelicae; Tractatus de fraterna religione inchoata in praesentia amicorum etc. Borel selbst starb im Jahr 1666. Seine Anhänger, Borelisten genannt, gelangten nie zu einer besonderen Bedeutung; sie hatten keine Sacramente, keine Gebete, keine öffentliche Gottesverehrung u. s. w., führten übrigens ein äußerst strenges Leben und spendeten reichliches Almosen. (Vgl. Handwörterbuch von Fuhrmann I; Arnolds Kirchen- und Ketzerhistorie III, C. 6, § 28—33; Benthems holländischer Kirchen- und Schulenstaat 895 u. 896.) [Fritz.]

Borghese, Donna Guendalina, Fürstin, jüngere Tochter des letzten katholischen Grafen von Shrewsbury (Talbot), geb. 3. Dec. 1817, heiratete 1835 Marcantonio Borghese, Fürsten von Sulmona, ältesten Sohn und Nachfolger des 1839 verstorbenen Fürsten Don Francesco Borghese Aldobrandini, dessen Bruder Camillo Kaiser Napoleons Schwager war. Nicht lange vorher war die Familie aus Frankreich, wo sie bis 1833 meist weilte, nach Rom zurückgekehrt, um dort die alte Stellung in der ersten Reihe der Aristokratie einzunehmen; eine Stellung, welcher die junge Frau, gleich ausgezeichnet durch Geburt und Schönheit, wie durch Eigenschaften des Geistes und Herzens, an der Seite einer tüchtigen Schwiegermutter (Fürstin Adele, geb. Gräfin de La Rochefoucauld d'Estissac, gest. 1877) alle

Ehre machte. Mit aufrichtiger Frömmigkeit vereinigte sie den wärmsten Wohlthätigkeitssinn, und ebenso liebevoll als verständig schaltend, steigerte sie noch den altbewährten Ruf, dessen das Haus Borghese sich gleich anderen großen römischen Familien, ja an der Spitze derselben, erfreute. In allen Zweigen der Nächstenliebe ist sie thätig gewesen, immer einfach, bescheiden, anspruchslos. Zu Anfang 1839 gründete sie in der Nähe des Palastes Borghese in einem geräumigen Local eine von Schulbrüdern geleitete Schule, welche nicht weniger als 250 Zöglinge in zwei Klassen aufnahm; eine Anstalt, welche nach ihrem frühen Tode von ihrem Gemahl wie ihr Vermächtniß gehegt wurde. Ganz Rom war in Bestürzung und Trauer, als diese treffliche junge Frau am 27. Oct. 1840 in wenigen Tagen einem heftigen Leiden erlag, welches zugleich drei ihrer Kinder forderte, so daß nur eine einzige Tochter, Donna Agnese, gegenwärtig Herzogin von Sora, erhalten blieb. [v. R.]

Borgia, Cäsar, Cardinal, s. Alexander VI.

Borgia, Franz, der hl., s. Franz.

Borgia, Stefano, Cardinal der römischen Kirche, geb. zu Velletri 3. Dec. 1731, gehörte einer schon in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts in dieser volskischen Stadt blühenden Familie an, die mit den spanischen Borja nichts zu thun hat. Sein Oheim Alessandro, Erzbischof von Fermo und gelehrter Historiker (geb. 1682, gest. 1764), nahm sich des Jünglings an, welcher entschiedenes Talent und wärmste Liebe zu geschichtlichen und antiquarischen Forschungen an den Tag legte. Die Prälaten-Laufbahn, in welche er eintrat, erlaubte ihm zwar nicht, sich einzig den gelehrten Arbeiten zu widmen, verschaffte ihm aber hinwieder Gelegenheit, mit gewissen Aufgaben vertrauter zu werden, als manchem Literaten vergönnt ist. So erging es ihm mit dem Gouvernement von Benevent, welches Papst Benedict XIV. am Ende seiner Regierung ihm als ziemlich jungem Manne übertrug; während er sich um die Verwaltung dieser vom Kirchenstaat getrennten Provinz verdient machte, konnte er die Materialien zu seinem bedeutendsten Werke sammeln, nämlich zu den 1763—1769 in 3 Quartbänden erschienenen Memorie storiche della città di Benevento, welche immer noch das Hauptwerk über die mittelalterliche Geschichte und die namentlich kirchlichen Alterthümer der merkwürdigen Stadt bilden. Im J. 1764 wurde er Secretär der Indulgenzen, 1770 Secretär der Congregation de propaganda fide und zeigte sich besonders für die kirchlichen wie für die wissenschaftlichen Zwecke letzterer großen Anstalt sehr thätig. Papst Pius VI. ernannte ihn 1789 zum Cardinalpriester von S. Clemente und obersten Aufseher der Findelhäuser; um diese machte er sich gleichfalls sehr verdient. Beim Herannahen der Ueberflutung des Kirchenstaates durch die französische Revolution ward er an die Spitze der Verwaltung Roms gestellt, nach der Proclamirung der Republik 1798 und der Wegführung Pius' VI. verhaftet, dann verbannt. Nun verweilte Borgia eine Zeitlang in Venedig und Padua, dann in Valence bei dem sterbenden Papste und kehrte erst mit Pius VII. nach Rom zurück. Hier wurde er Anfangs mit der ökonomischen Reorganisation des völlig zerrütteten, seiner reichsten Provinz beraubten Staates, dann mit der des Collegium romanum betraut. Als Begleiter Pius' VII. auf der Reise nach Paris starb er zu Lyon am 23. Nov. 1804. Gleich ausgezeichnet durch Charakter, wie durch Kenntnisse, hat er auch durch persönliche Beziehungen die Wissenschaft gefördert. Unter seinen Schriften sind besonders hervorzuheben: Vaticana Confessio B. Petri, 1776, und: Istoria del Dominio temporale della Sede apost. nelle Due Sicilie, 1788, letztere zur Vertheidigung des unzweifelhaften Lehensrechtes des heiligen Stuhles am gedachten Reiche gegen die von der bourbonischen Regierung erhobene Einsprache und Weigerung der Anerkennung. Sein reiches Museum, dessen römisch-ägyptische Münzen von G. Zoega beschrieben wurden, hinterließ Borgia dem Collegium der Propaganda, in dessen Palast am spanischen Platz es neben der Bibliothek aufgestellt ist. — Zu derselben Familie Borgia gehörte Alessandro, Ballei und stellvertretender Großmeister des Johanniter-Malteser-Ordens, gest. in Rom 1872. (Fr. Cancellieri, Elogio del Card. St. B., Roma 1806.) [v. Reumont.]

Borro (Borri, Burrus, Burrhus), Giovanni Francesco, geb. zu Mailand den 4. Mai 1627, war ein berüchtigter Schwärmer, Alchymist und Betrüger. Während ihn Einige, wie Andr. Carolus (Memorabil. II, 235) einen Phönix seines Jahrhunderts, das letzte Wunderwerk der Natur, einen Reformator der natürlichen Dinge, die Sonne der Medicin, das Licht der Chemie u. s. w. genannt haben und aus confessioneller Befangenheit oder aus Abneigung gegen Rom ihn als einen Martyrer darzustellen versuchten, gibt es Andere, die gar keine gute Seite an ihm zu finden wissen. Wie es auch um Borro's Behauptung, von Afranius Burrhus, dem Hofmeister des Kaisers Nero, abzustammen, bestellt sein mag, so bleibt jedenfalls sicher, daß er tüchtige Studien in dem Jesuitenseminar zu Rom machte, wo er bei einem unruhigen Charakter einen so lebhaften und reichbegabten Geist zeigte, daß er bei den Jesuiten eine hohe Achtung und Anerkennung genoß. Nach Beendigung seiner Studien begab er sich in die Dienste des römischen Hofes, benutzte aber in dieser Stellung jede freie Zeit, um sich in der Medicin und Chemie (Alchymie), die er schon früher mit großer Vorliebe umfaßt hatte, immer weiter auszubilden. Vom J. 1654 an, bis zu welcher Zeit er, angesteckt von bösem Beispiele, Veranlassung zu manchen Ausstellungen gegen seinen Wandel gegeben hatte, änderte er seine Lebensweise, mied sorgfältig den Umgang mit jungen Leuten, nahm eine ernste Haltung an, besuchte fleißig die Kirchen

und nahm göttliche Offenbarungen und eine höhere Inspiration für sich in Anspruch. Er behauptete, es sei ihm, sobald er angefangen habe, in einem geistlichen Leben zu wandeln, eine Vision geworden, die von einer Engelstimme begleitet gewesen und ihn versichert habe, er solle ein Prophet sein, er sei von Gott auserkoren, eine heilsame Reform unter den Menschen, das Kommen des göttlichen Reiches auf die Erde anzubahnen; fortan, orakelte er, dürfe nur Eine Heerde sein unter dem Hirtenstabe des Papstes; wer sich hiergegen sträube, werde von den päpstlichen Truppen, über die er als General gesetzt werde, ausgerottet werden; die neu gegründete Kirche werde dann tausend Jahre im Frieden herrschen, und der Papst werde seine Religion bestätigen. Aus seinen irrigen Lehren und Träumereien wollen wir noch folgende herausheben. Die Jungfrau Maria hat eine dem Sohne gleiche Gottheit, denn da ihr Sohn Gott ist, muß nothwendig seine Mutter gleichen Wesens mit ihm sein; sie ist die einzige Tochter Gottes, welche durch Ueberschattung empfangen worden; sie ist der im Leibe ihrer Mutter Anna incarnirte heilige Geist, und außer Christus ist auch ihr Leib im heiligen Altarssacramente gegenwärtig. Die zweite und dritte Person in der Dreieinigkeit sind niederer als der Vater; die drei Himmel, von denen in der heiligen Schrift die Rede ist, sind nichts Anderes, als diese drei göttlichen Personen. Der Fall der Engel kommt daher, daß sie den Sohn und Maria nicht anbeten wollten; sie blieben übrigens bei ihrem Sturze in der Luft hängen, und Gott selbst bedurfte ihrer, um die Welt zu erschaffen und die Thiere zu beseelen ꝛc. Seinen Anhängern legte Borro verschiedene Gelübde auf; vor Allem verpflichtete er sie zu dem Gelübde der Armut, wodurch er den Zweck erreichte, daß sie ihr Geld bei ihm deponirten, und er damit frei schalten und walten konnte; ebenso war ihnen die strengste Verschwiegenheit und ein glühender Eifer, das Reich Gottes fortzupflanzen, zur Pflicht gemacht; von sich selber rühmte er noch, er könne durch Händeauflegung Andern eine göttliche Erleuchtung mittheilen, und er werde von einem Sterne, den er mit geschlossenen Augen sehen könne, vor allem Unglücke gewarnt; auch sei seinen chemischen Arbeiten die Auffindung des Steines der Weisen in Aussicht gestellt, und dann werde er immer hinlänglich genug Gold haben. Um zu beweisen, daß er von Oben her seine Sendung erhalten, zeigte er ein Schwert vor, welches ihm der Erzengel Michael überbracht habe. Zugleich berief er sich auf das Zeichen, das ihm geworden sei: ein Palmbaum nämlich, um und um mit dem Lichte des Paradieses umgeben, sei ihm erschienen. Die Folge war, daß sich ihm aus der leichtgläubigen und unzufriedenen Menge Viele anschlossen; allein das Treiben Borro's und seiner Anhänger blieb auch den Augen der Inquisition nicht lange verborgen. Diese überzeugte sich vielmehr gar bald, daß es hier am Ende auf einen Umsturz der kirchlichen und politischen Ordnung der Dinge abgesehen sei, und darum wurde unter Papst Alexander VII. gegen die Neuerer eingeschritten. Noch zur rechten Zeit hatte sich Borro aus Rom nach Mailand geflüchtet; allein bevor er hier noch seinem Treiben die Krone aufsetzen konnte, wurden einige seiner Anhänger gefangen genommen, und er selbst entging nur durch die Flucht einem ähnlichen Schicksale. Das Urtheil des in Rom gegen ihn geführten Processes erkannte ihm am 3. Jan. 1661 Confiscation seiner Güter und den Feuertod zu, wie denn auch am nämlichen Tage sein Bildniß und seine Schriften in Rom verbrannt wurden. In Straßburg, wohin sich Borro geflüchtet hatte, fand er als Verfolgter der Inquisition, als Alchymist und Wunderdoctor glänzende Aufnahme; bald jedoch begab er sich nach Holland, und hier wurde er besonders in Amsterdam während seines zweijährigen Aufenthaltes fetirt. Er erschien daselbst in einem kostbaren Aufzuge mit einer zahlreichen Dienerschaft, prächtigen Equipagen und Pferden, und ließ sich Excellenz nennen; von allen Seiten her suchten Kranke bei ihm Hilfe. Doch am Ende erkannte man sein trügerisches Wesen, und er mußte im J. 1666 heimlich entweichen, nicht ohne große Summen Geldes und Diamanten mit sich genommen zu haben. In seinem neuen Zufluchtsorte, Hamburg, hielt sich gerade damals die Königin Christine von Schweden auf, und diese sollte nun in's Interesse gezogen werden. Borro schickte sich an, sie in das Verständniß der Alchymie und der geheimen Wissenschaften einzuführen; in der That aber hatte er es nur auf ihre Kasse abgesehen. Als daher diese erschöpft war, begab er sich nach Kopenhagen und wußte hier den König von Dänemark, Friedrich III., auf gleiche Weise zu beirren, wie die vorgenannte Königin. Nachdem ungeheure Summen verschwendet waren, starb Friedrich am 9. Febr. 1670, und nun hatte der Betrüger Borro nichts Eiligeres zu thun, als zu fliehen, weil durch seinen nachtheiligen Einfluß auf den König der Staatshaushalt sich nicht in bestem Zustande befand, und die Großen des Reiches auf's Aeußerste gegen ihn aufgebracht waren. Auf seiner Flucht in die Türkei aber wurde er zu Goldingen in Mähren, da man ihn für einen Mitschuldigen an der Verschwörung des Nadasdy, Zriny und Frangipani hielt, den 18. April 1670 aufgegriffen und nach Wien gebracht. Vergebens versprach er hier dem Kaiser Leopold I., seltene Geheimnisse zu enthüllen und auf eigene Kosten für den Kaiser eine Armee zu unterhalten; auf die Bitte des päpstlichen Nuntius wurde er vielmehr nach Rom an den Papst ausgeliefert, jedoch unter der Bedingung, daß Borro nicht hingerichtet werden solle. Hier mußte er vor der Inquisition öffentlich und feierlich seine häretischen Lehren widerrufen und 1672 eine lebenslängliche Gefängnißstrafe antreten. Im J. 1680 kam er in eine mildere Haft. Der französische Gesandte am römischen Hofe nämlich, Herzog d'Estrées, lag an

einer Krankheit so gefährlich danieder, daß die Aerzte ihn bereits aufgegeben hatten; Borro indeß wußte ihn so trefflich zu behandeln, daß er bald wieder genas. Aus Dank hierfür wirkte er ihm beim Papste aus, daß er seine Strafzeit in der Engelsburg ausstehen durfte und sich noch dieser und jener Vergünstigung zu erfreuen hatte, bis er den 10. August 1695 starb. Die Schriften, welche er hinterlassen, sind: 1. Gentis Burrorum historia; 2. De vini generatione in acetum, decisio experimentalis; 3. Epistolae duae ad Th. Bartholinum de ortu cerebri et usu medico, necnon de artificio oculorum humores restituendi; 4. Istruzioni politiche, date al Re di Danimarca u. s. w. (Vgl. G. Arnolds Kirchen- u. Ketzerhist. III, C. 18, § 1—6; Bayle, Dict. hist. et crit. v. Borri; Schellhorn, Amoenit. lit. V, 141 sqq.; Ersch und Gruber XII, 48 u. 49.) [Fritz.]

Borromäerinnen, s. Schwestern, barmherzige, vom hl. Karl Borromäus.

Borromäus-Verein, s. Vereine.

Borromeo, Federigo, geb. zu Mailand den 18. August 1564, war der Sohn Giulio Cesare's, Vetters des hl. Karl Borromeo, und der Margherita Trivulzio, aus dem vornehmen mailändischen Geschlechte, welches der Kirche verschiedene Cardinäle, Frankreich zwei Marschälle gegeben hat. Der Vater hatte in den kaiserlichen Heeren gekämpft und scheint auch die Absicht gehegt zu haben, den Sohn dem Waffendienst zu widmen, um so mehr, als dieser in früher Jugend keine Neigung zu den Studien verrieth. Auf der Universität Bologna aber begann eine solche Neigung sich in ihm zu entwickeln, und im J. 1580 empfing er in der Kirche von Rorato im Gebiet von Brescia aus den Händen des hl. Karl, der sich dort auf einer Visitationsreise befand, das geistliche Gewand. Hierauf widmete er sich mit größtem Eifer den Studien, Anfangs wieder in Bologna, dann in dem neugestifteten Collegio Borromeo zu Pavia, endlich in Rom, wo Filippo Neri, Cesare Baronio, Roberto Bellarmino u. A. ihm besondere Theilnahme bewiesen und auf ihn Einfluß übten. Schon beim Tode des hl. Karl, als er erst 20 Jahre zählte, wünschte seine Vaterstadt ihn als dessen Nachfolger im heiligen Collegium zu sehen; wirklich verlieh ihm Papst Sixtus V. diese Würde im J. 1587. Beim Tode Gasparo Visconti's wurde er 1595 im Alter von 30 Jahren zum Erzbischofe von Mailand gewählt und von Papst Clemens VIII. eigenhändig in seiner römischen Cardinalskirche Santa Maria degli Angeli geweiht; so glänzend war der Ruf, den er sich durch Frömmigkeit, Eifer und Gelehrsamkeit erworben hatte. Das bischöfliche Amt verwaltete er 36 Jahre lang in schwierigen und großentheils drangvollen Zeiten, und der ihm gebliebene Nachruhm, wie die noch vorhandenen Zeugnisse seiner unermüdeten Thätigkeit legen an den Tag, daß er seinem heiligen Vorgänger mit Erfolg nachstrebte. Nie erkaltete er im Eifer für Predigt und Belehrung, für Erziehung und Leitung der Geistlichen seiner großen Diöcese, für den Unterricht im Allgemeinen und für Seelsorge, für Linderung der Noth, wo es ihm nicht vergönnt war, deren Ursachen zu beseitigen. Seine Wirksamkeit in seiner letzten Lebenszeit, während der furchtbaren Pest, welche, im mantuanischen Erbfolgekriege gegen Ende 1629 eingeschleppt und durch Mißwachs und Elend gemehrt, im J. 1630 Venetien und die Lombardei entvölkerte und namentlich in dem dichtbewohnten Mailand entsetzliche Verheerungen anrichtete, wäre auch dann unvergessen geblieben, wenn nicht der größte italienische Dichter des 19. Jahrhunderts, Alessandro Manzoni, in seinen „Verlobten" die edle Gestalt Federigo Borromeo's mit neuer Aureole umgeben hätte. Was er dem Clerus in seinen trefflichen Anweisungen gebot und empfahl, befolgte er selber, und wie der Clerus seine schweren Pflichten erfüllte, zeigt die große Zahl von Priestern in der Stadt (62 Pfarrer und 33 Coadjutoren), welche in der Erfüllung dieser Pflichten starben. Das schöne Beispiel, welches der hl. Karl während der Pest des Jahres 1576 gegeben, leuchtete seinem Verwandten und Allen vor. Federigo Borromeo ist nicht frei von Irrthümern und Fehlern gewesen, welche meist Irrthümer und Fehler seiner Zeit waren. So stand er unter deren Einfluß den Hexenprocessen und dem Zauberwesen gegenüber. In den Kämpfen mit der spanischen Regierung um die kirchliche Immunität und Auctorität, Kämpfen, welche während seiner ganzen Verwaltung gewährt haben, und worin er oft das Recht gegen eine stets argwöhnische und von ihrer Heimat her an tyrannische Einmischung gewohnte Gewalt vertheidigte, ist er in nicht wenigen Fällen zu weit gegangen, abgesehen von manchen kleinlichen Ceremoniell-Angelegenheiten, welche zu ernsten Conflicten Anlaß boten. Auch während der Seuche, gegen die er so tapfer kämpfte, waren seine kirchlichen Anordnungen nicht immer heilsam. Aber seine Tugenden und Verdienste haben die Mängel und Schwächen weit überragt. Seine Thätigkeit weckt gerechtes Erstaunen. Mit seinem Hirtenamte vollauf beschäftigt, um so mehr, als es einen so ansehnlichen Sprengel umfaßte und die Diöcesansynoden allein ihn so vielfach in Anspruch nahmen, fand er Zeit zu einer literarischen Thätigkeit, welche für sich die ganze Zeit eines Gelehrten in Anspruch nehmen zu müssen schien. Die Mehrzahl seiner gedruckten Schriften, Bibelkunde, Dogmatik, Moraltheologie, Seelsorge, Kirchenrecht und Kirchengeschichte umfassend, Synodalreden und Briefe u. a., ist in lateinischer Sprache abgefaßt, während Vieles ungedruckt geblieben ist. Auch die Zahl seiner literarischen Producte in italienischer Sprache, namentlich der ungedruckten, ist sehr bedeutend. Heute sind sie vergessen, da der wissenschaftliche Werth selten hervorragend, der Stoff der meisten nicht ferner von Wichtigkeit ist, und da in den italienischen die Schreibart, ungeachtet des eifrigen Strebens des Verfassers nach Reinheit der Sprache, die Gebrechen des Zeitalters

verklagt. In der Geschichte der wissenschaftlichen Bildung wird aber Federigo Borromeo durch die Gründung der Anstalt fortleben, welche man die Ambrosianische Bibliothek nennt; sie ward im J. 1609 eröffnet und war nach der Bodlejana zu Oxford die erste dem Publikum geöffnete. Mit den literarischen Schätzen und den Kunstwerken, welche sie zu einem Museum machen, verband der edle Stifter eine Druckerei für wissenschaftliche Zwecke und ein Doctoren-Collegium nebst Schulen für Philosophie und Literatur und Unterricht in den schönen Künsten. Wie ein mächtiger Fürst hat er für diese Anstalt Schätze ausgegeben, und wenn seine Bemühungen für die schönen Künste den Anstrengungen und Kosten nicht entsprachen, so lag dieß nicht an ihm, sondern an dem Verfall des Geschmackes der Zeit. Seine Mildthätigkeit war unbegrenzt. Während der Nothjahre 1627 und 1628 ließ er jeden Morgen 2000 Armen einen großen Napf mit Reis verabreichen, und er machte wahr, was er beim Beginne der Pest predigte: „Sendet Gott um unserer Sünden willen uns diese Geißel, so verzaget nicht: ich und mein Clerus werden euch nicht verlassen.“ Er hatte für ein Madonnenbild im Dome einen goldenen mit Edelsteinen besetzten Mantel bestimmt — nun gab er das Geld für die Nothleidenden aus und dankte der Gottesmutter, daß sie ihm Gelegenheit geboten habe, durch deren Unterstützung ihr einen Mantel nach ihrem Sinne zu bereiten. Er war es auch, der die Colossalstatue seines heiligen Verwandten auf dem Hügel bei Arona errichtete. Federigo Borromeo starb zu Mailand, 67jährig, am 22. September 1631 und liegt in seiner Cathedrale begraben. Seine Leben schrieben u. A.: Fr. Rivola 1656 und G. Ripamonti; C. Cantù handelte von ihm zuerst Mailand 1831, dann wiederholt in dem Buche La Lombardia nel secolo XVII, wo sich auch ein Verzeichniß der Schriften findet. Das jüngste Werk ist: G. Roberti, Apologia del Card. F. Borromeo, Milan. 1870. [v. Reumont.]

Borromeo, Karl, der hl., s. Karl.

Bosco, Johannes, hervorragender Scotist, geb. zu Antwerpen 1613, trat früh bei den strengen Franciscaner-Recollecten ein und wurde durch Frömmigkeit und Gelehrsamkeit eine der schönsten Zierden der belgischen Provinz. Nach Theodor Schmissing hatte er lange die Cathedra Scoti an der Löwener Universität inne. Sein Hauptwerk ist: Theologia sacramentalis, scholastica et moralis ad mentem Doctoris subtilis, 6 Bände Fol., die fünf ersten gedruckt zu Löwen 1665—1671, der sechste zu Antwerpen 1685. Unter dem Namen Theologia spiritualis hat man nach seinem Tode in 2 Bänden Fol., Antwerpen 1686, mehrere Monographieen von ihm vereinigt: De intellectu et scientia Dei ejusque objecto; De provid., praedest. et reprob. div.; De fide divina ejusque veritate, obscuritate et credibilitate. [Scheeben.]

Bosheit (malitia), s. Sünde.

Bosio, Antonio, ist der Name jenes hochgefeierten Mannes, den man mit Recht den Columbus der Katakomben nennen kann. Obwohl er auf der Insel Malta (wahrscheinlich im Jahre 1575) geboren war, kann er doch als Römer betrachtet werden, da er von seinem Kindesalter an in Rom lebte. Hier wohnte er bei seinem Oheim Jacob Bosio, der als Geschichtschreiber des Johanniterordens sich einen Namen gemacht hatte und in Rom Geschäftsträger des Malteser-Ritterordens war. Trotzdem Anton Bosio als Advokat beschäftigt war, bewahrte er doch stets das schon frühzeitig in ihm rege gewordene Interesse für das unterirdische Rom und verlegte sich seit seinem 18. Lebensjahre mit größtem Eifer auf die Erforschung der Katakomben. Um seinen Untersuchungen einen Erfolg zu ermöglichen, las er vorerst alles, was nur den Gegenstand aufhellen konnte: die Schriften der morgen- und abendländischen Väter, die Canonsammlungen und Concilsacten, die Kirchengeschichten und Biographieen der Heiligen, besonders die Acten der Martyrer, namentlich derjenigen, die zu Rom den Martertod erlitten hatten. Hatte er in diesen Quellen irgendwelche Angaben gefunden, die auf die wahrscheinliche Lage christlicher Begräbnißstätten schließen ließen, so untersuchte er mit der äußersten Sorgfalt die Umgebung der Stadt, besonders sämmtliche Weinberge, um die ursprünglichen Eingänge zu finden. Hatte er selbst einen solchen entdeckt, oder erhielt er sonst Kunde davon, daß man beim Graben eines Kellers oder Brunnens auf eine in die Katakomben führende Oeffnung gestoßen sei, so eilte er augenblicklich herbei, um mit den größten Anstrengungen, nicht selten sogar mit Lebensgefahr den durch die Jahrhunderte aufgeschichteten Schutt zu beseitigen und das Eindringen in die inneren Gänge zu ermöglichen. — Während 36 Jahren, die er der Erforschung der Katakomben widmete, hatte er zu einer ausführlichen Beschreibung derselben reiches Material gesammelt und dasselbe auch theilweise verarbeitet, als ihn 1629 der Tod ereilte, noch ehe er einen Theil seines Werkes veröffentlichen konnte. Seine Manuscripte hinterließ er dem Malteserorden, als dessen Geschäftsträger er seinem Oheim gefolgt war. Der Gesandte des Ordens zu Rom, Fürst Carlo Aldobrandini, zeigte die Handschrift dem Vorstande der vaticanischen Bibliothek, dem Cardinal Francesco Barberini, und dieser beauftragte in richtiger Erkenntniß der Wichtigkeit und des wissenschaftlichen Werthes der Arbeit den Oratorianer P. Severano mit der Herausgabe derselben. Die Druckkosten übernahmen die Malteserritter, und so erschien zu Rom 1632 das treffliche Werk: Roma sotterranea, opera postuma di Antonio Bosio composta, disposta e accresciuta da Giovanni di Severano, sacerdote della Congregazione dell' Oratorio. — Da das Werk auf einfacher topographischer Grundlage und somit auf dem einzig richtigen Systeme beruhte, ist es begreiflich, daß dasselbe von allen Freunden der Alterthumswissenschaft freudigst

begrüßt und allgemein anerkannt wurde. Um dem epochemachenden Werke eine weitere Verbreitung zu sichern, wollte man gleich nach dessen Erscheinen eine lateinische Uebersetzung veranstalten. Indeß ward erst im J. 1651 eine lateinische Ueberarbeitung mit vielen Aenderungen und Auslassungen (zum Nachtheil des Werkes) veröffentlicht unter dem Titel: **Roma Subterranea post Anton. Bosium et Joan. Severanum.** Dieses Werk wurde mehrmals nachgedruckt und auch in kürzere Auszüge gebracht. — Das Verdienst Bosio's um die Förderung der archäologischen Wissenschaft ist ein außerordentliches und unbestreitbares. Den vielen Verdächtigungen seiner Leistung hat der berühmte Archäolog de Rossi die verdiente Abfertigung angedeihen lassen. (Vgl. **Kraus, Roma sotterr. 5—9.**) [Dippel.]

Bosnien, s. Agram.

Boso, erster Bischof von Merseburg, stammte aus Bayern und wurde im Kloster St. Emmeram zu Regensburg gebildet. Von hier kam er als Hofkaplan in die Dienste Otto's I. und begleitete denselben nach Sachsen. Als der Kaiser den Plan faßte, das Wendenland zu christianisiren und zu diesem Zwecke für den Osten des Reiches ein Erzbisthum in Magdeburg zu errichten, wie bereits ein solches im Norden zu Hamburg-Bremen war, wurde auch Boso als Glaubensprediger zu den Wenden gesandt. Die Christianisirung derselben war eine schlimme Aufgabe, zu deren Schwierigkeit die Verschiedenheit der Sprache und die Abneigung gegen alles deutsche Wesen viel beitrug (vgl. Ludwig Giesebrecht, Wendische Geschichten I). Auch Boso hatte mit vielen Hindernissen zu kämpfen. So wird besonders erwähnt, daß die Neubekehrten einmal, da er sie das Kyrie eleison lehren wollte, aus Spott auf ihn und seine Lehre „Uhriolsa" d. h. „eine Erle steht im Busche" sangen. Der eifrige Glaubensbote ließ sich aber durch nichts schrecken; er entschloß sich vielmehr, das Wendische selbst zu erlernen, um den Heiden in ihrer Muttersprache predigen zu können. Die Erfolge, welche er jetzt erzielte, müssen sehr bedeutend gewesen sein, da ihm später das gesammte Gebiet der Kirchen zu Zeitz, Merseburg, Memleben, Thornburg und Kirchberg übertragen war. Bei Zeitz erbaute er in einem Walde eine Kirche; die Stelle führte später nach ihm den Namen Bosostieg. Als endlich die Christianisirung des Landes so weit vorangeschritten war, daß für Magdeburg drei Suffraganbisthümer, Zeitz, Meißen und Merseburg, errichtet werden konnten, wurde es Boso freigestellt, aus den dreien eines für sich zu wählen. Er nahm Merseburg und erhielt darauf vom Magdeburger Erzbischof die bischöfliche Weihe im J. 968. Auch als Bischof setzte er seine Missionsthätigkeit fort; er würde gewiß noch große Erfolge erzielt haben, wäre ihm ein längeres Leben beschieden gewesen. Im zweiten Jahre seiner bischöflichen Würde jedoch besuchte er sein Heimatland Bayern, erkrankte daselbst und starb am 1. November 970. Seine Leiche wurde nach Merseburg überführt und vor dem Hauptaltare der Kirche zum hl. Johannes dem Täufer begraben. Boso hatte das bischöfliche Amt 1 Jahr, 10 Monate und 3 Tage geführt. Raber hat Boso in seine **Bavaria sancta** aufgenommen (III, 2, 27) und ihm folgend auch Stadler in sein Heiligenlexikon (I, 509), obgleich derselbe niemals eine Verehrung oder einen kirchlichen Titel erhalten hat. Bucelin im Supplemente seines Menologiums nennt ihn ehrwürdig. Die einzige Quelle für Boso's Leben und Wirken ist **Thietmar, Chron. Merseb. 2, 14 in Mon. Germ. SS. III, 750.** [Grube.]

Bosor (בֶּצֶר), eine Stadt im Ostjordanlande, zu Ruben gehörig und als Freistadt bezeichnet, Deut. 4, 43. Jos. 20, 8; 21, 36. 1 Par. 6, 78; 7, 37, später von Judas Machabäus erobert und zerstört, 1 Mach. 5, 26. 28. 36. [Kaulen.]

Bosra, 1. (בָּצְרָה) alter Hauptort der Edomiter im peträischen Arabien, Gen. 36, 33. 1 Par. 1, 44. Is. 34, 6; 63, 1. Jer. 49, 13. 22. Am. 1, 12, das heutige Dorf El Buseireh in Djebal (Robinson Pal. III, 683). — 2. (בָּצְרָה) Stadt in Moab, Jer. 48, 24, LXX Βοσόρ (s. d. Art. Barasa). — 3. (בְּעֶשְׁתְּרָה) levitische Freistadt im halben Stamme Manasse, auf der Ostjordanseite, Jos. 21, 27, das spätere Bostra, das heutige Bosrah im Hauran (s. d. A. Astaroth). [Kaulen.]

Bossinger, Johannes, Doctor der Rechte in Nürnberg, trat vom Lutherthume, dem er sich angeschlossen hatte, zur katholischen Kirche zurück und ließ die beißende Schrift erscheinen: Ist denn keine Salbe mehr in Gilead, und will S. Sebald nicht mehr helfen? Mainz 1549. (Vgl. Will, Nürnb. Gelehrten-Lex. s. v.) [Streber.]

Bossolari, Jacob, O. S. Aug., mit Unrecht unter die italienischen Reformatoren des 14. Jahrhunderts gezählt, wirkte als Prediger in dem von Parteien zerrissenen Pavia zu eben der Zeit, als die Stadt die Oberherrschaft der Mailänder abwerfen wollte. Die unter der Führung der beiden älteren Beccaria, Fiorello und Castellino, stehende ghibellinische Faction gewann 1356 den ascetischen Mönch und gewandten Redner für ihre Interessen. Die Predigten, in denen Bossolari zur Demüthigung des übermüthigen Adels aufforderte, fanden gewaltigen Zulauf und verschafften ihm einen täglich wachsenden Einfluß. Als er gegen die unter Führung Galeazzo Visconti's anrückenden Mailänder ein siegreiches Gefecht bestand, bemächtigte er sich selbst der Regierung der Stadt und trieb die Beccaria in die Verbannung. Bossolari herrschte zwar ohne den Titel, aber mit der Macht eines Fürsten. Die Regierungsformen schienen demokratisch; aber die gewählten Capitani, Decurionen und Centurionen waren unbedingt dem herrschsüchtigen Manne, der den Namen eines Tribuns führte, untergeben. Während Bossolari seine Bußpredigten fortsetzte, drangen die Diener in die Häuser und raubten die Kostbarkeiten, mit welchen Johann von Montebello, Markgraf von Montferrat, sich den Schutz der Stadt bezahlen ließ. Aber trotz des Bei-

standes dieses mächtigen Verbündeten wurden beim erneuten Angriffe der Mailänder die Schiffe Pavia's 1358 auf dem Po geschlagen, und die Stadt zu Wasser und zu Land umschlossen. Es entstand große Hungersnoth. Bossolari versprach in einer Predigt, daß Manna vom Himmel fallen werde. Als aber die Prophezeiung sich nicht erfüllte und zudem ein pestartiges Fieber ausbrach, erfolgte 1359 die Uebergabe der ganz herabgekommenen Stadt an Galeazzo Visconti. Bossolari schmeichelte dem Sieger und versprach ihm die Herrschaft bis nach Ravenna. Visconti benutzte ihn eine Zeitlang, übergab ihn aber schließlich dem Ordensgenerale der Augustiner, der schon oftmals den Mönch zur Umkehr aufgefordert hatte. Bossolari wurde zu Vercelli in Haft gesetzt und lebte noch 1362; seitdem wird sein Name nicht mehr erwähnt. (Vgl. Civiltà cattolica 1853, Ser. II, vol. IV, n. 87, Una storia ed un Romanzo, wo die romantische und fabelhafte Darstellung von G. Cesare Carraresi: Jacopo Bossolari da Pavia, Firenze 1853, auf Grund der Quellen berichtigt wird.) [Streber.]

Bossu, le (lat. Bossutius oder Bossulus), Jacob, französischer Benedictiner, geb. 1546 zu Paris, machte Profeß zu St. Denys, ward Doctor der Sorbonne und Lehrer des zu Blois 1588 ermordeten Cardinals Ludwig von Guise. Die Anhänglichkeit an diesen Schüler veranlaßte ihn, sich in die Welthändel zu mischen; als beliebter Prediger wirkte er mit großem Erfolg für die Bestrebungen der Ligue besonders zu Nantes. Hier veröffentlichte er 1589 sein politisches Glaubensbekenntniß unter dem Titel: Les devis d'un catholique et d'un politique, und 1590 zwei politisch gefärbte Trauerreden, die eine zur Verherrlichung des zu Tours „martyrisirten" Dominicanerpriors P. Edm. Bourgoin, die andere zum Jahresgedächtniß der Ermordung der beiden Prinzen von Guise. Als die Fortschritte des Bourbonen Heinrich IV. ihm den Aufenthalt im Vaterlande nicht mehr räthlich erscheinen ließen, ging er nach Rom; Papst Clemens VIII. ernannte ihn 1598, auf Empfehlung des einflußreichen Auditors der Rota, Fr. Pegna, zum Consultor der Congregatio de auxiliis. Unter Paul V. wollte er nach Frankreich in sein Profeßkloster zurückkehren; der Papst entband ihn aber hiervon und gestattete ihm sogar, über seinen Nachlaß testamentarisch zu verfügen. Er blieb Consultor der genannten Congregation bis zu deren Schluß und gehörte immerfort zu den entschiedensten Vertheidigern der von den Dominicanern vertretenen Gnadenlehre. Mehr als 80 Jahre alt, starb er zu Rom 1626, allgemein wegen seines musterhaften Lebens geachtet. — Er verfaßte als hochbetagter Greis eine weitläufige Schrift gegen das molinistische System; dieselbe gedieh aber nur bis zur 16. Proposition und blieb seines Todes wegen unvollendet (Animadv. in XXV propos. P. Lud. Molinae, abgedruckt bei Reginald, De mente S. C. Trident. circa grat. se ipsa effic. 1706, 1642—2066). Sein sorgfältig geführtes Tagebuch über die Verhandlungen der Congregatio de auxiliis ist verloren gegangen. (Vgl. Bibl. univ. V, 130; Ziegelbauer, H. lit. O. S. Ben. III, 371 sq.; Reginald l. c. praef. 14—16.) [Sachs, O. S. B.]

Bossuet, Jacob Benignus, das Orakel der Kirche in Frankreich, der ausgezeichnetste Theologe, den der Episcopat in den drei letzten Jahrhunderten aufzuweisen hat, wurde zu Dijon am 27. September 1627 aus einer alten und angesehenen burgundischen Familie geboren. Sein Vater starb als Senior (Doyen) des Parlaments zu Metz. Der junge Bossuet wurde schon im J. 1652, da er in Paris den theologischen Doctorgrad erhielt, als eine der größten Zierden der Universität und der theologischen Facultät betrachtet. Nach Metz zurückgekehrt, widmete er sich dem Studium der Kirchenväter, besonders des hl. Augustin, wurde zu Missionen gebraucht und beschäftigte sich eifrig mit der Bekehrung der Protestanten. Bereits hatte er in Paris unter dem hl. Vincenz von Paul eine treffliche praktische Schule durchgemacht und an der sog. Dinstags-Conferenz des Pariser Clerus, welche Vincenz leitete, theilgenommen. Bossuet äußerte später, wenn er Vincenz im Kreise dieser Conferenz habe reden hören, sei es ihm gewesen, als vernehme er eine Rede unmittelbar aus dem Himmel. Sein Ruf als Prediger veranlaßte, daß man ihn häufig nach der Hauptstadt rief, deren Kanzeln er bis zum Jahre 1669 sehr oft betrat. Als er im J. 1661 vor Ludwig XIV. die Adventpredigten gehalten, ließ der König seinem Vater zu einem solchen Sohne Glück wünschen. Seine Predigten, selbst die beredtesten, hielt er ohne mühsame Vorbereitung, häufig nach einer nur kurzen Meditation. So kommt es, daß ein großer Theil seiner Predigten, da sie nie geschrieben worden, unwiederbringlich verloren ist. Im J. 1669 wurde er zum Bischof von Condom ernannt, resignirte aber dieses Bisthum, als ihm der König die Erziehung des Dauphin und Thronerben übertrug und er nun am Hofe leben mußte. Damals schrieb er für seinen Prinzen den Discours sur l'histoire universelle, ein beredtes und großartiges Gemälde der Weltgeschichte, des Steigens und Sinkens der Reiche und des Entwicklungsganges der Religion und Kirche bis auf Karl d. Gr., eine historische Theodicee. Auch die Schrift von der Erkenntniß Gottes und seiner selbst, die mehr metaphysischen Inhalts ist und von Cartesischen Principien ausgeht, wurde zu demselben Zwecke geschrieben. Auch entstand damals sein Werk Politique tirée de l'Écriture S., eine Art Spiegel für Könige und Völker, den ihnen Bossuet aus der jüdischen Geschichte vorhält, um die Könige zur Mäßigung, die Völker zum Gehorsam, beide zur Unterwerfung unter den göttlichen Willen zu führen. Dabei neigt er, dem Vorurtheile der Zeit und des Landes huldigend, zur Theorie von der absoluten Monarchie und weiß für die Völker kein anderes Gleichgewicht gegen die verderblichen Entwürfe und

Maßregeln der Fürsten, als — die göttliche Vorsehung und Gerechtigkeit. Die Verwirrung der Fronde, deren Wirkungen er noch vor Augen hatte, mag zur Bildung dieser seiner Ansicht von der Nothwendigkeit oder Vorzüglichkeit der absolut-monarchischen Regierungsform beigetragen haben. Die gelehrtesten Männer, besonders aus dem geistlichen Stande, de la Broue, nachher Bischof von Mirepoix, Pellisson, Renaudot, Herbelot, Fleury, der Verfasser der Kirchengeschichte, pflegten sich in jener Zeit bei ihm zu einer Art von Akademie zu vereinigen, in der man Fragen aus der Geschichte, Philosophie, Theologie erörterte, auch Theile der Bibel las und commentirte; einige exegetische Schriften Bossuets sind Früchte dieser Conferenzen. Zu Bossuets näheren Freunden gehörte auch der berühmte Büßende de Rancé, Abt von la Trappe; Bossuet pflegte ihn seinen „heiligen Freund" zu nennen und machte fünf- oder sechsmal die Reise in die Einöde von la Trappe, um sich mit ihm zu besprechen. Als Bossuet die Erziehung des Dauphin vollendet hatte, ernannte ihn der König (1681) zum Bischof von Meaux. Auch hier zeigte er sich groß und musterhaft, verfaßte einen trefflichen Katechismus für seine Diöcese, führte Missionen ein, hielt Synoden und predigte unermüdet, einfach, höchst faßlich, väterlich und ergreifend. Seine beiden Werke: die „Geisteserhebungen (Élévations) über die Mysterien" und die „Meditationen über das Evangelium" wurden für Ordensfrauen seiner Diöcese verfaßt; er selber scheint, fern von aller literarischen Ambition, nicht daran gedacht zu haben, sie dem Drucke zu übergehen, trotz der großen Vorzüge, die besonders den Élévations eigen sind; erst nach seinem Tode erschienen sie, wie so viele andere seiner Schriften.

Schon 1654 begann er an Zurückführung der Protestanten zu arbeiten; 1655 erschien seine Widerlegung des von dem Prediger zu Metz, Paul Ferri, herausgegebenen Katechismus. Mehr und mehr entwickelte sich bei ihm die eigenthümliche Gabe, die vor ihm besonders der hl. Franz von Sales besessen hatte, die Protestanten zu gewinnen und sie, oft in wenigen Stunden, von der Wahrheit der katholischen Religion zu überzeugen; die Meisten von denen, welche damals, und zwar in großer Menge, zur Kirche zurückkehrten, wünschten sehnlich, von ihm unterrichtet zu werden, in seine Hände ihr Bekenntniß abzulegen. Auf den Wunsch des Fräuleins von Duras, einer Nichte Turenne's, erbot sich Bossuet zu einer in ihrer Gegenwart zu haltenden Conferenz mit dem angesehensten protestantischen Theologen in Frankreich, dem polemisch gewandten Claude; man handelte von der Auctorität der Kirche; der Uebertritt der Dame zur katholischen Kirche war die unmittelbare Wirkung davon, und der Bericht, den Bossuet über Gang und Inhalt des Gespräches drucken ließ, gewährt durch das demselben beigemischte dramatische Interesse eine doppelt anziehende Lectüre. Im J. 1668 erschien seine berühmteste Schrift, die kurze Exposition de la doctrine catholique, die einzige Schrift dieser Art, welche durch die Menge und das Gewicht der Approbationen in der Kirche eine Art symbolischer Auctorität erlangt und eine öffentliche Urkunde der ganzen Kirche geworden ist. Der Hauptzweck war weniger, die bestrittene katholische Lehre zu beweisen, als vielmehr, sie in ihrer wahren Gestalt und entkleidet von jenen entstellenden Zuthaten und Verunstaltungen, welche die herkömmliche protestantische Polemik und Kanzeltradition ihr angehängt hatte, darzustellen. Die Wirkung des Büchleins war gleich bei dessen erstem Erscheinen eine siegreiche. Die Bekehrung zweier Enkel des berühmten Duplessis-Mornay, des Marquis Dangeau und seines Bruders, bald nachher auch des Marschalls Turenne, wurde dadurch entschieden. Protestantischerseits gab man sich, ehe noch das Büchlein gedruckt war, alle Mühe, es als eine unaufrichtige, einseitige, Vieles bemäntelnde und verschweigende Darstellung zu verrufen und ihm zum Voraus ein verdammendes Urtheil von Rom aus zu prophezeien. Statt dessen erfolgte eine feierliche Approbation von Papst Innocenz XI., und bald war es in die meisten europäischen Sprachen übersetzt, an mehreren Orten durch die Bischöfe selbst verbreitet. Eine Flut von Gegenschriften erschien, in Frankreich von Brueys, der aber bald darauf selbst katholisch wurde, von den Predigern Bastide, Noguier, Jurieu, Basnage; in Deutschland von Valentin Alberti, Scultet und mehreren Andern, einige in England u. s. f. Ein oberflächlicher Beobachter mußte staunen, daß eine im einfachsten und anspruchslosesten Tone geschriebene, aller Ausfälle auf den protestantischen Lehrbegriff sich enthaltende Schrift von 60 Seiten eine so gewaltige Bewegung im feindlichen Lager hervorrufen konnte; der Grund lag aber eben in der Präcision und Simplicität, mit welcher der Kern der wesentlichen Kirchenlehre theils aus der scholastischen Umhüllung, theils aus den Netzen und Fußeisen der Polemik herausgehoben und in seiner innern, auf jeden Unbefangenen überzeugend wirkenden Consequenz und naturgemäßen Verkettung dargestellt war. Zwei Drittheile der gewöhnlichen Anklagen, Vorwürfe und Einwendungen waren dadurch abgeschnitten. Sein umfassendstes Werk in kirchengeschichtlicher und dogmatischer Beziehung ist die Histoire des variations, ein Meisterstück klarer und beredter Exposition, vielleicht unübertroffen in der Kunst, das Dunkel, in welches Leidenschaften und wechselseitige Mißverständnisse die kirchliche Controverse gehüllt haben, aufzuhellen und in wenigen kräftigen Zügen die ganze Genesis und den Verlauf einer Doctrin nachzuweisen. Die ganze Reformationsgeschichte in ihrem Verlaufe bis in's 17. Jahrhundert ist natürlich hier unter dem Hauptgesichtspunkte der dogmatischen Entwicklung aufgefaßt, und Bossuet ordnet alles Uebrige diesem Zwecke unter. Indeß bietet auch die dogmengeschichtliche Seite des Buches immer sehr fühlbare Lücken dar; denn

einerseits benutzte er, der deutschen und englischen Sprache unkundig, nur lateinische Quellen (für England nur eine französische Uebersetzung Burnets), andererseits ließ er sich durch seine irenischen Plane, welche er theils auf die damalige Lage der französischen Protestanten, theils auf die von Deutschland aus ihm gemachten Hoffnungen baute, bestimmen, die volle Consequenz des scharfen Gegensatzes, den das protestantische Dogma gegen das katholische bildet, eher zu verdecken, als hervorzuheben und überall mit besonderer Vorliebe jene Wendungen der Bekenntnißschriften und der Theologen geltend zu machen, in denen eine scheinbare oder wirkliche Annäherung an den kirchlichen Lehrbegriff liegt. Dadurch hat er aber den Rechten der Geschichte und dem wissenschaftlichen Werthe seines sonst meisterhaften Werkes wesentlich Abbruch gethan. Eine Reihe anderer Schriften folgte noch, alle mit der Bestimmung, einzelne Bestandtheile des katholischen Dogma und Ritus gegen die Angriffe des Protestantismus zu vertheidigen; so eine Abhandlung von der Communion unter beiden Gestalten im J. 1682, und eine (unvollendete) Apologie der Fortsetzung desselben Werkes gegen die Einwendung des Predigers de la Roque zu Rouen; sodann seine sechs Belehrungen (avertissements) für die Neubekehrten gegen Jurieu; eine Erklärung der Apokalypse im J. 1689 gegen die protestantische Deutung der babylonischen Hure; zwei Pastoralinstructionen, die erste über die der Kirche gegebenen Verheißungen, die zweite als Antwort auf die Angriffe des Predigers Basnage, und eine apologetische Erklärung der Messe. Zur Aufhebung des Edictes von Nantes, die man mit Recht als einen der großen Flecken in Frankreichs Geschichte und in der Regierung Ludwigs XIV. betrachtet, scheint Bossuet nicht gerathen zu haben; gewiß aber ist, daß er sie gebilligt und öffentlich (in der Trauerrede für den Kanzler Le Tellier) gepriesen hat. Auch er nahm Theil an dem damals in Frankreich herrschenden Vorurtheile, auch er meinte, daß der Zweck, Herstellung der religiösen Einheit in Frankreich, dadurch sicher und vollständig erreicht werden würde. Aber die Gewaltthätigkeiten unter Louvois, die gehässigen Dragonaden mißbilligte Bossuet, während selbst Arnauld, der freilich das Schlimmste nicht gekannt zu haben scheint, die angewandten Mittel, die Dragonaden mit einbegriffen, unter Hinweisung auf das Verfahren der römischen Kaiser und Statthalter gegen die Donatisten, für erlaubt und gerecht erklärte. Daß es an sich ein Recht oder vielmehr eine Pflicht für den König sei, falsche Religionen in seinem Reiche zu vertilgen, bezweifelte Bossuet so wenig, als die übrigen französischen Theologen jener Zeit (Fenelon bildete eine Ausnahme), und suchte es auch in seiner Politique sacrée, die jedoch erst lange nach dem Widerrufe des Edictes von Nantes und nach Ludwigs XIV. Tode erschien, zu beweisen.

Gegen die Jansenisten beobachtete Bossuet große Schonung; ihr vornehmster Theologe Arnauld war ihm persönlich befreundet und verfaßte einige seiner Schriften, namentlich die Apologie für die Katholiken, und ein Werk gegen Malebranche, auf Bossuets Wunsch. Bossuet sah in diesem Manne, der allerdings eine der glänzendsten Erscheinungen unter den Theologen des siebenzehnten Jahrhunderts war, den siegreichen Vertheidiger der katholischen Kirche und Lehre gegen den Calvinismus, und selber strenger Augustinianer, beurtheilte er das Verhalten Arnaulds und seiner Freunde dem päpstlichen Stuhle gegenüber um so gelinder, als die jansenistische Partei ihre schismatische Stellung offen erst nach Bossuets Tode einnahm. Doch hatte sich Bossuet in seiner früheren Zeit (in der Leichenrede auf den Pater Bourgoing und den Dr. Cornet) scharf gegen den Jansenismus ausgesprochen. Nachher scheint er mehrere Jahre lang über die bekannte Distinction des Rechtes und der Thatsache eine den Jansenisten theilweise günstige Ansicht gehegt zu haben. In seinem auf Veranlassung des Erzbischofs Péréfixe von Paris an die Nonnen von Portroyal gerichteten Schreiben behauptete er, daß eine „fromme Unterwerfung" unter das Urtheil der Kirche über dogmatische Thatsachen (hier über den häretischen oder orthodoxen Charakter des Augustinus von Jansenius) genüge (sein Biograph Bausset hat das Schreiben unrichtig verstanden). Aber gegen Ende seines Lebens modificirte er diese Meinung und erklärte in seiner letzten Schrift „Ueber die Auctorität kirchlicher Entscheidungen", daß jeder Gläubige dem Urtheile der Kirche auch über dogmatische Thatsachen einen vollständigen und unbedingten inneren Beifall (persuasion entière et absolue dans l'intérieur) zu geben schuldig sei, verwarf also auf's Bestimmteste das sogen. ehrfurchtsvolle Stillschweigen, zu dessen Gunsten sich damals 40 Doctoren der Theologie erklärt hatten. Ueberhaupt mißbilligte Bossuet auf's Entschiedenste die Winkelzüge, zu denen Arnauld, die vier jansenistisch gesinnten Bischöfe und die Nonnen von Portroyal ihre Zuflucht nahmen, um das päpstliche Formular unterzeichnen und doch zugleich auch die Lehre des Jansenius gutheißen zu können. Daß die bekannten fünf Sätze wirklich den Sinn des Jansenischen Werkes enthielten, und sozusagen die Seele dieses Körpers seien, daran könne, erklärte er, wer das Buch aufmerksam gelesen, nicht zweifeln. Uebrigens scheint Manches in den Schriften Bossuets, die erst nach seinem Tode erschienen, von den jansenistisch gesinnten Herausgebern unterdrückt worden zu sein. Man weiß wenigstens, daß sie einen Panegyricus Bossuets auf den hl. Ignaz v. Loyola und eine Schrift über das Formular (Alexanders VII., dessen Unterzeichnung Rom vorgeschrieben hatte) unterdrückt hatten. — Quesnels Werk über das N. T., welches nachher in der Bulle Unigenitus verworfen wurde, hatte Bossuet zehn Jahre früher gutgeheißen und ein Vorwort verfaßt, welches einer neuen, aber verbesserten Aus-

gabe des von dem Erzbischofe Noailles von Paris so nachdrücklich in Schutz genommenen Werkes vorgesetzt werden sollte. Bossuet erkannte aber auch an, daß das Buch großer und wesentlicher Verbesserungen bedürfe, machte selber den Erzbischof auf eine Anzahl correctionsbedürftiger Stellen aufmerksam, und da Noailles eine Aenderung dieser Stellen nicht veranlassen wollte, so zog Bossuet sein Vorwort zurück (es erschien lange Zeit nach seinem Tode unter dem von jansenistischer Hand vorgesetzten Titel Justification des réflexions morales) und äußerte später öfters, das Buch sei so sehr vom Jansenismus inficirt, daß es einer Correction nicht fähig sei.

Den Streit Bossuets mit seinem jüngeren Freunde und Schüler Fenelon pflegt man als ein beklagenswerthes Ereigniß darzustellen, da die beiden großen Männer sich im Verlaufe desselben nicht frei von einem Anfluge menschlicher Leidenschaftlichkeit erhielten, und besonders Bossuets Schärfe und Vehemenz im theologischen Kampfe mitunter eine zu starke Dosis von Zornesmuth beigemischt schien. Seine Vergleichung Fenelons und der Frau von Guyon mit Montanus und Priscilla überschritt allerdings das Maß erlaubter Polemik, und seine Haltung war hier um so auffallender, als Bossuet auch den bittersten Angriffen von protestantischer Seite stets nur die Ruhe bewußter Ueberlegenheit und die Milde eines nicht nach literarischem Triumphe, sondern einzig nach Ueberzeugung des Gegners strebenden Bischofs entgegengesetzt hatte. Bossuets Verhalten erklärt sich jedoch, sobald man die innere Bedeutung des quietistischen Streites erfaßt. Die Doctrin der Frau v. Guyon, deren von Bossuet verfaßte Censur Fenelon nicht unterschreiben wollte, enthielt bedenkliche Keime des Quietismus, und als Fenelons Maximes des Saints erschienen, glaubte Bossuet und glaubten viele Theologen mit ihm, darin eine förmliche Rechtfertigung des Quietismus zu finden. Bossuet befürchtete ernstlich, daß dieses System nicht sowohl in Fenelon, als vielmehr in den Köpfen anderer minder gründlichen Theologen in eine Art mystischen Deismus ausarten und rasch zum völligen Indifferentismus gegen alle positive Religion, wie dieß auch die außerkirchliche Mystik so häufig gezeigt hat, führen könne. Fenelon erschien ihm nun um so gefährlicher, weil er der Erzieher des Thronerben und das Orakel fast des ganzen religiösen Theiles des königlichen Hofes war. Uebrigens standen oder kamen sich die beiden Prälaten im Verlaufe der Controverse näher, als gewöhnlich angenommen wird; Fenelon vertheidigte zwar den Text seiner Schrift (Maximes des Saints), erkannte aber später selbst an, daß einige Behauptungen, wenn man sie dem strengen Wortlaute nach nehme, ungenau oder unrichtig seien. Bossuet siegte zwar insofern, als sein Urtheil über die Maximes durch das des römischen Stuhles bestätigt ward: aber in mehreren Punkten näherte er sich allmälig der Ansicht Fenelons, selbst in dem von der Natur der Liebe, den er selber für den wichtigsten und entscheidenden erklärt hatte. Auch läßt sich nicht verkennen, daß Bossuet, dem anfänglich noch die mystische contemplative Theologie und Literatur ein fast völlig unbekanntes Gebiet war, allmälig aus den Schriften Fenelons Vieles über die inneren, dem mystischen Gebiete angehörigen Zustände und Heilswege lernte. So fand sich auch Bossuet in der Lage, mehrere anfänglich von ihm angefochtene Punkte in Fenelons System im weiteren Verlaufe des Streites als richtig zuzugeben. In praktischer Beziehung war ohnehin ein wesentlicher Unterschied zwischen Bossuets und Fenelons Seelenleitung nicht bemerkbar, wie die Briefe des ersteren an die Frau v. Maisonfort zeigen, wobei der Cardinal Bausset noch erinnert, daß Bossuet an der ascetischen und contemplativen Methode, die Fenelon dieser Dame vorgeschrieben hatte, durchaus nichts geändert habe. Beide Männer waren übrigens in allen Fragen, welche die Kluft zwischen der katholischen Kirche und dem Protestantismus bilden, vollkommen eins, und wenn man sich Fenelon an die Stelle Bossuets in der Verhandlung mit Molanus und Leibniz denkt, so fühlt man, daß dieser vielleicht manche Unterscheidungslehren eher noch schärfer hervorgehoben und präciser gefaßt haben würde, als dieß mitunter jener that, geleitet von der Begierde, den Protestanten, die wie Molanus und Leibniz gesinnt seien, und deren Zahl er viel größer gehalten zu haben scheint, als sie es wirklich war, die Rückkehr zur Kirche zu erleichtern, und überzeugt, wie er war, daß, sobald nur einmal die äußere Vereinigung zu Stande gekommen wäre, die innere Consequenz und Harmonie des katholischen Systems von selbst ihre Rechte geltend machen und die anfänglich noch nominell übrig gelassenen Trümmer des protestantischen Lehrbegriffs absorbiren werde.

Die Versammlung des französischen Clerus im J. 1682 und Bossuets Stellung daselbst ist sehr verschieden beurtheilt worden. Der damalige Gallicanismus, wie ihn die Versammlung von 1682 formulirte, war eine aus verschiedenen Ansichten und Interessen gebildete Sinnesweise. Vorerst lag demselben eine gewisse doctrinelle Tradition zu Grunde, die sich in Frankreich an die Beschlüsse des Konstanzer Concils und mehr noch an die Versammlung zu Bourges und die sogenannte pragmatische Sanction anlehnte, und die in der Sorbonne, der auch Bossuet seine theologische Bildung verdankte, sich als System ununterbrochen fortgepflanzt hatte. Dazu kam jetzt die fast unbedingte Hingebung des hohen Clerus an das Königthum, genährt und befestigt durch den nahezu bis zur Idololatrie getriebenen Cultus, dessen Gegenstand der Monarch fast für die ganze Nation geworden war, eine Stimmung, die unter Ludwig XIV. ihren Gipfel erreicht hatte, und der sich nach Saint-Simons Bemerkung Niemand ganz zu entziehen vermochte, die Geistlichkeit um so weniger, als Rom selbst durch das Concordat von 1516 und durch das ungeheure

Kirchenpatronat, welches dieser Vertrag in die Hände des Monarchen gelegt, den höheren Clerus mit allen seinen Beförderungen, Hoffnungen und Interessen völlig an den König gewiesen und auch die Bildung eines mächtigen Hofclerus herbeigeführt hatte. Endlich hatten an der Entwicklung des Gallicanismus auch noch die Parlamente, vorzüglich das Pariser, ihren Antheil; diese Körperschaften wollten die Kirche beherrschen, sie nach den bei ihnen überlieferten Principien regieren und für ihre Corporations- und Familieninteressen ausbeuten, konnten jedoch ihre Absichten noch nicht unter einem so selbständigen und selbstherrschenden absoluten Könige, wie Ludwig XIV. war, sondern erst unter dem schwachen Ludwig XV. erreichen. Von dieser dritten Gattung des Gallicanismus wollte Bossuet nichts wissen, wohl aber hatte er schon durch seine Erziehung die gallicanischen Principien der Sorbonne eingesogen und seine politische Ansicht von der absoluten Machtfülle und Unantastbarkeit des Königthums that das Uebrige. Damals stand nun ein Theil des französischen Episcopates in dem Streite der Krone mit dem päpstlichen Stuhle über das Regalienrecht auf Seite des Königs. Mehrere der Prälaten, namentlich der Bischof von Tournay, waren geneigt, die Sache auf's Aeußerste zu treiben und die päpstlichen Rechte, etwa in der späteren Weise des Febronius, in die engsten Schranken zurückzuweisen. So war es jedenfalls Bossuets hohe Auctorität, die dazu beitrug, daß das Bekenntniß des Gallicanismus, die vier Artikel, nicht in eine schroffere Form gefaßt wurde; auch hatte er in der Rede von der Einheit der Kirche, mit welcher die Versammlung eröffnet wurde, ächt katholische Grundsätze mit der ihm eigenen Energie und dem Glanz seiner theologischen Beredsamkeit vorgetragen, Grundsätze, die auch in Rom Beifall und die Anerkennung des Papstes selbst fanden, während die späteren Jansenisten, wie Maultrot, behaupteten, diese Rede sei voll von Uebertreibung und ein Arsenal für die Ultramontanen. Bossuet war es daher auch, der die ganze Versammlung zur Anerkennung einer Indefectibilität des römischen Stuhles, während man die persönliche Unfehlbarkeit des Papstes verwarf, bewog. Nicht wie die Magistrate, sondern wie die Bischöfe die Freiheiten der gallicanischen Kirche verstunden, äußerte Bossuet später, habe er sie in der Erklärung von 1682 darstellen wollen, und was die Auctorität des heiligen Stuhles betreffe, so sei seine Ansicht gewesen, sie so zu erklären, daß nur das Abschreckende wegfiele, und diese geheiligte Gewalt, ohne etwas zu verlieren, Jedermann, selbst den Häretikern und allen ihren Feinden, liebenswürdig erschiene. Das große lateinische Werk, welches er später zur Vertheidigung der vier Artikel verfaßte, hat man (z. B. Soardi) ohne zureichenden Grund als unächt verdächtigt; es rührt ohne allen Zweifel von ihm her, wiewohl er keineswegs die Absicht hatte, es in dieser Gestalt drucken zu lassen, vielmehr wollte er es in den letzten Jahren seines Lebens in Folge der unter Innocenz XII. eingetretenen Verständigung einer umfassenden Revision unterwerfen. In der Abhandlung, die er voranstellen wollte, und die erst 1745 erschien, erklärte er ausdrücklich: aus der Declaration (den vier Artikeln) möge werden was da wolle, nicht diese, sondern die alte Doctrin der Pariser Hochschule zu vertreten, sei der Zweck seines Werkes. Jene umfassenderen Aenderungen, die Bossuet anbringen wollte, sind aber nicht zu Stande gekommen oder vielleicht von den Herausgebern nach dem Tode Bossuets wieder bei Seite gelegt worden.

Bossuets letzte Jahre waren noch durch mehrere zum Theil umfassende und wichtige Arbeiten bezeichnet. Die Verhandlung mit Molanus und Leibniz konnte, da sie von deutscher Seite nicht eben sehr ernstlich gemeint war, zu keinem Resultate führen; so gediegen und sorgfältig abgewogen auch dießmal wieder die Aufsätze waren, welche er zum Behufe einer Verständigung und Annäherung übersandte, er mußte wohl über den Zweck und Ernst der ganzen Correspondenz zweifelhaft werden, als sein Correspondent, Leibniz, sich mit unbiegsamer Zähigkeit an die Frage von der Canonicität der deutero-canonischen Bücher des A. T. festklammerte. — Zu seinen letzten Leistungen gehören noch die gegen Richard Simon (gegen dessen Uebersetzung des N. T. und gegen die Geschichte der neutestamentlichen Commentatoren) gerichteten Werke. Hier standen sich zwei sehr verschiedene Charaktere gegenüber: Simon mit seiner vorherrschend kritischen Richtung, seiner Vorliebe für die Theologie der griechischen Väter und seiner Abneigung gegen Augustins Prädestinations- und Gnadenlehre, und Bossuet, der strenge Augustinianer, der es nicht dulden zu dürfen glaubte, daß Simon die Kluft zwischen der früheren Doctrin und der durch den Bischof von Hippo entwickelten so weit mache, und des letzteren exegetische Kenntnisse und Leistungen so herabsetze. Sein Hauptwerk gegen Simon, die Défense de la tradition et des Ss. Pères (des hl. Augustinus), wurde aber erst nach Bossuets Tode gedruckt.

In seiner Stellung am Hofe, im Besitze des königlichen Vertrauens, in einzelnen Momenten Gewissensrath Ludwigs XIV., that Bossuet nur seine Pflicht, so schwierig auch seine Lage war. Mündlich und schriftlich warnte, erschütterte er den König, als dieser in ehebrecherischer Verbindung mit der Montespan lebte; einmal gelang es ihm, den König zum Entschluß der Besserung und zur Trennung von dieser Frau zu bewegen, und die Briefe, die er damals an Ludwig richtete, sind mit dem wundervollen Ernste und Nachdrucke eines Ambrosius geschrieben; aber Ludwig, der nach einiger Zeit wieder in die Fesseln der Sünde zurückfiel, verstand es zu gut, den lästig gewordenen Mahner ferne zu halten, und Bossuet, der zwar den Menschen gründlich studirt hatte, aber durchaus keine Kenntniß der Menschen besaß, Bossuet,

der nach der Bemerkung der Frau von Maintenon zwar viel Geist, aber gerade nicht den Geist des Hofes hatte, und dessen Bemühungen der Beichtvater P. La Chaise bei allem guten Willen doch nicht mit dem gehörigen Nachdrucke unterstützte — Bossuet unterlag in dem ungleichen Kampfe, und die buhlerischen Künste der Montespan siegten über die evangelische Beredsamkeit des Bischofs. Wohl mochte er damals einem Freunde schreiben, daß er doch für ihn beten solle, auf daß Gott ihn von der schwersten Bürde befreien, die je auf eines Menschen Schultern gelegt worden sei, oder doch den ganzen Menschen in ihm ertödte.

Als Kanzelredner ist Bossuet eine der großartigsten Erscheinungen aller Zeiten; er war es, der in Frankreich einen völligen Umschwung der geistlichen Beredsamkeit bewirkte; er war zugleich der Vorläufer und das Musterbild Bourdaloue's, der 20 Jahre nach ihm (im J. 1687 hatte Bossuet seine rednerische Laufbahn mit der prachtvollsten seiner Lobreden, der Trauerrede auf Condé, geschlossen) auftrat und Bossuet zwar nicht an Beredsamkeit und Genialität der Gedanken erreichte, ihn aber durch die Sorgfalt der Ausarbeitung übertraf. Bossuets oratorische Größe besteht vorzüglich in der schöpferischen Kraft, mit der er sich erst die Sprache für seinen Zweck gestaltete, in der kühnen und originellen Energie des Ausdruckes und in der Majestät, mit welcher er, ohne der keuschen Simplicität der katholischen Ideen und Thatsachen irgendwie zu nahe zu treten, als Redner sozusagen ein großartiges Richteramt über irdische Hoheit, über menschliche Bestrebungen und Motive handhabt. Seine Trauerreden sind das Vollkommenste, was die französische Literatur und die neuere nichtparlamentarische Beredsamkeit aufzuweisen hat.

Bossuet lebte noch, als La Bruyère im Sinne seiner Zeitgenossen und der Nachwelt ihn in der Versammlung der Akademie einen Kirchenvater nannte, und Massillon durfte in der Rede auf den Dauphin von ihm sagen: ihm habe nur gefehlt, in den ersten Jahrhunderten der Kirche geboren zu sein, so wäre er das Orakel der Concilien, die Seele der versammelten Väter gewesen, er hätte Canones dictirt, zu Nicäa und Ephesus den Vorsitz geführt. Daß Bossuet mit der überwältigenden Größe seines Geistes doch auch Milde des Charakters und Anmuth im Umgange zu verbinden wußte, daß er, geboren, die Geister zu beherrschen, auch die Herzen zu gewinnen verstand, ist von seinen Zeitgenossen bezeugt. Der Abbé Clerambaut hob dieß besonders in der Lobrede auf Bossuet, die er in der Akademie bei der Aufnahme seines Nachfolgers, des Cardinals Polignac, hielt, hervor. Am 12. April des Jahres 1704, in einem Alter von 76 Jahren, ist die Zierde des Episcopats, das geistige Haupt der französischen Kirche, gestorben. Zu den nach seinem Tode gemachten Versuchen, sein Andenken zu beflecken, gehört auch die von Voltaire verbreitete Fabel, daß er heimlich verheiratet gewesen und einen Sohn erzeugt habe; sie ist längst vollständig widerlegt. [v. Döllinger.]

Die bibliographische Geschichte der Werke Bossuets verdient wegen ihrer hohen Bedeutung für die Entwickelung des Gallicanismus auf theologischem wie politischem Gebiete eine nähere Darlegung. Es existiren mehrere Sammlungen der Werke, unter denen die mit Unterstützung der Regierung 1743—1750 besorgte Ausgabe von Abbé Pérau in 20 Bänden die wichtigste ist, weil sie die Grundlage der meisten späteren Ausgaben von Hemey, d'Auberive, Caron (43 Bde., Versailles und Paris 1815 ff.) wurde. Von späteren Ausgaben ist noch auf die durch Beaucé Rusand (60 Bde., Paris 1825) und die durch Lefèvre (12 Bde., Paris 1836) besorgten aufmerksam zu machen. Von der ersterwähnten Ausgabe enthalten die drei letzten Bände die Oeuvres posthumes und wurden 1753 von Ch. Fr. Leroy publicirt. Der Benedictiner D. Deforis (gest. den 25. Juni 1794 als Opfer der Revolution) begann 1772 eine neue kritische Ausgabe und führte dieselbe bis zum 21. Bande. Diese Ausgabe, welche zuerst einen großen Theil der noch unedirten Werke Bossuets brachte, namentlich eine Sammlung der durch den Neffen Bossuets, späteren Bischof von Troyes, in wenig würdiger Weise behandelten Predigten und kleineren Abhandlungen, würde die beste sein, wenn sie von dem kenntnißreichen und gewissenhaften Deforis selbst hätte vollendet werden können. Immerhin ist sie die Grundlage der auf Cousins Anregungen seit 1848 unternommenen textkritischen Arbeiten Vaillants, Floquets und besonders Lachats geworden. Letzterer hat in 31 Bänden bei Vivès in Paris die unbedingt sorgfältigste Ausgabe der Oeuvres complètes 1862—1866 vollendet. Dieselbe beruht auf den besten alten Drucken und der genauen Vergleichung der noch vorhandenen Manuscripte und bietet neben kritisch-historischen Einleitungen für die wichtigsten Schriften eine Reihe von Interpolationen, Varianten u. s. f., die sie für das Studium der Bossuet'schen Theologie unentbehrlich erscheinen läßt.

Zur Bibliographie einzelner Hauptschriften Bossuets diene Folgendes im Anschluß an die Chronologie ihrer Veröffentlichung, worin wir von der Liste Réaume's (III, 597 ff.) in einigen Fällen abgehen: 1. Réfutation du catéchisme de Paul Ferri, Metz 1655, die älteste von Bossuet, damals Canonicus und Archidiacon zu Metz, gegen den dortigen reformirten Prediger auf Geheiß des Diöcesanbischofs veröffentlichte Schrift, welche viele Conversionen nach sich zog. 2. Oraison funèbre de la reine d'Angleterre (Marie Henriette, dritte Tochter Heinrichs IV.), Paris 1669. 3. Oraison funèbre de Madame (Henriette, Gemahlin Philipps v. Frankreich, Herzogs v. Orleans), Paris 1670. 4. Discours prononcé à l'Académie française (am Tage der Aufnahme, 8. Juni 1671). 5. Exposition de la doctrine de l'Eglise catholique sur les matières de

controverse, Paris 1671. Die Ausgabe von 1679 enthält ein Avertissement gegen die protestantischen Kritiker. Ueber die zahlreichen Uebersetzungen und Approbationen und Gegenschriften vgl. die Ausgabe von 1686, worin auch die ausdrückliche Approbation der Declaranten von 1682 enthalten ist. 6. Discours sur l'histoire universelle, Paris 1681. Die vom Verfasser selbst besorgte fünfte Ausgabe (Paris 1703) enthält wichtige Zusätze, besonders über die Inspiration der heiligen Schrift. Die für den Geschichtsunterricht des Dauphin verfaßte Schrift enthält eine chronologische Uebersicht (System Usser), Betrachtungen über den Zustand und die Wahrheit der Religion und einen kurzen, aber tiefgehenden Ueberblick über die Geschichte der untergegangenen Weltreiche (bis auf Karl d. Gr.). Das Ganze ist eine gemeinverständliche Geschichtsphilosophie der erhabensten Art, deren Fortsetzung vielfach versucht wurde. Die 1806 unter Bossuets Namen veröffentlichte Fortsetzung (810 bis 1661) ist bloß eine Drucklegung der von Bossuet selbst zur Fortsetzung gesammelten, aber nicht redigirten Materialien. 7. Sermon prêché à l'ouverture de l'assemblée du clergé (9 Novembre 1681), Paris 1682. Es ist die vielbewunderte, leider in ihrem zweiten Theile durch die Vertheidigung der Versammlung entstellte Rede über die Einheit der Kirche. Auch die gleichzeitig gedruckte Cleri Gallicani de ecclesiastica potestate declaratio kann hier auf Grund der in den Protokollen Bossuet direct zugeschriebenen Abfassung aufgeführt werden. 8. Conférence avec M. Claude sur la matière de l'Eglise, Paris 1682. Ueber die von dem Prediger Claude bei Fräulein von Duras, der Nichte des Marschalls Turenne, veranstaltete Conferenz waren nach der Conversion der letzteren unwahre Berichte veröffentlicht worden, daher die Erklärung Bossuets. Die Gegenschrift Claude's beantwortete Bossuet in der zweiten Auflage (Paris 1683). 9. Traité de la communion sous les deux espèces, Paris 1683, gegen die Bedenken der Convertiten über den Empfang der heiligen Communion unter Einer Gestalt. 10. Lettre pastorale aux nouveaux convertis du diocèse de Meaux, Paris 1686, gegen die falschen Hirtenschreiben der Prädicanten. 11. Catéchisme du diocèse de Meaux, Paris 1687, vielverbreitet in Frankreich und die Grundlage des späteren Catéchisme de l'empire français. 12. Histoire des variations des Eglises protestantes, Paris 1688, 2 vols.; beste Ausgabe in 4 vols., Paris 1689. Das Buch enthält überaus treffende und gelehrte Untersuchungen über die Geschichte der Albigenser, Waldenser, Böhmischen Brüder, Luther und Calvin. Von der 1698 durch Fr. Boutard begonnenen lateinischen Uebersetzung (erst 1710 wurde dieselbe vollendet) hat Bossuet noch die Vorrede und die zwei ersten Bände selbst durchgesehen; Clemens XI. nahm ihre Widmung an. Die Angriffe der Protestanten, namentlich Jurieu's, auf das Buch führten 13. zur Veröffentlichung einer Reihe von (6) Avertissements aux protestants, Paris 1689—1691, die mit meisterhafter Polemik höchst wichtige Fragen der alten und neuen Häresien (namentlich des Socinianismus) behandelten. Leroy und Lequeux verbanden dieselbe mit ihrer Ausgabe der Variations (Paris 1770, 5 vols.); die Variations wurden namentlich von Gilbert Burnet in England und J. Basnage in Holland angegriffen. Bossuet veröffentlichte gegen sie 14. Défense de l'Histoire des variations, Paris 1691, worin er besonders den gewaltsamen Widerstand der Protestanten bekämpft. 15. Recueil des oraisons funèbres, Paris 1689. Außer den unter 1. und 2. aufgeführten Leichenreden finden sich hier die 1683 auf die Königin Maria Teresa von Frankreich, 1685 auf Anna von Gonzaga, 1686 auf den Kanzler de Tellier, 1687 auf den Prinzen von Condé, Louis de Bourbon, gehaltenen Reden. Die beste Ausgabe mit dem gesammelten historischen und kritischen Apparat ist die von Lequeux, Paris 1762. 16. L'Apocalypse (franzöf. Text mit dem lateinischen und eine Erklärung), Paris 1689. 17. Explication de quelques difficultés sur les prières de la messe, Paris 1689, für Neubekehrte gegen die calvinistischen Angriffe auf die Transsubstantiation und die wirkliche Gegenwart. 18. Liber Psalmorum, additis canticis, cum notis, Lugdun. 1691. 19. Lettre sur l'adoration de la Croix, Paris 1691 (zu Versailles am 17. März 1691 an den Trappistenbruder Armand Climaque, einen Convertiten, gerichtet). 20. Libri Salomonis, Paris. 1693. Mit den Vorreden zu den Weisheitsbüchern und dem Psalmenbuche und zahlreichen Noten versehen in der Ausgabe von Leroy, Paris 1775. 21. Maximes et Réflexions sur la comédie, Paris 1693. 22. Ordonnance et Instruction pastorale sur les états d'oraison, Paris 1695. Bossuet veröffentlichte dieselbe gleich bei Beginn der quietistischen Streitigkeiten. 23. Méditations sur la remission des péchés pour le temps du Jubilé et des indulgences, tirées principalement du concile de Trente, Paris 1696. 24. Epistolae quinque Ecclesiae praesulum, Paris. 1697. Die Schrift ist zuverlässig von Bossuet verfaßt gegen den Nodus praedestinationis dissolutus des Cardinals Sfondrati. 25. Instructions sur les états d'oraison, où sont exposés les erreurs des faux mystiques de nos jours, avec les actes de leur condamnation, Paris 1697. Im selben Jahre erschienen noch dazu Additions und Corrections. 26. Declaratio trium episcoporum circa librum, cui titulus est: Explication des Maximes des Saints, Paris. 1697. Die Schrift ist zuverlässig von Bossuet im Auftrage des Erzbischofs L. Ant. de Noailles von Paris und des Bischofs Paul de Godet des Marais von Chartres verfaßt.

Unter den Schriften bis zum Breve Innocenz' XII. in Sachen des Quietismus und dem Beschlusse der Versammlung des französischen Clerus vom 23. Juli 1700 zu St. Germain-en-

Lage erwähnen wir nur: 27. Summa doctrinae libri cui titulus: Explication des Maximes des Saints, Paris. 1697. 28. Réponse à quatre lettres de M. de Cambray, Paris 1698. 29. Relation sur le Quiétisme, Paris 1698. 30. De nova Quaestione Tractatus tres: 1. Mystici in tuto, 2. Schola in tuto, 3. Quietismus redivivus, Paris. 1698. Dazu Quaestiuncula de actibus a charitate imperatis, ib. 31. Réponse de l'évêque de Meaux aux lettres et écrits de l'archevêque de Cambray, Paris 1699. Sie enthält die vier mit Fenelon direct (1697—1699) gewechselten Streitschriften. 32. Mandements pour la publication de la constitution du Pape Innocent XII. du 12 mars 1699, portant condamnation et défense du livre intitulé: Explication des Maximes etc., Paris 1699. Der Hirtenbrief ist datirt vom 16. August d. J. und erschien mit dem erwähnten Beschluß der Generalversammlung des Clerus nochmals Paris 1700.

Nach der Retractation Fenelons betrat Bossuet wieder das Gebiet der Controverse. Es erschien 33. Première instruction pastorale (über die Verheißungen der Kirche) gegen den Prediger Jurieu, Paris 1700. Diesem Meisterwerke controversistischer Dialektik folgte 34. Seconde instruction pastorale, Paris 1701, als Antwort auf die Angriffe Jurieu's auf die erste Instruction. Unterdessen hatte er 35. Oraison funèbre de Nicolas Cornet (gehalten 1663) erscheinen lassen (Amsterdam 1698), ein herrliches Zeugniß der Pietät gegen seinen ehemaligen Lehrer, den Großmeister des Navarra-Collegs und den unermüdlichen Eiferer für die Verurtheilung der fünf jansenistischen Propositionen an der Sorbonne. 36. Censura et declaratio conventus generalis cleri Gallicani congregati a. 1700 in palatio regis San-Germano in materia fidei et morum, Paris. 1701. Bossuet hatte vier lateinische Abhandlungen gegen die Probabilität zur Aufklärung über die Principien der Moralität vertheilen lassen und ließ sie mit einem Mandatum und der Censura auf der Synode zu Meaux (1. September 1701) publiciren. 37. Augustiniana Ecclesiae Romanae Doctrina a Cardinalis Sfondrati Nodo extricata, Coloniae 1700, enthält einen Brief Bossuets (s. o. Nr. 24). 38. Ordonnance contre le Nouveau Testament de Trévoux, Paris 1702. Es handelt sich hier um eine pastorelle Belehrung über die Richard Simon'sche Uebersetzung des N. T., die zu Trevoux in vier Bänden erschienen war. Hier und 39. Seconde Instruction sur les passages particuliers de la Version du Nouveau Testament etc., Paris 1703, wirft Bossuet Richard Simon Neuerungssucht und Socinianismus vor. Die Antwort Richard Simons findet sich im vierten Bande der Bibliothèque critique. 40. Explication de la prophétie d'Isaïe sur l'enfantement de la Ste-Vierge et du psaume 21 sur la passion et le délaissement de Notre Seigneur, Paris 1704. Es ist dieß die letzte Arbeit Bossuets vor seinem Tode, die er unter großen körperlichen Leiden zu Ende führte.

Aus den zahlreichen, vom Bischof von Meaux seinem Neffen, dem späteren Bischof von Troyes, hinterlassenen Papieren verdienen folgende Publicationen eine besondere Erwähnung: 41. Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture sainte, Paris 1709. Das für den Unterricht des Dauphin geschriebene Buch behandelt die sittlich-religiösen Motive der Herrscherkunst, ein Seitenstück zur Abhandlung über die Weltgeschichte. 42. Lettre à la révérende mère et aux religieuses de Port-Royal touchant la signature du formulaire, Paris 1709, ein 1664 ff. auf Ersuchen des Pariser Erzbischofs de Péréfixe unternommener Versuch, die Klosterfrauen, besonders ihre Vorsteherin Jacqueline Arnauld, zum Gehorsam gegen die päpstlichen Entscheidungen in Sachen des Jansenismus zurückzuführen. 43. Relation de tout ce qui s'est passé dans l'éducation de Louis Dauphin, ein höchst bedeutsamer Rechenschaftsbericht über Bossuets Erziehungsthätigkeit beim Sohne Ludwigs XIV., gerichtet an Papst Innocenz XI., nebst dessen Antwort; beide erschienen zuerst als Vorrede zur Politique. 44. Avertissement sur le Nouveau Testament du P. Quesnel (1710), und die 1699 verfaßte Justification des Réflexions du P. Quesnel, Lille 1710. 45. Introduction à la philosophie, ou de la connaissance de Dieu et de soi-même, Paris 1722. Der Bischof von Troyes edirte 1741 eine correctere Ausgabe. Das gehaltreiche Büchlein war gleichfalls für den Unterricht des Dauphin bestimmt. 46. Elévations à Dieu sur tous les mystères de la religion chrétienne, Paris 1711 et 1742, meist Anreden an die Klosterfrauen zu St. Jouarre in Meaux. Desgleichen 47. Méditations sur l'Evangile, Paris 1731, 4 vols., mit welchen Discours sur la vie cachée de Dieu und Traité de la Concupiscence verbunden sind. 48. Defensio declarationis celeberrimae, quam de ecclesiastica potestate sanxit clerus gallicanus anno 1682, ex speciali jussu Ludovici Magni scripta et elaborata, Luxemb. 1730, 2 voll. Bossuet verfaßte die Defensio 1683 und 1684 so, wie sie 1730 gedruckt wurde. Später verarbeitete er die drei ersten Bücher zu einer einleitenden Dissertatio mit dem Titel: Gallia orthodoxa, sive Vindiciae scholae Parisiensis totiusque cleri gallicani adversus nonnullos, hauptsächlich gegen Roccaberti, Erzbischof von Valence. Nachdem Ch. Buffard 1735 die Version von 1730 aus dem Lateinischen übersetzt, gab Fr. Leroy (Paris 1745) eine Uebersetzung des ganzen Werkes unter Leitung des Bischofs von Troyes nach der letzten Ueberarbeitung Bossuets heraus (3 Bde.). Das Ganze ist in elf Bücher eingetheilt; an der Spitze steht die Declaration von 1682; es folgt eine Denkschrift Bossuets an Ludwig XIV. über Roccaberti's dreibändige Widerlegung: De Romani pontificis auctoritate; hierauf folgt Gil-

dert de Choiseuls, Bischofs von Tournay, Bericht an die Versammlung von 1682 und die gemeinschaftlich von beiden Bischöfen bearbeitete Defensio. Die drei ersten Bücher der Ausgabe von 1730 befinden sich in der von 1745 als Anhang. Wir übergehen mehrere Publicationen, deren Auctorschaft für Bossuet angezweifelt wird, wie Défense de la doctrine de St-Augustin, touchant la grâce efficace, Utrecht 1734; Traité de l'amour de Dieu, Paris 1736; Abrégé de l'histoire de France, Paris 1747, um noch zu erwähnen 49. Traités du libre arbitre et de la concupiscence, Paris 1731, für den Unterricht des Dauphin bestimmt. 50. Sermon prononcé à la profession de Mme de la Vallière, Paris 1732. Bossuet hielt diese herrliche Rede am 20. April 1674 in Gegenwart der Königin, als es schien, sein Einfluß bei Hofe werde mit der Entfernung der Frau von Montespan durchdringen. 51. Lettres spirituelles à une de ses pénitentes, Paris 1746. Die Briefe waren an Madame Cornuau gerichtet und gaben Voltaire Anlaß zu seinen schmutzigen Verleumdungen gegen Bossuet. 52. Sermons, Paris 1772, 9 voll. Durch die fortgesetzten Bemühungen Deforis', Silvy's und Coignacs wurden hier über 100 ganz unbekannte Predigten veröffentlicht, die im Laufe der folgenden Jahre fast auf 200 stiegen, namentlich durch die Bemühungen Lachats. Wir schließen mit dem Hinweis auf eine ganze Reihe exegetischer und controversistischer Arbeiten, die noch nicht veröffentlicht sind. Dieselben sind aufgezählt bei Réaume III, 602 ff.

Aus der Literatur über Bossuet machen wir aufmerksam auf 1. Oraison funèbre de Bossuet, Paris 1704. Dieselbe wurde den 23. Juli 1704 von dem Jesuiten de la Rue in Meaux gehalten. 2. Discours prononcé dans l'Académie française, von Abbé Polignac, seinem Nachfolger in der Akademie, am 2. August 1704 gehalten. Diese Rede, wie die Éloges von dem Encyklopädisten d'Alembert, von dem Abbé Talbert (1772), sowie von dem Italiener Al. Maffei (Rom 1770), von Hérisson (Paris 1811) bringen wenig Neues, deßgleichen 3. Vie de Bossuet von Burigny, Paris 1761. Wichtig sind 4. Mémoires touchant Messire J. B. Bossuet, évêque de Meaux von Ledieu (letzte Ausg. Paris 1856). Die interessanten mündlichen Mittheilungen Bossuets über den Verlauf der quietistischen Angelegenheiten bei Réaume III, 578 ff. 5. Die weitest verbreitete Biographie Bossuets von Cardinal L. Fr. de Bausset, Bischof von Alais (geb. 14. December 1748, gest. 21. Juni 1824) entstand unter dem Einflusse des berühmten Abbé Emery und den Bemühungen um die Wiederbelebung eines gemäßigten Gallicanismus (vgl. das von Bausset verfaßte und von Emery edirte, die neue Organisation der Kirche in Frankreich seit 1802 vertheidigende Exposé des principes sur le serment de liberté et d'égalité etc., Paris 1796 et 1802). Sie ist das Gegenstück der 1808 vollendeten Histoire de Fénelon und erschien 1814 in vier Bänden (2. Ausgabe, Versailles 1819). Unter den vielen, die Darstellung Baussets berichtigenden Einzelschriften sind besonders hervorzuheben: 6. Recherches historiques sur l'assemblée du clergé de France de 1682, par Charles Gérin, Paris 1868, und 7. Histoire de Jacques-Bénigne Bossuet par M. Réaume, 3 vols., Paris 1869, welche die Stellung Bossuets zu der gallicanischen Bewegung in einer von Bausset durchaus abweichenden, für Bossuet wenig ehrenvollen Weise erscheinen lassen. Für die Würdigung der Beredsamkeit Bossuets sei verwiesen auf 8. Réflexions sur les sermons de Bossuet par le Cardinal Maury, Paris 1772; 9. Remarques historiques par Lachat (Oeuvres VIII); 10. Rollin, Traité des études IV, 2 u. a.; 11. Études sur les sermons de Bossuet d'après les manuscrits par Abbé Vaillant, Paris 1851; 12. Bossuet orateur, par S. Gaudar, Par. 1868. Ueber die philosophischen Lehren Bossuets handelt 13. Doctrine philosophique de Bossuet sur la connaissance de Dieu par M. Delondre, Paris 1855; über die politischen 14. La Politique de Bossuet par Nourisson, Paris 1867; über die theologische Entwicklung bis zur Versammlung von 1682 14. Floquet, Études sur la Vie de Bossuet jusqu'à son entrée en fonctions en qualité de précepteur du Dauphin (1627—1670), Paris 1855, 3 vols., und 15. Bossuet précepteur du Dauphin et évêque à la cour, Paris 1864. [Weinand.]

Botero, Giovanni, im J. 1540 zu Bena in Piemont geboren, daher Benisius zugenannt, war Secretär des hl. Karl Borromäus, machte nach dessen Tod auf Befehl der Congregatio de propaganda fide große Reisen, um Nachrichten über den Zustand der christlichen Religion in verschiedenen Ländern zu sammeln, wurde 1599 Erzieher der Prinzen von Savoyen, zuletzt Abt zu St. Michel de la Chiusa in Piemont, und starb zu Turin 1617. Er ist berühmt als der erste Gegner der unmoralischen Staatslehre Machiavelli's durch seine Schrift „Ueber die Regierungskunst" (della ragione di stato), worin er zeigt, daß in der Regierungskunst das Nützliche nie vom Sittlichen getrennt werden dürfe, und daß das Ungerechte nie nützlich sei. Ueberdieß ist er einer der Gründer der statistischen Wissenschaften durch sein Werk von den Staatskräften der europäischen Reiche. Beide Schriften sind in's Lateinische und in viele andere Sprachen übersetzt und häufig unter verschiedenen Titeln gedruckt worden. [v. Hefele.]

Bottari, Giovanni Gaetano, ein italienischer Archäologe (gest. 1775), welcher durch das Werk Sculture e Pitture sacre estratte dai cimiteri di Roma, Roma 1737—1754, ein großes, vielleicht nicht verdientes Ansehen erlangte. Auf Befehl des großen Gönners der Wissenschaften, Papst Clemens XII., der ein besonderes Museum für römische Alterthümer errichtete, gab Bottari in diesem Werke einen vergrößerten Abdruck der Stiche aus Bosio's Roma

sotterranea und erklärte dieselben mit großer Sorgfalt und Gelehrsamkeit. Doch unterließ er, sie unter einander in den nöthigen Zusammenhang zu bringen. Geradezu unglücklich war er in einem Nachtrag von Gemälden aus der Katakombe des Prätextatus, in welchem heidnische Darstellungen unmittelbar neben christlichen gegeben sind. Diese auffallende Mischung rein antiker und cynisch-heidnischer Anschauung und Lebensweisheit mit anscheinend christlichen Ideen, wie wir sie namentlich auf dem „himmlischen Gastmahl" (Bottari, Fig. 52) sehen, hat spätere Schriftsteller, welche zu viel auf die Auctorität Bottari's bauten, vielfach in die Irre geführt und namentlich einen berühmten Archäologen der neueren Zeit, Raoul-Rochette, zu einer ganz unhaltbaren Hypothese über den Ursprung der christlichen Kunst verleitet. Er will nämlich auf Grund jener Gemälde die gesammte christliche Kunst nach Wahl des Stoffes und nach Beschaffenheit der Ausführung aus der antik-heidnischen Kunst ableiten und somit der christlichen alle Originalität absprechen. Indeß haben neuere Untersuchungen der Katakombe und ihrer Gemälde den Beweis geliefert, daß jene Grabgewölbe gar nicht den Christen, sondern einer von jenen orientalischen Religionsgesellschaften angehört hatten, deren Dogma und Cultus ein Gemisch von jüdischen, syrischen, phrygischen, hellenischen, römischen und christlichen Anschauungen darstellte (vgl. Kraus, Roma sotterranea, 2. Aufl., 14. 228. 270; Garrucci, Les Mystères du Syncrétisme phrygien dans les Catac. de Prétextat, Par. 1854, 30 ss.). [Dippel.]

Botzheim, Johann von, Domherr zu Konstanz, nannte sich nach dem Beinamen des gleichzeitigen italienischen Humanisten Bevilacqua, dessen Schriften Botzheim über die Alpen brachte, Abstemius, „den Nüchternen". Geboren um 1480 aus einer elsässischen Adelsfamilie (von Botzheim bei Schlettstadt stammend) — sein Vater war bischöflich Straßburgischer Vogt zu Sasbach und kaiserlicher Amtmann in der Ortenau —, empfing er seinen ersten Unterricht zu Straßburg, war Schüler Wimphelings in Heidelberg und vollendete seine Studien in Italien, wo er Doctor des Kirchenrechtes wurde. Nach seiner Rückkehr erhielt er 1512 eine der Domherrenstellen zu Konstanz, wo er still, sittenrein und hauptsächlich den Wissenschaften lebte. Er war ein Freund Geilers von Kaisersberg und Erasmus', wie er überhaupt mit sehr vielen Gelehrten in freundschaftlicher Correspondenz stand. Im J. 1518 wurde er mit einigen Schriften Luthers bekannt und gehörte anfangs zu den wärmsten Freunden der lutherischen Sache. Noch 1520 schrieb er beifällige und aufmunternde Briefe an Luther, in denen er sich glücklich preist, in einer Zeit zu leben, wo mit der menschlichen auch die göttliche Wissenschaft nach langer Verfinsterung zu neuem Glanze erblühe, und von Luther, dem von Christus gesandten, Herstellung der Sittenreinheit erwartet. Ebenso ward er von Zwingli sehr geschätzt. Aber schon gegen Ende des Jahres 1520 machte die Art und Weise, wie Luther mit seinen Gegnern verfuhr, ihn unzufrieden, wogegen Thomas Blarer von Wittenberg aus Luther vertheidigte. Doch setzte Botzheim noch durch, daß in Konstanz ein lutherischer Domprediger, Johann Wanner, angestellt wurde. Ein Besuch des Erasmus (1522), der sich allmälig von der neuen Lehre abwendete, brachte auch in ihm ähnliche Gesinnungen hervor. Unterdessen war er als verdächtig nach Rom vorgeladen worden, und seine Freunde Erasmus und Sabolet mußten ihn dort kräftigst vertreten. Er selbst schrieb 1524 an Amerbach, er sei auch nicht Fingers breit von irgend einer Verordnung der Kirche oder der Väter abgewichen, auch in seinem Leben der bisherigen christlichen Uebung treu geblieben, habe nichts Lutherisches gelehrt und geschrieben und Niemanden zum Ungehorsam gegen Bischöfe und Kirche aufgefordert. Einen sehr ungünstigen Eindruck machte auf ihn das lutherische Sectenwesen, die Streitigkeiten über Abendmahl und Kindertaufe (Brief an Erasmus von 1525). Im J. 1526 schreibt er sogar an Amerbach, es reue ihn, einem so schmähsüchtigen, maßlos wüthenden Menschen, wie diesem Pseudotheologen Luther, auch nur die geringste Gunst erwiesen zu haben. Vollends geheilt war er, als der lutherische Rath in Konstanz den dortigen Domschatz plünderte und durch seine Gewaltthaten Bischof und Capitel zur Auswanderung nach Ueberlingen (1527) nöthigte. Mit einem scharfen Gedicht wider Konstanz, das noch vorhanden ist, schied er aus der Stadt. Fast nur Klagen und Sorge werden von ihm aus der Zeit des Exils berichtet. Er starb im Frühjahr 1535 zu Freiburg i. B. bei einem Besuche, welchen er Erasmus machte. Um die Wissenschaft hat er sich dadurch verdient gemacht, daß er Erasmus vermochte, den Catalogus elucubrationum, ein reiches Gemälde von Erasmus' literarischer Thätigkeit bis zum Jahre 1524, zu schreiben; er ist Botzheim gewidmet. (Döllinger, Reformation I, 519; Walchner, Johann von Botzheim u. s. Freunde, Schaffhausen 1836; Hartmann, Allgem. deutsche Biographie III, 208.) [Göpfert.]

Boucat, Antonius, geb. zu Bourges, aus dem Orden des hl. Franciscus de Paula, einer der besten nachscholastischen Theologen aus dem Anfange des 18. Jahrhunderts. Er schrieb eine Theologia Patrum dogmatico-scholastico-positiva (Paris 1718 in 5 Foliobänden, Rouen 1725, Venedig 1736 u. 1765 in 8 Quartbänden). Der Name Theol. Patrum könnte die Meinung nahe legen, als ob sich der Verfasser vorzüglich auf das patristische Element geworfen habe; das trifft jedoch nicht einmal in dem Umfange zu, wie bei dem gleichzeitigen Werke Tournely's, mit dem das gegenwärtige an Werth und Methode die meiste Aehnlichkeit hat. Im Gegensatz zu Tournely neigt der Verfasser in der Gnadenlehre mehr dem thomistischen Systeme zu, dem er

jedoch eine sehr maßvolle Fassung gibt; überhaupt ist seine Behandlung der gratia efficax (tom. I. tr. 3) eine der klarsten und objectivsten, welche es gibt. [Scheeben.]

Boucher, Joh., Vertheidiger des Tyrannenmords, geb. in Paris um 1548, lehrte die Philosophie 1574 in Rheims und 1575 wieder in Paris nebst der Theologie. Seit 16. Dec. 1580 bis 23. März 1581 war er Rector der Universität, dann Doctor der Sorbonne und Pfarrer von St. Benoit in Paris. Als solcher gründete er im Oct. 1584 in seiner Wohnung im Colleg der Sorbonne und bald darauf in dem von Fortet mit dem Bürger Karl Hotomann, dem Pfarrer Joh. Prevot und dem Domherrn Matthieu de Launoy v. Soissons die Bürgerliga der XVI in Paris. Dieser als Feuerbrand, Tyrannenmörder und Fanatiker übel beleumdete Mann war allerdings ein excentrischer, gewaltthätig angelegter Charakter, der auch dann über das Ziel hinausschoß, wenn er richtige Gedanken verfolgte; aber so vollständig in allen Dingen Unrecht hatte er nicht, wie hugenottische, legitimistische und ungläubige Schriftsteller ihn schildern. Als Heinrich III. am 2. Sept. 1587 die XVI sprengen wollte, ließ Boucher zuerst Sturm läuten. Kurz vor Ermordung Heinrichs III. (1589) suchte er in dem arg verfehmten Werke De justa Henrici III. abdicatione e Francorum regno, LL. 4, zu zeigen, daß 1. Kirche und Staat das Recht haben, Könige zu entthronen, 2. daß die Kirche hiefür hinreichende Ursachen gegen Heinrich III. hätte, 3. ebenso der Staat, 4. daß es zu dieser Absetzung keiner Formalität bedürfe. Man muß jedoch trotz seiner leidenschaftlichen Sprache einräumen, daß der erste Satz altfranzösisches Staatsrecht war, daß der zweite und dritte das Monitorium Sixtus' V. vom 5. Mai 1589 zur Unterlage hatte, welches über den König wegen des Guisenmordes nach einer bestimmten Frist die Excommunication verhängte, und daß es unstatthaft ist, die Grundsätze Bouchers mit den revolutionären Theorien eines J. Buchanan, Junius Brutus (Hubert Languet) und Franz Hotmann auf Eine Linie zu stellen. Daß er Jacob Clement, den Mörder Heinrichs III., in seinen Briefen und auch öffentlich in einer Predigt pries und damit das Verbrechen lobte (Mitverschworener war er nicht), ist freilich höchst tadelnswerth; aber man darf nicht vergessen, daß damals und lange vorher theologische und juristische Celebritäten den Tyrannenmord wissenschaftlich vertheidigten. Am 16. Januar 1593 wurde er vom Clerus als Deputirter in die liguistischen Generalstaaten gewählt, und am 12. Mai beim Jahresfest des Barrikadentages hielt er bei feierlicher Procession eine seiner bekanntesten Reden, über den Text Eripe me de luto faecis, mit der Uebersetzung: Seigneur, débourbez-nous, ôtez-nous cette race de Bourbon. Nachdem Heinrich IV. den Calvinismus 25. Juli 1593 in St. Denis abgeschworen, hielt Boucher neun Predigten vom 1.—9. August über den Text Attendite a falsis Prophetis, und behauptete, daß die Bekehrung verstellt und die erhaltene Absolution ungiltig sei. Diese Predigten werden stets als Beweis eines besonderen Fanatismus angeführt; gleichwohl ist der Ernst bei Heinrichs IV. Bekehrung noch immer fraglich, und Clemens VIII. war davon so wenig überzeugt, daß er dem Herzog von Nevers, Gesandten Heinrichs IV., sagte: „Nennt euren König nicht katholisch; nie werde ich glauben, daß er aufrichtig bekehrt sei, wenn es mir nicht ein Engel vom Himmel sagt." Die Absolution Heinrichs aber war evident ungiltig, denn der Erzbischof von Bourges, der sie ihm ertheilte, hatte hiezu die Jurisdiction nicht, weil Heinrich von Bourbon durch den Papst persönlich excommunicirt war. Am Tage des Einzugs Heinrichs IV. in Paris (22. März 1594) entfloh Boucher, zuerst nach Beauvais, später nach Tournay. Der König aber erließ 28. März gegen ihn und 120 andere Liguisten ein Verbannungsedict; die genannten, damals schon gedruckten neun Predigten wurden am 23. März vom Henker verbrannt, und fast sämmtliche Exemplare zerstört. Nach dem Attentat Joh. Chatels gegen Heinrich IV. (27. Dec. 1594), nach seiner Hinrichtung und dem Beschluß des Parlaments gegen ihn und die Jesuiten (29. Dec.) schrieb Boucher eine Apologie pour J. Châtel, exécuté à mort, et pour les Pères et Écoliers de la Société de Jésus, bannis du royaume de France (par Franç. de Vérone), welche 1611 zu Lyon auch lateinisch unter dem Titel Jesuita sicarius erschien. Boucher übernahm 1612 noch einmal die Vertheidigung der Jesuiten unter dem Namen Paul de Gimont gegen die Universität und ihren Advocaten: Avis sur le playdoyer de Pierre de la Martelière contre les Jésuites. Unter gleichem Namen schrieb er ebenfalls 1612 gegen das Werk Edmund Richers De ecclesiastica potestate, und zur Vertheidigung der gegen ihn erlassenen Censur. Endlich schrieb er 1626 in eigener Angelegenheit eine Vertheidigung gegen das Gerücht, welches ihn als Verfasser der Schrift Ad Ludovicum XIII. admonitio etc. bezeichnete; in dieser waren starke Klagen gegen Richelieu (wegen seines Bündnisses mit den Protestanten) erhoben worden. Boucher endete sein langes bewegtes Leben 1644 in Tournay als Domherr. (Palma Cayet, Chronologie novenaire; Pierre de l'Estoile, Mémoires journaux; Jac. Lelong, Biblioth. hist. de la France; Crevier, Hist. de l'Université de Paris; Chalambert, Hist. de la Ligue.) [R. Bauer, S. J.]

Bouchier, s. Bucherius.

Boudon, Heinrich Maria, geb. den 14. Januar 1624, gest. als Archidiacon zu Evreux den 31. August 1702, widmete sich den Missionen in verschiedenen Provinzen Frankreichs und verfaßte eine große Anzahl von Erbauungsschriften, z. B. Gott allein, oder die heilige Knechtschaft der Mutter Gottes, Paris 1674; Das mit Jesus verborgene Leben in Gott, 1676 u. 1691; Die Führung der göttlichen Vorsehung, 1678;

Die Wissenschaft und die Uebung des Christen, 1680 und 1685; Leben der hl. Elisabeth vom Kreuze, Stifterin der Nonnen unserer Frau von der Zuflucht, 1686 und 1702; Leben des P. Seurin, 1689, 2 Bde.; Leben des hl. Taurin, Bischofs von Evreux, Rouen 1694. (Vgl. Collet, Vie de Boudon, Paris 1754, 2 voll.; Vie et vertus de H. M. Boudon, Anvers 1705, Besançon 1837.) [v. Buß.]

Bouhours, Dominicus, ein gelehrter Jesuit, war zu Paris im J. 1628 geboren und ließ sich schon in seinem 16. Lebensjahre in die Gesellschaft Jesu aufnehmen. Unter der Pflege der Jesuiten entfalteten sich seine schönen Anlagen auf eine erfreuliche Weise, so daß er bald in seiner Vaterstadt die Humaniora und hernach zu Tours die Rhetorik lehren konnte. In der Folge wurde ihm der ehrenvolle Auftrag zu Theil, die Prinzen von Longueville zu erziehen, und auch der Staatssecretär Colbert übergab ihm später seinen Sohn, den Marquis von Seignelay, zur Heranbildung. Einen großen Ruhm gewann er durch seine schriftstellerische Thätigkeit. Unter seinen zahlreichen Werken, die an Gehalt und Werth sehr verschieden sind, sind die ausgezeichnetsten: 1. La manière de bien penser dans les ouvrages d'esprit, Paris 1687, wodurch er sich besonders um die Verbesserung der französischen Sprache und des Geschmackes sehr verdient machte, so daß Bussy-Rabutin ihm schrieb: La France vous aura plus d'obligations qu'à l'Académie française. Es erschienen hiervon bis 1791 nicht weniger als 19 französische Ausgaben, ferner Uebersetzungen in's Englische, London 1705, in's Deutsche, Jena 1759, in's Lateinische, Augsburg 1716, Frankfurt 1717, Wien 1750. 2. Les Entretiens d'Ariste et d'Eugène, Paris 1671 u. ö. Die darin aufgeworfene Frage: Si un Allemand peut avoir de l'esprit? verursachte ihm viele Gegner; so schrieb z. B. der preußische Regierungsrath Cramer gegen ihn Vindicias nominis Germanici contra obtrectatores quosdam Gallos. 3. Histoire de Pierre d'Aubusson, grand-maître de Rhodes, Paris 1676. Diese Schrift erlebte ebenfalls mehrere Auflagen, wurde auch in's Englische und Deutsche übersetzt, und Abbé de Billy fügte eine Vorrede und interessante Anmerkungen hinzu, Paris 1806. Von geringerem Werthe sind 4. seine Vies de S. Ignace, Paris 1679 u. 5. de S. François-Xavier, Paris 1682, worin Ersterer mit Cäsar, der Andere mit Alexander verglichen wird; doch fanden beide zahlreiche Auflagen und Uebersetzungen. Seine ascetischen Schriften 6. Pensées chrétiennes pour tous les jours du mois und 7. Maximes chrétiennes wurden fast in alle europäischen Sprachen übersetzt. In seinen letzten 15 Jahren arbeitete er, soweit es die Kopfschmerzen, an denen er von Jugend auf sehr viel zu leiden hatte, zuließen, mit den Jesuiten Tellier und Bernier an einer Uebersetzung des Neuen Testamentes nach dem Texte der Vulgata in die französische Sprache; dieselbe erschien Paris 1697 bis 1703 u. ö., neuestens Paris 1859; doch konnte sie bei aller Vortrefflichkeit wegen Mangelhaftigkeit des Ausdrucks nie recht Eingang finden. Richard Simon sagt von ihm: Er lasse die Evangelisten reden à la Rabutine. Von dieser Uebersetzung abgesehen, ist sein Stil gut und rein. Seine literarischen Arbeiten, besonders seine fleißige Handhabung der Kritik zogen ihm viele Feinde zu; diese warfen ihm Gesuchtheit in seinen Manieren wie in seinen Schriften vor und beschuldigten ihn eines zu freien Umgangs mit solchen Personen, mit denen er als Jesuit so wenig als möglich verkehren sollte. Zu diesen seinen Gegnern gehören besonders Ménage, Maimbourg, die Jansenisten ꝛc. Doch hatte er auch viele Freunde, von denen seine Wissenschaftlichkeit und sein Charakter siegreich vertheidigt wurde. Er starb zu Paris den 27. Mai 1702. (Vgl. Biogr. univ. V, 211; Ersch und Gruber, XII, 115; vollständige Angabe der Schriften bei de Backer s. v.) [Fritz.]

Bouillon, s. Gottfried.

Boulainvilliers, Heinrich Graf von, Philosoph und Rechtshistoriker, geb. aus altadeligem Geschlecht zu St. Saire in der Normandie am 11. Oct. 1658, gest. 23. Januar 1722, war ein ungemein fruchtbarer Schriftsteller, beschäftigte sich namentlich mit der mittelalterlichen Rechtsgeschichte Frankreichs und fand im Feudalwesen das Meisterstück des menschlichen Geistes und die Grundlage der Größe Frankreichs, während er dieselbe durch das Königthum zerstört glaubte. Daneben zeigte er sich als enthusiastischen Verehrer Muhammeds, dem er ein biographisches Denkmal setzte, wie als entschiedenen Feind des Christenthums. Gegen Ende seines Lebens suchte er die Spinozische Philosophie durch eine populäre und anziehende Darstellung unter das Volk zu bringen, gab sich aber dabei den Schein eines religiösen Eiferers, der die Resultate dieser Philosophie nur darum publicire, damit Viele sich mit ihrer Widerlegung beschäftigen könnten. Seine dießfallsige Schrift ist darum auch in das Sammelwerk: Réfutation des erreurs de B. de Spinosa, Brux. 1731, hinter den Schriften von Fenelon und Lamy aufgenommen worden. Bei seinem Tode kehrte er, wie Moreri berichtet, zur Kirche zurück. (Tennemann, Gesch. der Philos. X, 486; Ersch und Gruber, XII.) [v. Hefele.]

Boulanger, Nicolas Antoine, französischer Baubeamter unter Ludwig XV. (geb. 1722, gest. 1759), gehörte zu den Encyklopädisten und war ein heftiger Gegner des Christenthums und aller Offenbarung, die er in einer Reihe von posthumen Schriften bekämpfte, z. B. l'Antiquité dévoilée par ses usages, Amst. 1766, deutsch Greifswalde 1769; Dissertation sur Élie et Enoch 1765. Auch das Buch Examen critique de la vie et des ouvrages de St. Paul etc., Londres 1770 (Paulus, ein glücklicher Lügner, sei der Urheber der christlichen Dogmatik), erschien unter seinem Namen, doch ist es schwerlich von ihm. Ebenso verhält es sich mit Le chris-

tianisme dévoilé und l'Histoire critique de la vie de Jésus-Christ, ou analyse raisonnée des Évangiles 1770, die wahrscheinlich sein Freund Baron Holbach verfaßt hat. Von Boulanger's Werken erschienen mehrere Gesammtausgaben zu Paris 1791, 10 Bde.; 1792, 8 Bde.; Amsterdam 1794, 6 Bde. [v. Hefele.]

Boulay, César Egasse du, gewöhnlich lateinisch Bulaeus genannt, Syndicus der Universität Paris, ist in der Geschichte der Gelehrsamkeit durch seine an Urkunden sehr reiche und darum sehr brauchbare Historia universitatis Parisiensis (Par. 1665—1673) in sechs Foliobänden berühmt. Dieselbe geht vom Jahre 800 (der angeblichen Stiftungszeit der Pariser Universität durch Karl d. Gr.) bis zum Jahre 1600. Ergänzungen dazu bilden einige kleinere Werke: De patronis quatuor nationum universitatis; De decanatu nationis Gallicae; Remarques sur la dignité etc. du recteur de l'Université; Recueil des priviléges de l'Université; Fondation de l'Université. Einen Auszug aus allen diesen Werken bildet Crevier, Histoire de l'Université de Paris, Par. 1761, in sieben Duodezbänden. Weniger bedeutend sind die archäologischen und rhetorischen Schriften Boulay's. Er starb am 16. October 1678. [v. Hefele.]

Boulliau (Boulliaud, Bullialdus), Ismael, Astronom, geboren zu Loudun, Diöcese Poitiers, den 28. September 1605, wurde im reformirten Glauben seiner Familie erzogen, machte seine humanistischen Studien in seiner Vaterstadt, studirte Philosophie in Paris und Jurisprudenz in Poitiers. Außerdem beschäftigte er sich fleißig mit der Theologie und der Kirchen- und Profangeschichte. Durch diese Studien zur Erkenntniß seines Irrthums geführt, trat er im 21. Lebensjahre zur katholischen Kirche über, empfing die heiligen Weihen und wurde mit 25 Jahren zum Presbyterat befördert. Nun wohnte er mehrere Jahre bei Dupuy, dem Bibliothekar der königlichen Bibliothek in Paris, wurde daselbst mit einem großen Kreise gelehrter Männer näher bekannt und erhielt Gelegenheit, alte, bisher unbekannte astronomische Beobachtungen zu benutzen. Nach dem Tode Dupuy's kam er zu dem Präsidenten de Thou (Thuanus) und begleitete diesen nach Holland, als derselbe als Gesandter dorthin geschickt worden war. Darauf machte Boulliau Reisen nach Italien, Deutschland, Polen und der Levante, wurde von der Königin von Polen, Louise von Gonzaga, an ihren Hof gezogen und mit Auszeichnung empfangen und vom Könige J. Kasimir während des Krieges zwischen Schweden und Polen zu seinem Agenten in den vereinigten Niederlanden ernannt. Von seinen Correspondenzen mit hochstehenden Persönlichkeiten und den größten Gelehrten seiner Zeit sind noch viele erhalten. Im J. 1689 zog er sich in die Abtei St. Victor zu Paris zurück, wo er den 25. Nov. 1694 starb. In seinen zahlreichen Schriften lieferte er den Beweis von seiner großen geistigen Begabung und universellen Gelehrsamkeit. Kirchenhistorischen und canonistischen Inhaltes sind: Diatriba de Benigno, verfaßt 1640, publicirt 1657; Pro ecclesiis Lusitanicis ad clerum gallicanum 1649. 1651, auch gedruckt mit der Dissertatio de populi fundis, Argyropoli 1656. Er vertheidigte in den letzteren den gallicanischen Standpunkt, daß Johannes IV. von Portugal die ernannten Bischöfe, deren Bestätigung durch Urban VIII. und Innocenz X. er acht Jahre lang vergebens erwartet hatte, durch die Metropoliten einsetzen und weihen lassen könne. Die Schriften wurden von Rom censurirt. Eine Schrift über das jüdische Pascha wird von den Biographen erwähnt, und andere, auf die Reformation der Bettelorden und das Kirchengut bezügliche, sind noch im Manuscripte vorhanden. Im J. 1649 gab er die griechisch geschriebene byzantinische Geschichte von Ducas nach einem Manuscripte der königl. Bibliothek mit lateinischer Uebersetzung und Noten heraus. Seine philosophischen, physikalischen und mathematischen Schriften sind von geringerer Bedeutung: De natura lucis, 1638; Theonis Smyrnaei mathematica, 1644; De lineis spiralibus demonstrationes, 1657; Ptolemai tractatus de judicandi facultate et animi principatu, 1667; Opus novum ad arithmeticam infinitorum, 1682. Einen bleibenden Namen aber hat sich Boulliau in der Geschichte der Astronomie erworben, wenn er auch von den Einen (Lalande) zu hoch, von den Andern (Delambre) zu niedrig gestellt wird. In seinen Schriften Philolaus, seu de vero systemate mundi, Amstelod. 1639, und Astronomia philolaica, Paris. 1645, vertheidigt er das copernicanische System gegen die Anhänger des Ptolemäus und Tycho de Brahe, stellt aber selbst eine „Hypothesis vera et nova" auf, in welcher er nur das erste Kepler'sche Gesetz gelten läßt, aber das Centrum der mittleren Bewegung in die durch den oberen Brennpunkt gehende Axe eines schiefen Kegels verlegt. Die Ungleichheit der Bewegungen erklärt er durch ungleiche, der Basis des Kegels parallele Kreise, welche die Planeten auf der Oberfläche des Kegels successive beschreiben. Eine physikalische Erklärung dieser eigenthümlichen Hypothese konnte er nicht geben. Er recurrirte überhaupt wieder ganz zur Geometrie, die er auch gegen das zweite Kepler'sche Gesetz geltend macht. Das dritte bespricht er gar nicht. Vor Newton sind dieselben selten von den Astronomen recht verstanden und richtig gewürdigt worden. Dagegen hatte er gegen Kepler Recht, indem er die Abnahme der Anziehungskraft, die er fälschlich in eine Repulsivkraft verwandelt werden läßt, in das quadratische statt in das einfache Verhältniß der Entfernung setzt. Gegen Seth-Ward vertheidigt er seine Hypothese durch Astronomiae philolaicae fundamenta explicata, Paris. 1657. Der Name „Evection", welchen er hier der schon von Ptolemäus bemerkten zweiten Ungleichheit des Mondes gab, hat sich in der Astronomie eingebürgert. Besondere An-

erkennung verdienen Ism. Bullialdi ad astronomos monita duo, Paris. 1667. Er bespricht seine eigenen Beobachtungen über den neuen Stern „Mira“ in Verbindung mit denen des Fabricius und Hevel, gibt eine genaue Beschreibung des Sternes, bestätigt die Periodicität desselben und setzt die Periode zu 333 Tagen fest. (Vgl. Perrault, Les hommes illustres pendant le XVIIe siècle, II, Paris 1701; Dupin, Bibl. des auteurs eccl. du XVIIe siècle, III, Paris 1708; Nicéron, Mémoires, I. X; Delambre, Histoire de l'Astron. moderne, Paris 1821, II, 142—172; Räß, Convertiten V, 238 ff.; Wolf, Geschichte der Astronomie, München 1877, 417. 431. 446. Was Montucla und Kästner in der Geschichte der Mathematik sagen, ist ungenügend.) [Schanz.]

Boulogne, Stephan Anton, Bischof von Troyes, wurde geboren den 26. December 1747 zu Avignon, machte seine Studien bei den Brüdern der christlichen Lehre, wurde im J. 1771 zum Priester geweiht, kam, nachdem er an verschiedenen Orten mit Erfolg gepredigt, 1774 nach Paris und erlangte auch hier als Prediger großen Ruhm. Für kurze Zeit wurde er Generalvicar des Bischofs Clermont-Tonnère von Châlons-sur-Marne, kehrte aber bald wieder nach Paris zurück und predigte vor dem Hofe im J. 1783. Im. J. 1784 ernannte ihn der Bischof von Châlons zum Archidiacon und Domherrn. Der bekannte Talleyrand, damals Bischof von Autun, übertrug ihm eine Abtei. Zur Zeit der Civil-Constitution des Clerus verweigerte Boulogne den auf sie verlangten Eid, blieb zu Paris während der Zeit des Schreckens und wurde dreimal gefangen gesetzt. Am 18. Fructidor wurde er zur Deportation verurtheilt, weil er auf die Angriffe des berüchtigten Larevellière-Lépeaux (s. d. Art. Theophilanthropen) gegen das Christenthum geantwortet hatte; es gelang ihm aber, sich den Nachforschungen der Polizei zu entziehen. Nach dem Jahre 1801 gab ihm Bernier, Bischof von Orleans, ein Canonicat und ernannte ihn zu seinem Generalvicar. Später wurde er Caplan des Kaisers und ward im Jahre 1807 zu dem Bisthum Acqui ernannt; er nahm dasselbe jedoch nicht an, weil er nicht italienisch spreche. Da nun das Bisthum Troyes in demselben Jahre erledigt wurde, so wurde Boulogne als Bischof von Troyes ernannt und von Pius VII. präconisirt; er war der letzte der von Napoleon ernannten Bischöfe, welche Pius VII. damals bestätigte (s. des Verf. Kirchengesch. des 19. Jahrhunderts, II, 297 f.). Bei der Eröffnung des sogen. Nationalconcils von 1811 hielt Boulogne eine Rede über den Einfluß der katholischen Religion auf das Wohl der Staaten, worin er mit Freimuth und mit Feuer zum Festhalten an dem Papste mahnte. Hierüber war Napoleon sehr ungehalten; gleichwohl wurde Boulogne zu einem der vier Secretäre und in die Commission der Elfe, welche eine Antwort auf die Anträge des Kaisers entwerfen sollte, gewählt. Die Mehrheit der Commission sprach sich dahin aus, daß die Versammlung nicht im Stande sei, die Einsetzungsbullen des Papstes zu suppliren, nicht einmal im Nothfalle und provisorisch; das Concil nahm diesen Antrag an. Da löste der Kaiser in seinem Zorne die Versammlung am 10. Juli 1811 auf; in der Nacht vom 11.—12. Juli wurde Boulogne mit den Bischöfen von Gent und von Namur in das Staatsgefängniß von Vincennes gebracht. Man bot ihm Freilassung an, wenn er auf sein Bisthum verzichte; er that es und wurde nach Falaise verbannt. Aber der Papst nahm die Entlassung nicht an, und da Boulogne dem Papste sich fügte, wurde er abermals nach Vincennes gebracht. Im Anfange des Jahres 1814 kam Napoleon auf seinem Rückzug vor den Alliirten nach Troyes und fand noch Zeit, dem Capitel daselbst die Wahl eines neuen Capitularvicars anzusinnen. Auf den Einwurf, daß der Bischof noch lebe, erwiederte er: „Nun, so lasse ich ihn erschießen, dann ist der Sitz erledigt.“ Zum Glück blieb es bei der Drohung; der Gefangene kehrte als Bischof nach Troyes zurück. Am 21. Januar 1815 hielt er zu Saint Denys die Trauerrede auf Ludwig XVI. Während der 100 Tage zog er sich nach Vaugirard bei Paris zurück. Im J. 1817 wurde Boulogne für das Erzbisthum Vienne ernannt; da aber dasselbe gar nicht hergestellt wurde, so blieb er Bischof von Troyes. Am 31. October 1822 wurde er zum Pair von Frankreich ernannt. Als Ludwig XVIII. dem Papste den Erzbischof von Sens, de la Fère, für eine Cardinalswürde vorschlug, gab sich Pius VII. vergebliche Mühe, diese Würde dem Bischof von Troyes zuzuwenden. Papst Leo XII. gab dem Bischof von Troyes den Titel eines Erzbischofs und das Pallium. In der Nacht vom 10.—11. Mai 1825 ward Boulogne von einem Gehirnschlage getroffen und starb zwei Tage nachher. Sein Leichnam wurde auf dem Mont Valérien beigesetzt; als aber wegen der Befestigung von Paris dieser Gottesacker abgetragen werden mußte, wurde der Leichnam am 11. Mai 1842 ausgegraben und auf Verlangen der Canoniker von Troyes dorthin gebracht. Boulogne war, wenn nicht der größte, so doch einer der größten Bischöfe Frankreichs unter Napoleon und Ludwig XVIII. Seine gesammelten Werke erschienen 1826 ff. in acht Bänden und drei Abtheilungen: 1. Sermons et discours inédits, avec la notice de M. Picot, 4 vols.; 2. Mandements et instructions pastorales, 1 vol.; 3. Mélanges de religion, de critique et de littérature etc., par M. Picot, 3 vols. Im J. 1830 erschien ein weiterer Band: Panégyriques, oraisons funèbres et autres discours. Sämmtliche Predigten wurden übersetzt von Räß und Weis, Frankf. 1830—1837, 4 Thle. Boulogne war einer der vorzüglichsten Redacteure der Annales catholiques, fortgesetzt unter dem Titel Annales philosophiques, morales et littéraires, und später unter dem Titel Mélanges de philosophie. Ferner hat Boulogne gearbeitet an

dem Mémorial catholique, an der Encyclopédie des gens du monde, an der Quotidienne, der Gazette de France, der France littéraire, dem Journal des Débats (das am Anfang dieses Jahrhunderts katholisch war). (Vgl. Ami de la religion; Moniteur universel; Quérard, La France littéraire, Supplément; Biographie génér. VII, 15; Memoiren des Card. Consalvi, Paderborn 1870.) [Gams, O. S. B.]

Bouquet, Dom Martin, Benedictiner der Mauriner-Congregation, geboren 1685 zu Amiens, legte 1706 in der Abtei St. Faron zu Meaux die Gelübde ab und ward nach seiner Priesterweihe wegen seiner gediegenen Kenntnisse besonders im Griechischen und Hebräischen dem P. Bernhard von Montfaucon als literarischer Gehilfe beigegeben. Letzterer hebt in der Vorrede zu seiner Ausgabe des hl. Chrysostomus Bouquet's Verdienste rühmlich hervor. Als er Bibliothekar der Abtei St. Germain des Prés geworden war, beschäftigte er sich mit der Sammlung von Materialien zu einer neuen Ausgabe des Flavius Josephus, sandte aber mit seltener Selbstverläugnung seinen ganzen Apparat, das Resultat mehrjähriger Studien, dem Niederländer Haverkamp zu Leyden, als dieser mit seiner Ausgabe des nämlichen Auctors beschäftigt war. Ebensowenig führte Bouquet den Plan durch, einen erschöpfenden Catalog über die zahlreichen und kostbaren Handschriften der ihm anvertrauten Bibliothek herzustellen. Bereits hatte er zu diesem Behufe die Manuscripte fast alle durchgelesen und mit der Ausarbeitung einen vielverheißenden Anfang gemacht, als seiner Thätigkeit ein anderes Gebiet angewiesen wurde: er sollte die Herausgabe der Scriptores rerum Gallicarum et Francicarum leiten. Schon der Minister Colbert hatte (1676) den Plan zu diesem großartigen Werke gefaßt; aber man kam trotz verschiedener Versuche (der letzte ward 1721 durch den Tod des Oratorianers Le Long vereitelt) über das bloße Projekt nicht hinaus, bis die Mauriner auf Veranlassung des Kanzlers Aguesseau sich der Ausführung unterzogen. Bouquet war es, den der damalige Generalsuperior Sainte Marthe hiermit betraute (1723). Mit Feuereifer ging er an das schwierige Unternehmen und stellte 1729 die ersten zwei Bände druckfertig; aber Alles gerieth plötzlich in's Stocken durch die vom König verfügte Verbannung Bouquet's nach Laon. Seine Verwicklung in die wegen Annahme der Bulle Unigenitus entstandenen Streitigkeiten — er unterwarf sich nämlich, zog aber nachher seine Unterwerfung zurück — hatte ihm nebst sieben Mönchen von St. Germain dieses Schicksal zugezogen. Erst 1735 gelang es hohen Gönnern, seine Zurückberufung durchzusetzen; doch durfte er niemals nach St. Germain zurückkehren. Zuerst ward ihm das Kloster von Argenteuil, dann das der Blancs-Manteaux zu Paris als Aufenthalt angewiesen. Nun arbeitete er wieder ununterbrochen an der Fortführung des Riesenwerks; 1734 und 1739 erschienen die ersten zwei Bände; der neunte (mit dem Schluß der Quellen zur Geschichte des karoling. Hauses in Frankreich) war zur Hälfte gedruckt, als ihn (6. April 1754) der Tod nach bloß viertägiger Krankheit hinwegraffte. Seine Ordensgenossen (die Brüder Johann und Karl Haudiquier, Housseau, Précieux, Clément, Poirier und Brial) lieferten weitere vier Bände, bis die französische Revolution ihrem Schaffen ein Ziel setzte; die Vollendung des Werkes ward später dem Institut übertragen, und es erschienen 1806—1876 die Bände 14 bis 23. Delisle, Mitglied des Instituts, besorgte eine neue Auflage, von der 1869—1880 19 Foliobände zu Paris erschienen (Lama, Bibl. des écriv. de la C. de S. Maur, Munich 1882, 173). Trotz aller Mängel (vgl. Wachler, Gesch. d. histor. Forsch. II, 1, 108) verdient Bouquet's Werk „die Krone aller Leistungen der Mauriner für die Geschichte Frankreichs und die Grundlage zu letzterer" genannt zu werden (Weiß, Lehrb. der Weltgesch. VI, 363; Bouquet's Lebensabriß in der Vorrede der Script. rer. Gall. IX, 1—9; Ersch und Gruber XII, 131). [Sachs, O. S. B.]

Bouquin (Boquin), Peter, sogen. Reformator der Pfalz, geboren in der französischen Provinz Guienne, studirte zu Bourges, erhielt am 23. April 1539 den theologischen Doctorgrad, trat in den Carmeliterorden und wurde Prior des Convents in Bourges. Den Glaubensneuerungen der sog. Reformatoren zugethan, verließ er 1541 den Orden, verbrachte den Winter in Basel und gedachte nach Pommern zu gehen, um einen Freund aufzusuchen, welcher Erzieher im Hause des Herzogs von Pommern war. Zuerst jedoch reiste er nach Wittenberg; hier nahmen Luther und Melanchthon den apostasirten Mönch freundlich auf und bewogen ihn, an Stelle Calvins, der im September 1541 nach Genf zurückgekehrt war, nach Straßburg zu gehen. Bouquin begab sich dahin und hielt Vorlesungen über den Galaterbrief. In der Hoffnung, die sog. Reformation nach Frankreich verpflanzen zu können, ging er alsdann nach Bourges und erklärte daselbst die hebräische Grammatik und die heilige Schrift. Um diese Zeit widmete er Margaretha von Valois, welche der neuen Lehre günstig gesinnt war, seine Schrift De necessitate et usu sacrarum literarum, und ihrer Tochter, Johanna d'Albret, eine andere: De spirituali sponso Jesu Christo; er erhielt darauf von ersterer einen Jahresgehalt und vom Erzbischof von Bourges die Erlaubniß, in der Cathedrale zu predigen. Nach dem Tode der Königin von Navarra zahlte ihm eine andere Margaretha von Valois, Schwester Heinrichs II. und Herzogin von Berry, den Jahresgehalt aus; ihr widmete er seine Schrift De homine perfecto. Da jedoch das Pariser Parlament und der Erzbischof von Bourges nicht länger gestatten wollten, daß ein abgefallener Ordensmann das Volk mit seinen Neuerungen bethöre, ging Bouquin 1555 nach Straßburg und predigte in der

dortigen französischen Kirche. Durch Vermittlung des Kanzlers von Minckwitz wurde er im Februar 1557 von dem Kurfürsten Otto Heinrich an die Heidelberger Universität berufen und erklärte versuchsweise die heilige Schrift, bis er definitiv die dritte Professur erhielt. Unter den drei religiösen Parteien der Heidelberger Professoren bekannte sich Bouquin zu derjenigen, welche sich für Zwingli's und Calvins Ansichten aussprach. Er kam demzufolge 1559 in Streit mit seinem lutherisch gesinnten Collegen Heßhusius, weil er in dessen Abwesenheit als Prodecan der Facultät den des Zwinglianismus verdächtigen Stephan Sylvius zum Doctor und dessen Freund Klebitz zum Baccalaureus promovirt hatte. Auf dem 1560 durch den Kurfürsten Friedrich III. in Heidelberg veranstalteten Colloquium vertheidigte Bouquin, damals Decan der theologischen Facultät, nicht sehr glücklich seine calvinistischen Ansichten. Dieselben wurden von seinen lutherischen Gegnern als „neuerlich, irrig und gottlos" verworfen. Im J. 1561 erhielt er die Professur des N. T. und folgte einer Einladung zum Religionsgespräch in Poissy, kehrte aber auf halbem Weg nach Heidelberg zurück. Später betheiligte er sich an dem zu Maulbronn 1564 zwischen würtembergischen und pfälzischen Theologen abgehaltenen Colloquium, auf dem man die Streitigkeiten über Ubiquität und reale Gegenwart Christi beizulegen vergeblich bemüht war. Als im J. 1570 Johann Silvan, calvinistischer Superintendent in Ladenburg, arianischer Grundsätze angeklagt und überwiesen war, erklärte ihn Bouquin gemeinschaftlich mit seinen Amtscollegen als einen Gotteslästerer und rieth dem Kurfürsten, das Schwert zu gebrauchen, so daß dieser den Silvan am 23. Dec. 1572 in Heidelberg enthaupten ließ. Im J. 1576 gelangte Ludwig VI. zur pfälzischen Kurwürde; als strenger Lutheraner entließ er die calvinistischen Professoren, und so wurde auch Bouquin im December 1577 durch einen Regierungsbefehl ohne weiteres seines Amtes entsetzt. In seiner drückenden Lage bat er die Universität dringend um Unterstützung; dieselbe ward ihm gewährt, bis er am 23. April 1578 Heidelberg verließ, um eine Professur in Lausanne zu übernehmen. Hier starb er 1582 eines plötzlichen Todes. Ein Verzeichniß seiner Schriften findet sich bei **Bayle, Dictionnaire historique I, 631,** und **Moréri, Le grand dictionnaire II, 383.** (Vgl. Struve, Pfälzische Kirchen-Historie, Frankfurt 1721; Remling, Das Reformationswerk in der Pfalz, Mannheim 1846.) [Schlösser.]

Bourdaloue, Louis, ausgezeichneter französischer Kanzelredner, geb. zu Bourges den 20. August 1632 aus einer angesehenen Familie, trat in seinem 15. Jahre in den Orden der Gesellschaft Jesu. Sein Vater, Stephan, durch ein großes Rednertalent ausgezeichnet, glaubte sich verpflichtet, seinen Sohn für denjenigen Orden zu bestimmen, in den er selbst in seiner Jugend hatte eintreten wollen. Der junge Bourdaloue erwarb sich bald durch seinen scharfen Verstand, durch seine unermüdete Beschäftigung mit den Wissenschaften, durch strenge Befolgung der Ordensregeln die Achtung seiner Obern und wurde Professor der Philosophie und Moral. Einzelne Reden, welche er als Professor der Moral hielt, fanden Beifall und bestimmten seine Vorgesetzten, ihn ausschließlich dem Predigtamte zu widmen. Im J. 1665 schickte ihn der Orden als Prediger in die Provinz, und im Herbste 1669 kam er bereits mit einem großen Rufe in das Profeßhaus nach Paris; hier predigte er nunmehr 34 Jahre hindurch mit stets wachsendem Beifall bis an sein Lebensende. Der eine bestimmt ausgesprochene Hauptzweck bei allen seinen Reden war Ueberzeugung, und darnach ist auch der ganze Charakter seiner Beredsamkeit mit allen ihren Vorzügen und Mängeln zu beurtheilen. Er geht gerade auf sein Ziel los, kümmert sich nicht um die Blumen am Wege, wägt nicht die Phrasen, sondern die Gedanken, bedient sich nur der Worte, wie man sich eines anständigen Kleides zur Bedeckung bedient, zeigt sich stets kaltblütig, häuft Beweise auf Beweise, ist zufrieden, den Verstand der Zuhörer niedergekämpft zu haben, und scheint sich zu fürchten, daß er die Einbildungskraft derselben erschüttere und ihr Herz rühre. Die Kraft seiner Reden liegt nicht in einzelnen Stellen voll Kunst und Schönheit, sondern in dem geschlossenen, festen Gange derselben von Anfang bis zu Ende, in der ganzen Anlage, in der trefflichen Vertheilung der Beweise, in dem streng und genau berechneten Sichgehenlassen oder Sichzurückhalten, in der Fruchtbarkeit und Mannigfaltigkeit der Gedanken ohne alle Wiederholung. Mag er Gemälde und Beweise vorbringen oder Sophismen, Einwürfen und Widersprüchen begegnen, Alles wird auf eine feste Einheit zurückgeführt. Dabei ist sein Ausdruck stets natürlich und edel; gewöhnliche Gedanken werden unter seiner Hand gehoben; die Stellen aus der heiligen Schrift und den Kirchenvätern erhalten durch ihn eine höhere Beleuchtung; seine Moral ist erleuchtet; er übertreibt die Pflichten des Christenthums nicht, verwandelt die evangelischen Räthe nicht in Vorschriften; er schildert die Leidenschaften so, wie sie sind, und die Sitten so, daß Jeder sich darin erkennt. Seine umfassende Menschenkenntniß bewirkt, daß er in einer und derselben Rede Stoff genug zur Belehrung der Großen auf Erden wie der Niedrigen findet, und daß Eine moralische Wahrheit ihm den Gegenstand zu drei bis vier immer neuen Predigten gibt. Will man lernen, wie man den Stoff geschickt auswählt und eintheilt, wie man bei dem Gedanken bleibt, nichts ohne Beweis vorbringt, keine gelehrte Discussion, sondern ein lebendiges Gemälde gibt, wie man Zweifeln und Einwürfen begegnet, Fehler und Laster zeichnet und doch der Personen schont, wie man die erhabensten Wahrheiten natürlich, ohne alle Affectation und ohne allen Pomp darstellt, so ist Bourdaloue in all' diesen Beziehungen ein treffliches Muster. Da-

gegen fehlt ihm allerdings die Gefühlstiefe und Salbung Fenelons und Bossuets. La Harpe's Urtheil jedoch, daß er wohl ein großer Mann, aber kein großer Redner sei, hat die öffentliche Stimme gegen sich. Bourdaloue arbeitete seine Reden fleißig aus; daher brauchten sie später, als sie von fremder Hand veröffentlicht wurden, nur wenig ergänzt zu werden. Im Ganzen sind zwölf Bände mit Reden von Bourdaloue erschienen. Der erste enthält die Reden für den Advent, der zweite, dritte und vierte die Reden, welche Bourdaloue in der Fastenzeit vor dem Könige hielt, wenn Letzteres auch nicht ausdrücklich gesagt ist. Im fünften bis achten Bande sind die Reden vom ersten Sonntag nach Epiphanie bis zum 24. Sonntag nach Pfingsten enthalten, nebst einer Homilie über den Blindgeborenen. In diesen Reden beurkundet Bourdaloue vorzüglich seine tiefe Menschenkenntniß, die Fruchtbarkeit seiner Gedanken und die Gewandtheit, zu überzeugen. Den neunten und zehnten Band füllen die Reden über die Geheimnisse. Dieselben sind dargestellt mit einer Festigkeit, welche überzeugt, und einer Majestät, welche Achtung für den Glauben einflößt, und es läßt sich kaum klarer, verständlicher und praktischer über die heiligen Geheimnisse reden, als es hier geschehen ist. Die zwei letzten Bände enthalten 16 Lobreden, 6 Ordensreden und 2 Trauerreden. In den Lobreden opfert er einen Theil des glücklichen Erfolgs seiner Beredsamkeit seinem apostolischen Eifer auf, der ihn treibt, mitten im Flusse des Lobes mit dem Ungestüm eines Missionars über moralische Wahrheiten sich zu verbreiten. Die sechs Ordensreden zeugen von tiefem gläubigem Gemüth des Redners, das mit den Gnaden und Herrlichkeiten eines zurückgezogenen, Gott geweihten Lebens wohl bekannt ist. Für die Trauerreden ist Bourdaloue, wie er selbst sagt, nicht geschaffen; er gesteht seinem Zeitgenossen Bossuet gerne den Vorzug zu. Im Ganzen bleibt in Bezug auf seine Beredsamkeit der Ausspruch Voltaire's wahr: „Er ist der Erste, der eine stets beredte Vernunft sprechen ließ"; seine Zeitgenossen nannten ihn gern den Redner der Könige und den König der Redner. — Nicht weniger hat sich Bourdaloue als Seelsorger ausgezeichnet. Bei vollkommener Verachtung der Welt, ohne den Großen die schuldige Ehrfurcht zu versagen, war er ganz ergeben den Geboten der Kirche und den Vorschriften seines Ordens, lebte strenge gegen sich selbst, zeigte bei aller Ehre, mit der man ihn überhäufte, die tiefste Demuth; er mußte, wie er selbst sagte, eher besorgen, zu kleinmüthig als zu hochmüthig zu werden, und ließ die Aufrichtigkeit und Einfachheit eines Kindes und die vollkommene Klugheit eines reifen Mannes blicken; daher drängten sich die Großen seiner Zeit um seinen Umgang, und er genoß weit ausgedehnter Freundschaft. Jedoch vernachlässigte er die Armen nicht, sondern nahm sich derselben mit der aufopferndsten Liebe an; am Krankenbette zeigte er einen wahrhaft apostolischen Eifer, verlor sich daselbst nicht in langen Reden, sondern benutzte die letzten Augenblicke des Sterbenden zu kräftigen, eindringlichen Ansprachen und ging nie ohne Vorbereitung zu dem Sterbebett hoher Personen. Ebenso großes Vertrauen genoß er als Beichtvater; sein Eifer war hier unermüdet. Durch diesen ausgedehnten Umgang mit allen Ständen der Gesellschaft erwarb er sich vorzüglich jene tiefe Menschenkenntniß, die wir in seinen Reden treffen. In seinen spätern Jahren wünschte er Paris verlassen und verborgen in dem Ordenshause zu Flêche leben zu können. Vergeblich wendete er sich mit dringenden Bitten an den Provinzial seines Ordens; endlich gewährte ihm der Ordensgeneral die Bitte. Der Brief, den Bourdaloue an den Ordensgeneral schrieb, ist noch erhalten und athmet den Geist tiefer Demuth und willigen Gehorsams. Aber auch die Erlaubniß des Ordensgenerals wußte der Provinzial zu nichte zu machen; Bourdaloue sah es für eine göttliche Fügung an, drang nicht mehr auf seine Versetzung, entwickelte neuen Eifer und neue Kraft und wirkte fast bis zum letzten Augenblicke seines Lebens als Redner und Seelsorger. Am 11. Mai 1704 wurde er krank. Morgens hatte er noch die heilige Messe gelesen; Nachmittags fühlte er bereits sein Ende nahen, bereitete sich mit kindlicher Demuth auf seinen Tod vor und starb Abends 5 Uhr den 13. Mai, 72 Jahre alt, mitten in der Ausübung seines Amtes. Mit ihm hatte Frankreich innerhalb eines Monats zwei seiner größten Redner, und der Orden der Gesellschaft Jesu hatte in Bourdaloue eine seiner schönsten Zierden verloren. — Ausgaben von 1707 von P. Bretonneau, neue revidirte Ausgabe in drei Quartbänden, Paris 1838. (Vgl. **La Harpe, Cours de la littérat. franç. VII**; **Thomas, Sur les éloges II**; **Maury, Essai sur l'éloquence I**; Schröckh, Abbildungen und Lebensbeschreibungen berühmter Gelehrten, Leipzig 1764.) [Lutz.]

Bourges, Erzbisthum im mittleren Frankreich. Die Hauptstadt des Departements Cher, Bourges (Avaricum, Bituricum), am Zusammenflusse des Auron und des Yèvre gelegen, hat 32 000 Einwohner, Cathedrale St. Stephani, eine der schönsten gotischen Kirchen Frankreichs, 4 ehemalige Collegiat- und 16 Pfarrkirchen, Universitäts-Akademie, viele Klöster und Wohlthätigkeitsanstalten. Diese Stadt der Bituriei Cubi im aquitanischen Gallien wurde unter Kaiser Augustus Hauptstadt von **Aquitania prima**, später Hauptstadt von Berry; im J. 1100 kam sie an die Könige von Frankreich. Karl VII. schloß hier die berühmte „Pragmatische Sanction" (s. d. Art.). Bischofssitz war Bourges nachweislich schon um die Mitte des dritten Jahrhunderts; der angeblich vom hl. Petrus ordinirte hl. Ursinus ist der Begründer und erste Oberhirt dieser Kirche. Zur Würde einer Metropole wurde Bourges wohl schon zu Anfang des sechsten Jahrhunderts erhoben, wie Wiltsch I, 111 sagt,

während nach Anderen dieß erst durch Papst Paschalis II. um 1107 stattgefunden hätte. Die ältesten Suffraganate dieser Metropole waren: Albiga, Cadurci, Gabales, Mimate, Vellava oder Anicium, Arverna, Lemovica, Rutena. Unter Papst Johann XXII. kamen noch die vier neu errichteten Sitze Castres, Vabres, St. Flour und Tulle hinzu. Nachdem Alby 1678 gleichfalls Metropole geworden, und dieser 5 Suffraganstühle von Bourges mitgegeben waren, verblieben letzterem nur mehr Clermont, St. Flour, Limoges, Le Puy und Tulle, welche heute noch unter der Metropole Bourges stehen. Papst Eugen III. (1145—1153) übertrug dem Metropoliten den Primat über die beiden Kirchenprovinzen Bourges und Bordeaux, und die Erzbischöfe von Bourges nannten sich von da an Primaten von Aquitanien; selbst den Titel Patriarchen nahmen sie an (vgl. J. Chenu, Chronol. hist. Patriarcharum, Archiep. Bituric., Paris. 1625). Nach und nach kamen unter den Primas von Aquitanien auch die Erzbischöfe von Narbonne, Auch, Toulouse und seit 1678 noch die von Alby.

Von den vielen heiligen Bischöfen, welche diesen Stuhl zierten, seien hier nur Folgende erwähnt: der hl. Sulpitius Pius II. (624—644), nach welchem die Kirche St. Sulpice in Paris benannt ist; er hinterließ instructive Briefe, welche Canisius in Antiq. lection. V herausgab. Der hl. Rudolfus (Ridolfus), von 845 bis 866, publicirte eine Canonsammlung als Instruction für seinen Clerus. Der sel. Roger le Fort (1343 bis 1367) entfaltete eine großartige Thätigkeit, führte 1344 das Fest der unbefleckten Empfängniß ein und erhob 1345 den Leib des hl. Odilo (s. d. Art.). Unter Johann III. Coeur (1441 bis 1483), einem apostolischen Manne, der als einer der größten Prälaten seiner Zeit geschildert wird, wurde 1464 die Universität zu Bourges eröffnet. Petrus VIII. de Hardivilliers (1643—1649) errichtete das Seminar. Der drittletzte Erzbischof war Jacob Maria Anton Cölestin Dupont, geb. 1792, transferirt von Avignon 24. Jan. 1842, seit 12. Juni 1847 Cardinal, gest. 1859. Der gegenwärtige 119. Erzbischof ist Johann Joseph Marchal, geb. 1822, seit 1875 Bischof von Belley, promovirt 27. Febr. 1880. Sein Sprengel umfaßt die beiden Departements Cher und l'Indre mit 613 085 Seelen. Neben dem Diöcesan-Officialat besteht auch ein besonderes Metropolitan-Officialat. Das Metropolitancapitel zählt 10 Titular-Canonici. Das Diöcesanseminar leiten Sulpitianer; die beiden Knabenseminarien zu Bourges und St. Gaultier stehen unter Weltgeistlichen. Pfarreien sind 65, darunter 8 erster Klasse, Succursalen 429, Vicariate 63; Regularen sehr zahlreich. — Synoden: 472 bei Gelegenheit der Consecration des hl. Bischofs Simplicius; 842 zur abermaligen Absetzung des Erzbischofs Ebbo von Rheims, den Karl der Kahle verjagt hatte; 1031 und 1038 unter Erzbischof Aymo de Bourbon, die eine in Betreff der Kirchenreform, die andere gegen das Fehde-Unwesen; vom 13. bis 15. Jahrhundert mehrere meist von geringerer Bedeutung (vgl. Hefele, Conc.-Gesch. V bis VII); 1528 unter Cardinal Erzbischof Franz II. de Tournon gegen Luther; 1584 unter Erzbischof Raynald de Beaume; das letzte Provinzialconcil feierte Cardinal Erzbischof Dupont im Oct. 1850. (Vgl. Gallia christ. II, 4 sqq.; Hug. du Tems, Le clergé de France III, 1 sqq.; Annuaire hist. pour 1845, p. 157 sqq.; Moroni VI, 77 sqq.; Gams, Ser. Epp. 522 sqq.; Collect. Lac. IV, 1083—1162.) [Neher.]

Bourgfontaine, angebliche Zusammenkunft der Jansenisten daselbst im Jahre 1621. Ueber diese mysteriöse Begebenheit schrieb der königliche Advocat Johann Filleau von Poitiers 1624 auf Geheiß der Königin Anna, Mutter Ludwigs XIV., eine Relation juridique de ce qui s'est passé à Poitiers, touchant la nouvelle doctrine des Jansénistes. Diesem Berichte zufolge kamen in der Carthause Bourgfontaine, im Walde von Villers-Coterets, 16 Stunden von Paris, sieben Personen zusammen und faßten den Plan, die katholische Religion zu zerstören, den Deismus einzuführen und als Mittel hiefür alle jene Lehren und Uebungen zu verbreiten, welche den Jansenismus charakterisiren. Einer der Sieben jedoch, ein Priester, trat bald von der Verschwörung zurück, theilte Filleau das Geheimniß mit und bezeichnete die Namen der übrigen sechs, von denen aber 1654 schon fünf gestorben waren, durch ihre Initialen, I. D. V. D. H. — C. I. — P. C. — P. C. — A. A. — S. V. Dieselben werden gewöhnlich entziffert durch: Joh. du Verger de Hauranne, gest. 1643; Cornel Jansen, gest. 1638; Philipp Cospean, Doctor der Sorbonne, später Bischof von Nantes und Lisieux, gest. 1646; Peter Camus, seit 1629 Bischof von Belley, gest. 1653; Arnauld d'Andilly, gest. 1674; Simon Vigor, gest. 1624. Ob diese Deutungen alle richtig sind, ist freilich ungewiß, und ebenso unsicher ist es, ob nicht die ganze Erzählung des ungenannten Zeugen eine Mystification ist. Aus den Briefen des Jansenius an du Verger, welche P. Pinthereau eben 1654 publicirte, geht hervor, daß er mit demselben zwischen dem 5. März und 4. Nov. eine Zusammenkunft hatte, in welcher eine geheime gemeinschaftliche Sache vereinbart wurde; in einem andern Briefe vom 26. Febr. 1622 rieth er ihm ab, die Leitung der Nonnen von Port-Royal zu übernehmen, damit er sich ganz der „großen, ihm bekannten Angelegenheit widmen könne". Ebenfalls 1654 schrieb der Staatsrath Marandé in seinem Werke, Inconvénients d'estat procédants du Jansénisme, die Jansenisten hätten längst einen festen Plan gefaßt, die Kirche in ihrer Lehre und Disciplin umzugestalten; er redet von den Zusammenkünften, welche ihre Häupter in einem mehr denn eine Tagereise von Paris entfernten Kloster gehalten hätten, und weiß, daß sie ihren Plan lange Zeit sogar den Mitgenossen verheimlicht hätten. Lauten diese verschiedenen Quellen

für die Richtigkeit der Angabe Filleau's günstig, so zeigen sich andererseits doch große Schwierigkeiten. Wir finden dieselben nicht sowohl in der Ungeheuerlichkeit des Projectes, welches etwa dem Geist der Zeit nicht entsprochen hätte (Analogien lassen sich wirklich auch in jener Zeit finden), als vielmehr in dem sonst bekannten Charakter mehrerer der genannten Männer, welche sicher einem so ruchlosen Plan, wie Filleau ihn zeichnet, nicht zustimmten. Anton Arnauld behandelte zuerst 10. Juli 1656 im zweiten Briefe an einen Herzog die Geschichte von Bourgfontaine als eine Lüge, indem er ohne Grund das A. A. auf sich selbst bezog. Pascal (16. Provinzialbrief) übergoß nicht Filleau, sondern P. Meynier S. J. mit Spott, der die Geschichte in dem Buche: Port-Royal et Genève d'intelligence contre le saint Sacrement de l'Autel 1656, wiederholt hatte. Als P. Hazart S. J. dieselbe in seinem Triumph der Päpste 1681 erwähnte, hängten ihm die Großneffen Jansens einen Prozeß an, und Gerberon und A. Arnauld schrieben für sie 1685 bis 1688 vier Factums „Réfutation du roman diabolique de l'assemblée de Bourgfontaine“; der Prozeß jedoch hatte keinen Erfolg. Aus gleicher Ursache wurde S. Fierlant, der 80jährige Kanzler von Brabant, wegen eines Buches von 1685 vor Gericht belangt; allein sein Tod (1686) endete die Sache. Im J. 1755 veröffentlichte P. Sauvage S. J. anonym mit stillschweigender Genehmigung des Ministers: Réalité du projet de Bourgfontaine, Paris, 2 vols. Sein Zweck war, aus der Geschichte des Jansenismus zu zeigen, wie derselbe genau seit 100 Jahren nach dem von Filleau veröffentlichten Plan gearbeitet habe, so daß dieser Plan Wahrheit, nicht Dichtung sei. Der Staatsanwalt Joly de Fleury denuncirte das Werk dem jansenistischen Parlament, und dieses that den Spruch am 21. April 1758, es solle zerrissen und verbrannt werden. Dadurch wurde das Buch bekannt, in verschiedene Sprachen übersetzt, so zu Augsburg 1764 unter dem Titel Veritas consilii Burgofonte initi, mit bischöflicher Approbation; aber durch den Einfluß des französischen Gesandten wurde die Approbation durch Mandement vom 7. Sept. 1764 widerrufen und die Lesung des Buches verboten. Der bekannte jansenistische Mauriner Clemencet lieferte eine lange, weitschweifige Antwort von 1143 Seiten: La vérité et l'innocence victorieuse de l'erreur et de la calomnie; lettres (8) à un ami sur la réalité du projet de B., Cologne (Paris) 1758, 2 Bde., in welcher aber wenig Sachliches und noch weniger Logik enthalten ist. (Vgl. die im Texte genannten Werke; Arnauld, Oeuvres XXX, préface XLVII.) [R. Bauer, S. J.]

Bourgoing, Oratorianer, s. Berülle.

Bourignon, Antoinette, eine Schwärmerin, wurde zu Ryssel (Lille) in Flandern, woselbst ihr Vater ein reicher Kaufmann war, den 13. Jan. 1616 geboren. Während ihr Körper von Natur aus so verunstaltet war, daß sie beinahe als eine Mißgeburt erstickt worden wäre — welche Verunstaltung sich aber nach und nach immer mehr verlor —, zeigte sich gar bald in ihrem Seelenleben eine gewisse Frühreife, namentlich ein starker Hang zur religiösen Schwärmerei. Schon als Kind von vier Jahren warf sie die Frage auf, wo das Land der Christen sei, indem sie sich von demselben aus dem Grunde ferne glaubte, weil das Leben ihrer Mitmenschen als ein den Christuslehren so wenig conformes erschien. Später zog sie jenen Hang groß durch das Lesen mystischer Schriften, wollte bald mit Gott in einem Rapport stehen, Visionen und göttliche Offenbarungen erhalten haben, und hielt sich für berufen, den ächten Geist des Evangeliums, der den verschiedenen Religionsgenossenschaften mehr oder weniger abhanden gekommen sei, wieder herzustellen. Bis zu ihrem zwanzigsten Jahre blieb sie bei sehr strengen religiösen Uebungen zurückgezogen vom Markte des Lebens, und wenn je etwas ihrem ziemlich hochmüthigen Sinne ferne lag, so war es die Absicht, sich zu verehelichen. Durch eingebildete Offenbarungen fühlte sie sich in diesem Beschlusse bestärkt, und als dessenungeachtet ihr Vater sie an einen französischen Kaufmann verheiraten wollte, so ergriff sie in Mannskleidern die Flucht. In dem Dorfe Blatton (Bassek) im Hennegau wurde sie erkannt, und schon freuten sich die Soldaten dieser ihrer Beute; allein der Pfarrer des Ortes kam ihr und ihrer Unschuld zu Hilfe und besprach sich auch über diesen Vorfall mit dem Erzbischof von Cambray. Auf das Zureden des Letzteren kehrte sie nach einiger Zeit wieder zu ihren Eltern zurück, floh aber aus gleicher Veranlassung wie früher zum zweiten Mal. Der schon genannte Erzbischof, zu welchem sie sich geflüchtet, gestattete ihr nun, sich in dem Dorfe Blatton niederzulassen und eine kleine Genossenschaft Gleichgesinnter um sich zu sammeln; bald aber fand er sich veranlaßt, diese Erlaubniß zurückzunehmen. Auf dieses hin kehrte Bourignon nach einigen Kreuz- und Querzügen wieder nach Ryssel zurück und führte ein sehr zurückgezogenes ascetisches Leben mit unverkennbaren Spuren eines überspannten religiösen Eifers. Im J. 1653 übernahm sie in ihrer Vaterstadt die Aufsicht über ein Hospital und eine Mädchenschule; da aber bald ihre Pfleglinge ihre excentrischen Ansichten in sich aufnahmen, und sie selber in den Geruch einer Zauberin kam, die ihre Zöglinge behexe, so schritt die Obrigkeit gegen sie ein. Ihre Vertheidigung lief gut ab; um aber weiteren Vexationen auszuweichen, ging sie mit einer großen Summe Geldes, in deren Besitz sie unterdessen durch den Tod ihrer Eltern gekommen war, 1662 nach Gent und Mecheln. In letzterer Stadt gewann sie für ihre Ansichten einen jansenistisch gesinnten Geistlichen, Christian Bartholomäus van Cordt, der sich in der Folgezeit als ein kräftiger Vertheidiger ihrer Sache bewährte. Im J. 1667 wurde Amsterdam der Schauplatz ihres excentrischen Treibens; durch Predigten, Teufelsbeschwörungen,

vorgeblich höhere Offenbarungen erregte sie nicht gewöhnliches Aufsehen; Leute jeglicher Richtung, Reformirte, Anabaptisten, Rabbiner, eingebildete Propheten und Prophetinnen fanden sich bei ihr ein. Da aber in diesen Versammlungen bald auch politische Fragen besprochen wurden, so beschloß die Obrigkeit, die Bourignon gefangen zu nehmen; diese hatte es jedoch noch frühe genug erfahren, um 1671 nach Holstein und Noordstrandt zu entfliehen. Um nun recht Viele mit ihrem neuen Evangelium zu beglücken, errichtete sie auf dieser Insel, welche sie von dem schon genannten, 1669 gestorbenen Cordt ererbt hatte, eine eigene Buchdruckerei und traf Anstalten, daß ihre zahlreichen Schriften auch sogleich in fremde Sprachen übersetzt würden. Doch nicht lange blieb ihr Treiben unangefochten; besonders agirten gegen sie lutherische Prediger in Tönningen, Schleswig, Husum und Flensburg. So wandte sie sich um 1676 nach Hamburg. Hier verkehrte sie mit Männern wie Abbadie, Comenius, Hobburg, Kuhlmann u. A., ohne jedoch einen für ihre Ansichten gewinnen zu können; nur ein gewisser Pierre Poiret gesellte sich ihr bis zu seinem Ende als eifrigster Anhänger bei. Er war zuerst Kupferstecher, dann studirte er die cartesianische Philosophie, später Theologie, predigte in der Folge an verschiedenen Orten in der Pfalz, besonders auch zu Heidelberg, bis er 1672 zu Annweiler eine Predigerstelle erhielt. Sobald ihm der Bourignon Schriften zu Handen kamen, wurde er für sie so eingenommen, daß er seine Frau und seine Stelle im Stiche ließ, zu ihr nach Hamburg reiste und nie mehr ihre Umgebung verließ. Nach 1½ Jahren sah sich Bourignon auch aus Hamburg vertrieben und ging nun 1677 nach Ostfriesland, wo sie bei dem Freiherrn von Lutzburg freundliche Aufnahme fand und mit der Aufsicht über dessen Hospital betraut wurde. Doch ihr unruhiger Geist trieb sie bald weiter; jetzt sollte Westfriesland ihre Mission erfahren. Ein Fieber machte jedoch auf der Reise dahin ihrem Leben den 30. October 1680 zu Franeker ein Ende.

Ueber die Bourignon sind schon sehr verschiedene Urtheile gefällt worden; während Einige sie gen Himmel erheben und gleichsam als ein höheres Wesen anstaunen, lassen Andere ebenso ungerecht keine gute Seite an ihr übrig. Um dem Leser einigermaßen zu einem selbständigen Urtheil zu verhelfen, folge hier die Quintessenz ihrer in 22 Schriften niedergelegten Lehre. Das, was sie verkündigte, will sie durch unmittelbare göttliche Offenbarungen erhalten haben; daher sollen ihre Schriften der Bibel an Ansehen nicht nachstehen, ja letztere sei neben ihren Schriften überflüssig, jede menschliche Wissenschaft aber sei schädlich. Den Unterschied der drei göttlichen Personen hob sie auf: der Vater sei die Allmacht, der Sohn die Weisheit, und der heilige Geist die Gütigkeit Gottes. Adam war nach ihr ein Hermaphrodit und hätte deßhalb aus sich selber gebären können; er habe vor dem Falle einen geistigen durchsichtigen Leib gehabt, durch die Sünde aber, welche aus dem Schlafe ihren Anfang genommen, und ohne welche auch der Ehestand nicht eingesetzt worden wäre, einen groben irdischen erhalten. Christus hatte einen doppelten Leib, einen inwendigen, der von Adam, so lange dieser noch im Stande der Unschuld war, herrührte, und einen äußerlichen, den er von der Jungfrau Maria angenommen; er leistete zwei Mal für die Menschen Genugthuung, gleich nach dem Falle Adams durch Fürbitte bei Gott, dann später, als die Menschen sich immer mehr und mehr von Gott entfernt hatten, durch sein Leiden und Sterben. Bourignon verlangte die Gütergemeinschaft der ersten Christen, die höchste Selbstverläugnung, Niederlegung aller öffentlichen Aemter &c. Die katholische Kirche gefiel ihr nur theilweise, die lutherische Religionsgenossenschaft aber gar nicht; auch das Kommen des tausendjährigen Reiches in grob sinnlicher Weise (Chiliasmus) wurde von ihr verkündigt. Es ist noch zu bemerken, daß ihre Schriften kein zusammenhangendes Ganzes ausmachen; oft scheint sie sich selbst zu widersprechen oder ihre Ansichten absichtlich in Dunkel zu hüllen. Alle ihre Schriften gab der oben angeführte Poiret heraus unter dem Titel: **Toutes oeuvres de Mademoiselle Ant. Bourignon, 25 vols., Amst. 1679—1684.** Zu den wichtigsten ihrer Schriften, die meistens in's Deutsche übersetzt sind, gehören: **La parole de Dieu ou la vie intérieure 1663; La vie extérieure; Traité de la solide vertu; Le renouvellement de l'esprit évangélique; Du nouveau ciel et du règne de l'Antechrist; L'innocence reconnue et la vérité découverte.** Bourignon war heftig, rechthaberisch, gegen die Armen, aus lauter Furcht, dieselben seien ihres Almosens unwürdig, hart; sie hatte nicht gewöhnliche Geistesgaben und einen keuschen Sinn, den sie gegen viele Nachstellungen, namentlich von Seite des scheinheiligen Jean de Saint Saulieu, zu bewahren wußte. In Schottland fand ihre Lehre und ihr exaltirtes Wesen die meisten Verehrer und Anhänger. (Vgl. Walchs Religionsstreitigkeiten außerhalb der luth. Kirche IV, 891 ff.; Molleri Cimbria litter. II, 85 sq.; Ersch und Gruber XII, 154 u. 155; Arnolds Kirchen- und Ketzerhistorie II, 875 ff.; Evangelische Kirchenzeitung, Jahrg. 1837.) [Fritz.]

Bouthillier de Rancé, s. Trappisten.

Bouzbach, s. Butzbach.

Boverius, Zacharias, Schriftsteller aus dem Orden der Kapuziner, geb. zu Saluzzo in Piemont, gest. zu Genua 31. März 1638 im 72. Jahre seines Lebens und 55. seines Ordensstandes. Durch seinen glühenden Eifer für den katholischen Glauben und für strenge Ordenszucht, sowie durch seine mit Geist und in elegantem Latein geschriebenen theologischen Schriften erwarb er sich ein solches Ansehen, daß Urban VIII. ihn zum Theologen seines Legaten, des Cardinals Franz Barberini, erwählte und mit demselben

nach Spanien schickte. Nach Italien zurückgekehrt, wurde er von seinen Mitbrüdern zum Generaldefinitor erwählt und beauftragt, die Annalen seines Ordens zu schreiben. Seine ersten Schriften sind apologetische zur Vertheidigung der Kirchenlehre, nämlich: Demonstrationes Symbolorum verae et falsae religionis adversus praecipuos ac vigentes Catholicae Religionis hostes etc., Lugduni 1617, wieder abgedruckt in Roccaberti's Bibliotheca Pontificia, Romae 1690, XX; ferner gegen den apostasirten Erzbischof von Spalato, M. Ant. de Dominis: Paraenesis Catholica ad M. A. de Dominis, Lugduni 1618, und Censura in Tractatum de legitima Cardinalium creatione etc., Mediolani 1622. Wadding (Scriptores Ord. Min.) und Dionysius Genuensis (Bibl. scriptorum Ord. Min. Capucc.) nennen noch ein drittes gegen denselben gerichtetes Buch, nämlich Censura Paraenetica in eosdem quatuor libros M. A. de Dominis, Mediolani 1621; indeß nach Sbaraglia (Supplementum ad Scriptores trium Ord. S. Franc., Rom. 1806) ist dieses identisch mit der vorher genannten Censura. — Bei Gelegenheit der in Aussicht genommenen Heirat des Prinzen von Wales, Karl Stuart, mit der Schwester des spanischen Königs schrieb er in Madrid: Orthodoxa consultatio de ratione verae fidei et religionis ad Sereniss. Carolum Stuartium etc., Matriti 1623, Romae 1635. Am bekanntesten sind seine Annales, sive sacrae historiae Ord. Min. Capucc., Lugd. 1632, 2 voll. Sie reichen bis zum Jahre 1612 und sind fortgesetzt von dem französischen Kapuziner Marcellinus Matisconensis und dem Italiener Marcellus Bertanus; sie wurden auch in's Italienische und Spanische übersetzt. Die erste Auflage dieses Werkes enthielt bei der Darstellung der Entstehung seines Ordens so scharfe Angriffe gegen die anderen Zweige des seraphischen Ordens, besonders die Observanten, daß sie von der S. Congreg. Indicis am 18. Juli 1651 proscribirt wurde, donec corrigatur. Für die zweite Auflage sind deßhalb einige wenige Veränderungen gemacht. (Näheres hierüber bei Wadding, Annales VIII ad ann. 1525, n. 16 sq.; in der zweiten Ausgabe XVI, und in dem reichhaltigen Werke: Beiträge zur Kirchengeschichte des 16. und 17. Jahrhunderts von P. Gaudentius, Bozen 1880, 278, Note 1.) Das Urtheil Waddings (Scriptores) lautet dahin, daß besonnene Männer auch aus dem Orden der Kapuziner in jenen Annalen das rechte Maß gesunder Kritik und nöthiger Billigkeit nicht selten vermissen. Wie zu erwarten war, erschienen gegen seine Darstellung mehrere Gegenschriften. Wohl die bedeutendste derselben ist von dem Generalcommissarius des Franciscanerordens für Niederdeutschland, P. Jacobus de Ribbere, unter dem Titel veröffentlicht: Speculum Fratr. Min. Ord. S. Franc. oppositum Annalibus Capucinorum; 2 edit. Antverpiae 1653. Für Boverius schrieb der belgische Kapuziner P. Carolus aus der fürstlichen Familie von Arembergh seinen Clypeus Seraphicus, sive scutum veritatis in defensionem Annalium Capuc., Col. 1643. — Boverius betheiligte sich auch an der unerquicklichen Controverse über die ursprüngliche Form des Ordenskleides des hl. Franciscus mit seinem Buche: Demonstrationes undecim de vera habitus forma a Seraphico P. M. Francisco instituta, ad Urbanum VIII, Lugduni 1632; Coloniae 1640 und 1655. Diese Schrift wurde, wie ähnliche von andern Auctoren, durch die S. Congreg. Indicis am 19. November 1652 verboten. Noch sind zu nennen sein Directorium fori judicialis pro Regularibus, Augustae Taurinorum 1624, und De sacris ritibus juxta Romanam regulam usui Min. Capuc. accommodatis, Neapoli 1626. [Zeiler, O. S. Fr.]

Bovillus (de Bouilles), Karl, Philosoph, ward um das Jahr 1470 zu Sancourt in der Picardie von vornehmen Eltern geboren und machte seine höheren Studien in der Schule des Faber Stapulensis. Ueber seine äußeren Lebensverhältnisse ist nichts weiter bekannt, als daß er 1503 eine Reise unternahm in der Absicht, „seine Kenntnisse zu vermehren und mit den hervorragendsten Gelehrten in Berührung zu kommen". Er reiste nach der Schweiz, wo er den Einsiedler Nicolaus von der Flüe aufsuchte, dann nach Mainz, hierauf nach Sponheim zu dem gelehrten Abte Trithemius, dessen magische Künste und dessen Buch „Stenographia" in Bovillus den Verdacht erregten, daß Trithemius im Bunde mit dem Teufel stehen müsse; vier Jahre später war er in Rom, und wie er selbst in der Vorrede zu seinen Elementen der Physik bezeugt, hat er auch Spanien bereist. Nach seiner Rückkehr von den Reisen ward er Priester und erhielt als solcher zwei Canonicate zu St. Quentin und zu Noyon. In letzterer Stadt lehrte er Theologie und starb um das Jahr 1553. Noch wird erwähnt, daß er in der Kirche zu Noyon eine heilige Messe stiftete zu Ehren der hl. Barbara und eine Jahresmesse zu Ehren der heiligen Dreieinigkeit auf den 17. Mai „pour quelque faux pas qu'il avait fait en ses écrits, en traitant de ce Mystère, par inadvertance". — Bovillus hatte als Schüler des Faber Stapulensis die Ideen Nicolaus' von Cusa in sich aufgenommen, und diese bildeten den Ausgangspunkt seiner wissenschaftlichen Forschungen. Sein philosophisches System hält sich jedoch von allem pantheistischen Anstrich frei. Es muß zugegeben werden, daß er ein origineller und consequenter Denker war, und ebenso, daß er neben Nicolaus von Cusa und Raymundus von Sabunde der vorzüglichste Begründer einer Philosophie geworden ist, welche, mit der Religion und mit der Erfahrung zugleich übereinstimmend, den subjectiven und objectiven Anforderungen an eine richtige Methode der Wissenschaft zu genügen sucht. Bovillus war ein außerordentlich fruchtbarer Schriftsteller, wie seine zahlreichen

Werke über verschiedene Gegenstände aus dem Gebiete der Mathematik und Physik, der Theologie, Philosophie und Philologie beweisen. Wie hoch er in der Achtung der Besten seiner Zeitgenossen stand, zeigen die Briefe des Bischofs Nicolaus Horius von Rheims, des Cardinals Ximenes, des Alanus Varenius und seines Lehrers Faber Stapulensis. Alle rühmen das acumen ingenii oder immortale ingenium desselben, sowie die Größe seiner Liebe und seine Beredsamkeit. Seine „Liebe" scheint indeß nicht besonders duldsam gewesen zu sein, da er dem Cardinal Ximenes zumuthete, die Ungläubigen mit Gewalt in die Kirche Christi zu zwingen; Ximenes bezeichnete ihn mit Recht als „Christianae religionis zelatorem". Ein Verzeichniß seiner Schriften und eine ausführliche Darlegung seiner Lehre findet sich in des Unterzeichneten „Versuch einer systematischen Darstellung der Philosophie des Carolus Bovillus", Würzburg 1865. [Dippel.]

Bower, Archibald, ein apostasirter Jesuit, wurde 1686 zu Dundee in Schottland von katholischen Eltern geboren, erhielt im Collegium zu Douai von 1702 an seine wissenschaftliche Bildung und trat um 1710 zu Rom in die Gesellschaft Jesu. Im J. 1722 legte er zu Florenz Profeß ab und wirkte dann mehrere Jahre als Lehrer der Rhetorik, Geschichte und Philosophie in verschiedenen Städten, zuletzt in Macerata, wo er auch Consultor der Inquisition war. Aber bereits 1726 verließ er heimlich Italien, kam nach längeren Irrfahrten nach England und trat daselbst zur englischen Staatskirche über. Als apostasirter Jesuit und Schriftsteller gewann er in England bald hohen Schutz und viel Aufmerksamkeit. Lord Lyttleton verschaffte ihm die Stelle eines Bibliothekars bei der Königin Karoline. Diese Stelle, sowie die Heirat mit einer reichen Nichte des anglicanischen Erzbischofs Nicholson sicherten ihm reichliches Auskommen; er starb am 6. September 1766. Bower gab in England als Apostat die Gründe seines Uebertrittes dahin an, er habe in Rom als Jesuit die Geschichte des Papstthums zu schreiben begonnen, um es zu vertheidigen und dessen allgemein anerkannte Auctorität nachzuweisen. In dieser Absicht habe er die Quellen der ersten Jahrhunderte studirt, sei aber gerade dadurch zur Ueberzeugung von der Richtigkeit des Papstthums gekommen; deßhalb sei er nach England gekommen und zur dortigen wahren Kirche übergetreten. Die Tendenz dieser Begründung ist klar; seine Gründe wurden aber selbst in England nicht allgemein anerkannt, da Bower nachweisbar die ältesten Quellen der Kirchengeschichte nicht selbständig erforscht hatte, sondern nur Tillemont und Franz Bruys ausschrieb. Seine anglicanischen Gegner griffen ihn daher hart an und verschrieen ihn als geheimen Jesuiten, der die Rolle eines Proselytenmachers mit Erlaubniß der Jesuiten spiele. Die Katholiken dagegen und insbesondere die Jesuiten erklärten ihn als eine von Anfang an unzuverlässig gewesene Persönlichkeit, und gaben als Grund seiner Flucht und Apostasie sittliche Verirrungen, namentlich den Versuch, eine Nonne zu entführen, an. Thatsächlich gelang es auch Bower trotz eigener Vertheidigungsschriften nie, seinen Charakter bei seinen neuen Glaubensgenossen über allen Verdacht zu erheben. Gleichwohl errang er als Schriftsteller unter den Protestanten großes Ansehen. Er gab zuerst von 1730—1734 in England unter dem Titel Historia literaria eine Art Literaturzeitung heraus und bearbeitete für die große, allgemeine Weltgeschichte, welche seit 1730 in London erschien, die ganze römische Geschichte. Den größten Ruhm erwarb er sich durch seine Geschichte der Päpste (History of the Popes), welche 1748 in 7 Bänden erschien und bald viele Auflagen erlebte. In deutscher Uebersetzung und Bearbeitung wurde sie durch Friedr. Eb. und Joh. Jac. Rambach von 1751—1780 in 10 Bänden in Magdeburg veröffentlicht.

Bower hat viel Material gesammelt, es aber in schwerfälliger Form verarbeitet. Daß seine Tendenz der katholischen Kirche und insbesondere dem Papstthum feindselig sein mußte, beweist seine Lebensgeschichte. Für die Katholiken ist daher sein Urtheil über die Kirche und das Papstthum werthlos, wenn sie auch seinen Sammelfleiß und seine oft richtigen Bemerkungen auf neutralem Gebiet gerne anerkennen. Bei den Protestanten brachte ihn lediglich der angegebene Standpunkt zu großem Ansehen und trug ihm übertriebenes Lob ein, z. B. von Schröckh in seiner Kirchengeschichte VIII, 193. (Vgl. noch Baumgarten, Nachrichten von merkwürdigen Büchern X.) [Daller.]

Boy, s. Janssenboy.

Bozio, Thomas, Oratorianer, wurde 1548 zu Gubbio in Umbrien geboren. In Perugia studirte er Sprachen und Geschichte und begab sich dann nach Rom. Hier machte die Persönlichkeit des hl. Philipp Neri solchen Eindruck auf den Jüngling, daß er sein Gut an die Armen vertheilte und 1571 in's Oratorium eintrat. Seine Gelehrsamkeit wurde nur von seiner Demuth übertroffen; alle Würden, auch zwei von Paul V. ihm angetragene Bisthümer schlug er aus. Er starb zu Rom 1610. Unter seinen Werken ragen hervor die durch Tiefe und Genialität ausgezeichneten 24 Bücher De signis ecclesiae Dei, Romae 1591, Colon. 1593 u. ö.; dann die gegen den Machiavellismus gerichteten Schriften De imperio virtutis, item de robore bellico in diuturnis et amplis catholicorum regnis, Romae 1593, Col. 1594 u. ö.; De antiquo et novo Italiae statu, Col. 1594, Rom. 1596; De jure status seu de jure naturali et divino ecclesiasticae libertatis et potestatis, Col. 1594 u. ö., Rom. 1600; De ruinis gentium et regnorum adv. impios politicos, Rom. 1596, Col. 1598. Von seinen, auf 10 Bände berechneten Annales antiquitatum erschienen leider nur die beiden ersten, Rom 1637. — Zu den vielen Per-

sonen, die Bozio dem Oratorium zuführte, gehörte auch sein Bruder Franz Bozio (gest. 1635), der Verfasser des Buches De temporali ecclesiae monarchia et jurisdictione, Romae 1601, Col. 1602. (Vgl. Mazzucchelli II, 3, 1933.) [Streber.]

Bracciolini, s. Poggio Bracciolini.

Bradwardin (Bradwardina, Bredewardina, Bradwardinus), Thomas von, Erzbischof von Canterbury, bedeutender Theologe des 14. Jahrhunderts, hat seinen Namen von dem noch heute ebenso genannten Dorf in der Grafschaft Hereford an der Grenze von Wales. Wo und wann er geboren wurde, ist nicht genau auszumachen. Gewöhnlich wird Hartfield bei Chichester (letzteres von ihm selbst einmal als Aufenthaltsort seines Vaters bezeichnet) in der Grafschaft Sussex als Geburtsort angenommen, und sein Geburtsjahr c. 1290 berechnet. Bradwardin studirte in Oxford im Collegium Mertonense und betrieb neben der scholastischen Philosophie namentlich auch Mathematik und Astronomie. Seine astronomischen Tafeln und seine später gedruckten mathematischen Schriften (Arithmetica speculativa, Lond. 1502 und 1530; Geometria speculativa, Par. 1530; Tractatus de proportionibus velocitatum, Lond. 1495, Venet. 1505; De quadratura circuli, Par. 1495, Venet. 1530) wurden sehr gerühmt. Im J. 1325 war er proctor (Procurator) der Universität Oxford, erwarb sich durch seine theologischen Vorlesungen den Ehrennamen doctor profundus und wurde Kanzler an der Paulskirche zu London. Erzbischof Stratford von Canterbury (1333—1348) empfahl den hochverehrten frommen Mann Eduard III. bei Beginn des englisch-französischen Feldzugs, und Bradwardin folgte dem König als Beichtvater und Feldprediger nach Frankreich, auch hier verehrt wie ein Heiliger, der durch seine Frömmigkeit an des Königs Fahnen den Sieg feßle. Seine Wahl zum Nachfolger des 1348 verstorbenen Stratford war vergeblich, weil der König seine persönliche Nähe nicht missen mochte. Erst als nach dem frühen Tode des an seiner Stelle ernannten Ufford (Mai 1349) das Capitel zum zweitenmale Bradwardin zum Erzbischof wählte, gab der König nach. Auch vom Papste anerkannt, wurde Bradwardin in Avignon anfangs Juli zum Erzbischof consecrirt, starb aber noch im nämlichen Jahre, bevor er inthronisirt wurde, im erzbischöflichen Palaste zu Lambeth bei London den 26. August 1349. Schon als Studirender der Philosophie glaubte sich Bradwardin von der pelagianisirenden Richtung der Theologie seiner Zeit hinweg durch einen Strahl der göttlichen Gnade zur Anerkenntniß der allem guten menschlichen Thun zeitlich und wesentlich vorangehenden Gnade Gottes angetrieben. Sein Hauptwerk De causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum libri III ad suos Mertonenses, übrigens erst 1618 zu London auf Veranlassung des Erzbischofs von Canterbury, Georg Abbot (1610—1632), von dem Vorstand des Merton-College, Heinrich Savile, herausgegeben, vertritt denn auch hauptsächlich gegen jede pelagianisirende Verkürzung der Gnade „die Sache Gottes". Beinahe die ganze Welt, meint er, sei dem Pelagius nachgelaufen; Viele behaupteten, der freie Wille für sich allein reiche zur Erreichung des Heils hin, oder es lasse sich wenigstens die Gnade mittels der Kräfte des freien Willens verdienen. Die Streitschrift Bradwardins beschränkt sich aber keineswegs auf die Gnadenlehre, sondern geht auch — abgesehen von sonstigen verschiedenartigen Abschweifungen — auf die Voraussetzungen derselben in der Lehre von Gott und seinen Eigenschaften ein. Aus den dem ersten Buch vorausgeschickten Axiomen, daß Gott der schlechthin Vollkommene ist, und daß es in Wirklichkeit keinen regressus in infinitum geben kann, folgert er für die Lehre von der Gnade den Pelagianern gegenüber, die er auch Kainiten nennt, weil sie den Sünder zur Verzweiflung brächten, Gott ertheile seine Gnade frei und umsonst, ohne Rücksicht auf Verdienst oder Schuld. Da Gott die erste Ursache von Allem sei, so werde Alles unmittelbar von ihm gewirkt; auch alles, was vom Menschen gethan und gewollt werde, geschehe mit unfehlbarer Sicherheit in Folge göttlicher Fügung; in allem Wirklichen vollziehe sich der vom Wissen der Dinge unabhängige, noch weniger von eines Menschen Macht beengte absolute Wille des schlechthin Unveränderlichen. Auch das Böse geschehe nicht durch bloße Zulassung Gottes, sondern in einem gewissen Sinne nach Gottes Willen, denn aus den entgegengesetzten Eigenschaften des Einzelnen resultire (nach Augustin) die Harmonie des Ganzen; oftmals seien die Sünden der Menschen gegen einander Strafmittel in der Hand Gottes gegen die Sünder rc. Da die Sünde nichts Positives, sondern ein dem Guten anhaftender Mangel sei, so sei Gott allerdings auch bei ihr wirksam, aber nur, insofern alles Gute (hier: der freie Wille und dessen Gebrauch) von ihm herrühre. Weiter begründet Bradwardin seine Lehre, daß die Gnade umsonst und ohne alles Verdienst von Gott gegeben werde, bestreitet die Möglichkeit jeder Vorbereitung auf die Gnade und jede Berücksichtigung einer solchen bei Austheilung derselben; auch die gratia prima könne nicht etwa de congruo verdient werden. Daraufhin lehrt Bradwardin eine particulare absolute Prädestination. Im zweiten Buche wird dem naheliegenden Einwand entgegengetreten, als ob mit dieser Lehre die menschliche Willensfreiheit negirt werde. Der menschliche Wille sei jeder causa secunda gegenüber absolut frei. Gleichwohl habe er schon am Anfange bedurft und bedürfe jetzt nur um so mehr zur Ueberwindung jeder Versuchung die specielle Hilfe Gottes, also, um selig zu werden, im Besondern das donum perseverantiae. Dagegen sei Gott nur die negative Ursache der Verhärtung bei denjenigen, welche verloren gehen, sofern er zur gerechten Strafe für frühere Sünden

etlichen Menschen seine Gnade entziehe; die positive Ursache derselben sei immer der freie, in sich verstockte Wille des Menschen, Gott nur insofern, als er der Urheber des freien Willens sei und mit allen Handlungen desselben ihrer Substanz nach cooperire. Im dritten Buche sucht Bradwardin zu zeigen, wie die von Gott ausgehende, unwiderstehliche (in diesem Sinne „necessitirende“) Bewegung des menschlichen Willens zum Guten dessen Freiheit keineswegs aufhebe. Gott bewege den Willen des Menschen, seiner Natur entsprechend, nur zu freien Acten. Auch der Wille der Seligen und vor allem der menschliche Wille Christi, obgleich in allen seinen Acten nothwendig gut, höre darum nicht auf, frei zu sein. Was Gott wolle, geschehe allerdings immer nothwendig, aber mit dieser Nothwendigkeit sei die Freiheit des menschlichen Willens vereinbar; hier handle es sich immer nur um die consequens, nicht um die antecedens necessitas. Alle diese Erörterungen erfolgen an der Hand eines für seine Zeit immerhin reichen geschichtlichen Materials über die Ansichten alter und arabischer Philosophen, verschiedener Häretiker, der Väter, namentlich Augustins und der Theologen, wie überhaupt absichtlich vorwiegend mit dialectischen Gründen, weniger mit Schrift- und Väterstellen operirt wird. Offenbar sucht Bradwardin die alte strenge Lehre Augustins, den er unzählige Male citirt, in möglichster Schärfe zu repristiniren und nimmt in seiner Lehre von der stetigen cooperatio der causa prima mit den causae secundae, wofern wir von einigen aus dem Zusammenhang überall leicht zu glättenden Härten der Darstellung absehen, so ziemlich den Standpunkt der spätern Thomisten mit ihrer Theorie von der praemotio physica ein. Von Scholastikern citirt Bradwardin namentlich Anselm, Petrus Lombardus, Robert von Lincoln, auch Thomas meistens beifällig. Sein ganzes Werk unterwirft Bradwardin dem Urtheil der römischen Kirche, bei welcher totius christianae doctrinae auctoritas et imperium geblieben sei. Mit Unrecht haben neuere und ältere Protestanten (auch Richard Simon) ihn unter die sogenannten testes veritatis gezählt und zu einem Vorläufer von Wiclif und Calvin gemacht. (Vgl. Du Pin XI, 78 sq.; Schröckh, K.-G. XXXIV, 226 ff.; Lechler, De Thoma Bradwardino commentatio, Lips. 1862; Lechler, Johann von Wiclif und die Vorgesch. der Reformation 1873, I, 231 bis 244.) [Knittel.]

Braga (Bracara), Erzbisthum in Portugal. Die sehr alte, am Küstenflusse Cavado gelegene Bezirkshauptstadt Braga, mit großer, sehenswerther Cathedrale Assumpt. B. M. V., mehreren Kirchen, darunter 5 Pfarrkirchen, ausgezeichnetem Spital u. s. w., zählt heute 20 000 Einwohner; in der Nähe liegt die berühmte Wallfahrtskirche do Senhor Jesus do Monte. In dieser Stadt, von Constantin d. Gr. zur Hauptstadt von Galläcia bestimmt, nahmen die suevischen Könige nach der Eroberung des Landes ihren Sitz. Sie behielt auch unter den Goten ein hohes Ansehen und war von 770—1040 in den Händen der Mauren. Das Evangelium fand in dieser altheidnischen Stadt wahrscheinlich noch in den ersten Zeiten des Christenthums Eingang. Schon Tertullian berichtet ja, daß zu seiner Zeit die christliche Religion in ganz Spanien verbreitet gewesen sei. Es wäre deßhalb nicht unmöglich, daß die bedeutende Stadt der Bracarier damals bereits eine bischöfliche Kirche in ihren Mauern gehabt hätte. Als der erste historisch beglaubigte Bischof erscheint um 390 Paternus, welchem Symphosius von Astorga als Metropolit die Bischofsweihe ertheilte. Nachdem Astorga 453 durch die Westgoten zerstört worden war, ging die Metropolitanwürde auf Braga über, das sich zur Hauptstadt des Suevenreiches erhob. Aus der Folgezeit ist kein Bischof bekannt bis zum Jahre 538, in welchem Papst Vigilius an Bischof Profuturus den Canon der römischen Meßliturgie sandte und gestattete, daß die Katholiken des Suevenreiches, welche die westgotische Liturgie nicht annehmen wollten, sich der römischen bedienten. Erst nach dem Falle des Suevenreiches wurde auf der Synode von Toledo 633 (can. 2) die westgotische Liturgie auch für das Gebiet von Galizien vorgeschrieben. Eine Zierde des spanischen Episcopates war der hl. Martinus (vor 572—580), von welchem der hl. Gregor von Tours bezeugt, er habe alle Männer seiner Zeit an Gelehrsamkeit überragt (Verzeichniß seiner Schriften bei Buttler IV, 144 f.). Er stammte aus Pannonien und hatte in Palästina das Mönchskleid genommen. Von heiligem Eifer getrieben, war er — so wird erzählt — nach Hispanien gekommen und hatte den König der Sueven Ariamir (Charrarich) sammt dem königlichen Hause vom Arianismus zum katholischen Glauben bekehrt. Um nun dem Mangel an katholischen Priestern abzuhelfen, gründete er mit Erlaubniß des Königs nahe bei Braga das Kloster Duma (Dumium). Er wurde dessen erster Abt und auf Antrag des Königs auch erster Bischof des neugegründeten Bisthums Duma. Von hier aus wurde er auf das Erzbisthum Braga versetzt (Ferraras, Allg. Historie von Spanien, deutsch von Baumgarten II, 245 ff.; Mansi IX, 830). Wahrscheinlich geschah dieß um dieselbe Zeit, in welcher die Synode von Lugo 569 auf Anregung des Königs Theodomir das Suevenreich in 13 Bisthümer theilte und neben Braga eine zweite Metropole zu Lugo errichtete. Als aber Leovigild 585 das Suevenreich stürzte, wurde Lugo wieder in die Reihe der Bisthümer versetzt, und die Rechte des Metropoliten von Braga über die ganze Provinz hergestellt (Mansi IX, 844). Nach dem Eindringen der Mauren 711 galt Braga nur als Bisthum in part. inf. und unterstand als solches dem Erzbisthum Oviedo (Mansi XVII, 262). Nach Vertreibung der Mauren wurde das Bisthum erneuert und 1088 von Urban II. neuerdings zur Metropole erhoben. Calixt II. (1119—1124) unterstellte

ihm die Suffraganate Astorga, Lugo, Tuy, Mondonedo, Orense, Porto, Coimbra, Viseu, Lamego, Idanha, Britonia (Mansi XX, 682; XXI, 168. 193). Die mannigfachen Versuche, welche die Erzbischöfe von Toledo, zuletzt auch der große Cardinal Ximenes machten, Braga zur Anerkennung des Primates von Toledo zu bringen, scheiterten an dem Bestreben Portugals, sich von Spanien unabhängig zu machen. Eine wirkliche Verminderung seiner Jurisdiction erlitt aber Braga durch die um 1390 geschehene Erhebung des Bisthums Lissabon zu einem erzbischöflichen Sitze (dieser neuen Würde geschieht zum erstenmale unter den Acten des Pisanerconcils Erwähnung, Mansi XXVI, 1256). Endlich wurde auch im J. 1540 das Bisthum Evora der Metropolitangewalt Braga's entzogen und zu einem Erzbisthum erhoben. Unter den Erzbischöfen Braga's ragen hervor: Petrus Julianus, der 1274 Cardinal wurde und 1276 unter dem Namen Johannes XXI. den päpstlichen Thron bestieg, der einzige Portugiese, der zu dieser Würde erhoben wurde; der selige Bartholomäus von den Martyrern (s. d. Art.); Roderich da Cunha (1627—1635), der Verfasser der Bisthumsgeschichte von Lissabon (Hist. eccl. da Igreja de Lisboa, Lisb. 1642); Paul de Figueredo da Cunha e Mello (1843—1856), der 1850 zum Cardinal erhoben wurde. Der gegenwärtige 57. Erzbischof Johann Chrysostomus d'Amorim Pessoa, früher Erzbischof von Goa, wurde 1876 nach Braga transferirt. Als Metropoliten unterstehen ihm die Bisthümer Braganza-Miranda, Coimbra, Porto und Viseu, wozu noch die zwei stets unbesetzten Bisthümer Avairo und Binhel kommen. Die Diöcese Braga hat in 22 Archipresbyteraten und 1296 Pfarreien 798 668 Diöcesanen nach G. Petri; nach Anderen nur 160 000 in 125 Pfarreien. Sicher ist, daß der selige Bartholomäus von den Martyrern (1558—1582) sich scherzweise den ersten Arzt von 1400 Spitälern zu nennen pflegte, womit er seine Pfarreien meinte. Das Metropolitancapitel zählt 3 Dignitäten und 34 Canonici. Der Erzbischof, der den Titel „Graf von Arganil" führte (der erste, der denselben führte, war Johannes Galvao, 1483 bis 1485), hatte noch im vorigen Jahrhunderte die weltliche Gerichtsbarkeit über die Stadt Braga und deren Gebiet. Dieselbe scheint er ausgeübt zu haben seit dem Vertrage, welchen König Alfons mit dem Metropoliten Pelagius (Payo Mendes) im J. 1128 schloß, und in welchem es heißt: „Der Infant entsagt aller Regierungsgewalt in der Stadt Braga; nur der Wille des Erzbischofs und seiner Nachfolger soll hier gelten u. s. w." (Stolberg, Kirchengesch. XLVII, 113). Weiter stand ihm einst das von Papst Eugen IV. 1439 gewährte Recht zu, die Könige von Portugal zu salben. Da indessen dieses Recht von den Erzbischöfen von Braga niemals ausgeübt worden, so übertrug es der heilige Stuhl im vorigen Jahrhundert an die neugegründete Patriarchalkirche Lissabon (Bened. XIV, De syn. dioec. 13, 7. 9. 11). Synoden: Angeblich eine im J. 411, deren Acten unächt (Hefele II, 104); eine 563 gegen die Priscillianistische Häresie (Hefele III, 15 ff.); eine 572, zu welcher der Suevenkönig Miro die Bischöfe der drei Kirchenprovinzen seines Reiches Galicien berief, und bei welcher Erzbischof Martin den Vorsitz führte; ihre 10 Canones beziehen sich sämmtlich auf die Disciplin; eine solche 675 unter dem Metropoliten Leodegisius Julianus, von 8 Bischöfen Galiciens besucht, hinterließ 9 Capitula, sämmtlich die Disciplin betreffend; 1280 unter Erzbischof Tello; 1301 unter Martin de Oliveira; 7. October 1328 unter Gonzalo Pereira; 1436 eine Provinzialsynode unter Ferdinand Guerra, der auch eine Diöcesansynode abhielt; 1506 unter Didacus do Sousa; 14. September 1537 unter Infant Enrique (vgl. Constituciões d'arcebispado de Braga, por Infante Don Enrique, Lisboa 1538); 8. September 1566 unter dem seligen Bartholomäus von den Martyrern (die Statuten gedruckt 1567); 1590 unter Augustin de Castro; 1639 unter Sebastian de Matos de Noronha (vgl. Constit. synodães do Arceb. de Braga, orden. no año do 1639, Lisboa 1697). Zu bemerken ist noch, daß Bracara eine der ältesten Schulen enthielt, welche in Hispanien bestanden; nach Launoy (De scholis celeb. IV, 1, 60) wurden dort „optimarum artium studia" getrieben. (Vgl. Rodrigo da Cunha, Hist. eccl. dos Arcebispos de Braga, Lisboa 1642; Contador de Argote, Memorias para la hist. eccl. del Arzobispado de B., Lisboa 1732—1747, 4 voll.; José Corréa, Serie chronol. dos Prelatos conhecidos da Igreia do B., Coimbra 1830; I. P. Ribeiro, Dissert., Lisboa 1836, V, Diss. 22, 168 sqq.; Moroni VI, 85 sqq.; Gams, Ser. Epp. 93 sqq.) [(Gams, O. S. B.) Neher.]

Brahmanismus, die Religion von nahezu 150 Millionen Bewohnern der indischen Reiche. Aus dem noch jetzt sehr fruchtbaren Ländercomplex, der vom obern Amu Darja gegen das Plateau von Pamir, sowie südöstlich gegen den Hindukusch sich hinzieht, war ein bevorzugter Stamm der ältesten Menschheit, die dort ihren Ursitz hatte, über den Indus in's Fünfstromland gewandert, spätestens wohl in den Anfängen des dritten Jahrtausends v. Chr., die Arja's (Arier = die Ehrwürdigen, Angesehenen, wie sie sich selbst nannten), und hatten dort in verschiedenen kleinern Staatswesen sich fest angesiedelt. Hier entstand innerhalb mehrerer Jahrhunderte jene reiche Zahl von Hymnen und Liedern zahlreicher priesterlicher Sängergeschlechter, welche erst später zusammengestellt den Namen Veda (= das Wissen κ. ἐ., das priesterlich-religiöse Wissen) führt und in drei Sammlungen vorliegt. Die älteste derselben, der Rigveda, d. h. das Wissen der Lobpreisung, dessen Lieder sich meist in vorgeschichtliche Zeit verlieren, gibt in zehn Büchern die größte Gruppe der überlieferten Hymnen und Opferlieder, worauf im Samaveda die während des Opfers gesungenen Gebete, im Jadschurveda die meist in

Prosa gefaßten Sprüche und Formeln folgen, deren Vortrag jeden Act der verschiedenen Opfer begleitete. Der Rigveda, das Buch des Hotar, des vornehmsten Priesters, welchem als das Wichtigste oblag, die Götter zur Antheilnahme am Opfer herabzurufen, wiederholt sich zum Theil in den Gebeten des Samaveda. Obwohl die drei Sammlungen größtentheils der Aufenthaltszeit im Induslande angehören, bieten sie doch auch Bestandtheile aus jüngerer, nach der Eroberung und Besiedlung der Gangesländer liegender Zeit. Diese Besitznahme begann noch im 16. Jahrhundert v. Chr. zwischen der Jamuna und dem Ganges und vollzog sich in den nächsten Jahrhunderten allmälig und nicht ohne Kriege der Arja's untereinander (Bharata und Tritsu, Kuru und Pandu) bis über die östlichen Gangesländer.

So bewegt das Leben der indischen Arja's in jenen ältesten Zeiten bis zu solcher festen Staatengründung, ebenso mannigfaltig und in scheinbar beständigem Fluß begriffen zeigt sich die Bewohnerschaft ihres Götterhimmels. Eine überwuchernde Phantasie, im Kindesalter der Nation Jahrhunderte hindurch erregt und beschäftigt, oft auch durch erschütternde Erscheinungen und Wirkungen großer Naturgewalten und das verwirrende Spiel einer überreichen Vegetation geblendet, schuf, eines geistig concentrirenden Haltes nicht mehr mächtig und eines neuen durch Reflexion noch nicht kundig, Götter über Götter für die verschiedensten Naturkräfte und Erscheinungen und mischte und verwechselte deren Attribute und Kräfte, so daß sie jetzt nur schwer und in vielen Fällen nicht mehr von einander zu sondern sind. Indeß ragen doch einige Gestalten dieses indischen Olymps aus noch älterer Zeit und aus den frühesten Wohnsitzen der Arier herüber und verrathen durch schärfere Zusammenfassung und Zeichnung der Eigenschaften, sowie durch reinere ethische Charakterisirung ein entschwundenes Stadium der Geschichte der Menschheit, das dem wirren Pantheon der Indusländer voraufging und auch hier eine ursprünglich monotheistische, somit nothwendig geoffenbarte Religionsanschauung bekundet. Wenn nur ein einziger Hymnus an Mitra direct gerichtet ist, und er in andern Liedern mehr gelegentlich und vergleichsweise erwähnt wird, so liegen darin nicht die Anfänge seines Cultes als Eines Gottes neben vielen andern, sondern ein Zurücktreten dieses uralt arischen Gottes, den das Brudervolk der Iranier mit den indischen Arja's gemein hatte, hinter den übrigen, welche jüngeren Ursprungs waren. Die Vergleichung insbesondere Agni's (des Lichtgottes, ignis) mit dem Glanze Mitra's weist deutlich auf eine einstige viel größere Verehrung des letzteren in einem beschränktern Pantheon. Die Hauptfigur in demselben und damit für die älteste Periode gemeinsamen Lebens der Perser und Inder, die alsbald nach der Trennung sich schroff gegenüber traten, aber auch für die ursprüngliche Menschheit überhaupt, die göttliche Gestalt, in welcher sich noch auf lange hin der Kern der Urreligion reflectirte, ist Varuna (Uranos), der „Vater, der große Asura" (Geist; in Avesta: Ahura mit dem Beiwort Mazda, der große, weise, persische Benennung der Gottheit, woraus Auramazda, später Ormuzd). Alle übrigen Götter heißen seine Söhne, des Himmels Träger, und seinem Willen und Gesetz folgen alle Götter; er gebietet über Alles im Himmel und auf Erden, als „der Weiseste, Allgegenwärtige und Allwissende, Urheber der natürlichen und moralischen Gesetze, Herzenskenner, der sich den Frommen mittheilt und die Sündenschuld erläßt". Bei dieser durchaus überragenden, absoluten Stellung des Gottes, welche noch oder, wenn man so sagen darf, schon wieder in den ältesten Stücken des ältesten Veda erscheint, treten die andern Götter, wenn auch sonst noch so bedeutend, in Unterordnung unter ihm auf: es sind zunächst die (ursprünglich sechs) Aditjas, geistige Wesen höchster Kraft und Würde, die „Alles durchdringen wie das allgegenwärtige Licht, hineinsehen in Tücken und in das Gute, die Schuld verabscheuen und strafen". Deßhalb sind sie nicht mit den natürlichen Lichterscheinungen und Lichtkörpern zu identificiren, sondern sind deren ewiglebendige, rein geistige Urbilder, welche, Varuna's Winke gewärtig, in dessen Lichthimmel wohnen, genau wie die Ameschaçpentas (unsterblichen Heiligen) in Ahuramazda's Himmel. Der vornehmste dieser Lichtgeister ist Mitra, der Freund (was das Wort bedeutet) Varuna's, aber auch der Menschen, und Mittler zwischen beiden, wie die Perser ihren Mithra geradezu nach Plutarch (De Is. et Os. c. 46) μεσίτης genannt haben; er ist es, der die sittlichen Ordnungen Varuna's aufrecht hält, gleichsam das den ethischen Verhältnissen der Menschheit zugewandte Auge desselben.

Diese offenbar monotheistischen Anschauungen der ältesten arischen Periode, für welche eine große Zahl Stellen im Rigveda Zeugniß geben — diese früheste Phase des noch offenbarungsmäßig bestimmten religiösen Bewußtseins, welche noch häufig die „polytheistischen Nebel" in den Veden in noch nicht völlig ausgelöschter Erinnerung durchbricht, erblaßte doch mehr und mehr vor denselben. Neben Varuna, dann über ihn tritt Indra, der gewaltige Kriegsgott, während der Eroberungen und Kriege im Fünfstromland und darüber hinaus. Es entstand die Fülle der Naturgottheiten; das alles durchwaltende geistig-göttliche Element trat bei immer stärkerer Veräußerlichung des Lebens im Bewußtsein zurück, oder es riß und spaltete sich in diesem die absolute Einheit jenes Elementes und ging unter in verschiedenen Naturkräften und Phänomenen, welche man nun zu göttlichen Wesen personificirte. Agni verleiht nun seine feurige Kraft an Varuna selbst und an Mitra, den er verdrängt; die ersten Strahlen der Morgendämmerung verkörpern sich zu einem Zwillingspaar schöner Jünglinge (Açvinas: die schnellen Reiter), Brüder der Uschas = Morgenröthe, die hellenischen Dioskuren, d. i.

Kinder des Himmels. Die lichten Wolken verdichten sich zu Kühen, welche Uschas aus dem Stall entläßt; die steigende Sonne wird zum Gotte Surja, die sinkende zu Savitar, die untergehende zu Puschan, der die Himmelskühe in den Stall und die geschiedenen Seelen in die jenseitige Welt führt. Die uralte Erinnerung an den Sieg des Lichtgottes Mitra über den rebellischen Drachen der Finsterniß, Veretra, übertrug sich angesichts der tropischen Gewitter in der neuen Heimat des Pendschab auf Indra (wohl von indh, anzünden); derselbe nuß die schwarzen Wolkengeister, Vritra und Ahi, welche die Sonne verdunkeln und die Wolkenwasser bannen, durch seinen flammenden Blitz überwinden und Regen und Sonnenlicht wieder spenden. Den goldnen Wagen dieses Sturm- und Wettergottes lenkt Vaju, der Wehende, Morgenwind; ihm folgt Rudra, der Schreckliche, der von ihm gesonderte Gott des Sturmes, mit seinen zahlreichen Söhnen, den behenden Marutas, die „der Sonne den Pfad öffnen, die Baumzweige niederbrechen wie wilde Elephanten und den von Indra besiegten Vritra in Stücke reißen".

Die bunte Götterwelt steht aber in Abhängigkeit von ihrem Ursprung, dem Menschen, der ihrer benöthigt ist, wie hinwieder sie seines Opfers, des Somatrankes. Dieses Trankopfer (pers. Haoma) bestand in dem Saft der Bergpflanze Soma (asclepias acida), mit Milch vermischt, und wurde den Indern in seiner narcotisirenden berauschenden Wirkung ein Göttertrank. Da der Soma mit dem weißen Haoma in Avesta identisch ist, dessen Genuß den ersten Menschen die Unsterblichkeit bewahrte, so wird er mit diesem in die vorvedische Zeit reichen und ursprünglich als Baum des unsterblichen Lebens gegolten haben; dieses nebst der Stärkung im Glauben wieder zu bewirken, ist er im Rigveda vorzüglich geeignet. Aber auch diese Vorstellung wurde grob materialisirt. Denn kaum ist ein schärferer Contrast denkbar, als der zwischen den rein geistigen Vorstellungen der ältesten Lieder über Varuna, Mitra und Aditja, und den spätern Hymnen und Gebeten zu den völlig versinnlichten, den „hungrigen und durstigen" Göttern, welche der Soma sättigt und erst mit der Kraft begabt, ihren Aufgaben zum Besten der Menschen nachzukommen. „Trinke, Indra, von dem Trank, wie ein Weiser; schön ist er zum Rausche. Komm herab, du wahrlich ein Stier, und trinke den Bauch voll, trinke dir den berauschendsten Rausch." Der so durch des Menschen Gabe gekräftigte Gott soll dann ebenfalls ein Einsehen haben und „Spende um Spende geben, daß man darin bis an das Knie waten kann". In dieser Vorstellung von der Macht, welche der Mensch durch die den Göttern nöthigen Opfer über dieselben besitzt, und in der weitern, daß die rechte Anrufung die Götter zwinge, zur Opfertheilnahme zu erscheinen und den Menschen Gnade und Hilfe zu spenden, liegt die Wurzel der unbedingten Gewalt, mit welcher später der Stand der Brahmanen als der Opferpriester, die allein den Göttertrank recht zu spenden wissen und sich auf die liturgischen Zauberformeln verstehen, Staat und Volk beherrschten. Die Priester, die solches in ältester Zeit leisteten, die Sänger der Opfergebete, hießen Purohita, Vorangestellte, Vorbeter, nämlich beim Opfer und seinen Gebräuchen. Sie pflanzten ihr Wissen und Können bald in ihren Familien fort; diese wurden die Urheber und Bewahrer der vedischen Hymnen, liturgischen Formeln und Gebete und gelangten dadurch zu Macht, Ansehen und Reichthum bei Fürsten und Volk. Ihre Ahnen, die ersten Vorbeter und Sänger, wurden besonders hoch verehrt und zum Rang halbgöttlicher Wesen erhoben. Denn trotz der sinnlichen Bedürfnisse der Götterwelt hatten die Arja's — ein Angebinde der ältesten Zeit — das lebhafteste Bewußtsein eines ewigen, unsterblichen Lebens im Himmel, brachten den „Vätern" tägliche Gaben, opferten an den Neumonden besonders und hielten Todtenmahle. Nur ist jetzt im Himmel Milch, Honig und Soma in großen Kufen für die im Kampf gefallenen Helden und für die Frommen, welche durch Weisheit sich hervorgethan und Tugend und Recht gewahrt haben. Im Widerspruch damit steht an anderen Stellen die glänzende Schilderung des Lichthimmels und seiner Bewohner, die in Lichtleibern seligen Verkehr mit Varuna im dritten Himmel pflegen, gleich dem ersten Menschen, Jama, der, anfänglich unsterblich, dann dieses Vorzugs verlustig geworden, doch das himmlische Leben sich wieder errang als Vorbild des Geschlechtes. Durch die grobe Hülle blickt auch hier die Vorstellung von der rein geistigen Gottesnähe und Gottesgemeinschaft in der Urzeit. Ebenso zeigt sich, obwohl noch mehr verschleiert, in Worten wie: „Nicht des Jama Pfad betrete er", „Fußfessel (Sünde) Jama's", „Befleckung desselben und von den Göttern (höhern Wesen) verursachte Versündigung", oder „Vergib, was unsere Väter einst gefrevelt, vergib, was wir mit eigner Hand versehen", unverkennbar das Bewußtsein uralt geschehener und fortwirkender Sündhaftigkeit.

Naturgemäß bildete sich während der Kriegsläufte in den Gangesländern um die Fürsten nach und nach ein zahlreicher Militäradelsstand heraus, die Kschatrija = Mächtigen, deren höhere Stellung die große Masse der Miteingewanderten, welche als Hirten, Ackerbauer, Handwerker und Künstler des Friedens und Schutzes bedürftig waren, bald willig anerkannte. Diese erhielten den, ursprünglich allgemeinen, Namen Vaiçja (Stammgenossen), in scharf betontem nationalem Gegensatz zu der unterworfenen dunkelfarbigen Bevölkerung der Çudra, mit denen sie am häufigsten Berührung hatten. Auch in jenen kriegerischen Zeiten hielt sich der alte Priesterstand, der ja die Götter durch seine Opferlieder herabzukommen und für das Volk zu streiten nöthigte, in seiner bevorzugten Stellung, welche sich durch den innigeren Verband der alten Priestergeschlechter, altüberliefertes Verständniß, treue Be-

wahrung und Auslegung der Anrufungen und liturgischen Formeln und Bräuche noch verstärkte. Sie hießen nun Brahmana = Beter (Wurzel barh, erheben, somit eigentlich Erhöher durch Gebet und Opfer). In den neuen Ländern mehrten sich Opfer, Riten und Gebete, da auch die alten, in hierarchischem Interesse enger verbundenen Geschlechter sie sich gegenseitig austauschten. Wie von selbst ergab sich eine stets größere Abgrenzung des Standes, der das Geheimniß und Verständniß der höchsten und heiligsten Handlungen allein besaß, gegen die andern Stände, sowie die Absonderung der Verrichtungen selbst unter den Priestern: der Hotar rief den Gott an, zum Opfer herabzukommen, der Udgatar recitirte die solennen Formeln und Gebete während des Opfers, dessen Acte der Adhvarju verrichtete. Die Abschließung sämmtlicher Stände gegen die unterjochte alte Bevölkerung wiederholte sich nun unter ihnen selbst. Fiel die Aufnahme von Mitgliedern adeliger Familien in den Priesterstand weg, und mußte schon an der Geburt die Befähigung und Berechtigung zu seinen heiligen Verrichtungen haften, so war dieß ein Anstoß für den Kschatrija, sich ebenso fest nach unten, gegen die Vaiçja abzuschließen, die nun auch gegen die Çudra ihre Stammesvorrechte und Vorzüge nur um so fester abzugrenzen und zu behaupten hatten. Auf diesem Wege entstanden die indischen Kasten, bei welchen nunmehr kein Uebertritt in eine andere, keine Mischehe mehr möglich war, und die kaum minder fest geschlossenen Unterabtheilungen innerhalb derselben. An die Spitze des Ganzen aber schwang sich im Wesentlichen und verblieb in dieser hohen Stellung durch alle Jahrhunderte herab der Stand der Brahmanen. Er erreichte dieß theils dadurch, daß der Glaube an die unbedingte Wichtigkeit und Nothwendigkeit seiner priesterlichen Opferfunctionen für das Glück und Gedeihen im Diesseits, sowie für die Aufnahme in die Gemeinschaft der Götter und seligen Väter in den neuen Staaten der Gangesländer in Folge des ruhig beschaulichen Lebens, das die tropischklimatischen Verhältnisse dort mächtig förderten, sich bei allen Klassen des Volkes immer fester bewurzelte, theils durch eine merkwürdige Fortbildung der religiösen Grundbegriffe, die ebenfalls seine Auctorität steigerte. Schon war der Soma als der die Götter begeisternde und kräftigende Trank consequent zum mächtigen Gott selbst, ja zum Vater und Beherrscher der Götter erhoben worden. Ebenso wurde jetzt das Gebet, insofern es Träger und Inhaber der noch höheren Macht, die Götter zum Opfer herabzurufen, war, als die eine, gleichsam übergöttlich geistige Kraft, als Brahmanaspati: Herr, Hervorbringer der die Götter bemeisternden Gebete und Gesänge, personificirt. Da man alle denkbaren göttlichen Kräfte und Eigenschaften auf diese Gottheit häufte und sie als den treibenden, ihr Wachsthum wirkenden Kern aller Gebete, den Geist und das innerste Wesen des Cultus ansah, so löste man für sie die Schranken der Persönlichkeit und verehrte sie als das unpersönliche Brahman (geistiges Wachsthum, Triebkraft, dann als Folge davon: innere Erhebung, Gebet, Spruch). So war man dem Unendlichen in Varuna wieder näher gekommen; aber zugleich hatte man es (oder ihn) seines wesenhaftesten Attributes beraubt und es damit entleert und entgeistigt. Der an sich glückliche Rückgriff in das höchste Alterthum, wodurch dem Prozeß der Vergöttlichung der Naturdinge und -Kräfte ein Ende gemacht und der Eine Unendliche selbst gefunden werden sollte, fand bei der unterdeß zu weit vorgeschrittenen Veräußerlichung des geistigen Lebens nur den abstracten Schemen der Unendlichkeit. Man betrachtete das Brahman aber nicht nur als die einheitliche, innerste Kraft alles Göttlichen, aller Götter, aller Gebete und Hymnen, sondern erkannte in demselben zugleich auch die alle natürlichen Erscheinungen durchwirkende und begeistende Weltseele, welche schöpferisch die Welt in Emanationen aus sich entließ. Hier vervollständigt sich erst die pantheistische Grundanschauung. Die Welt entströmte dem Brahman, aber es erschöpfte sich in diesem Weltstrom, und nur darin, daß man den Prozeß als unendlichen faßte, konnte man nothdürftig eine geistige Innenseite des Brahman festhalten. Die ihm zunächst entsprungenen Wesen waren die am meisten geistigen, die am spätesten emanirten die materiellsten und geringsten. Die Brahmanen konnten nun schon wagen, die abgestufte Geschlossenheit der Stände, deren Spitze sie einnahmen, mit der Umbildung der religiösen Grundanschauung in der Weise zu verbinden, daß aus dem allein wahren, durch sich selbst bestehenden Wesen des Brahman, des absolut Heiligen, unpersönlich Unendlichen, zuerst die Götter, und an deren Spitze als oberster Gott ein persönlicher Brahman entsprangen, nach welchen die Luftgeister, die reinen Menschen, die Stände der festen Reihenfolge nach, also zuerst die Brahmanen, nach diesen Thiere in ihren höhern und niedern Klassen, zuletzt die Bäume, Sträuche, Kräuter und die leblosen unorganischen Stoffe emanirt seien. So erhielt das System der Kasten vollends kosmogonische, göttliche Beglaubigung; die gezogenen Schranken waren absolute, ein Bruch derselben ein Frevel an der Weltordnung. Die Brahmanen, von der Gottheit Gnade, oder vielmehr durch göttliche Nothwendigkeit der erstgeborene Stand, haben Kraft und Wesen der Weltseele im intensivsten Grad in sich, sind daher zur geistlichen Herrschaft prästabilirt, aber die übrigen Stände haben nicht minder ihre göttlich bestimmte Aufgabe erhalten, welche die indische Bevölkerung in längst angelernter frommer Passivität und resignirter Unterwürfigkeit unter die Brahmanen übernimmt.

Durchgreifend waren die Folgen der neuen Lehre für die Ansicht ihrer Bekenner über das jenseitige Leben. Die Emanation bedingte als oberstes Gesetz und Stufe der höchsten Seligkeit die

Rückkehr der geläuterten Geister in das Brahman, was jetzt den Himmel Jama's ersetzte. Letzterer hatte dafür als Fürst der Hölle über die pflichtvergessenen Seelen die schrecklichsten Qualen zu verhängen. Aber auch der Ort der Finsterniß wurde in die Bewegung des neuen Dogma gezogen. Die Selbstläuterung zum Brahman zurück ward jetzt die höchste Aufgabe, welcher jedoch nur in einer thatsächlichen Durchwanderung der büßenden Seelen innerhalb der genau abgestuften Daseinsformen aufwärts genügt werden konnte. Dieß führte zu einer der peinvollsten und folgenschwersten Verirrungen des menschlichen Geistes, zur Lehre von den Wiedergeburten. Wie die Mitglieder der vier Kasten je in der nächsthöheren wiedergeboren, und die Brahmanen völlig sündlos und heilig werden müssen, ehe sie in's Brahman eingehen können, wie aber Alle diese Wiedergeburten nur durch ein reines Leben voll von Entsagungen erringen, so durchlaufen die Lasterhaften, Unreinen je nach Maß und Art ihrer Vergehen die Wiedergeburten abwärts in immer geringerem Stande, zuletzt als Thiere, und kommen endlich nach zahllosen Wiedergeburten und Qualen langsam aufwärts zum Brahman. Die Hölle bildet dabei den Anfangs- und Durchgangspunkt; die Seelen der schweren Sünder kommen zuerst in sie hinein, um die Martern in ihren verschiedenen Zwingern durchzukosten, ehe sie in die niedersten Wiedergeburten entlassen werden. Darauf gründete sich in der brahmanischen Theologie eine furchtbare Casuistik; der Grad der Heiligkeit eines Brahmanen bemaß sich auch nach der Fähigkeit, an Jemanden zu erkennen, welche und wie viele Wiedergeburten er schon durchlaufen hatte. Von unorganischen Stoffen, Pflanzen, Würmern (für die Esser verbotener Speisen) durch die besseren Thierarten, die Çudra, Schauspieler, Rakschasa (Dämonen) bis hinauf durch die Gandharven und Apsarasen (himmlische Genien), Brahmanen, Asceten, die alten Götter und großen Heiligen läuft nach dem Gesetzbuche Manu's der Faden der Wiedergeburten. So hören zwar die Höllenqualen einmal auf, aber nur um unendlichen Wiedergeburten mit ihren zahllosen Schmerzen und Mühen Platz zu machen; an Hölle und Wiedergeburt mahnte unabläßig der Brahmane und das Gesetzbuch das durch despotische Herrschaft und harte Abgaben niedergedrückte Volk, das nun im Brahmanen ein Wesen höherer Art verehrte und endliche Erlösung von der Existenz, das Eingehen in's Brahman nur in weitester Ferne erblickte. „Der Sünder bedenke, welche Wanderungen die Seele durch seine Schuld übernehmen muß; er gedenke der Wiedergeburt aus zehntausend Millionen Mutterschößen" (Gesetzb. Manu's). Nachdem nun einmal der Priesterstand mit diesen seiner Herrschsucht dienenden Theorien durchgedrungen war und jeden Widerstand in den Fürsten und der Kriegsadelskaste mit Hilfe langer Friedensperioden und der tropischen Natur Indiens gebrochen hatte, trug derselbe die von ihm gemachten neuesten Religionslehren in die alten Zeiten zurück und gestaltete die epischen Traditionen danach um. Die alten Fürsten und Kriegshelden wurden nun um so höher gestellt, je größere Devotion sie den Brahmanen und großen heiligen Büßern erwiesen hatten, so daß z. B. Viçvamitra, der alte Opferpriester der Bharata, zum Kschatrija umgewandelt wurde, nach fruchtlosem Kampf gegen den Brahmanen Vasischtha diesem huldigte und durch heiliges Büßerleben Würde und Eigenschaften eines Brahmanen erwarb. Dem Volksglauben wurde insofern Rechnung getragen, als man die alten Götter zu Ersterzeugten des Brahman machte und für diese Degradation ihre Zahl vermehrte, erst auf 3339, dann auf 33 000, endlich auf 330 Millionen. Ebenso hatte Manu acht heiße Höllen gelehrt, welchen der Buddhismus acht kalte beifügte; später wurden es deren 136, endlich 462. Die Reinheitsvorschriften, Speisegesetze, Bußen wurden immer peinlicher und strenger: letztere steigerten sich bis zu täglich tausendmaliger Wiederholung von Gebeten, für schwere Sünden bis zur Uebernahme des Selbstmordes. So sollte der Trunkenbold heißes Reiswasser oder Kuh-Urin und kochenden Saft des Kuhmistes trinken, bis er sterbe. Das heiligste Thier der Inder war die Kuh, das Symbol der befruchtenden Wolken und der fruchtbaren Erde selbst. Wer eine solche von ungefähr getödtet hat, muß sich das Haupt scheeren, mit um sich geschlagener Haut derselben eine Kuhweide aufsuchen, die Kühe salutiren und bedienen, begleiten, mit Lebensgefahr gegen wilde Thiere schützen und mit ihrem Urin sich reinigen. Drei Monate lang fortgesetzt, reinigt ihn solche Kuhbuße von der Sünde. Die Brahmanen gehen hier übrigens mit dem strengsten Beispiel voran, und noch heute gilt der strenge und minutiöse Sitten- und Pflichtencodex, welcher vor mehr als 25 Jahrhunderten ausgebildet und eingeführt worden ist, und welcher das Leben des Einzelnen in allen Aeußerungen, Bewegungen und Hantirungen regelt und einschnürt, als unabänderliche Satzung, deren ungesühnt bleibende Uebertretung auch in den geringsten Dingen lange Höllenstrafen und tausendmalige Wiedergeburten nach sich zieht. Der Veda ist zur Offenbarung, zum Wort Gottes geworden; Studium und Lesung desselben an gebotenen Tagesstunden ist oberste Pflicht des Brahmanen; wer es unterläßt, ist wie „ein Elephant von Holz, ein Hirsch von Leder". Allein auch die gewissenhafteste Erfüllung der Pflichten und die dadurch erzielte Heiligkeit der Werke führte doch nur in den Himmel der alten Götter und hob die Möglichkeit der Wiedergeburten nicht ohne Weiteres auf. Dabei blieb aber die Rückkehr in das rein geistige Brahman als oberstes Gesetz bestehen, welchem nur durch die vollkommenste Entäußerung von allem Materiellen und Sinnlichen, als einer Trübung der Weltseele, genügt werden konnte. Auch den hieraus sich ergebenden praktischen Folgerungen entzog sich das System nicht, da es der Kühnheit

in der Theorie die Abgeschmacktheit in der That zur Seite stellte. Der Materie selbst sollte, so weit möglich, ein Vernichtungskampf durch die strengste Ertödtung der Reize, Affecte und Leidenschaften geliefert werden. Darum muß der ächte Brahmane die Welt verlassen und Waldeinsiedler (*Vanaprastha*) werden, um durch die übertriebensten Bußübungen, wie Stehen auf den Fußspitzen den ganzen Tag über, Emporhalten eines Armes, bis er ihn wegen Steifheit nicht mehr herabbiegen kann u. dgl., die Seele vom Körper zu befreien und empfindungslos zu machen. Endlich folgt als höchste Stufe die von allem äußern und innern Leben abgezogene Meditation des *Sannjasir*, welcher lebendig sterbend sich in die Weltseele versenkt und, nur an Brahman, als das reinste und feinste Geistige denkend, die Seele in diesen ihren Urquell zurückströmt. Die Waldsiedelei mit ihren phantastisch-ascetischen Selbstpeinigungen blieb so das von Vielen, namentlich in spätern Jahren, angestrebte, von Allen angestaunte Ideal des Brahmanismus. Die üppige Natur mit ihren hundertfältigen Reizungen mußte dem besseren Streben im Menschen gewaltige Hindernisse bereiten, wenn er zu solchen Widerstandsmitteln flüchtete, welche sich nur als Gegengewichte einer nicht minder zuchtlosen extremen Hingabe an die Sinnlichkeit erklären. Gleichzeitig kam ein uraltes, den Indern mit ihren iranischen und germanischen Stammverwandten gemeinsames Opfer, das *Roßopfer*, auf's Neue zu großer Geltung und bildete wieder ein ungemein reiches und umständliches Ritual aus, zum Beweis, daß neben der religiösen Speculation der Volksglaube mit den alten Göttern und ihren Opfern nicht unberücksichtigt bleiben durfte.

Die spätern Fortschritte und Lehrentwicklungen behielten ständige Fühlung mit dem hohen Alterthum. Nicht sehr lange, nachdem Manu's Gesetzcodex fertig geworden war, wurden die *Brahmana* verfaßt, eine Art Commentare zu den Veda's, welche diese mit dem Begriff des Brahman und dem System der Kasten in Uebereinstimmung zu bringen, die aus alter Zeit stammenden und sich oft widersprechenden Rituale auszugleichen und die Fälle und Opferhandlungen für den jeweiligen Gebrauch derselben genau zu bestimmen hatten. Kaum viel später wurde ein vierter Veda zusammengestellt, eine Sammlung von zum Theil sehr alten Bannformeln und Zaubersprüchen gegen Gefahren aller Art, Krankheiten, Ansteckungen, Mißgeschick, für Glück und Wohlsein; dieser erhielt den Namen *Atharvaveda*, nach dem alten Priester Atharvan, der zuerst, wie durch Zauberkraft, Feuer durch Reibung von Hölzern anfachte. Viel macht sich dieser Veda mit den Rakschasas (Dämonen) und ihren schlimmen Einwirkungen auf die Menschen zu schaffen, da ihren beständigen Behexungen und Verzauberungen nur ein starker Spruchzauber Einhalt und Abbruch thun konnte.

So mochte sich bis ungefähr 600 v. Chr. die phantastische Welt des Brahmanismus ausgebildet haben, ein Durcheinanderwogen von erhabenen und wieder ganz vulgären Vorstellungen, bei welchen erstere gleichsam wieder durch Emanation sich verleiblichen und verringern, um menschlich näher treten und vom Volk begriffen werden zu können. Eine abstracte Gottheit an der Spitze, welche dennoch die Welt in unerschöpflich reicher Emanation aus sich entläßt, die Götter, Dämonen, Menschen, Thiere, das Leblose — Alles räthselhafte Geschöpfe, auf dem Bußwege abwärts und aufwärts begriffen, aber gewöhnlich wieder hinabgestoßen zur Hölle, um nach langen Peinigungen die endlose, traurige Fahrt, die Sisyphusarbeit des Büßerlebens wieder zu beginnen, und zuletzt, was immer nur Wenigen bälder gelingt, in's Brahman einzugehen. Tiefe Sehnsucht nach Erlösung, aber die hier gegebene Lösung des Welt- und Menschheitsräthsels brachte Ueberdruß am eigenen Dasein hervor, dessen völlige Vernichtung man herbeisehnte, um der endlosen Peinen und Wiedergeburten erledigt zu werden. Der Buddhismus versuchte dieses (s. d. Art.).

Nicht minder kühn, wie im Aufbaue der religiösen Systeme, hat sich der indische Geist in den philosophischen Speculationen gezeigt. Ihre Ausbildung fällt gleichfalls in das siebente und achte Jahrhundert; die Grundgedanken sind natürlich älter. Der *Vedanta*, Ende, Zweck des Veda, ist noch philosophische Begründung des Dogma, heißt daher auch nach seiner, den Veda commentirenden Seite *Mimansa*, Forschung, im speculativen Theil Brahmamimansa oder Uttara Mimansa (Forschung der Uebernatur). An Widerlegung der Zweifel schließt sich als Hauptsache der Nachweis, daß alle Stellen des Veda direct oder indirect auf das Brahman hinweisen. Auctorität der heiligen Schrift, Ausgleich ihrer widersprechenden Stellen, Tradition, die Werke als Heilsmittel werden regelrecht abgemacht. Die Seelen sprühen aus dem Brahman wie Funken aus dem Feuerherd, sind Theile der Weltseele und müssen dorthin zurück. Das Brahman ist aber das allein Wahre, Existirende; aus ihm, dem absolut Geistigen, kann nichts eigentlich Materielles gekommen sein. Letzteres ist daher bloßes Product der Einbildung, durch die Maja (Täuschung) im Menschen bewirkt. Alles ist Brahman, die Welt purer Schein, Blendwerk wie der Mond im Wasser, und ist durch die reine Erkenntniß aufzuheben und zu zerstören. Durch sie hat auch der Mensch selbst sich als Atom der Weltseele zu erkennen und in's Brahman einzugehen. Der ideale Pantheismus dieser Lehre hat nur mit dem Religionssystem selbst vollen Ernst gemacht. Hatte dieses schon die Götterwelt und die materielle in das Brahman gezogen und ihres eigenen Existenzgrundes beraubt, so zog jetzt der nächste Schritt im Denken Alles vollends in die Eine immaterielle Substanzialität des Brahman zusammen. Mit der Welt voll Reizungen, Gefahren und Trugbildern schien man am besten fertig zu

werden, wenn man sie in der Wurzel als Schein und Trug erklärte. Doch blieb der Gegenschlag nicht aus. Die Wirklichkeit der individuellen Existenzen fand ihre speculative Rechtfertigung im System des Sankhja (Berechnung, Erwägung). Nach ihm sind Seele (puruscha) und Materie, und sie allein, unerschaffen und ewig, anfangs- und endlos. Letztere (prakriti, pradhana) ist schöpferische aber ungeistige Ursache alles Hervorgebrachten, ungetheilt und ewig; die Seelen bestehen uranfänglich in endloser Vielheit neben der Natur, in welche sie aber von je eingegangen sind. Dadurch werden sie zweier Leiber theilhaft: des Urleibes (linga), einer ätherischen Hülle, welche in und mit dem Selbstbewußtsein, dem individualisirten Ich gegeben ist und aus den feinen Urelementen besteht; und des grobmateriellen Leibes, welcher allein stirbt und bei den Wiedergeburten neu ersteht. Dagegen nimmt die Seele, die mit ihrem Urleib ewig ist, das Selbstbewußtsein nicht in die neue Geburt hinüber, sondern arbeitet sich wie aus gebanntem, schlafendem Zustand wieder zu demselben empor. Lösung von der Natur ist Aufgabe der Seele durch wahre Erkenntniß. Die Seele muß dadurch sich rein selbst wiedergegeben werden; sie muß die Verbindung mit dem Körper, die nur Täuschung und Schein ist, in der Weise durchschauen und erkennend vernichten, daß sie dem Leben und Treiben ihres Körpers, unbetheiligt davon, lediglich zusieht. Nicht Eingehen in die Weltseele, die als solche nicht existirt (Nominalismus), sondern höchste Abstraction der Seele von der Natur, Punktualisirung derselben ist höchstes Ziel. Obgleich das Sankhja die Wiedergeburten bis zu den Göttern hinauf zunächst beließ, führte es doch die strengeren Denker zum Skepticismus und Atheismus, da es die Götter qualitativ nicht höher stellte als die Menschenseelen. „Gäbe es einen höchsten Gott, so hätte er keine Welt erschaffen." Dem Veda und seiner Auctorität kam aber wieder der formal-scholastische Scharfsinn erkenntnißtheoretischer Untersuchungen des Njaja (Logik) zu Hilfe, wo das Instrument der Erkenntniß selbst, in den verschiedenen Begriffskategorien geprüft und geschärft, zu Widerlegung der Zweifel und Einwände gegen Glauben und Offenbarung verwendet wurde.

Neben so regem geistigen Leben, das in kühnem Flug der Phantasie nicht minder als mit spitzfindigstem Scharfsinn um die höchsten Probleme von Glauben und Wissen sich bemühte, suchte der unverwüstliche Realismus des Volksglaubens, welchen die Lehrsysteme gar wenig berührten, in seiner Weise den durch dieselben immer tiefer entwertheten alten Göttern neues Leben einzuhauchen, oder vielmehr auf andere, bisher weniger beachtete Götterwesen deren Attribute zu übertragen. Der „weitschreitende" Vischnu, im Rigveda schon angerufen, aber noch nicht zu rechter Geltung gekommen, wurde in der epischen Tradition zum Erretter der Götter und der Welt durch den Sturz der Gewaltherrschaft des mächtigen Asura Bali, den er in die Hölle wirft (Lucifer), und wird nun als lichtfreundlicher Segenspender der erste der Götter in den Gangesniederungen, wie der alte Sturmgott Rudra in seiner Doppelgestalt nach den schädlichen Wirkungen wie nach den wohlthätigen Folgen der Gewitterstürme als Mahadeva (großer Gott) und Çiva (der Gnädige), noch später auch Çankara (Glückbringer) genannt, wieder ersteht und im Gebiet des Himalaja angerufen wird. (Literatur: A. W. Schlegel, Indische Bibl. 1—3, Bonn 1820—1830; Fr. Stenzler, Yadscheavalkya's Gesetzbuch, Sanscrit und Deutsch, Berlin 1849; R. Roth, Zur Geschichte und Literatur des Veda, Stuttgart 1846; Lassen, Indische Alterthumskunde 1—3, Bonn; M. Müller, Rigveda I., Einleitung u. Text, 1856—1869; Westergaard, Aeltester Zeitraum der indischen Geschichte, Breslau 1862 [aus d. Dän.]; Weber, Indische Liter.-Gesch., Breslau 1852; J. Ballantyne, Synopsis of Science in Sanscr. and English, Mirzapore; Ders., Christianity contrasted with Hind. philosophy, Lond. 1859; Whitney, Language; Muir, Sanscr. Texts on the origine and History of the people of India 1—5, London 1858—1860; Ders., Metrical translations from the Sanscr., Edinburg 1877; A. Ludwig, Die philos. und relig. Anschauungen des Veda, Prag 1875; Ders., Rigveda, übers. I—III, Prag 1876. 1878; Benfey, Vedica und Verwandtes, Straßburg 1877; Ad. Holzmann, Agni, dess. Indra, Leipzig 1878. 1880; P. Regnaud, Matériaux pour servir à l'histoire de la philosophie de l'Inde 1—11, Paris 1876—1878; Johäntgen, Gesetzbuch des Manu; M. Müller, History of ancient Sanscr. literature; Weber, Indische Studien; Holzmann, Das alte indische Epos, Durlach 1881; Hillebrand, Varuna als Himmelsgott, Breslau 1877; Th. Aufrecht, Die Hymnen des Rigveda, 2. Aufl., Bonn 1877; verschiedene Aufsätze in der Zeitschrift für die Deutsche Morg. Gesellschaft, Leipzig, und in dem Journal Asiatique, Paris.) [v. Himpel.]

Brancati, Laurentius, aus dem Orden der Minoriten-Conventualen, berühmter Theologe, fruchtbarer Schriftsteller und Cardinal, wurde am 10. April 1612 in dem neapolitanischen Städtchen Lauria im Bisthum Policastro geboren und schon im Alter von fünfzehn Jahren unter die Cleriker der Cathedrale zu Policastro aufgenommen. Als er jedoch nach zwei Jahren in eine sehr schmerzliche und lebensgefährliche Krankheit fiel, gelobte er für seine Wiedergenesung den Eintritt in den Orden des hl. Franciscus und trat am 2. Juli 1630 als Frater Laurentius in das Noviziat zu Lecce. Nach vollendetem Probejahre und kurzem Aufenthalte im Convente zu Bari wurde er nach Rom geschickt und konnte schon im J. 1634 in das von Sixtus V. gestiftete Collegium des hl. Bonaventura aufgenommen werden. Später bekleidete er das Lehramt der Philosophie und Theologie in den Schulen

des Ordens zu Aversa, Neapel, Florenz, Ferrara und Bologna mit großem Ruhme, bis er im J. 1647 zum Secretär und Assistenten des Ordensgenerals Michelangelo Catalani und nach drei Jahren zum Guardian des Convents der zwölf Apostel zu Rom erwählt wurde. General Catalani gab Brancati im J. 1651 den Wissenschaften wieder zurück, indem er ihn beauftragte, über das vierte Buch der Sentenzen des Scotus zu schreiben. Dieser Aufgabe, deren Lösung für die Schule des Ordens ein Bedürfniß geworden war, widmete sich Brancati zu Rom mit großem Fleiß. Da ihm aber die Mängel der scholastischen Theologie des Ordens nicht entgingen, so verlegte er sich auch mit größtem Eifer auf das Studium der heiligen Schrift, der heiligen Väter, vornehmlich des hl. Augustin, der Concilien und der päpstlichen Decretalen. Gelegentlich dieser Studien sammelte er das Material zu seinem Epitome Canonum, einem alphabetischen Repertorium über die Bestimmungen aller General- und Provinzialconcilien, der päpstlichen Decretalen, Constitutionen u. s. w. bis auf Alexander VII. Schon im J. 1653 gab er den ersten Band des Commentars über das vierte Buch der Sentenzen heraus; diesem folgten bis 1665 die drei übrigen. Hiermit brachte Brancati die theologische Summa nach dem Systeme des Scotus, zu welcher Volpi zwölf Bände geliefert hatte, zu Ende. Hierauf nahm er den Commentar zum dritten Buche der Sentenzen in Angriff, jedoch in positiver Behandlung, wie die Theologie damals zu Paris, Löwen und in andern außeritalienischen Schulen gelehrt wurde. Von diesem Werk erschienen ebenfalls (1668—1682) vier Bände, unter welchen der über die Incarnation handelnde als seine vorzüglichste Arbeit gilt. Im J. 1653 erhielt Brancati einen Lehrstuhl der Theologie an der römischen Universität, von der ihm schon früher der Doctorgrad ertheilt worden war. Papst Alexander VII., der Brancati schon als Cardinal hochschätzte, ernannte ihn zum Consultor der Congregatio s. officii, und so ward ihm reichliche Gelegenheit gegeben, sein theologisches Wissen zu entfalten. In Folge davon stieg er von einer Würde zur andern, wurde unter Clemens X. erster Custos der vaticanischen Bibliothek und ward endlich durch Innocenz XI., nach der schon von Clemens IX. getroffenen Wahl, am 1. September 1681 zum Cardinalpriester mit dem Titel vom hl. Augustin creirt. Bei der Nachricht davon rief er bloß aus: „Herr, laß mir diese zeitliche Erhöhung doch nicht zur ewigen Beschämung gereichen", ein Ausruf, den er in der Folge noch sehr oft wiederholte. In dem Conclave, aus welchem Alexander VIII. als Papst hervorging, machte Spanien seine Exclusive gegen ihn geltend, obgleich er von Geburt dessen Unterthan war; dennoch vereinigten sich in einem Scrutinium fünfzehn Stimmen auf ihn. Als Cardinal war Brancati Mitglied von zehn Congregationen und blieb auch erster Custos der vaticanischen Bibliothek; allein alle Sorgen und Arbeiten seiner Aemter konnten ihm die Liebe zu wissenschaftlichen Studien und zur literarischen Thätigkeit nicht benehmen. Noch in seinem hohen Alter gab er mehrere Schriften ascetischen Inhaltes heraus. Dabei erfüllte er Leistungen auf dem Gebiete der theologischen Wissenschaft und der kirchlichen Amtsthätigkeit, verband aber auch die schönsten Eigenschaften des Herzens und Charakters und die Pflichten des Ordensmannes mit größter Gewissenhaftigkeit und nahm, so lange er nur im Convente wohnte, an allen gemeinsamen Uebungen des klösterlichen Lebens Theil. Als Cardinal verdoppelte er seine Andachtsübungen, fügte der gewohnten einstündigen Betrachtung täglich eine weitere hinzu, besuchte jeden Montag unter häufigen Thränen die heilige Stiege und unterließ keinen Tag, seine letzte Krankheit ausgenommen, die Feier der heiligen Messe. Seine Wohnung war eben so einfach, wie seine Mahlzeit, die er stets durch geistliche Lesung und erbauliche Gespräche würzte. Er war Allen zugänglich, Jedem mit Rath und That zu helfen bereit, unerschöpflich im Wohlthun. Das Kloster und die Kirche zu den zwölf Aposteln in Rom, sowie den Ordensconvent zu Albano ließ er mit hochherziger Freigebigkeit ausbauen und verschönern. Die ihm von Vertretern auswärtiger Mächte wiederholt gemachten Anerbietungen von ansehnlichen Geschenken, Jahrgeldern, Würden und selbst Bisthümern, wodurch er für fremdes Interesse gewonnen werden sollte, schlug er eben so bescheiden als entschieden aus. Um sich mit dem Sterben recht vertraut zu machen, ließ er bereits zehn Jahre vor seinem Tode und bei noch guter Gesundheit im Convente zu den zwölf Aposteln Alles zu seinem Leichenbegängnisse und Begräbnisse vorbereiten und sich seinen Grabstein mit der einfachen Inschrift anfertigen: Ossa Fr. Laurentii Brancati de Lauria. Fromm, wie er gelebt hatte, verschied er nach kurzer Krankheit am 30. November 1693 im 82. Lebensjahre und wurde an der von ihm gewählten Stelle bestattet. Seine durch den Druck veröffentlichten Werke sind: Commentaria in IV. et III. lib. sententiar. Scoti, 8 voll., Romae 1653—1682; Epitome Canonum, Romae 1659, Venet. 1673, Coloniae 1685; Opuscula octo de oratione christiana, Romae 1685; Opuscula tria de Deo, Romae 1687. Sein vielbändiger handschriftlicher Nachlaß behandelt meist Gegenstände, welche in den Geschäftskreis der Cardinalscongregationen fallen. — Brancati's Leben hat Gabriel Baba in italienischer Sprache beschrieben, Rom 1699. (Vgl. Franchini, Bibliosofia Francescana Conventuale, Modena 1693; Eggs, Purpura docta, L. VI.; Moréri, Dictionnaire hist. „Lauria". [Grammer, O. Min.]

Brandenburg, die Mark und das ehemalige Bisthum im nördlichen Deutschland. 1. Einführung des Christenthums. Bis tief in das Mittelalter ist das von Wenden bewohnte Gebiet der Mark Brandenburg eine Oase des Heidenthums gewesen, während das Christenthum

selbst im Norden und Osten bereits Wurzel gefaßt hatte. Die ersten Versuche zur Einführung des Christenthums daselbst knüpften sich an Karls d. Gr. Zug über die Elbe und blieben gänzlich erfolglos. Mit Kaiser Heinrich I. begannen neue Versuche. Nun aber traten diejenigen, welche den heidnischen Wenden den christlichen Glauben brachten, zugleich als Eroberer ihres Landes und die Unterdrücker ihrer Freiheit auf; denn es galt, sie der Hoheit des deutschen Reiches zu unterwerfen. Dadurch ward die Christianisirung des Landes sehr erschwert und konnte sich nur zugleich mit der theilweisen Vernichtung der Nation vollziehen. Heinrich I. eroberte 926 die Burg Brandenburg und schloß dann einen Frieden, worin die Annahme des Christenthums ausbedungen war. Otto I. gründete sogar zur Bekehrung der Wenden die beiden Bisthümer Havelberg und Brandenburg, sowie das Erzbisthum Magdeburg. Allein die Aufstände dieser Stämme, zumal der von 983, vernichteten die christlichen Anfänge gänzlich. Während des ganzen folgenden Jahrhunderts blieb es bei deutschen Heereszügen und heidnischer Reaction, auch noch als Wendenfürsten, wie Gottschalk und sein Sohn Heinrich, christlich wurden und für das Christenthum wirkten. Ja als wendische Krieger den Kaisern Heeresfolge leisteten, trugen sie ihre Götzenbilder mit sich auf den Standarten und wurden darin von Reichswegen geschützt. Eine erfolgreiche Christianisirung der Mark begann mit dem zwölften Jahrhundert und zwar zuerst durch die Prämonstratenser, dann durch die Cistercienser. Beider Ansiedelungen gewannen durch die Begründung der Herrschaft der Askanier in der Mark eine feste Stütze. Die Prämonstratenser, durch den hl. Norbert selbst in Magdeburg angesiedelt, bekamen wie von selbst das Gebiet jenseits der Elbe als Arbeitsfeld angewiesen. Das Marienkloster in Magdeburg, welches Norbert 1129 mit Prämonstratensern besetzte, ward Mutterkloster und Ausgangspunkt für die Mission unter den Wenden. Auf der Grenze des christlichen Gebietes, südlich von Magdeburg, aber mit der Richtung seiner Thätigkeit auf die Mission unter den Wenden, wurde 1131 das Kloster Gottesgnaden gegründet, dann 1139 das Kloster zu Leitzkau, wo noch 1114 der Götzendienst einen Centralpunkt gehabt hatte. Am wichtigsten wurde jedoch die Niederlassung des Ordens in Brandenburg. Hier residirte der Wendenfürst Pribislaus, der zwar 1125 mit seiner Gemahlin sich hatte taufen lassen, auch seitdem einen Priester bei sich hielt, aber den Götzendienst nicht ausrotten konnte. Noch stand auf dem Harlunger Berge der dreiköpfige Götze Triglaw, als ein Prämonstratenser, der Bischof Wiger von Brandenburg, hier seinen Sitz nahm. Dieser zerstörte zwar das Götzenbild; allein festeren Fuß faßte der christliche Glaube erst, als Pribislaus 1149 in der Vorstadt Parduin die Prämonstratenser-Niederlassung gründete, welche 1165 in die Burg verlegt wurde. Aehnliches geschah in Havelberg; an beiden Orten wurden die Domcapitel mit Prämonstratensern besetzt. Seit 1150 war Albrecht der Bär im Besitz der Mark, ein vorzüglicher Gönner des Ordens. Radienförmig ging von seinen Niederlassungen im Herzen des Landes die Mission aus. Heidenthum und Wendenthum zog sich in die wenig zugänglichen Gebiete zurück. Hier aber wurde es seit 1170 durch die Klöster der Cistercienser aufgesucht, welche die Neigung hatten, gerade an abgelegenen und wüsten Orten ihre Klöster zu bauen. So entstanden 1170 das Kloster Zinna, 1180 das Kloster Lehnin und im folgenden Jahrhundert neben andern Chorin, Himmelpforten, Marienwalde, Jüterbogk, Zehdenich und mehrere andere. Erst durch diese beiden Orden ist die Mark zugleich christianisirt, cultivirt und germanisirt worden. Denn Hand in Hand mit der Gründung ihrer Klöster ging die Heranziehung von Ansiedlern, welche von den Klöstern westlich von der Elbe besorgt wurden, und durch die Gewöhnung an die Flurarbeit, an Ackerbau und seßhaftes Wesen wurden die Wenden von den Klöstern zu deutschem Sinn erzogen. Die Mark bot bald das Bild eines blühenden christlichen Culturlebens, wie sie es kaum wieder erlebt hat.

2. Das Bisthum Brandenburg hatte Otto I. schon 949 gegründet und räumlich begrenzt. Der erste Bischof Dietmar residirte auch wirklich eine Zeitlang in Brandenburg; ebenso zeitweilig sein Nachfolger Dobilo, der 980 starb und in Brandenburg begraben wurde. Von seinen nächsten zwölf Nachfolgern aber ist kaum einer dort gewesen; sie lebten als Episcopi in partibus infidelium zumeist in Magdeburg und waren auf andern Gebieten thätig. Dauernd konnte sich erst Bischof Wigers (1138—1160) dort niederlassen; mit ihm beginnt eine Reihe von Brandenburger Bischöfen aus dem Prämonstratenser-Orden. Aus den Mitgliedern dieses Ordens wurde auch das Domcapitel besetzt. Letzteres übte bis 1447 uneingeschränkt das Recht der Bischofswahl; in diesem Jahre aber ward es durch eine Bulle Nicolaus' V. den Kurfürsten von Brandenburg übertragen. Durch zahlreiche Stiftungen von Seiten der Landesfürsten und Eingesessenen mehrten sich die Güter des Domcapitels und des bischöflichen Stuhles; jedoch sind die des letzteren nie bedeutend geworden. Die Bischöfe des 15. Jahrhunderts zeichneten sich zumeist aus durch Gelehrsamkeit und waren bestrebt, durch Synodaldecrete und kirchliche Gesetze eine Reformation im rechten Sinne des Wortes durchzuführen. So besonders Bischof Hennig von Bredow, gest. 1413, Stephan Bodeker, gest. 1459, Hieronymus Scultetus, gest. 1522. Das Bisthum stand Anfangs unter Mainz; seit der Errichtung des Erzbisthums Magdeburg ward es diesem zugetheilt. Bis zum 14. Jahrhundert war die Verbindung zwischen beiden eine enge und rege, dann aber löste sich das nahe Verhältniß zum Metropoliten, und dafür

fand ein näherer Anschluß an den Landesherrn statt. Die Bischöfe wurden kurfürstliche Räthe und waren vielfach mit weltlichen Angelegenheiten beschäftigt; sie mußten den Kurfürsten Heeresfolge leisten, während andererseits diese von den Bischöfen Lehen annahmen. Das Domcapitel erwuchs allmälig aus älteren Personen höherer Stände, welche nach weltlichem Leben in's Kloster gingen, um ihre letzten Tage Gott zu weihen. Ungelehrt und ungebildet, wie sie meist waren, mußten sie noch die Schule besuchen, um den so gering wie möglich gestellten Anforderungen zu genügen, welche sie zu einem Canonicat befähigten. Der letzte eigentliche Bischof von Brandenburg war Matthias von Jagow (gest. 1544), der, obschon er das Gegentheil beschworen hatte, von allem Anfang der lutherischen Reformation sich geneigt zeigte und die Pläne Joachims II. begünstigte. Er verheiratete sich, nachdem er schon zwei Kinder hatte, mit Katharina von Rochow. Das Domcapitel dagegen widersetzte sich der Reformation. Nominell folgten noch als Bischöfe Joachim, Herzog von Münsterberg, und der Kurprinz Johann Georg; mit der Postulirung des letzteren wurde die Säcularisation des Bisthums eingeleitet. Versuche, das Bisthum als reichsunmittelbar zu erklären und so zu erhalten, blieben erfolglos; der deßfallsige Prozeß beim Reichskammergericht schleppte sich bis in's 17. Jahrhundert fort. Nur das Domcapitel ist formell bis auf diesen Tag bestehen geblieben; seine Stellen und Einkünfte werden als Sinecuren vom Landesherrn vergeben.

3. Die Reformation in der Mark Brandenburg. Seit 1512 befand sich der außerhalb der Mark gelegene Theil des Brandenburger Bisthums, nämlich der Umkreis von Wittenberg, in formellster Opposition gegen seinen Bischof; weder Clerus noch Volk beachtete dessen Drohungen, Bann und Interdict. Hier fand Luther den geeigneten Boden. In der Mark Brandenburg selbst aber wehrten sowohl die drei Bischöfe von Brandenburg, Havelberg und Lebus, als auch der Kurfürst Joachim I. mit Entschiedenheit und Würde, jedoch ohne Härte, dem Eindringen der Neuerung aus allen Kräften. Vergebens hatte der Bischof von Brandenburg persönlich und durch den Abt von Lehnin auf Luther einzuwirken versucht. Zu Frankfurt a. d. O., an der eben gegründeten Universität, fand 1518 vor 300 Geistlichen die bekannte Disputation Tetzels gegen Luther statt. Im J. 1524 verbot der Kurfürst für seine Lande Luthers Bücher, konnte jedoch ein Einschleichen der Neuerung nicht verhüten. Heimlich war bereits die Kurfürstin Elisabeth selbst derselben zugethan. Als sie 1528 bei Abwesenheit Joachims sich einen Wittenberger Prädicanten hatte kommen lassen, der ihr im Schloß heimlich nach Luthers Weise das Abendmahl spenden mußte, erweckte das so sehr des Kurfürsten Zorn, daß sie nach Wittenberg zu entfliehen allem Andern vorzog. Der Raubzug lutherisch gesinnter märkischer Ritter unter Anführung eines v. Minckwitz gegen den Bischof von Lebus und die von denselben in Fürstenwalde 1528 geübte Plünderung, sowie ein Aufstand in Stendal, bei welchem lutherische Sendlinge das Volk aufgehetzt und zu tumultuarischen Auftritten veranlaßt hatten, nöthigten den Kurfürsten, das Schwert zu ergreifen und mit Gewalt vorzugehen. Er starb 1535, nachdem er sich von seinen Söhnen die schriftliche und eidliche Versicherung hatte geben lassen, die katholische Religion zu erhalten. Aber so weit war der Einfluß Elisabeths und lutherischer, auf ihren Gewinn bedachter Räthe bereits gediehen, daß Johann, der die Neumark erhielt, hier sofort und mit Gewalt zur Einführung der Neuerung schritt. Trotz der eindringlichen Mahnungen des Bischofs Johann VII. von Lebus vertrieb er die katholischen Pfarrer, ließ die Wallfahrtskirche von Göritz zerstören und führte tumultuarisch die Reformation durch. In dem Gebiete Joachims II. trat zunächst ein Zustand des Schwankens ein, namentlich so lange die eifrig katholische Kurfürstin Hedwig von Polen noch Einfluß hatte. Allein mit der Entfernung der katholisch gesinnten Räthe, mit der Zunahme der Schulden und der Aussicht auf die Säcularisation der Kirchengüter, sowie mit dem zunehmenden Einfluß der Mutter Elisabeth neigte sich Joachim II. immer mehr der Neuerung zu und ward hierin von Bischof Matthias von Jagow unterstützt. Stillschweigend wurde lutherischen Prädicanten, wie Georg Buchholzer, seit 1537 in Berlin, Thomas Baiz, seit 1538 in Brandenburg, gestattet, in Luthers Sinn zu predigen, und 1539 that Joachim II. selbst den verhängnißvollen Schritt, daß er für Luthers Sache sich offen bekannte, wenn auch später noch Schwankungen vorkamen. Im J. 1540 ordnete er eine Kirchenvisitation in lutherischem Sinne an, und 1541 erschien eine Kirchenordnung, welche die meisten katholischen Gebräuche bestehen ließ und dadurch beim gewöhnlichen Volke den Schein erweckte, als ob es beim Alten bliebe, während Joachim und seine Räthe sich wohl bewußt waren, daß damit eine andere Religion eingeführt wurde. Der Kurfürst schrieb 1541 ausdrücklich an seine Visitatoren nach Brandenburg, wo der Dompropst sich der Kirchenordnung widersetzte, daß er zwei Religionen in demselben Stifte nicht dulde. Jedoch wurde sie nicht sofort überall durchgeführt, da das Domcapitel von Brandenburg bis 1544, das zu Havelberg bis 1561 und das zu Lebus noch lange nach 1555 Widerstand leistete. Auch die Klöster widerstanden vielfach und fügten sich theilweise nur äußerlich, weil sie auf eine Reaction hofften. Der letzte Franciscaner von Berlin starb 1571, und der letzte Dominicaner ging 1573, nach dem Tode der Kurfürstin Hedwig, nach Halberstadt. Durch die Kirchenordnungen von 1573 und 1599 wurde mit den Resten aus katholischer Zeit weiter aufgeräumt, bis Johann Sigismunds Uebertritt zur reformirten Kirche 1663 die Abschaffung aller noch vorhandenen „papistischen Ueberbleibsel" unter dem Wider-

spruche des Volkes veranlaßte. Durch Landesgesetz wurde der katholische Gottesdienst in der Mark Brandenburg im 18. Jahrhundert verboten, von König Friedrich Wilhelm I. aber, und zwar für dessen katholisches Militär, an einzelnen Orten wieder gestattet. Den Katholiken Berlins, deren Zahl 1720 über 800 betrug, dienten die Capellen der katholischen Gesandten. Dominicaner aus Halberstadt fungirten daselbst als kaiserliche Capläne. In Frankfurt a. d. O. veranlaßten die großen Märkte die Bildung einer katholischen Gemeinde. — Literatur: Mylius, Corpus constit. Marchicarum, 9 voll., Halae 1737—1750, und Corpus constit. Brandenb., 5 voll., ib. 1738—1740; Raumer, Cod. dipl. Brandenb., 2 voll., Berol. 1831—1833, und Regesta hist. Brandenb., ib. 1836; Riedel, Cod. diplom. Brandenb., vol. I—VIII, Berol. 1839 sq.; Märkische Forschungen I—VI, Berlin 1841 ff.; Gerken, Stiftshistorie von Brandenb., Braunschweig 1766; Gallus, Gesch. der Mark, Züllichau 1792; Riedel, Die Mark im J. 1250, Berlin 1832; Ludwig Giesebrecht, Wendische Geschichten, 3 Bände, Berlin 1843; Winter, Die Prämonstratenser des zwölften Jahrhunderts, Gotha 1865, und Die Cistercienser des nordöstlichen Deutschlands, Gotha 1868; Mejer, Die Propaganda, Göttingen 1872, II, 289; Laspeyres, Die katholische Kirche Preußens, Halle 1840, 90 ff.; Lehmann in Publicat. aus preuß. Staatsarchiven I, 802 u. ö.; Müllers Bonifatius-Kalender; Wattenbach, Beiträge zur Geschichte der Mark Brandenburg aus Handschr. der Königl. Bibl., Sitzungsber. der Akad. zu Berlin XXVII, 1882. [Woker.]

Brandeum, ein zum Verhüllen der Reliquien bestimmtes Tuch (velum) aus Seide oder Leinen. Da in früherer Zeit die Zertheilung der Reliquien selbst als unstatthaft galt, so vertheilte man solche durch Berührung mit den Reliquien geheiligte Tücher an die Gläubigen. Gregor I. erzählt (Ep. 4, al. 3, 30) von Papst Leo, daß derselbe, um die Uebertragung der Wunderkraft auf das Brandeum zu beweisen, ein solches von den Reliquien des hl. Johannes entnommenes Tuch mit dem Messer durchstochen habe, worauf aus ihm, wie aus einem lebenden Körper, Blut geflossen sei. (Vgl. Du Cange s. v.; Müller-Mothes, Archäol. Wörterbuch 492; Kraus, Realencykl. 171.) [Falk.]

Brandstiftung, in böser Absicht und mit Vorbedacht geschehen, strafte das alte canonische Recht mit öffentlichen Pönitenzen nebst vollem Schadenersatze. Wer profane Gebäude oder Saaten in Asche gelegt hatte, mußte den Schaden ersetzen und drei Jahre Buße thun; wer eine Kirche in Brand gesteckt hatte, mußte 15 Jahre Buße thun (c. 5. X. de injur. et damn. dat. 5, 36; c. 14, C. XVII, q. 4). Nach späterem Rechte wurde die Brandstiftung von Profangebäuden mit dem Banne belegt; bei kirchlichen Gebäuden und Sachen trat ipso jure die Excommunication ein, von der nur der Papst nach geleistetem Ersatze und eidlich gelobter Besserung lossprechen konnte (c. 31, C. XXIII, q. 8; c. 19. X. de sent. exc. 5, 39). Dem unbußfertigen Brandstifter wurde das kirchliche Begräbniß versagt (c. 32, C. XXIII, q. 8). Diese kirchlichen Strafen kamen durch die Const. Apost. Sedis in Wegfall, mit Ausnahme der dem Papste speciell reservirten Excommunication für diejenigen, welche Städte und Ortschaften der römischen Kirche zerstören. — Das römische Recht will, daß der absichtliche Brandstifter in Städten, wenn er gemeiner Abkunft ist, den wilden Thieren vorgeworfen oder lebendig verbrannt werde (l. 12 Dig. de incend. 47, 9; De poenis 48, 19); ist er von vornehmem Stande, so soll er mit dem Schwerte hingerichtet oder deportirt werden (l. c. 47, 9). Die Halsgerichtsordnung Karls V. setzte auf absichtliche Brandstiftung den Feuertod (art. 125); das deutsche Reichsstrafgesetzbuch verhängt Zuchthausstrafe. (Vgl. Ferraris, Prompt. bibl. s. v. Incendium; München, Canon. Gerichtsverfahren II, Köln 1866, 496 ff.) [Eberl.]

Brant, Sebastian, Humanist, Sohn eines Gastwirthes, wurde 1457 in Straßburg geboren, bezog 1475 zum Studium der Jurisprudenz die Universität Basel, ward daselbst 1489 zum Doctor beider Rechte promovirt und erhielt gleichzeitig einen Lehrstuhl derselben. Im Vereine mit seinem Collegen Ulrich Krafft wirkte er erfolgreich für die juristischen, im Vereine mit Heinlin von Stein, einem der angesehensten Scholastiker realistischer Richtung, für die Hebung der christlich-humanistischen Studien. Seine rastlose und vielseitige Thätigkeit verdient Bewunderung. Neben den juristischen hielt er philologische Vorlesungen, besorgte verschiedene Ausgaben von Classikern, von alten Rechtsbüchern, von kirchlichen Schriftstellern älterer und neuerer Zeit; er lieferte ferner die erste Gesammtausgabe der Werke Petrarca's, veröffentlichte populäre Schriften zur Verbreitung der Rechtskunde, arbeitete eifrig mit an der berühmten Baseler Bibelconcordanz von 1496 und an der 1498 in sechs Foliobänden in Basel erschienenen, mit der Glosse des Nicolaus von Lyra versehenen Bibel. Großen Ruf erwarb er sich durch seine lateinischen Gedichte religiösen und politischen Inhaltes, einen viel größeren noch durch sein didactisch-religiöses Gedicht: „Das Narrenschiff", dessen erste Ausgabe, mit Holzschnitten von verschiedenen Meistern geziert, im J. 1494 erschien. In den lateinischen religiösen Gedichten feierte er insbesondere die heilige Jungfrau als ein begeisterter Verfechter der Lehre von deren unbefleckten Empfängniß; in den politischen verherrlichte er den Kaiser Maximilian als einen Wahrer der deutschen Einigkeit und einen Neubegründer des christlich-germanischen Reiches, der Weltherrschaft des Christenthums im Abend- und Morgenland. Angesichts der selbstsüchtigen Politik der Reichsstände jedoch, welche, zwieträchtig unter einander, den Kaiser in Nichts unterstützten, prophezeite er in trüber Ahnung den Niedergang des

römisch-deutschen Kaiserthums und der Blüte des deutschen Volkes. „Getheilte Reiche," schrieb er, „gehen zu Grunde; dem Feinde öffnet sich der leichte Zugang; das uneine Gespann stürzt den Pflug um." In dem „Narrenschiff" geißelte er mit allem Freimuth die schweren Gebrechen und Schäden der Zeit auf kirchlichem wie auf gesellschaftlichem Gebiet: die Habsucht unter Geistlichen und Weltlichen, den in den höheren wie niederen Ständen, in der Stadt wie auf dem Lande zunehmenden Luxus, den Wahn der Astrologie, die Ausbeutung des Volkes durch die Wucherer und Advokaten u. dgl. Der eigentliche Kern des Gedichtes ist tief religiöser Natur. „Es lehrt uns aller Tugend Wesen, Wenn wir es mit Vernunft durchlesen, Wenn man es gründlich hat erkannt, Würd' es das Schiff des Heils genannt." Geiler von Kaisersberg nannte es „den Spiegel des Heils" und predigte in Straßburg fünf Vierteljahre lang über dessen einzelne Kapitel. Im Sinne Brants gelten alle Diejenigen als „Narren", welche für irdischen Genuß und Gewinn die Seligkeit auf's Spiel setzen und durch lasterhaftes Leben und ketzerische Lehren den Glauben untergraben. In der deutschen Literaturgeschichte eröffnete das Gedicht „eine neue Epoche der specifisch bürgerlichen Literatur". Auf Empfehlung Geilers von Kaisersberg wurde Brant im J. 1500 als Rathssyndicus nach Straßburg berufen und erhielt dort im J. 1503 die Stelle eines Stadtschreibers oder Kanzlers, ordnete als erster Archivar das städtische Archiv und war im Auftrage des Rathes wiederholt und erfolgreich in diplomatischen Missionen thätig. Er sammelte Materialien zur Geschichte seiner Zeit, fertigte städtische Annalen an und gründete mit seinem Freunde Jacob Wimpheling eine gelehrte Gesellschaft zur Förderung vaterländischer Geschichtsstudien. Eine von dieser Gesellschaft in Arbeit genommene Sammlung sämmtlicher Quellen zur Geschichte des Oberrheins kam nicht zum Abschluß. Die durch Luther heraufbeschworene kirchlich-revolutionäre Bewegung fand in Brant einen entschiedenen Gegner; in einem deutschen Gedichte aus dem Jahre 1520 sagte dieser das über Deutschland hereinbrechende Unheil voraus. „Es wird solch Wirrwarr überall, So gruselich Zufall ufferstan, Als ob all' Welt solt untergan, Gott woll mit Gnad uns sehen an: Das römisch Reich wird uff Stelzen gan, Leider der Dütschen Ehr zergan." Brant starb am 10. Mai 1521. — Ein Verzeichniß seiner Werke bei Strobel, Beiträge zur deutschen Litteratur und Litterärgesch. 17 ff. Die gelehrteste Ausgabe des Narrenschiffs ist die von Fr. Zarncke (Leipzig 1854); eine gute Handausgabe von K. Goedeke (Leipzig 1872); eine Uebersetzung desselben von K. Simrock (Berlin 1872), mit Nachbildungen der Holzschnitte der ersten Ausgabe von 1494. (Vgl. über Brant die Einleitungen von Zarncke und Goedeke und die drei Artikel von Ch. Schmidt, Notice sur Sebastien Brant, in der Revue d'Alsace, nouvelle Série III, Colmar 1874.) [J. Janssen.]

Brasilien, das zukunftsreiche Land, welches von 1500—1520 Tierra de Santa Cruz hieß und erst von da an den jetzigen Namen erhielt, ist in der That für das Kreuz erobert, wenn auch noch nicht ganz dafür gewonnen. Als der portugiesische Seefahrer Cabral am 24. April d. J. 1500 bei Porto Seguro (in der jetzigen Provinz Espiritu Santo) landete, ließ er unter Musik und Kanonendonner ein noch heute mit Ehrfurcht bewahrtes Kreuz aufpflanzen. Im Kreise staunender Indianer wurde sodann ein Hochamt gehalten und das Land unter dem Namen „Santa Cruz" für Portugal in Besitz genommen. Gleich beim Beginne der Colonisation wurden von verschiedenen Welt- und Ordensgeistlichen Versuche gemacht, das Christenthum unter den Eingeborenen auszubreiten. Doch erzielten diese Glaubensboten nur unbedeutende Erfolge, da ihrer zu wenige waren, und eine höhere Leitung ihnen fehlte. Zudem wurden ihre Anstrengungen durch die grausame Habsucht und Herrschbegierde der portugiesischen Eroberer vereitelt, welche die Eingeborenen gewaltsam zur Sklaverei zwangen und sie veranlaßten, größtentheils in ihre Wälder zu fliehen. Erst als im Jahre 1549 von König Johann III. mit dem trefflichen Statthalter Thomas de Souza sechs Jesuiten unter Führung Emmanuel Nobrega's nach Brasilien gesandt wurden, konnte das Bekehrungswerk mit besserem Erfolg begonnen werden. Indeß stellten sich demselben Schwierigkeiten aller Art hemmend in den Weg. Insbesondere stand die Anzahl der Missionare in keinem Verhältniß zu der Größe des unermeßlichen Arbeitsfeldes. Nur äußerst schwer waren die Indianer dahin zu bringen, daß sie ihre Wälder verließen und in geschlossenen Ortschaften (Aldeas) ein geordnetes Leben führten. Gleichwohl gelang es den Glaubensboten, die wiederholt Verstärkung erhielten, binnen 15 Jahren 11 Stämme in ebenso vielen Ansiedelungen um die Bai von San Salvador (Bahia) zu sammeln und 5000 Eingeborene zu taufen. Auch anderwärts entstanden christliche Gemeinden, namentlich in der Gegend von Rio de Janeiro. Dort wurde, sobald der Eroberung ein friedliches Verhältniß mit den Eingeborenen folgte, das Evangelium mit Segen gepredigt, so daß bereits im J. 1586 gegen 10 000 Neubekehrte in jenem Gebiete gezählt wurden. Je glänzender die Hingebung und Opferfreudigkeit der Väter aus der Gesellschaft Jesu sich entfaltete, desto höher stieg ihr Ansehen und ihr Einfluß auf die Eingeborenen. Ein schweres Unglück betraf die brasilischen Missionen im J. 1570; damals geriethen mehr als 60 Jesuiten, welche sich unter Führung des P. Ignaz Azevedo nach Brasilien eingeschifft hatten, in die Hände französischer Calvinisten und wurden von ihnen grausam ermordet (vgl. Marshall, Christl. Missionen III, 44 ff., wo auch die Greuelthaten geschildert werden, welche holländische Calvinisten in Brasilien verübt haben). Trotz einem so schmerzlichen Verluste an Arbeitskräften hatten die Missionen einen günstigen Fort-

gang. Vorzüglich diente das Beispiel des P. Joseph Anchieta (s. d. Art.) dazu, seine Ordensgenossen zum glühendsten Eifer zu entflammen. Auch durch Martyrerblut wurde die junge brasilische Kirche befruchtet. Im J. 1630 zählte man bereits 70 000 bekehrte Indianer. In den Missionen unter ihnen arbeiteten mehr als 100 Jesuiten. In der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts war ein beträchtlicher Theil des Landes für das Christenthum gewonnen, obwohl eine Reihe von verderblichen Kämpfen der Brasilier unter einander und mit Holländern, Franzosen und Engländern vorausgegangen waren. Ohne Zweifel würden die Bemühungen der stets zahlreicher gewordenen Missionare aus dem Orden der Jesuiten, denen sich allmälig Kapuziner, Carmeliten, Mercedarier, Franciscaner, Dominicaner, Augustiner zugesellt hatten, das Heidenthum der Eingeborenen überwunden haben, wenn nicht die Regierung eines Pombal (s. d. Art.) Verderben über die brasilische Kirche gebracht hätte. Die besten der brasilischen Missionare, deren hervorragende Verdienste von allen unbefangenen Berichterstattern anerkannt werden, erlagen dem Hasse des kirchenfeindlichen Staatsmannes. Mehr als 300 Jesuiten wurden auf seinen Befehl gefangen genommen und nach Portugal deportirt (1759). Ihre Missionsdörfer kamen in die Gewalt habgieriger Directoren, und als diese in der Folge abgeschafft wurden, blieben die Indianer sich selbst überlassen. Erst mit dem Beginne des 19. Jahrhunderts wurden die Missionen unter den Eingeborenen wieder begünstigt. Bei der politischen Verwirrung, welche bis zum Jahre 1849 im Lande herrschte, konnte übrigens das Missionswerk nicht den gewünschten Erfolg haben. Mit besonderem Glück arbeiteten für dasselbe italienische Kapuziner (Canstatt, Brasilien, Land und Leute, 189). — Eine noch viel wichtigere Aufgabe, als die Bekehrung der Indianer und ihrer Mischlinge, entstand für die katholische Kirche durch die außerordentlich starke Einführung von Negersklaven in diesem Lande. Letztere haben sich so vermehrt, daß sie mit ihren verschiedenfarbigen Abkömmlingen (Mulatos, Carabocos u. s. f.) drei Fünftel der Bevölkerung bilden. Da die Brasilier ihre Sklaven im Allgemeinen menschlich behandelten, wurden diese zur Annahme des Christenthums leicht geneigt, und die gesetzliche Bestimmung, daß nur getaufte Sklaven gehalten werden dürften, war leicht durchzuführen. Heutzutage sind fast alle Neger und deren Mischlinge für das Christenthum insoweit gewonnen, als es unter den gegebenen Umständen möglich war.

Wie für die Bekehrung der farbigen Einwohner des Landes, mußte es auch für die Erhaltung und Fortpflanzung des katholischen Glaubens unter den weißen Ansiedlern und ihren Nachkömmlingen von der höchsten Bedeutung sein, daß Bisthümer im Lande errichtet wurden. Leider ist dieß nur sehr langsam geschehen, wie sich aus folgender Uebersicht ergibt (vgl. Gams, Series episc. 133—136): 1. San Salvador, Bahia (bis 1763 Landeshauptstadt), wurde errichtet am 28. Februar 1550, zum Erzbisthum erhoben am 16. November 1676; 2. Rio de Janeiro, San Sebastiao (seit 1763 Hauptstadt), 16. November 1676; 3. Pernambuco, Olinda, 16. November 1676; 4. S. Luiz do Maranhao, 30. August 1677; 5. Para, Belem, 1719 getrennt von Maranhao; 6. Sao Paulo, 6. December 1745; 7. Marianha (Minas Geraës), 6. Dec. 1745; 8. Goyaz, 6. December 1745 Prälatur, 1803 bis 1844 Sitz von Weihbischöfen, deren zweiter in diesem Jahre wirklicher Bischof wurde; 9. Cuyaba e Matto Grosso, 6. December 1745 Prälatur, 15. Juli 1826 Bisthum, erhielt erst 1832 den ersten Bischof; 10. S. Pedro do Rio Grande do Sul, Bisthum 5. Juli 1848; 11. Diamantina (Minas Geraës), 6. Juni 1854 getrennt von Bahia, Marianha und Pernambuco, erhielt den ersten Bischof am 28. October 1863; 12. Ceará, Fortalezza, getrennt von Pernambuco 6. Juni 1854, erhielt den ersten Bischof 28. November 1860. — Diöcesanseminare wurden erst spät gegründet: zu Para 1745, zu Pernambuco 1800, zu Bahia 1814, San Pedro (Porto Alegre) 1852, andere seit dieser Zeit. Durch Gesetz vom 10. September 1854 wurde auch die Errichtung von zwei katholisch-theologischen Facultäten angeordnet. — Der Umfang der Diöcesen läßt sich nicht genau bestimmen. Einige davon umfassen mehrere Provinzen, deren es im Ganzen 20 gibt, von sehr verschiedener Größe, von 500 bis zu 28 000 Quadratmeilen (Daniel, Handbuch der Geographie, 4. Auflage, Leipzig 1874, 678 ff.). Ebenso wenig kann man über die Bevölkerung der einzelnen Diöcesen Genaues angeben, denn die Schätzungen weichen zu sehr von einander ab. Sie schwanken in neuester Zeit zwischen zehn und zwölf Millionen für das ganze Land (Daniel a. a. O. 675). Para im Norden, Cuyaba, Goyaz und Diamantina im Innern zählen weit weniger Einwohner als die übrigen Diöcesen, deren Seelenzahl theilweise 1 500 000 übersteigt. Die Zahl der Pfarreien (noch nicht 1600) wie der Geistlichen (1860 nur 1500, darunter Schwarze und Farbige, Canstatt a. a. O. 189) ist eine viel zu geringe; ihr Einkommen ist ein ärmliches, weil der Staat, dem die Zehnten überlassen worden sind, allzu wenig für sie sorgt. Während der politischen Umwälzung, durch welche Brasilien in ein constitutionelles Kaiserreich verwandelt wurde (1817—1824), sind viele Klöster aufgehoben worden. Im J. 1876 existirten nur noch 53, darunter 6 Nonnenklöster und 9 Hospize. Die Aufnahme von Novizen bei den Mönchsorden war längere Zeit hindurch untersagt. In neuester Zeit sind mehr und mehr wieder Ordensleute in's Land gekommen, Kapuziner, Lazaristen, Jesuiten. Ebenso wurde ein Theil der in Brasilien sehr zahlreichen Hospitäler, Findel- und Waisenhäuser Ordensschwestern verschiedener Nationalität anvertraut. Mit der Befestigung der staatlichen Ordnung wird die Kirche in Bra-

silien zu immer größerer Wirksamkeit gelangen. Glücklich ist der Sturm überstanden, den ihre Widersacher im J. 1831—1839 wegen Nichtbestätigung eines ernannten untauglichen Bischofs, A. Moura, erregt haben; ebenso der andere, welchen die in dem Lande mächtige Freimaurersecte gegen die Bischöfe von Pernambuco und Para in Scene setzte (s. Kath. Missionen 1873, 47 und 71; 1875, 65; 1876, 23 ff.; Scheeben, Periodische Blätter 1880; Hergenröther, Kirchen-Gesch. II, 895—896). — Da die Sklaverei seit 28. September 1871 aufgehoben ist, werden die Uebel, die aus derselben nothwendig entstehen mußten, allmälig verschwinden. Die freien Abkömmlinge der letzten Sklaven, welche man noch 1876 auf 1 470 000 schätzte, können, wie die übrigen Bewohner des Landes, freie Brasilier und als solche treue Söhne der Kirche werden. Weit schwieriger dürfte es sein, die noch wild im Innern des Landes umherschweifenden Indianer, deren Zahl auf eine Million geschätzt wird, dem Christenthum zu gewinnen.

Obwohl Brasilien ein „durchaus katholischer Staat" ist, haben sich in demselben doch in neuerer Zeit bedeutende protestantische Gemeinden gebildet, vorzugsweise in den südlich von Rio gelegenen Küstenprovinzen, wo von mehr als 80 000 deutschen Einwanderern die größere Hälfte nicht katholisch ist. Dieser Umstand könnte für die beiden Bisthümer Sao Paulo und Rio Grande do Sul sehr bedenklich werden. Glücklicherweise aber haben sich dort seit 1849 deutsche Jesuiten in beträchtlicher Anzahl eingefunden, welche, unterstützt von Ordensschwestern, eine segensreiche Thätigkeit unter den deutschen Ansiedlern entfalten (vgl. Kath. Miss. 1873, 144; 1875, 43. 69; 1877, 42 ff. u. 197; 1878, 31 ff.).

Brasilien zählt bereits eine Reihe katholischer Schriftsteller, Dichter und ausgezeichneter Kanzelredner (Wolf, Le Brésil littéraire, Berlin 1863). Die umfassendsten Aufschlüsse über die rechtlichen und statistischen Verhältnisse der Kirche in Brasilien gibt das Werk von Candido Mendez de Almeida: Direito civil-eccles. Brazileiro (Rio de Janeiro 1866). Dasselbe enthält alle päpstlichen Bullen, Breven, Indulte, welche sich auf die Gründung, Entwicklung und Ordnung der Kirche in Brasilien, die Regelung des Patronatsrechts der Könige von Portugal und der Kaiser von Brasilien, als Großmeister des ritterlichen „Christusordens" (gegründet 1319, von Päpsten und Königen begünstigt, S. 333—467), sowie auf die Angelegenheiten der geistlichen Genossenschaften in diesem Lande beziehen. In demselben Werke finden sich die Staatsgesetze und Verordnungen, durch welche die weltliche Gewalt bei der Gründung und Ausgestaltung der Kirche in Brasilien förderlich mitwirkte oder, zumal in Bezug auf Orden (Jesuiten, Benedictiner, Carmeliten, Franciscaner, Mercedarier, Neriner, Augustiner, Kapuziner, Lazaristen) und auf Missionen, störend oder vielmehr zerstörend eingriff (S. 1105 bis 1161. 1336), was seit Pombals Regiment (1757) ein Jahrhundert lang geschehen ist und erst in neuester Zeit sich ein wenig zum Bessern gewendet hat. Die Reihenfolgen der brasilischen Bischöfe, die Grenzen der Diöcesen, die (geringen) Gehalte der Geistlichkeit, die Pfarreien (bis 1865 nur 1286) und die besondern kirchlichen Anstalten, die Seminarien (zusammen 15), die noch übrigen schwach bevölkerten Ordenshäuser und frommen wie mildthätigen Bruderschaften jeden Sprengels sind von Almeida so genau als möglich angegeben (S. 544—850; vgl. 1322—1338). In vier Diöcesen gab es hiernach 1857 gar kein Ordenshaus, in den acht älteren je 2—20 für Männerorden, zusammen 84 mit nur 382 Religiosen, und in fünf Diöcesen eine Reihe Niederlassungen von Franciscanerinnen, Carmelitinnen, Töchtern des hl. Vincenz, des hl. Joseph, zusammen mit 350 bis 400 Schwestern (S. 544. 555. 584. 629. 667. 687. 747—845). Die Seelenzahl jeder Diöcese ist in dem bezeichneten Werke bloß beiläufig bestimmt, obwohl alle zugänglichen Quellen (s. das Verzeichniß S. I—XII nach dem Prolog) umsichtig benutzt sind. Da Almeida's Schätzungen nur eine Gesammtziffer von etwas über 9 Millionen ergeben, die sich bis 1880 zuverlässig in sehr bedeutendem Maße gemehrt hat, genügt es, anzudeuten, daß nach seiner Rechnung um das Jahr 1865 als die volkreichste brasilische Diöcese Pernambuco mit 1 900 000, als die wenigst bevölkerte Cuyaba mit 70 000 Seelen erscheint, indeß die übrigen zehn zwischen 240 000 bis 1 500 000 Seelen zählten (Bahia und Rio je $1^1/_2$ Millionen, S. Paulo, Marianha, Maranhao, Ceará 930 000 — 508 000, Diamantina, Para, S. Pedro, Goyaz 394 000—240 000). (Vgl. Wittmann, Gesch. der kathol. Missionen, Augsburg 1850, II, 486 ff.; Ders., Die Herrlichkeit der Kirche in ihren Missionen, Augsburg 1841, I, 148 ff.; Marshall, Die christl. Missionen, aus dem Engl., Mainz 1863, III, 19 ff.; O. Canstatt, Brasilien, Land und Leute, Berlin 1877.) [Pius Wittmann.]

Brassicanus, Johann Alexander, bedeutender Gegner der Reformation, stammte aus einer alten Konstanzer Familie Kohl oder Köl, die im 15. Jahrhundert ihren Namen in Brassicanus latinisirt hatte. Im J. 1493 promovirte ein Johannes Köl, genannt Brassicanus, in der Artistenfacultät zu Tübingen (Klüpfel in der deutschen Biogr. III, 260). Dieser bedeutende Philologe und Lehrer Melanchthons ist wahrscheinlich der Vater des Johann Alexander Brassicanus, welcher 1523 Professor in Ingolstadt war. Ein von ihm verfaßtes Lobgedicht auf die dortigen Professoren findet sich bei Mederer, Annales Ingolst. I, 119. Anfänglich gehörte Alexander zu den geheimen Anhängern Luthers. Bald aber führten ihn patristische Studien (er gab Salvian und eine Schrift des Gennadius heraus) zum Kirchenglauben zurück, und er gehörte von da an zu den entschiedenen Geg-

nern der Neuerung, deren verderblichen Einfluß auf die Wissenschaften er wiederholt in Briefen und Schriften hervorhob. Im April 1524 wurde er nach Wien berufen (Kink, Geschichte der Universität Wien I, 2, Wien 1854, 139), wo er am 27. November 1539 starb. Ein Verzeichniß seiner literarischen Leistungen gibt Nicéron XXXII, 234 ff. (Vgl. Döllinger, Reformation I, 525 f.) [v. Hefele.]

Braulio, Bischof von Saragossa, war Archidiacon, als er seinem im Jahre 631 gestorbenen Bruder Johannes auf dem bischöflichen Stuhle folgte. Er wohnte der großen vierten Synode von Toledo 633 an, sowie den kleineren Synoden von Toledo 636 und 638, dagegen nicht der Synode von 646. Nach dem Tode Isidors von Sevilla (636) galt Braulio als „die beste Feder" des spanischen Episcopates. Darum erhielt er 638 von der Synode den Auftrag, den Brief des Papstes Honorius I. an König Chintila, worin die spanischen Bischöfe wegen angeblicher Laxheit in Behandlung der Judenfrage canes muti, „stumme Hunde", genannt waren, zu beantworten. Diesen Auftrag vollzog er in einem geistreichen und sehr freimüthigen Briefe. In der letzten Zeit seines Lebens klagte er über den Verlust seiner Sehkraft. Er starb ca. 651 und wurde in der Kirche Merced del Pilar, einem byzantinischen Baue, der früheren Domkirche, begraben; dort fand man im Jahre 1290 sein Grab. Braulio erscheint im Martyrologium des Baronius als Heiliger am 26. März, bei den Bollandisten aber am 18. März. In dem Proprium Sanctorum Spaniens (neu herausgeg. Regensburg 1863) hat er ein Officium von 9 Lectionen am 18. März. — Schriften: 1. Leben des hl. Aemilian (San Millan de la Cogolla, Cucullatus), eines Pfarrers im Bisthum Turiasso, nach welchem das Kloster Millan seinen Namen trägt. Er schrieb dieses Leben, das seinem „leiblichen Bruder und Herrn" Fronimius gewidmet ist, nach Vorlagen früherer Biographen; es sollte bei der Festfeier des Heiligen gelesen werden. Die in 30 Kapitel zertheilte Schrift beschäftigt sich zum größern Theil mit den Wundern desselben; dem Leben selbst ist ein Hymnus über den Heiligen beigefügt. Auch die Acten der achtzehn Martyrer von Saragossa unter dem Präses Dacian gelten vielfach als Werk des Braulio. 2. Im vorigen Jahrhundert wurde eine Sammlung von 44 Briefen in Leon aufgefunden, welche im Alterthum nicht erwähnt wird. Diese Briefe wurden zuerst in dem 30. Bande der España sagrada des H. Florez, fortgesetzt von Manuel Risco, im Jahr 1775 gedruckt und bilden einen werthvollen Beitrag zur Kenntniß Spaniens in der Zeit der Westgoten. Die Briefe 1—8 bilden den Briefwechsel zwischen Braulio und Isidor von Sevilla, aus welchem früher nur einzelne Stücke bekannt waren. Wie derselbe zeigt, ist es das große Verdienst Braulio's, durch beständiges Mahnen und Treiben den hl. Isidor zur Abfassung und Vollendung seines berühmten Werkes Etymologiarum LL. 20, einem Compendium des ganzen Wissens jener Zeit, vermocht zu haben. Das Werk wurde um 631 vollendet; von Braulio stammen die Eintheilungen und Ueberschriften, sowie die voraufgeschickte Lobrede auf Isidor. Verschiedene weitere Briefe sind von geringerem Interesse. Brief 21 ist der an Papst Honorius I. gerichtete, der schon oben erwähnt worden, wohl der wichtigste dieser Sammlung. Brief 25—26 an Abt Aemilian, wahrscheinlich in Toledo, zeigen, daß damals schon die Schrift des Bischofs Apringius von Pace über die geheime Offenbarung des Johannes verloren, wenigstens in Saragossa nicht aufzufinden war. Im Brief 37 bitten Braulio und Bischof Eutropius im Namen sämmtlicher Priester, Diaconen und des gläubigen Volkes den König Chindaswinth, seinen Sohn Recceswinth als Mitregenten anzunehmen. Die beiden letzten Briefe (43 u. 44) sind eine Anfrage des hl. Fructuosus von Braga, damals noch Priester, über Schwierigkeiten im Alten Testamente, nebst der Antwort Braulio's an Fructuosus. Mit diesen beiden Briefen findet die Sammlung einen würdigen Abschluß. Braulio zeigt darin, was er leisten konnte, wenn er sich Zeit nahm. Wir erfahren aus dem Briefe gelegentlich, daß der Priester Orosius ein Galizier (aus Braga) war; Braulio zählt denselben unter den berühmten Männern Galiziens auf. — Ausgaben: Das Leben Aemilians ist abgedruckt aus dem spanischen Martyrologium des Tamayo bei Mabillon, Acta Sanct. O. S. B. I. Die Briefe Braulio's sind aus Bd. 30 der España sagrada abgedruckt bei Migne, Patr. lat. LXXX, Par. 1850. Dort steht auch das Leben des hl. Aemilian, nicht aber bei den Bollandisten, weil das Fest des Heiligen erst am 12. November gefeiert wird. — Quellen: Nicolaus Antonio, Bibliotheca vetus Hispana I, auch abgedruckt bei Migne, Patr. lat. LXXX; Ceillier-Remy, Auteurs sacrés etc., 2e édit., Par. 1868, XI, 710—728 ss.; P. Gams, Kirchengesch. von Spanien II, 2, 145—149; España sagrada XXX. XLIX. L (über den hl. Aemilian). [Gams, O. S. B.]

Braun (Brunus), Konrad, Rechtsgelehrter und Theologe, wurde um 1491 zu Kirchheim am Neckar geboren und docirte, nachdem er den theologischen und juridischen Doctorgrad sich erworben hatte, während 15 Jahren zu Tübingen. Im J. 1523 führte er daselbst das Rectorat. Von geistlichen und weltlichen Fürsten als Rechtsconsulent gesucht, stand er hierauf längere Zeit in Diensten des Bischofs von Würzburg und des Herzogs von Bayern, wurde dann 1538 Assessor und zwei Jahre hindurch Präsident des Kammergerichts in Speier. Ernstlich vertrat er daselbst die katholische Sache gegen die Theilnehmer des Schmalkaldischen Bundes, wofür ihm reichlicher Haß zu Theil wurde. Noch Seckendorf nennt ihn (Comm. de Luther. III, 172) ob pessimos mores infamis, und die sächsischen Gesandten stellten 1541 zu Regensburg die ausdrückliche

Bedingung, daß Braun zu den Unterhandlungen nicht zugezogen werden dürfe (ib. 353). Ueber die Schwierigkeit seiner Stellung berichtet er selbst im „Gespräch aines Hoffrath mit zwaien Gelehrten" (Hortleder, Ursachen des Krieges gegen die Schmalk. Bundesverwandten I, c. 32), wo er unter Anderem erzählt: so oft einem Katholiken, der trotz des Landfriedens von den protestantischen Ständen um der Religion willen an Leib und Gut vergewaltigt worden sei, zum Rechte verholfen werde, beschuldige man alsbald das Gericht des Friedensbruches und nenne Ungerechtigkeit, was nur das lautere, billige Recht sei. Karl V., der ihn sehr schätzte, beauftragte ihn 1548 mit der Reform des Kammergerichts, und Braun entwarf mit K. Visch neue Constitutionen (Constit. seu forma judicii Camerae imperialis; Annotata de personis judicii Cam. imp., Francof. 1572). Nachdem Braun schon früher Canonicate in Regensburg und Freising (1546) erhalten hatte, berief der Cardinal und Bischof Otto von Augsburg ihn als Kanzler nach Dilingen und gab ihm 1557 ein Canonicat in Augsburg. Die gegen den Religionsfrieden 1555 eingereichte Protestation des Cardinals ist Brauns Werk. Von Kaiser Ferdinand in politischer Mission nach Innsbruck berufen, starb Braun auf der Rückreise zu München im Juni 1563. Testamentarisch stiftete er drei Stipendien für Studirende, überwies seine Häuser in Dilingen dem Seminare, seine theologische Bibliothek dem Domcapitel. Er war der Erste, der in Deutschland gegen die Magdeburger Centuriatoren schrieb (Adversus novam historiam ecclesiasticam, quam M. Illyricus et ejus collegae Magdeb. per centurias nuper ediderunt, Diling. 1565). Flacius antwortete: Refutatio invectivae Bruni, Basil. 1566. Von den übrigen theologischen Schriften sind besonders zu erwähnen: Opera tria nunc primum edita: de legationibus LL. V, de caeremoniis LL. VI, de imaginibus, Mogunt. 1548; De haereticis, ib. 1549; De seditionibus, ib. 1550; De universali concilio, Venet. 1584; De politia ecclesiastica, Dil. 1559, deutsch unter dem Titel: Kurtzer Außzug etlicher Capitulen von der hailigen Catholischen Kirchen Authoritet vnd gwalt, auß dem Buch von der hailigen Kirchen Policey, durch den .. Herrn C. Braunen in lat. Sprach geschrieben, gezogen, vnd durch den Authorem verteutschet, Cöln 1569. (Veith, Bibl. August., Alphab. IV, 176 sq.) [Streber.]

Braun, Placidus, O. S. B., Historiker, wurde 1756 zu Peuting in Oberbayern geboren und trat 1775 in das Kloster St. Ulrich zu Augsburg. Als Bibliothekar des Hauses veröffentlichte er Notitia hist. litt. de libris ab artis typogr. inventione usque ad annum 1500 impressis, in Bibl. Monasterii exstantibus, II partes, Aug. Vind. 1788—1789, und Notitia hist. litt. de codicibus mss. in Bibl. Monasterii exstantibus, 6 voll., Aug. Vind. 1791 bis 1796, ein Musterwerk, wie kein anderes Stift in Bayern sich eines ähnlichen rühmen konnte. Nach der Klosteraufhebung setzte er bis zum Jahre 1806 mit mehreren Ordensgenossen eine Art von klösterlichem Leben fort, und schlug, als die früheren Klosterräume in eine Kaserne umgewandelt wurden, seine Wohnung wenigstens in der Nähe der Ulrichskirche auf. Von dieser wollte er sich trotz mancher Anerbieten nicht trennen. Die bayrische Akademie wählte ihn 1808 zum ordentlichen Mitgliede. Als solches edirte er Codex diplom. Monasterii S. Udalrici (Mon. Boica XXII et XXIII) und sammelte den Codex episcopatus Augustani (theilweise edirt in Mon. Boica XXXIII—XXXV). Daneben verfaßte er eine große Zahl von Monographien aus der Kirchengeschichte Augsburgs und eine Geschichte der Bischöfe von Augsburg, 4 Bde., Augsb. 1813—1815. Er starb am 23. October 1829. (Vgl. Lindner, Schriftsteller des Bened.-Ordens in Bayern seit 1750, Regensburg 1880, II, 124.) [Streber.]

Braunschweig, Herzogthum, kirchliche Verhältnisse daselbst. Die Anfänge des Christenthums im heutigen Herzogthum Braunschweig knüpfen sich an die Eroberung des gesammten Sachsenlandes, von dem es ein Theil ist, durch Karl den Großen. Die ersten Taufen geschahen 775 an der Ocker, welche die Grenze zwischen den Bisthümern Halberstadt und Hildesheim bildete. Zu diesen beiden Bisthümern gehörte nachmals das braunschweigische Gebiet. Im östlichen Theile desselben, in der Gegend von Helmstedt, wirkte seit 798 der hl. Ludgerus von Münster und gründete dort 802 das nach ihm benannte Kloster. Im westlichen Theile stiftete Herzog Ludolf von Sachsen 850 und 856 die Klöster Brunshausen und Gandersheim. Durch die Abtissin Gerburgis entstand 959 vor Gandersheim das St. Marienkloster für Benedictinerinnen, und eine ihrer Nachfolgerinnen, Adelheid, Heinrichs IV. Schwester, gründete zugleich mit dem Bischof Barthold von Hildesheim 1124 in der Nähe das Kloster Clus für Benedictiner. Zwischen Braunschweig und Wolfenbüttel entstand um's Jahr 1000 das Kloster Steterburg. Im J. 1110 ward das Kloster Lutter gegründet; 1135 ward dasselbe von Kaiser Lothar in eine Benedictinerabtei verwandelt und reichlich dotirt. Mit dem Aufblühen des Cistercienserordens erhielt auch dieser einige Klöster im Herzogthum, so Amelunxborn (1129), Marienthal (1138) und Riddagshausen (1145); später kam noch Walkenried an Braunschweig. Nach der Augustinerregel entstand auf dem Marienberge bei Helmstedt 1181 ein Frauenkloster und in der Stadt 1290 ein Mannskloster.

Ein lebendiges kirchliches Leben entwickelte sich schon früh in der nach 860 gegründeten Stadt Braunschweig. Die Gemahlin des Grafen Ludolf des Brunonen, Gertrud (gest. 1077), gründete das alte Stift St. Blasii auf der Burg Dankwarderode, ihr Sohn Ekbert II. (gest. 1090) das St. Cyriacus-Stift. Vor Allem aber ist des

Letzteren Nachfolgerin und Schwester, Gertrud, für das kirchliche Leben der Stadt im ganzen Mittelalter bedeutsam gewesen. Sie holte aus Trier die Gebeine des heiligen Bischofs Autor, der zu Attila's Zeit dort gewirkt hatte, und baute zu Ehren desselben ein Benedictinerkloster, welches nach den später dorthin transferirten Reliquien des hl. Aegidius den Namen Aegidienkloster erhielt. Zumal nach der Belagerung der Stadt durch König Philipp im Jahre 1200 galt der hl. Autor als Erretter und Patron derselben, dem zu Ehren alles Mögliche geschah. Besonders thätig für die Entwicklung des kirchlichen Lebens in der Stadt war auch Heinrich der Löwe, der 1173 an Stelle des alten das neue St. Blasien-Stift erbaute. Unter ihm entstanden mehrere Kirchen; auch ihre äußere Blüte verdankte ihm die Stadt als nunmehrige Hauptstadt von Braunschweig-Lüneburg. Im J. 1230 gründete Balduin von Kampe das Kreuzkloster vor der Stadt für Benedictinerinnen, und schon im 13. Jahrhundert siedelten sich Franciscaner, seit 1307 auch Dominicaner in der Stadt an. — Auch Spitäler und Beguinenhäuser wurden im Laufe des Mittelalters viele gestiftet; kurz, es pulsirte hier überall ein reges, innerliches, kirchliches Leben. Für die Klosterreformation im 15. Jahrhundert war u. A. im Braunschweiger Lande der Augustiner Busch thätig; die Klöster Steterburg und Marienberg wurden von ihm mit dauerndem Erfolg reformirt. Die berühmte Bursfelder Congregation (s. d. Art.) ist eigentlich vom Kloster Clus ausgegangen.

Die lutherische Reformation hatte in der Stadt Braunschweig seit 1521 begonnen und wurde 1528 durch Bugenhagen durchgeführt. Der bedeutende Handel der Stadt und das Streben derselben nach Unabhängigkeit von den Herzogen von Braunschweig-Wolfenbüttel, mit denen sie lange in offenem Kampfe war, machte, wie andere Reichsbürger, so auch die Braunschweiger geneigt, die von Luther angebotene kirchliche Unabhängigkeit anzunehmen. Mit roherem Fanatismus als hier ist indeß kaum anderswo gegen die Heiligthümer einer Kirche gewüthet worden. Zwar verbot Herzog Heinrich der Jüngere die Einführung der Reformation in der Stadt, wie im übrigen Herzogthum, aber er hatte nicht die Macht, seinem Gebote in der Stadt Nachdruck zu geben. Auf dem Lande dagegen hielt er die Neuerung von seinen Unterthanen fern, bis 1542 die Schmalkalder sein Land eroberten und unter unsäglicher Rohheit gegen Klöster, Kirchen und Klosterpersonen die Reformation äußerlich einführten. Nach Heinrichs Rückkehr 1547 ward überall im Lande der katholische Gottesdienst wieder hergestellt; als er jedoch 1569 starb, führte sein Sohn und Nachfolger Julius in dem nach jeder Beziehung zerrütteten Lande die lutherische Reformation durch, jedoch so, daß er fast sämmtliche Klöster bestehen ließ und sie nur in protestantischem Sinn umänderte, in welchem sie noch bestehen. — An den Unionsbestrebungen zwischen Spinola und Leibniz nahm um die Wende des 17. und 18. Jahrhunderts der Herzog Anton Ulrich von Braunschweig regen Antheil. Diese Verhandlung, sowie der Umstand, daß seine Enkelin Elisabeth Christine vor ihrer Verlobung mit dem späteren Kaiser Karl VI., der sich damals König von Spanien nannte, zur katholischen Kirche übertrat, vielleicht auch politische Gründe, veranlaßten Anton Ulrich im Jahre 1709, den gleichen Schritt zuerst im Geheimen, dann öffentlich zu thun. Seine wirkliche Frömmigkeit, seine reifen Kenntnisse in der Religion, seine vielfachen Berührungen mit Katholiken, sein aus eigener Anschauung geschöpftes Verständniß des katholischen Lebens waren der tiefere Grund seiner Conversion.

An dieselbe knüpft sich die Gründung der katholischen Kirchen und Gemeinden in den Städten Braunschweig und Wolfenbüttel, denen nach seinem Willen von Anfang an Patres aus dem Franciscanerorden vorgesetzt wurden. Die Söhne und Nachfolger Anton Ulrichs änderten daran nur so viel, daß sie die freie Ausübung der katholischen Religion in ihrem Gebiete möglichst beschränkten, indem sie, wie man sich wohl ausgedrückt hat, dieselbe unter die Aufsicht der lutherischen Pastoren stellten. Ohne deren Erlaubniß durften die katholischen Geistlichen nach dem herzoglichen Reglement von 1768 außerhalb der Städte Braunschweig und Wolfenbüttel keinem Katholiken die heiligen Sacramente spenden; alle Katholiken mußten die Stolgebühren an die protestantischen Ortspfarrer zahlen; dergleichen Beschränkungen waren jenen noch viele auferlegt. Sonst aber haben Anton Ulrichs Nachfolger den beiden katholischen Kirchen manche Wohlthat erwiesen und oft väterlich für sie gesorgt. Jene Beschränkungen sind durch Gesetz vom 18. Mai 1864 aufgehoben, und vollständig zufriedenstellend wurden die Verhältnisse der Katholiken im Herzogthum 1867 geordnet. (Vgl. Rehtmeier, Kirchenhistorie der Stadt Braunschweig, ebend. 1707, und Braunschw.-Lüneb. Chronik, 3 Bde., Braunschweig 1722; Havemann, Geschichte der Lande Braunschweig und Lüneburg, 2. Aufl., Lüneburg 1852; Dürre, Geschichte der Stadt Braunschweig im M.-A., Wolfenbüttel 1875; Woker, Franziskaner-Missionen im nördlichen Deutschland, Freiburg 1881.) [Woker.]

Brautexamen (examen desponsandorum), die Prüfung der Brautleute vor der Eheschließung. Wegen der Sacramentalität der Ehe und ihrer Wichtigkeit für Kirche und Staat sollen sich sämmtliche Betheiligten die größte Mühe geben, daß die eheliche Verbindung stets in gültiger, erlaubter und würdiger Weise eingegangen werde. Insbesondere verpflichtet das römische Rituale (Tit. de Matrimon.) die Pfarrer, sobald sie von einer in ihrer Pfarrei bevorstehenden Eheschließung Kunde erhalten haben, allen Fleiß darauf zu verwenden, daß dabei die einschlägigen kirchlichen Gesetze und Anordnungen genau in Vollzug gesetzt werden. In Folge dessen schreiben

auch die meisten Diöcesan-Ritualien sowie anderweitige bischöfliche Verordnungen den Pfarrern die rechtzeitige und gewissenhafte Abhaltung eines sog. Braut- oder Sponsalienexamens vor. Den Inhalt eines solchen Brautexamens bildet 1. die Prüfung über die Religionskenntnisse, 2. die Nachforschung über die etwa vorhandenen Ehehindernisse, 3. der Unterricht über die künftigen Standespflichten. Was die Religionskenntnisse betrifft, so sind die von der Kirche dießfalls an die Brautleute gestellten Anforderungen nicht strenge. Das römische Rituale verlangt nur, daß die Brautleute die Grundwahrheiten des Christenthums (rudimenta fidei) wissen, um hierin auch ihre Kinder unterrichten zu können. Völlige Unwissenheit der Brautleute in Betreff der Anfangsgründe der christlichen Religion bildet ein aufschiebendes Ehehinderniß (Benedict. XIV., De syn. dioec. 8, 14, n. 1—4). Von diesem Ehehindernisse der Religionsunkenntniß kann durch den Bischof nicht dispensirt werden; der fragliche Mangel ist vielmehr durch Unterricht zu beseitigen. Die Form des Brautexamens richtet sich im Allgemeinen nach dem Stande, dem Charakter, der Bildungsstufe rc. der Brautleute; bei sonst wohl unterrichteten oder distinguirten Personen wird das Examen mehr die Form einer Unterredung, als einer Prüfung annehmen. Das Gesagte gilt auch bezüglich der Erforschung etwa vorhandener Ehehindernisse, sowie der Belehrung über die Pflichten des Ehestandes. Was die Zeit des Brautexamens angeht, so liegt es in dem Zwecke desselben, daß es schon vor den Proclamationen oder doch geraume Zeit vor der Trauung abgehalten werde. Wo feierliche Eheverlöbnisse (sponsalia de futuro) vor dem Pfarrer üblich sind, da wird mit diesen in der Regel auch das Brautexamen verbunden. Dasselbe steht gemeinrechtlich demjenigen Pfarrer zu, in dessen Pfarrei die Verlobten wohnen. Wohnen sie aber in verschiedenen Pfarreien, dann ist sowohl der Pfarrer der Braut, als der des Bräutigams zum Examen seines Pfarrkindes berechtigt, wenn nicht zur Vermeidung von Collisionen einer der Beiden durch specielle Diöcesanvorschriften ausschließlich bevollmächtigt wird. Die Unterlassung des Brautexamens hat auf die Gültigkeit der Ehe keinen Einfluß, kann aber nach Umständen vom Bischofe bestraft werden. (Vgl. A. J. Uhrig, System des Eherechtes, Dilingen 1854, 522 ff.; Kutschker, Eherecht III, 686 ff.) [Punkes.]

Brautführer war im classischen Alterthum ein Freund oder Verwandter des Bräutigams, welcher das neuvermählte Paar vom Herde der Braut in die neue Wohnung zu geleiten hatte; er diente nur zur Erhöhung der Feierlichkeit. In der alten christlichen Zeit galt ein Brautführer auch bei der Einsegnung als Trauungszeuge so nothwendig, daß zufolge einer Anordnung, die man dem Papste Soter (gest. 172) zuschreibt, keine Ehe als gültig anerkannt werden sollte, die nicht vom Priester eingesegnet worden, und der nicht ein Brautführer als Zeuge beigewohnt hätte. Schon vor der Trauung war es Aufgabe des Brautführers, von dem Tage der Verlobung an die Brautleute zu beaufsichtigen, ihnen als treuer Rathgeber zur Seite zu stehen und sie besonders über die Pflichten des Ehestandes zu belehren (Conc. Carthag. a. 398, c. 13; August. Serm. 293, 7). Wenn während des Brautstandes die Eltern des einen oder andern Theiles starben, so mußte er deren Stelle vertreten. Am Trauungstage selbst führte der Brautführer die Brautleute in der Kirche vor den Bischof oder den Priester zur Einsegnung der Ehe, während welcher er neben oder hinter den Brautleuten stand. Bei den Lateinern war es ferner gewöhnlich sein Amt, den Brautleuten den Kranz auf das Haupt zu setzen; in der griechischen Kirche hatte er bei der Sponsalienaufnahme die Ringe zu wechseln und bei der Bekrönung durch den Priester die Kronen zu halten. Bei Goar (EuchＯlog. 385. 399) wird Gott selbst der erste Brautführer genannt, weil er Adam die Eva zugeführt habe; die eigentliche Bestimmung des Paranymphen wird darein gesetzt, daß er die Kirche von der standhaften Treue und aufrichtigen Liebe der angehenden Ehegatten versichere. Jetzt wird der Brautführer noch in einigen Gegenden Deutschlands bei den Hochzeitsfeierlichkeiten aufgestellt; er hat bloß in der Kirche die Braut zum Altar zu geleiten und ist wieder zu der weltlichen Stellung zurückgekehrt, die er im Heidenthum hatte. [Dippel.]

Brautkerze, Symbol beim Abschlusse der christlichen Ehe. Bei den alten Griechen spielte im Hochzeitszug auch die Hochzeitsfackel eine Rolle, welche von der Mutter der Braut am väterlichen Herde angezündet wurde. Dieser Sitte der Alten scheint der Gebrauch der morgenländischen Kirche nachgebildet worden zu sein, demgemäß Braut und Bräutigam Kerzen trugen, welche sie vor dem Altare an der heiligen Lampe einander anzündeten. Nach Goar (EuchＯlog. 384) gibt im Oriente der Priester den Brautleuten beim Eintritte in das Gotteshaus brennende Kerzen in die Hand, welche sie während der kirchlichen Feier halten müssen. Auch im Abendlande geschah in früherer Zeit hie und da das Nämliche (Missal. Redon. apud Martène). Noch jetzt ist vielfach eine mit Blumen und Kränzen gezierte Brautkerze üblich, welche beim Zuge in die Kirche von einem weißgekleideten Mädchen vorgetragen und in der Kirche selbst am Traualtare aufgesteckt und angezündet wird. Sinnbildlich ruft die Kirche den Neuvermählten zu: „Löblich ist euer Entschluß. So fliehet denn euer Leben lang die Werke der Finsterniß, wandelt stets im Lichte und heiliget einander, auf daß ihr mit brennender Lampe erfunden werdet, wenn euch der Herr zur Hochzeit ruft." Damit ist die symbolische Bedeutung bereits angegeben, welche noch näher in folgender Weise bezeichnet werden kann: Wie schon bei den Propheten das Licht als Symbol des Heiles, Glückes und Lebens gilt,

wie bei denselben besonders der Messias als Heiland und Gott der Liebe, Licht und Bildner des Lichtes, d. h. Stifter des Friedens (Is. 45, 7), und als solcher Begründer des Glückes genannt wird (Zschokke, Theol. d. Proph., Freiburg 1879, 178), so ist auch im Christenthume die heilige Lampe oder das ewige Licht nicht bloß eine Ehrenbezeugung für den im Tabernakel gegenwärtigen Heiland, sondern auch eine beständige Botschaft von der Menschwerdung Christi und damit zugleich auch eine ständige Botschaft von der sich für die Gemeinde verzehrenden Liebe und Hirtensorgfalt Jesu Christi (Amberger, Pastoraltheol. I, 261 ff.). Wenn nun an dieser heiligen Lampe die Kerze entzündet wird, so soll damit angedeutet werden, daß die gegenseitige Liebe der Ehegatten ihre höhere Weihe von der Liebe Christi erhalten soll, und daß ihr Heil, Glück und Friede nur in Christus begründet und erhalten werden kann. Deßhalb ist die Brautkerze zugleich auch ein Sinnbild jenes Lichtes des Glaubens, der Liebe und der guten Werke, mit welchem die Brautleute ihrem himmlischen Bräutigam entgegengehen sollen (Greg. Naz. Or. 40, 46 de bapt.), gleich jenen klugen Jungfrauen (Matth. 25), die neben den Lampen auch das Gefäß mit Oel bei sich trugen, um das Licht nicht erlöschen zu lassen. [Dippel.]

Brautkranz, Symbol der Jungfräulichkeit, welche die Braut bis zum Abschlusse der Ehe bewahrt hat. Eine besondere Form des religiösen Cultus bei den Heiden war die Weihung oder die Heiligung durch Reinigung und Hingabe an die Gottheit. Die Hingabe wurde äußerlich versinnbildet durch Binden oder durch Kränze, die entweder eine kunstsinnige Nachbildung der Binden, oder ein Ausdruck freudiger Theilnahme und des Jubels waren, indem man dem Gegenstande der Hingabe zum symbolischen Zeichen seiner hohen Auszeichnung Baumzweige auflegte, oder ihn mit Laub- und Blumengewinden und künstlichen Kränzen schmückte (vgl. Stiefelhagen, Theol. d. Heidenth. 151). Auch die Ehe galt als eine Hingabe an die Götter der Ehe, des Geschlechtes und des Herdes (Hierocles bei Stobäus 67, 24), weßhalb die Brautleute Kränze trugen, wie man sie bei frohen Festen zu tragen pflegte. Bei den Juden waren die Brautleute ebenfalls bekränzt oder gekrönt (quasi sponsum decoratum corona, Is. 61, 10). Dieß geht vor Allem aus jener herrlichen Allegorie bei Ezechiel hervor, nach welcher Gott der Herr als Bräutigam sich Israel zur Braut erkoren und an den Brautaltar des Sinai geführt hat (et dedi ... coronam decoris in capite tuo, Ezech. 16, 12. Cant. 3, 11). Aus der ersten christlichen Zeit ist auf dem Boden eines der in den Katakomben gefundenen Goldgläser Christus dargestellt, wie er zwei Brautleute bekränzt (Ott, Katakombenbuch 343). Doch scheint in den ersten Jahrhunderten die Bekränzung der Brautleute nur selten stattgefunden zu haben, da Justinus der Martyrer in seiner Vertheidigungsschrift bemerkt, daß sich die Christen keiner Blumenkränze bedienen. Indessen muß diese Sitte bald Eingang gefunden haben, da Minutius Felix, Tertullian, Clemens Alexandrinus u. A. gewaltig gegen die Bekränzung christlicher Brautleute mit Blumen eifern. Tertullian nennt (De corona) diese Bekränzung geradezu einen Teufelsdienst, und Clemens Alexandrinus sagt (Paedag. l. 2, c. 8; vgl. Goar fol. 397): „Mulieris corona vir est existimandus, viro autem matrimonium; matrimonii autem flores amborum filii." Nachdem aber das Heidenthum erstickt und die Gefahr der Antheilnahme an heidnischen Gebräuchen beseitigt war, wurde auch bei den Christen die Bekränzung der Brautleute gebräuchlich und erhielt namentlich bei den Griechen eine solche Bedeutung, daß nach ihr die Einsegnung der Ehe selbst στεφάνωσις und der Tag der Einsegnung στεφάνωμα genannt wurde. Der Kranz bestand bei den Griechen aus Olivenzweigen (Goar, Euchol. fol. 397), in Rußland aus Silber oder anderem Metall. Die Bekränzung erfolgte vor dem fünften Jahrhundert oft in den Häusern der Brautleute, später geschah sie regelmäßig in der Kirche und wurde bei den Griechen immer durch den Priester, bei den Lateinern meistens durch den Brautführer vollzogen (Krüll, Christl. Alterthumsk. 242). Von der Bekränzung der jungfräulichen Braut sagt Chrysostomus (Hom. 9 in I. epist. ad Timoth.): „Coronae capitibus imponuntur symbolum victoriae, quod antea invicti sic ad thalamum accedant, quia non superati sunt a libidine." Waren also die Brautkränze einerseits Symbole des Sieges über die Begierlichkeit, so deuteten sie andererseits auch den Wunsch an, es möge das Brautpaar einem Baume gleichen, dessen kräftiger Stamm nach allen Seiten Aeste treibt, und der in seiner Krone mit herrlichen Früchten beladen ist. Darum sprach auch der Priester die Worte: στεφάνωσον αὐτοὺς εἰς σάρκα μίαν, χάρισον αὐτοῖς καρπὸν κοιλίας, εὐτεκνίας ἀπόλαυσιν, wohl eine Erinnerung an die Worte des Psalmisten (Ps. 127, 3—4): „Uxor tua sicut vitis abundans in lateribus domus tuae. Filii tui sicut novellae olivarum in circuitu mensae tuae." Bei uns trägt jetzt nur noch die Braut einen Kranz, zu welchem unter den bessern Ständen bloß lebende Myrtenzweige gestattet sind. Derselbe ist jedoch ein Vorrecht jungfräulicher Bräute, so daß er mit Recht den Namen „Jungfernkranz" führt. Die Gestattung oder Verweigerung des Brautkranzes bildet, wo nicht der gesunde Sinn des Volkes die Controle führt, eine der schwierigsten Pflichten des Pfarrers. Der Bräutigam begnügt sich meist mit einem Rosmarinzweige. [Dippel.]

Brautring, s. Ring.

Brautschleier, symbolisches Kleidungsstück der Braut, war schon im classischen Alterthum ein wesentliches Erforderniß bei der Verheiratung, so daß das Eingehen der Ehe seitens der Braut bei den Römern kurzweg nubere alicui, sich für

jemanden verhüllen, genannt wurde. Daß bei den Juden die Braut verschleiert war, ist bekannt (Gen. 24, 65; 29, 24). Wie es in der ersten Zeit des Christenthums gehalten wurde, geht aus dem ersten Briefe des Apostels an die Corinther (11, 5—15) hervor, wo die Verschleierung des Weibes überhaupt gefordert und diese Forderung mit dem Hinweise begründet wird, daß die Natur selbst die Verhüllung nahe lege, indem sie dem Weibe das lange Haar zum Schleier gegeben habe. Wie bei den heidnischen Römern, galt auch bei den Christen der Schleier als Sinnbild der Zucht und Schamhaftigkeit und ward darum vor Allem den gottgeweihten Jungfrauen und der schamhaften Braut gegeben, letzterer besonders, um sie an die eheliche Schamhaftigkeit zu erinnern (Ambros., De Abrah. 1, 9). In der ältesten Zeit kam die Braut schon verschleiert zum Altare, vom vierten Jahrhundert an aber empfing sie den Schleier während der Trauung aus den Händen des Priesters. Diese Uebergabe des Schleiers galt als ein so wesentlicher Act der Trauung, daß die Einsegnung der Ehe geradezu velatio nuptialis, hochzeitliche Verschleierung, genannt wurde. Die Farbe des Schleiers war die weiße, später auch die rothe; dem Stoffe nach waren die Schleier entweder aus Seide (bei den Reichen) oder aus Linnen (bei den Armen). Der hl. Augustin macht (Ep. 108) aufmerksam, daß die Schleier nicht so fein sein sollen, als wären sie nur Netze auf dem Kopfe, und scheint damit eine Stelle der apostolischen Constitutionen (1, 8) in Erinnerung bringen zu wollen, nach welcher die Schleier den Zweck haben sollen, den Vorwitzigen das Gesicht des Weibes zu entziehen. Schon früher forderte Tertullian am Schlusse seiner Schrift De velandis virginibus die Frauen auf, sich nicht bloß halb zu verhüllen. Binden, Hauben und Kopftücher, sagt er, ersetzen den Schleier nicht; dieser müsse über den Nacken hinabfallen, so weit die aufgelösten Haare reichen, zum Zeichen der Abhängigkeit, denn die Verhüllung sei der Frauen Joch. Hinsichtlich der Art der Verschleierung ist zu sagen, daß der Schleier bald über das Haupt der Braut allein (Siricii Ep. 1 ad Himer.), bald über das Haupt der Braut und die Schulterblätter des Bräutigams ausgebreitet wurde (Pontific. Arelat. ann. 500); an andern Orten hielten ihn vier Männer an den vier Enden über die Neuvermählten, die auf das Angesicht hingestreckt vor dem Altare lagen (Pontif. Antiss. ann. 500; Pontif. Lyr. ann. 700; Missale Redon. ann. 800). In gegenwärtiger Zeit ist im Occidente die Verschleierung eine Seltenheit, und wenn die Bräute lange Schleier tragen, so denkt wohl Niemand mehr an eine besondere Bedeutung derselben, sondern sie dienen höchstens zur Vermehrung der Kleiderpracht und des äußeren Glanzes, da sie den Zweck einer Verhüllung des Gesichtes bei ihrer Feinheit und Durchsichtigkeit nicht mehr zu erfüllen vermögen. [Dippel.]

Bredembach, Matthias, Rector des Stiftsgymnasiums zu Emmerich und Gegner Luthers, war um 1490 zu Kierspe, Herzogthum Berg, geboren, besuchte zu Köln das Laurentianer Gymnasium und erwarb sich 1524 an der dortigen Universität die Magisterwürde in artibus et philosophia. Im folgenden Jahre wurde er, vornehmlich auf Empfehlung des Stiftsdechanten Petrus Homphäus, nach Emmerich als Lector am dortigen Stiftsgymnasium berufen. Diese Anstalt, welche von einer großen Schülerzahl aus Deutschland und den benachbarten Ländern besucht wurde, stand damals unter dem Rectorate des genannten Homphäus des Aelteren, der aus Cochem an der Mosel gebürtig und ein Schüler des Humanisten Hegius zu Deventer war. Im J. 1534 legte derselbe sein Amt nieder, um desto unbehinderter gegen die lutherische Lehre, namentlich durch Verkündigung des göttlichen Wortes, wirken zu können. Der junge Bredembach hatte sich damals schon durch seine Wirksamkeit so rühmlich empfohlen, daß er vom Stiftscapitel einhellig zu Homphäus' Nachfolger erwählt wurde, wie er selbst in der Vorrede seiner kleinen griechischen Grammatik (Elementale graecum) mittheilt. Fünfundzwanzig Jahre lang verwaltete Bredembach das Rectorat der Schule und unterrichtete vornehmlich im Lateinischen, Griechischen und Hebräischen. Wegen seiner gründlichen Kenntnisse in diesen drei Sprachen erhielt er den Beinamen Triglottos. Er war verheiratet und hatte drei Söhne: Tilmann, Dr. theol. und Canonicus der Stiftskirche St. Gereon zu Köln, Heinrich, Magister, und Theodorich, Lic. utr. jur. und Canonicus zu Rees. Außerdem hatte er noch eine Tochter, welche Matthias Vorlinchaus heiratete; deren Sohn, Matthias, wurde später Offizial des Dompropstes zu Köln, des Fürsten Georg von Braunschweig. Matthias Bredembach starb zu Emmerich im Juni 1559, im 70. Jahre seines Alters. Das Wirken dieses Schulmanns beschränkte sich nicht bloß auf die Schule, sondern auch in den confessionellen Wirren jener Zeit, die immer größere Dimensionen anzunehmen schienen, war er thätig, indem er belehrte und Frieden stiftete. Zu diesem Zwecke schrieb er das Buch De dissidiis, quae nostra hac tempestate tanto cum terrore iactant Ecclesiae navem, a quo, quibus rationibus sint excitata et qua ratione videantur componi posse, sententia Matthiae Bredembachii Kerspensis apud Embricam scholae Moderatoris, Coloniae 1557. Diese Schrift erregte ungewöhnliches Aufsehen, namentlich wegen der Polemik gegen Luther. Noch in demselben Jahre ließ der Lutheraner Heinrich Pileus von Minden eine Gegenschrift erscheinen. Auf diese antwortete Bredembach mit seiner Schrift Hyperaspistes pro suo de componendis in religione dissidiis libello adversus calumnias Henrici Pilei Mindani. Der Verfasser starb vor der Veröffentlichung derselben, weßhalb sein Sohn Tilmann dieselbe im J. 1560 in Köln zum Druck beförderte. Der rasche Ab-

satz der Schrift De dissidiis etc. machte noch im J. 1557 eine zweite Auflage nöthig, welche der Lic. utr. jur. Walter Fabritius besorgte. Bredembach fügte nur eine Vorrede hinzu, worin er die ihm vielfach verübelte Behauptung, daß Luther der eigentliche Urheber des kirchlichen Schisma sei, gründlich und vollständig zu erweisen sucht. Die zweite Auflage widmete er dem Herzoge Wilhelm von Jülich-Cleve-Berg; allein dieser erließ in Folge seiner unklaren, zwischen den großen confessionellen Gegensätzen vermittelnden Stellung an den Verfasser das Verbot, wider die Augsburgische Confession weiter zu schreiben. Demzufolge blieb eine andere Schrift, welche Bredembach gegen ein Pamphlet des Lutheraners Jacob Andreä unter dem Titel Antihyperaspistes adversus Jac. Andreae geschrieben hatte, einstweilen ungedruckt; erst im J. 1568 ließ sie sein Sohn Tilmann zu Köln erscheinen. Sodann schrieb Bredembach noch folgende theologische Werke, die ebenfalls erst nach seinem Tode herausgekommen sind: In LXIX Psalmos seu Hymnos Prophetae Davidis priores, et in Sanctum Jesu Christi Evangelium sec. Matthaeum, erudita, catholica et pia Commentaria, secundum hebraicam veritatem et veterum orthodoxorum patrum monumenta summo studio elucubrata; Coloniae ap. Heredes Joh. Quentel et Gerv. Calenium 1560. Die Einleitungen zu diesen Werken, von denen das erste dem Erzbischof Gebhard Truchseß von Köln, das letztere dem Bischof Robert von Lüttich dedicirt wurde, haben seine Söhne Tilmann und Theodorich geschrieben. Ferner: Epistolae XII de negotio religionis, Coloniae 1567. Seine übrigen Schriften gehören der profanen Literatur an und sind hier nicht in Betracht zu ziehen. (Vgl. Valerius Andreas, Bibliotheca belgica, Lovanii 1643, 658 sq.; die Vor- und Schlußworte der Bredembach'schen Werke; E. Wassenbergi Embrica, Clivis 1667, 282; Hartzheim, Biblioth. Coloniens. 239. 309.) [Kessel.]

Bredembach, Tilmann, Sohn des Vorigen, ward um 1530 zu Emmerich geboren, empfing dort seine erste Bildung, erlangte zu Köln am Gymnasium tricoronatum die Magisterwürde, studirte darauf zu Ingolstadt Theologie und erwarb sich daselbst den theologischen Doctorgrad. Er wurde hierauf Canonicus an der Liebfrauenkirche zu Antwerpen, dann im J. 1567 am Stifte St. Martin zu Bonn, zuletzt am Stifte St. Gereon zu Köln. Mit dem Abte der Benedictinerabtei Liesse, dem gottseligen Asceten Ludwig Blosius, war er innigst befreundet. Im J. 1565 machte er mit dem Vicekanzler der Universität Ingolstadt, Dr. Martin Eisengrein, später Gesandtem des Herzogs von Bayern beim apostolischen Stuhle, eine Reise nach Rom. Er starb am 6. Mai 1587 zu Köln. Tilmann hat eine Reihe meist ascetischer Schriften hinterlassen, theils eigene Ausarbeitungen, theils Uebersetzungen fremder Werke. Als eine besondere Pflicht erachtete er es, die Werke seines gelehrten Vaters zu veröffentlichen und gegen die Angriffe der Gegner zu vertheidigen. Die wichtigsten seiner Arbeiten sind: 1. Belli Livonici quod magnus Moschoviae dux a. 1558 contra Livones gessit nova et memorabilis historia, lamentabilem universae Torpatensis provinciae vastationem et excidium complectens, bona fide per Tilm. Bredembach conscripta, Coloniae 1564; ein Nachdruck Duaci 1565. Um Livland stritten Schweden, Russen und Polen bis zum J. 1660, wo es an Schweden abgetreten wurde; für diese Kämpfe in kirchengeschichtlicher Beziehung ist Bredembachs Werk von Bedeutung, weßhalb es auch unter die im J. 1600 zu Frankfurt gedruckten Auctores rerum Moscoviticarum varii aufgenommen ist; 2. De sacrilegorum vindictis et poenis, ib. 1565; 3. Orationes de purgatorio, Ingolstadii 1566; 4. Modus exstirpandarum haeresium, Col. 1567; 5. Die Gegenschrift seines Vaters gegen das vorerwähnte Schmählibell des Lutheraners Jacob Andreä, ergänzt und herausgegeben unter dem Titel: Antihyperaspistes pro patris Hyperaspiste adversus Jacobum Andreae, Col. 1568; 6. Catechismus Michaelis Sidonii, episcopi Mersburgensis, in conciones 84 distributus, latinitate donatus per Tilm. Bredembachium Embricensem, Lovanii 1577; 7. Joannis Fabri Homilias e germanico sermone latine reddidit Tilm. Bredembachius, s. l. et a.; 8. De certitudine gratiae tractatus apologeticus pro vero et germano intellectu Canonis XIII. Sess. VI. sancti oecumenici Concilii Tridentini nuper a Gnosticis quibusdam exagitati, auctore Martino Eisengreinio, Theologo Praeposito Patavino, S. Caesareae Maiestatis Ecclesiaste et Ducis Bavariae ad Sedem Apostolicam Oratore, interprete vero Tilm. Bredembachio, Col. 1569; 9. Caesarii Heisterbacensis libri XII de miraculis, quos edidit Tilm. Bredembachius, Col. s. a.; 10. Insinuationum divinae pietatis libri V, totius christianae et spiritualis perfectionis summam complectentes, Col. 1579, 1588 (hauptsächlich auf Blosius' Betreiben herausgegeben); 11. Fasciculus sacrarum precationum ex operibus Ludovici Blosii, Laetiensis abbatis, Col. 1580; 12. Collationum sacrarum libri VIII, opera D. Tilmanni Bredembachii, S. theol. Doctoris et Ecclesiae D. Gereonis Coloniens. Canonici, Col. 1584. Der zweite Band, den der Verf. in Aussicht stellt, ist nie erschienen; dagegen erschien vom ersten 1591 in demselben Verlag eine zweite Auflage, welche um ein Buch vermehrt ist. [Kessel.]

Breidenbach (Breitbach), Bernhard von, ein durch die erste gedruckte Palästina-Reise berühmt gewordener Mainzer Domherr. Derselbe stammte aus dem begüterten Rittergeschlecht derer von Breidenbach (Wappen: doppelte Wolfsangel; Burg bei Biedenkopf; vgl. Lotz, Die Baudenkmäler im Regierungsbezirk Wiesbaden, Berlin 1880, 42), wurde 1450 Domherr zu Mainz,

später Doctor der Rechte, Stiftsherr zu St. Alban, Liebfrauen und St. Victor in Mainz, apostolischer Protonotar, 1477—1493 Kämmerer des weltlichen Stadtgerichts, auch Amtmann des Mainzer Domcapitels in Bingen (Weidenbach, Regesta Bingensia 544. 553). Im Jahre 1484 begab er sich zur Erlangung des Palliums für Erzbischof Berthold nach Rom, worauf ihm das Domdecanat zufiel; 1486 assistirte er demselben Erzbischofe bei der Krönung Maximilians zu Aachen. Eine Urkunde von 1489 bei Bodmann (Rheingauische Alterthümer, 739) zeigt, welches Interesse er an der Nutzbarmachung der in neuerer Zeit wieder gefaßten warmen Wasser zu Aßmannshausen im Rheingau hatte. Er starb am 5. Mai 1497; sein Grab erhielt er in der Marienkapelle des Doms unter einem schönen, jetzt im nordwestlichen Querschiff aufgerichteten Grabstein (Serarius-Joannis, Rer. Mog. II, 219. 231. 304. 344; I, 797. 813; Schaab, Gesch. der Erfindung der Buchdruckerkunst I, 529—535; Gudenus, Cod. dipl. II, 477. 856). Die Reise in den Orient (Palästina, Sinai, Aegypten) unternahm er, um Genugthuung für die nicht ernst genug verlebte Jugendzeit zu leisten. Die Mitnahme des Malers Reuwich zeigt, daß er damit auch wissenschaftliche Zwecke verband. Von Oppenheim aus trat er mit dem Grafen Johann von Solms und Ritter Philipp von Bicken am 25. April 1483 die Reise an. Im J. 1486 erschien die Beschreibung dieser Reise zu Mainz lateinisch, alsbald auch deutsch, 1488 holländisch und französisch, 1498 spanisch und 1520 italienisch. Nicht bloß die Zeitgenossen schätzten das mit vorzüglichen Holzschnitten gezierte Reisebuch hoch, sondern auch noch in neuester Zeit ward ihm die verdiente Würdigung zu Theil (Bodemann, Xylographische und typographische Incunabeln der Bibliothek zu Hannover, 1866, 55; Rumohr, Zur Geschichte der Formschneidekunst, Leipzig 1837, 22; Dibdin, Biblioth. Spencer. III, 216). Wenn auch Breidenbachs Auctorschaft für den lateinischen oder deutschen Text nicht ganz feststeht, so sind doch seine Beziehungen zu demselben so stark, daß die Bibliographie mit Recht dem Werke seinen Namen als des Auctors beilegt. (Vgl. Choulant, Die Anfänge wissenschaftlicher Naturgeschichte und naturhistorischer Abbildungen im christlichen Abendland, Dresden 1856, 40—44; Choulant, Graphische Incunabeln 34.) Falk, Die Druckkunst im Dienste der Kirche, Görresgesellschaft 1879, 47. 104, führt 40 Ausgaben bis in's 17. Jahrhundert an, wozu noch die von Venedig 1518 kommt. Neuerdings erschien in Deutsche Pilgerreisen nach dem heiligen Land, von R. Röhricht und H. Meisner, Berlin 1880, 120—145, nach einer Darmstadter Handschrift eine Instruction Breidenbachs vom Jahre 1483 für die Reise des jungen Grafen von Hanau-Lichtenberg nach Palästina. Auch die erste Ausgabe der Agenda moguntina 1480, gedruckt mit Neumeister'schen Typen (Claudin, Les pérégrinations de J. Numeister, compagnon de J. Gutenberg, en Allemagne etc., Paris 1880, 59), trägt am Schluß das Breidenbach'sche Wappen, was auf Beziehungen des Textes oder Druckes zu Breidenbach schließen läßt. Mit Unrecht wird Breidenbach zu dem Hortus sanitatis (Schaab, a. a. O. I, 528; Zapf, Buchdruckergesch. von Mainz, Ulm 1790, 90) in Zusammenhang gebracht. [Falk.]

Bremen-Hamburg, früheres Erzbisthum im Norden Deutschlands. I. Das Bisthum Bremen. Nachdem Karl der Große die Sachsen am Schlusse des Jahres 779 zum Gelöbniß der Treue gezwungen hatte, erhielt der hl. Willehad den Auftrag, das Evangelium im Wichmodesgau, d. i. im Lande zwischen Weser und Elbe, zu verkündigen. In zwei Jahren gewann er den größten Theil des Gaues für den christlichen Glauben; der allgemeine Sachsenaufstand vernichtete jedoch wieder Alles, Willehad mußte entfliehen und konnte erst im J. 785 zurückkehren. Jetzt nahm er seinen festen Wohnsitz im Dorfe Bremen, baute eine Kirche zu Ehren des hl. Petrus und empfing zwei Jahre später, am 13. Juli 787, zu Worms die Bischofsweihe. Ein eigentliches Bisthum Bremen (die angebliche Errichtungsurkunde vom 14. Juli 788 ist unächt) gab es indeß noch nicht; erst nach Willehads Tode (8. November 789 zu Blexen an der Weser) wurde dasselbe unter seinem Nachfolger, dem hl. Willerich, errichtet. Auch dieser mußte bald Bremen und den Wichmodesgau wegen neuer Sachsenaufstände verlassen; erst nach dreizehnjähriger Abwesenheit machte die Beendigung der Sachsenkriege 804 seine Rückkehr möglich. Jetzt, als voller Friede war, wurde das Bisthum Bremen errichtet. Es erstreckte sich von der Elbe bis zur Ems und umfaßte den Wichmodesgau, den Bardengau und einige friesische Gaue. Als Dotation gab der Kaiser hundert Hufen Land. Willerich empfing jetzt die Bischofsweihe. Er erbaute, was für jene Zeit und jene steinarme Gegend viel sagen will, eine Domkirche aus festem Stein und schmückte Bremen noch mit einer zweiten Kirche und einer St. Willehads-Kapelle; in letztere übertrug er die Gebeine seines heiligen Meisters und Vorgängers. Nach seinem Tode 838 folgte als 3. Bischof Leuderich bis zum 24. August 845, dann trat Sedisvacanz ein, bis

II. Bremen mit Hamburg 848 auf der Synode zu Mainz vereinigt und als Erzbisthum Bremen-Hamburg Missionsanstalt des Nordens wurde. Zum 4. Bischof und ersten Erzbischof wurde der hl. Ansgar (s. d. Art.) bestellt. Bremen mußte aus dem Metropolitanverbande Kölns losgelöst werden; dieß war nicht schwer, da der Kölner Erzstuhl damals unbesetzt war. Erzbischof Günther (seit 20. April 850) protestirte zwar sofort nach seinem Amtsantritte gegen diese Trennung, allein ohne Erfolg. Nach seiner Absetzung (863) ließen Ansgar und Ludwig der Deutsche Papst Nicolaus I. um Bestätigung der Mainzer Beschlüsse bitten, und diese wurde durch Urkunde vom 31. Mai 864 ertheilt. Bremen

solle mit Hamburg verbunden bleiben, das Recht und die Pflicht erhalten, in allen Ländern des Nordens das Evangelium zu verkünden; die in den bekehrten Theilen zu errichtenden Bisthümer sollten als Suffragane der Metropole Hamburg-Bremen unterstehen; der Bischofssitz verbleibe in Bremen. Damit war vorläufig der Streit abgethan, später aber wurde er vielfach erneuert. Als 5. Bischof wurde der hl. Rimbert, der „zweite Apostel des Nordens", nach Ansgars Tode (865) von der Geistlichkeit und dem Volke einstimmig gewählt. Zur gedeihlichen Fortsetzung des Missionswerkes hielt er die Verbindung Bremens mit dem Benedictinerorden und Corvei aufrecht. Gleich nach seiner Consecration ließ er sich zu Corvei in den Orden aufnehmen und bekam von dort mehrere Genossen im Missionswerke. Er unternahm wiederholte Missionsreisen nach Dänemark und Schweden; leider hat sein Biograph (M. G. SS. II, 764—775, und Migne CXXVI, 991 sqq., deutsch von Laurent, Berlin 1856) nichts Näheres über dieselben mitgetheilt. Unter Rimbert wiederholten sich die Einfälle der Normannen in das hamburgische Gebiet; als dieselben 884 auch an der friesischen Küste landeten, schlug sie Rimbert, welcher sich zufällig daselbst befand, in die Flucht. Daher ist er später bei den Friesen in besonderer Verehrung gestanden. Das nächste Jahr brachte einen abermaligen Verheerungszug der Normannen; dann blieb Bremen von dieser Seite aus vorläufig unbehelligt. Allein jetzt fielen die Wenden ein, und das Heidenthum rückte abermals bis dicht vor die Thore des erst nothdürftig wiedererbauten Hamburgs (s. d. Art.). Während dieser Trübsale starb der hl. Rimbert, ermüdet von den Anstrengungen der Mission, am 11. Juni 888, und ihm folgte sein Genosse im Missionswerke, 6. der hl. Adalgar, Mönch aus Corvei (s. d. Art.). Die Einfälle der Wenden wiederholten sich, und obendrein erneuerte (890) Erzbischof Hermann von Köln den alten Metropolitanstreit. Beide Parteien wandten sich fast zu gleicher Zeit Recht suchend nach Rom. Papst Stephan lud dieselben erst vor sich; als aber die Führung des Prozesses in Rom wegen der weiten Entfernung zu schwierig erschien, betraute er den Erzbischof Fulco von Rheims damit. Formosus, Stephans Nachfolger, entschied endlich 892, Hamburg und Bremen sollten vorläufig als unabhängiges Erzbisthum vereinigt bleiben; erhalte es Suffraganbisthümer, so müsse Bremen abgetrennt werden und zu seiner Metropole Köln zurückkehren; der Bremer Erzbischof habe auf Wunsch des Kölner an dessen Provinzialsynoden Theil zu nehmen, aber nicht als Untergebener, sondern als Bruder. Nach Adalgar (gest. 9. Mai 909) folgte 7. der hl. Hoger, ebenfalls Mönch aus Corvei (gest. 20. December 916). Im vorletzten Jahre seiner Regierung erschienen sogar die Ungarn im Bremer Sprengel. Diese steckten unter 8. Reginward (gest. 1. October 918) Bremen in Brand, so daß nach 200 Jahren die Spuren davon noch sichtbar gewesen sein sollen. 9. Der hl. Unni, der „dritte Apostel des Nordens", benützte die Ruhe vor den äußeren Feinden des Bisthums zu Missionsreisen nach Schweden und Dänemark. Sein Tod erfolgte zu Birka in Schweden am 17. Sept. 936. Ihm folgte 10. der hl. Adalgag (s. d. Art.), welcher in Dänemark die Suffraganbisthümer Schleswig, Ripen und Aarhuus und im Wendenland das Bisthum Aldenburg (später Lübeck) errichtete. Er starb 988. 11. Der hl. Lubentius, ein Italiener, welchen Adalgag bei einer Romreise mit nach Bremen gebracht, mußte sich vor den Normannen aus seiner Bischofsstadt flüchten. Er gewann das Kloster Ramesloh (s. d. Art. Hamburg) dauernd für das Erzstift. Lubentius, ein strenger Ascet, hat für die inneren Angelegenheiten seines Stiftes sehr segensreich gewirkt (gest. 24. Januar 1013). Ihm folgte 12. Unwann, vorher Domherr zu Paderborn, aus dem reichen Geschlecht der Immedinger, welcher theils aus seinem Privatvermögen, theils durch Schenkungen seiner Verwandten die Dotation seiner Kirche ansehnlich vermehrte. Unter ihm wurde das erste schwedische Bisthum Skara errichtet. Unwanns Thätigkeit erstreckte sich ausschließlich auf sein Bisthum und die Missionen. Nach seinem Tode (26. Januar 1030) folgten 13. Lubentius II. (gest. 25. August 1032), 14. Hermann (gest. 18. September 1035) und 15. Bezelin Alebrand (gest. 15. April 1043); unter Letzterem zerstörte 1041 ein Brand das Domstift und die Vita communis der Domgeistlichen. Bezelin befestigte die Stadt Bremen, welche bis dahin ein offener Ort gewesen war. 16. Unter Adalbert d. Gr. (s. d. Art.) erlebte die Bremische Kirche ihr höchste Blüte, aber auch ihren tiefsten Fall. Sein Zeitgenosse war Adam von Bremen (s. d. Art.).

Die Lage des Erzbisthums wurde unter 17. Liemar noch schlechter. Als einer der Hauptgegner Gregors VII. wurde er excommunicirt und mußte deßhalb über zehn Jahre außerhalb seiner Diöcese weilen (gest. 16. Mai 1101). 18. Humbert trat ganz in die Fußstapfen seines Vorgängers; nur sein Tod (10. November 1104) bewahrte ihn vor der Absetzung. Zu seiner Zeit wurde Lund zum Erzbisthum erhoben und erhielt den ganzen germanischen Norden unterstellt. Bremen hatte somit nur noch dem Namen nach Suffragane, da die wendischen Bisthümer zerstört waren. 19. Friedrich suchte seine Metropolitanrechte über den gesammten Norden wieder herzustellen, jedoch ohne Erfolg (gest. 29. Januar 1123). Sein Nachfolger 20. Adalbero, bereits dem Wormser Edict gemäß belehnt, erschien auf dem Laterauconcile, wo ihm seine Metropolitanrechte über den gesammten Norden wieder zurückgestellt wurden. Indeß blieben die Dinge in Wirklichkeit, wie sie waren, und 1139 wurde Eskil von Lund von Rom aus als Primas des Nordens factisch anerkannt. Unter Adalbero (gest. 25. August 1148) wurde 1132 das Augustinerkloster zum hl. Georg in Stade gestiftet. 21. Hartwich von Stade, ein

kluger und thatkräftiger Mann, in vielen Beziehungen nicht ohne Verdienste für das Erzstift, aber gerade wie Adalbert d. Gr. voll hochfahrender Pläne, so daß er tief gedemüthigt wurde. Das öde Flußgebiet der Weser ließ er durch holländische Colonisten cultiviren, wodurch der Wohlstand des Landes bedeutend gehoben wurde. Auch führte er den Backsteinbau in seinem Sprengel ein; herrliche Kirchen wurden seitdem in Gegenden (z. B. in Stade, Buxtehude u. s. w) aufgeführt, welche sich vorher wegen ihrer Armut an Steinen mit Holzkirchen hatten begnügen müssen. Sein abermaliger Versuch, die Metropolitanrechte über Lund zurückzuerwerben, blieb erfolglos, und seitdem ward jeder derartige Versuch unterlassen. Die Restitution der wendischen Bisthümer verwickelte Hartwich in einen unheilvollen Kampf mit Heinrich dem Löwen, welcher in Folge kaiserlicher Schenkung die Investitur der Bischöfe für sich in Anspruch nahm. Hartwich kam ihm durch die Weihe Vizelins zum Bischofe von Aldenburg und Emmehards zum Bischofe von Meklenburg zuvor; als aber Vizelin in Folge der Temporaliensperre, welche Heinrich über die Bischöfe verhängte, sich von diesem investiren ließ, war der Streit vorläufig gegen den Erzbischof entschieden. Hartwich verband sich nun mit Heinrichs Feinden; der Hauptschlag sollte gegen ihn geführt werden, wenn er, an Friedrichs Romfahrt theilnehmend, aus seinen Ländern entfernt sei. Allein wegen Nichttheilnahme an der Romfahrt erging jetzt ein hartes, kaiserliches Urtheil gegen Hartwich, als dessen Vollstrecker Heinrich der Löwe 1155 in Bremen erschien. Hartwich mußte aus seinem Sprengel fliehen, und erst als er sich dem Welfen beugte, konnte er zurückkehren. Die Aussöhnung mit dem Kaiser kam schon nach zwei Jahren, die mit dem Welfen 1158 auf dem Reichstage zu Augsburg zu Stande. Heinrich solle die wendischen Bischöfe mit dem Scepter investiren, der Bremer Erzbischof ihnen dann die Weihe ertheilen. Als Heinrichs Feinde später wieder ein Bündniß gegen ihn schlossen, nahm Hartwich nach langem Schwanken endlich noch einmal Theil daran. Er mußte abermals sein Land verlassen, und als er zurückkehren konnte, war seine Lebenskraft gebrochen; er starb 11. October 1168. Er hinterließ dem Erzbisthum die Grafschaft Stade, welche jedoch vorläufig in Händen des Löwen war; außerhalb seines Bisthums hatte er das Kloster Jerichow gegründet. 22. Balduin, vorher Heinrichs Capellan, ließ an seiner Stelle den Herzog regieren, welcher in weltlichen und geistlichen Dingen innerhalb des Bisthums gleich gewaltthätig war. Balduin stand zu Paschal III., und nur sein Tod (18. Juni 1178) verhinderte seine Absetzung. Es erfolgte nun die Wahl des Canonicus Bartold von St. Gereon in Köln; diese erhielt indeß nicht die päpstliche Confirmation. Daher kam 23. Siegfried, Bischof von Brandenburg, auf den Erzstuhl; derselbe erlebte Heinrichs Sturz und kam somit wieder in den vollständigen Besitz seines Landes und der Grafschaft Stade. Unter seiner kurzen aber tüchtigen Regierung (bis 1184) gestalteten sich die religiösen Verhältnisse, welche durch die beständigen Kriege der letzten Jahrzehnte arg zerrüttet waren, wieder besser; es entstanden auch die Klöster Osterholz und Heiligenrode. 24. Hartwich II. (von Utlede), vom Domcapitel aus seiner Mitte erwählt, war ein guter Bischof, aber ein schlechter Regent. Der Zwiespalt zwischen Welfen und Staufen verwickelte auch das Erzstift in lange, unheilvolle Kriege. Hartwichs enger Anschluß an die Welfen vergrößerte und beschleunigte das Unglück; deßhalb drangen die empörten Stiftsunterthanen auf seine Absetzung. Diese erfolgte, allein sie wurde ebenso, wie die Wahl des dänischen Prinzen Waldemar, durch Cölestin III. annullirt; die Bischöfe von Minden und Verden mußten für Hartwich intercediren. Zum Glück für ihn fiel durch den Friedensschluß des Kaisers mit den Welfen (1194) das Haupthinderniß gegen ihn, und so wurde er am 3. Juli 1194 als Erzbischof wieder eingesetzt. Bald aber entbrannte der Krieg von neuem; Hartwich belegte zuerst die Stadt Bremen, dann das ganze Erzstift mit dem Interdicte. Eine Verwüstung sonder Gleichen entstand; erst der Gelnhauser Reichstag (24. October 1195) brachte für kurze Zeit Ordnung zurück. Durch die Doppelwahl Otto's von Braunschweig und Philipps von Schwaben wurde neuer Krieg im Erzstifte veranlaßt; Hartwich, Otto's Gegner, kam in dessen Gefangenschaft; erst seine letzten Regierungsjahre waren friedlich. Hartwich ist der Gründer des Ansgariusstiftes in Bremen und des Klosters Lilienthal. Er starb 3. November 1207.

Es folgte der schon genannte 25. Waldemar, Bischof von Schleswig, vom Bremer Domcapitel erwählt, während das Hamburger den Dompropst Burkard von Bremen erkor. Obgleich Ersterer nicht die Bestätigung Innocenz' III. erhielt, so behauptete er sich doch als Erzbischof, hauptsächlich durch Unterstützung Philipps von Schwaben. Burkards baldiger Tod beendete das Schisma nicht; die vereinigten Domcapitel wählten 26. Gerhard, Bischof von Osnabrück, welcher erst nach Waldemars Sturze 1216 von seinem Erzbisthum Besitz nehmen konnte. Er schloß Frieden mit dem Dänenkönig und leitete ebenfalls mit Herzog Heinrich Friedensverhandlungen ein. Nach seinem Tode (1219) brachte 27. Gerhard von Lippe die Einigung durch den Stader Vertrag zum Abschluß. Der Herzog entsagte allen Ansprüchen auf die Grafschaft Stade, auf die Propstei Wildeshausen, auf die Zölle, die Münze und die Vogtei von Bremen nebst dem neuen Lande, erhielt die Stader Grafschaft aber dafür zum lebenslänglichen Lehen. Trotzdem verursachte Stade, welches seit Hartwich I. dem Erzstifte viele Verwicklungen mit den Welfen bereitet, immer neue Kämpfe, bis endlich 1236 Heinrichs Neffe und Erbfolger, Otto von Lüneburg, gegen angemessene Entschädigung für immer allen Ansprüchen entsagte.

Damit war die territoriale Entwickelung der weltlichen Herrschaft des Erzbischofes vollendet. Bremen erhielt ein eigenes Stadtrecht. Gerhard nahm endlich wegen Altersschwäche seinen Neffen Simon, Bischof von Paderborn, zum Coadjutor, so daß nach seinem Tode (27. Juli 1257) abermals ein Schisma kam. Die Majorität des Capitels wählte 28. Hildebold, Archidiacon von Rustingen, die Minorität den bisherigen Coadjutor. Ersterer behauptete sich und verwaltete sein Erzbisthum in Ruhe und Frieden (gest. 11. October 1273). Nach der ruhigen Regierung seiner beiden Nachfolger, 29. Giselberts (gest. 17. November 1296) und 30. Heinrichs, folgte abermals eine zwiespaltige Wahl. Der Domscholaster 31. Florentius von Bronkhorst wußte sich aber gegen seinen Gegencandidaten Bernhard von der Wölpe zu behaupten (gest. 1307). Der Papst ernannte jetzt 32. Johann Grant, Erzbischof von Lund, einen gelehrten Theologen und Juristen (s. d. Art. Lund). Er mußte indeß, überall mißliebig geworden, das Erzbisthum verlassen; der Domscholaster und nach ihm der Bischof von Verden wurden seine Coadjutoren (gest. 1327). Jetzt erhielt das Erzstift einen würdigen und umsichtigen Bischof, der die durch langjährige Kämpfe und Schismen so arg mißhandelte Diöcese wieder gründlich zu reformiren begann, nämlich 33. Burkard Grelle, einen Bürgerssohn aus Bremen und Dompropst daselbst. Er hielt 1328 zu Stade eine Provinzialsynode und starb 12. April 1344. Auch die Geschichtsschreibung begann unter ihm wieder zu blühen (O. Lorenz, Deutschlands Geschichtsquellen II², 150 ff.). 34. Otto, Graf von Oldenburg, bereits hochbetagt, wählte sich sofort seinen Vetter Moritz zum Coadjutor, wodurch er abermals ein Schisma hervorrief, indem das Domcapitel nach seinem Tode (1349) 35. Gottfried, Bischof von Osnabrück, wählte, Moritz aber sich als Erzbischof betrachtete und fast alle Stiftslande im Besitze behielt. Letzterer resignirte endlich 1359 mit einer jährlichen Pension. Da diese ihm nicht pünktlich gezahlt wurde, so erneuerte er seine Ansprüche, und so dauerte das Schisma bis zu Gottfrieds Tode (1363). Diesem folgte 36. Albert, dessen Regierung zu den unglücklichsten gehört. Bei seinem Tode (1395) waren alle Besitzthümer des Erzstuhles verpfändet. Dieselben löste indeß sein Nachfolger 37. Otto bald wieder ein. Dieser, ein Muster von Frömmigkeit, drang entschieden auf würdigen Lebenswandel des Clerus (gest. 30. Juni 1406). Sein tüchtiger Nachfolger 38. Johann Slamstorf regierte das Stift namentlich in finanzieller Beziehung sehr gut. Bei seinem Tode (20. December 1421) war dasselbe vollständig schuldenfrei. Auch drang die Windesheimer Klosterreform besonders in den friesischen Klöstern durch. Diese glückliche Lage änderte sich schon wieder unter 39. Nicolaus, Graf von Delmenhorst, einem prachtliebenden und verschwenderischen Manne. Die Schulden wuchsen auf's Neue; Nicolaus mußte 1435 gezwungen resigniren; ihm folgte 40. Boldewin von Wenden, Abt von St. Michael zu Lüneburg, ein vortrefflicher und in jeder Hinsicht ausgezeichneter Mann. Er war wahrhaft fromm, gründlich gelehrt und allen Geschäften gewachsen. Seine Regierung war daher für Bremen segensreich und würde es noch mehr gewesen sein, wenn Boldewin mit päpstlicher Erlaubniß nicht auch zugleich Abt von Lüneburg geblieben wäre. Hier hielt er sich am meisten auf; indeß nahm er selbst wieder die Pontificalhandlungen vor, welche seine Vorgänger meist ihren Weihbischöfen überlassen hatten. Er starb 6. Juli 1441. 41. Gerhard, Graf von Hoya, war ein durchaus friedliebender Mann. Seine Regierung brachte keine neuen Kriegslasten, und sein Tod (14. April 1463) wurde um so bitterer empfunden, weil sein Nachfolger 42. Heinrich von Schwarzburg mehr Krieger als Bischof war. Als dieser 1466 zum Bischof von Münster erwählt wurde, siedelte er dorthin über, behielt aber das Erzstift als „Administrator von Bremen" bei. Allein weder hier noch dort zeigte er im Geringsten, daß er die Pflichten seines Amtes zu würdigen wisse. Er war fast nur Soldat, führte Krieg gegen die Friesen und als kaiserlicher Generalissimus gegen Karl den Kühnen von Burgund. Bei seinem Abscheiden (24. December 1496) hinterließ er das Erzstift in traurigen finanziellen Verhältnissen; die Stadt Bremen hatte sich in der langen Abwesenheit ihres Landesherrn vollständig unabhängig gemacht; die Unzufriedenheit mit der geistlichen Herrschaft war auf's Höchste gestiegen, und der Boden für die spätere sog. Reformation geschaffen.

Diese traurige Lage des Erzstiftes vermochte auch nicht mehr sein Nachfolger 43. Johann Rohde, früher Dompropst zu Bremen, zu heben. Er war der Sohn eines reichen Bremer Rathsherrn und gehörte in jeder Beziehung zu den ausgezeichnetsten Bischöfen des Erzstiftes und seiner Zeit. Er tilgte die ungeheuern Schulden des Bisthums und führte die kirchliche Reform in Bremen durch. Die Bursfelder Congregation konnte unter ihm auch im Erzstift ihre segensreiche Wirksamkeit ausüben; die Klöster St. Paul in Bremen, Harsefelde und Stade schlossen sich ihr an. Im J. 1511 ließ Johann das Missale ecclesiae Bremensis zu Augsburg drucken. Selbst ein tüchtiger Gelehrter, verfaßte er das „Registrum bonorum et jurium ecclesiae Bremensis", welches für die Bremer Kirchengeschichte stets werthvoll bleiben wird (Leibniz, SS. rer. Brunsv. II, 253). Trotzdem hatte Erzbischof Johann beim Adel wegen seiner bürgerlichen Abkunft nicht das nothwendige Ansehen; er nahm sich deßhalb 1500 den 14jährigen Prinzen 44. Christoph von Braunschweig zum Coadjutor, und dieser folgte ihm (4. December 1511) als letzter katholischer Erzbischof. Da Christoph auch Bischof von Verden war, pflegte er hier zu residiren. Bremen hatte somit seinen Landesherrn nicht zu fürchten, und so konnte die „Refor-

mation" schnelle Verbreitung finden. Christoph suchte mit aller Gewalt die protestantischen Einflüsse von Bremen fern zu halten und jede reformatorische Bewegung daselbst zu unterdrücken. Im J. 1525 mußte der Pfarrer von St. Rembert, Johann Bornemacher, die Stadt verlassen, weil er ein Weib genommen hatte, protestantisch predigte und lutherische Katechismen verbreitete; allein für die Dauer konnte Christophs Einfluß nicht mehr in Bremen wirksam sein, da der Rath sich für die Reformation erklärte und protestantische Prädicanten (Heinrich von Zütphen, Jacob Propst und Johann Thiedemann) berief. Wie überall, so standen auch in der Stadt Bremen die Klostergeistlichen im Allgemeinen mit großem Eifer für die alte Lehre ein; der Rath ließ sie deßhalb vertreiben und ihre Klöster schließen. Eine Kirche um die andere wurde protestantisirt. Im Jahre 1529 wurden bei einem Fastnachtszuge Papst und Cardinäle öffentlich verhöhnt. Der Erzbischof, sein vortrefflicher Weihbischof und der Dompropst Franz Grambke boten Alles zur Wahrung des katholischen Cultus auf. Christoph versammelte nochmals ein Provinzialconcil zu Buxtehude; der Stadt Bremen drohte er schließlich mit Waffengewalt — Alles umsonst. Als wegen eines schwebenden Prozesses aus jeder Pfarrei zehn Männer, die sogen. Hundertmänner, gewählt wurden, rissen diese alsbald die Gewaltherrschaft an sich und wütheten gegen alles Katholische; sie drangen während des Gottesdienstes in den Dom, schlugen den Domherren die Bücher zu und trieben sie hinaus. Das Domcapitel mußte die Stadt verlassen, erhielt aber 1533 die Erlaubniß zur Rückkehr und zum Fortgenuß der Pfründen unter dem schmachvollen Versprechen, keine Messe und kein Chorgebet mehr zu halten. Im J. 1547 wurde bereits am Dom ein lutherischer Prediger angestellt, so daß damals schon der größte Theil des Capitels protestantisch gewesen zu sein scheint; 1534 wurde zu Magdeburg die erste protestantische Kirchenordnung für Bremen gedruckt. Fast gleichzeitig mit der Stadt Bremen zeigten sich auch Osterstade, Beberkesa, Lehe und das Land der Wursaten dem Protestantismus geneigt, hauptsächlich auf das Betreiben der reichen Adeligen. In Stade dagegen konnten diese nicht durchdringen, weil die drei Klöster daselbst kräftig entgegenwirkten. Viele Klöster auf dem Lande blieben ebenfalls katholisch und erhielten den alten Glauben in ihren Klosterpfarreien. Im Jahre 1541 jedoch bekam das Lutherthum auch in Stade die Oberhand. Nachdem die Bremer, welche dem schmalkaldischen Bunde beigetreten waren, unter Mansfeld über die Kaiserlichen bei Drakenburg 1547 gesiegt hatten, wurde überall mit dem alten Gottesdienste aufgeräumt, und beim Tode des Erzbischofs Christoph (22. Januar 1558) bestand außer einigen Klöstern und deren Pfarreien nichts Katholisches mehr im ganzen Erzstifte. In den friesischen Theilen des Erzbisthums predigte das Lutherthum gleich anfänglich der Exdominicaner Resius aus Norden; vollständig wurde es daselbst mit Gewalt durch den Grafen Enno (seit 1528) eingeführt (Onno Klopp, Geschichte von Ostfriesland I, 309 ff.). Das Nähere über Christoph s. im Art. Verden.

III. Bremen unter protestantischen Fürsten, zunächst sogen. Erzbischöfen. Nach Christophs Tode wählte das Domcapitel dessen Bruder 1. Georg, welcher auch Bischof von Verden und Minden war und sich äußerlich zum Katholicismus bekannte, so daß der Papst ihm noch die Bestätigung ertheilte. Unter ihm begann ein Streit über die Abendmahlsfeier, welcher allmälig den Uebergang des ganzen Erzstiftes zum Calvinismus zur Folge hatte. Nur der Dom und drei Landgemeinden blieben lutherisch. Auf Georg (gest. 4. December 1566) folgte 2. Heinrich von Lauenburg, auch Bischof von Paderborn und Osnabrück, welcher kein anderes Streben hatte, als aus seinen drei Bisthümern sich ein weltliches Herzogthum zu gründen. Sein Tod in Folge eines Sturzes, den er am Palmsonntag 1586 zu Bremervörde erlitt, als er von einer lutherischen Predigt nach Hause ritt, hinderte sein Vorhaben. 3. Johann Adolf von Holstein, auch Bischof von Lübeck, mußte 1596 wegen seiner Verheiratung resigniren (gest. 31. März 1616). Ihm folgte sein jüngerer Bruder 4. Johann Friedrich, welcher wegen seiner Verlobung und Heiratslust ebenfalls mit dem Domcapitel Streit bekam, während dessen seine Braut starb. In Folge des Restitutions-Edictes wollte der Kaiser den Katholicismus im Bremer Stiftslande rehabilitiren und zu dem Zwecke Erzherzog Leopold Wilhelm, der seit 1625 bereits die Stifte Magdeburg und Halberstadt hatte, als Erzbischof daselbst einsetzen. Die kaiserlichen Truppen hielten das Land besetzt. Stade erhielt katholische Pfarrer und ein Jesuitencolleg, die Klöster Osterholz, Harsefelde, Lilienthal und Himmelpforten erhielten katholische Insassen, den übrigen katholisch gebliebenen Klöstern wurden die aufgedrungenen protestantischen Vorsteher genommen, und so ward allmälig im ganzen Erzstifte mit Ausnahme der Stadt Bremen selbst, welche sich hartnäckig widersetzte, der Katholicismus äußerlich wieder hergestellt. Nach der Schlacht bei Leipzig jedoch (1632) eroberte Johann Friedrich das Erzbisthum zurück, die kaiserlichen Truppen mußten das Land räumen, und damit war der restituirte Katholicismus abermals zerstört. Trotzdem hielten sich noch manche Klöster, bis sie allmälig ausstarben. Johann Friedrich starb 3. September 1634. Unter 5. Friedrich, Prinz von Dänemark, wurde das Erzstift bereits von den Schweden erobert (1644); durch den westfälischen Frieden ward es säcularisirt und mit Verden vereinigt und fiel als weltliches Herzogthum der Krone Schweden anheim. Die Domcapitel wurden 1650 aufgehoben. Friedrich starb 9. Februar 1670 als König von Dänemark. Im J. 1676 eroberte Bernhard von Galen, Bischof von Münster, das Herzogthum Bremen-Verden

und setzte Nicolaus Zitzwitz, Abt von Huysburg, als Statthalter daselbst ein. Sein Nachfolger, Ferdinand von Fürstenberg, trat es jedoch 1686 wieder an Schweden ab; 1712 ging es in dänischen Besitz und 1715 am 15. Juli durch Kauf (für 600 000 Thaler) an den Kurfürsten Georg von Hannover über. Da Schweden die Gültigkeit dieses Handels seitens Dänemark bestritt, so bezahlte Hannover 1719 ihm abermals drei Millionen Thaler und galt seit dieser Zeit als rechtmäßiger Besitzer des Herzogthums Bremen. Die Stadt Bremen wurde endgültig als freie Reichsstadt anerkannt; der Dom und seine nächste Umgebung gehörte jedoch zum Herzogthum. Sitz der Regierung war Stade. Im J. 1803 fiel der Dom der Stadt als Eigenthum zu. Nachdem Bremen-Verden 1810 zum Königreiche Westphalen, gleich darauf zum Kaiserthum Frankreich geschlagen war, kehrte es Ende 1813 zu Hannover zurück. Der Katholicismus war im ganzen ehemaligen Erzstifte fast gänzlich erloschen. (Ueber die letzten Reste s. Hist.-polit. Blätter XC, 414 ff.) Sein ehemaliger Sprengel wurde bei der Circumscription der norddeutschen Diöcesen verschiedenen Bisthümern, je nach der Landeszugehörigkeit, zugetheilt. Der größte Theil kam zu Hildesheim, die ostfriesischen und hoya'schen Districte zu Osnabrück, die oldenburgischen zu Münster, die Reichsstadt Bremen und ihr Gebiet verblieb dem apostolischen Vicariate der nordischen Missionen. Im ganzen ehemaligen Erzbisthum sind gegenwärtig ca. 12 000 Katholiken. Die Stadt Bremen ist noch immer in sieben reformirte Pfarrsprengel eingetheilt (der Dom und die neue Friedenskirche sind lutherisch), obgleich sich in Bremen mehr Lutheraner (67 550) und Evangelische (8900) als Reformirte (21 150) befinden (Herzogs Realencyclopädie II², 605). Die katholische (St. Johannis-) Gemeinde ist ca. 4500 Seelen stark (vgl. über sie Hist.-pol. Bl. l. c. 646 ff.). — Quellen und Literatur: Adami, Gesta pontificum Hammenburgensium ed. Lappenberg, Mon. Germ. SS. VII, 267 sqq.; H. Wolteri, Chron. Brem. bei Meibom, SS. rer. Germ. II; Lappenberg, Geschichtsquellen des Erzstifts und der Stadt Bremen, Bremen 1841 (enthält drei Quellenschriften); Bremisches Urkundenbuch, herausgeg. von Ehmik und Bippen, Bremen 1873 ff.; Hodenberg, Die Diöcese Bremen, Celle 1858; Bremer Jahrbücher und Zeitschrift für hamburg. Geschichte; G. Dehio, Geschichte des Erzbisthums Bremen-Hamburg, Berlin 1877. [Grube.]

Brenner, Friedrich, katholischer Dogmatiker und Polemiker, ward zu Bamberg 10. Jan. 1784 geboren, studirte und promovirte daselbst, ward 1807 zum Priester geweiht und erhielt die Stelle eines Stadtkaplans, begab sich 1808 nach Landshut, erhielt dort als erster Promovendus der neuen Universität die Doctorwürde, ward 1813 Subregens im Clerikal-Seminar zu Bamberg, 1820 Regens desselben, sowie Professor der Dogmatik am Lyceum, 1821 Mitglied des neu errichteten Domcapitels, 1844 Domdechant, legte 1845 das Lehramt nieder und starb 20. Aug. 1846. Er hat nachhaltig als Lehrer und über die Grenzen seines Vaterlandes hinaus als Schriftsteller gewirkt. Seine literarische Laufbahn begann er schon zu Landshut durch die Unterstützung und spätere Leitung der Theol. Zeitschrift von Batz, sowie durch den „Versuch einer historisch-philos. Darstellung der Offenbarung", 1810. Brenners Hauptwerk ist die „Katholische Dogmatik", welche in 3 Bänden unter verschiedenen Titeln: „Freie Darstellung der Theologie", „System der kathol. Theologie" (in 3 Auflagen: Bamberg 1815—1817, Frankfurt 1826—1830, Regensburg 1837—1839, nebst einem Nachtrag, ebendas. 1847) erschien, auch in einem Nachdruck, Rottenburg 1831. Außerdem schrieb er: Geschichtliche Darstellung der Verrichtung und Ausspendung der Sacramente (der Taufe, Firmung und Eucharistie), 3 Bde., Bamberg 1818 bis 1824; Das Gericht, oder Aufdeckung der Unwissenheit und Unredlichkeit lutherischer Doctoren der Theologie in Darlegung des katholischen Lehrbegriffs, Bamberg 1829; Lichtblicke von Protestanten, oder neueste Bekenntnisse für die Wahrheit bei ihren Gegnern, Bamb. 1830. Viel Verdruß verursachte ihm seine Schrift Ueber das Dogma, oder wer wird selig? Landshut 1832—1833 (vgl. seinen offenen Brief an Dr. Troll, mit Nachtrag gegen Buchfelner, Bamb. 1833). Bedeutsam war seine in zwei Auflagen erschienene Parallele: Kaiser Heinrich der Heilige und König Max Joseph, in Beziehung auf Bambergs kirchliche Verfassung, Bamb. 1818, Frankf. 1826; ebenso eine Ode an König Ludwig I. bei dessen Eintritt in den Dom (Bamb. 1830). Beachtung verdienen ferner seine Trauerreden auf die Päpste Pius VII., Pius VIII., Leo XII. und Gregor XVI. (Bamberg 1823, 1829, 1830, 1846), auf die Erzbischöfe J. von Stubenberg und J. M. von Frauenberg (Bamb. 1824, 1842); auf die Herzogin Amalie und die Königin Karoline von Bayern (Bamb. 1823, 1841). Denkmale seines tiefreligiösen Gemüthes bleiben seine „Erhebung des Geistes zu Gott an den besonderen Festtagen des Jahres" (Bamb. 1810), und „Beiträge zur Erhebung des Sinnes für heilige Wissenschaften und geistliches Leben" (Bamb. 1820, Frankf. 1826). Alle diese Schriften sind Kinder ihrer Zeit und dürfen mit dem heute üblichen Maßstab nicht gemessen werden. (Vgl. A. Thiem über Dr. F. v. Brenner im XII. J.-B. des Hist. Vereins zu Bamberg, 1849, S. XIV—XXI; Schematismus der Erzdiöcese Bamberg, 1848, 84. 1850, 87—94; Jäck, Zweites Pantheon, Bamberg 1843, 12—13.) [Patr. Wittmann.]

Brentano, Christian, als religiöser Schriftsteller bekannt geworden, der jüngere Bruder von Clemens Brentano, geb. 24. Jan. 1784, genoß eine ähnlich planlose Erziehung, wie Clemens, entfloh als Knabe einer strengen Pension bei einem Dechanten in Tauberbischofsheim, kam im

13. Jahre nach Hamburg in ein protestantisches Handlungshaus, danach zu einem Mathematiker in Sachsen, verbrachte seine Studienzeit an den Universitäten Marburg und Jena ohne ernste geistige Beschäftigung und zerfiel mit seinem Glauben, bis er im 32. Lebensjahre nach Frankfurt kam. Durch den Umgang mit Ringseis und Passavant wurde allerdings seine religiöse Gesinnung wieder geweckt; er beschäftigte sich viel mit den Erscheinungen des Magnetismus und glaubte die Kraft des Gebetes an sich selbst durch auffallende Heilungen zu erfahren. Dennoch kam er erst nach geraumer Zeit wieder zu katholischen Anschauungen und söhnte sich mit der Kirche aus. Im Hause Sailers zu Landshut verweilte er als dessen lieber geistlicher Sohn. In Rom, wo er mit heiliger Sehnsucht nach dem Eintritt in das Priesterthum verlangte, hielt ihn ein Ordenspriester davon zurück. So begnügte er sich mit dem unscheinbaren Berufe eines Privatmanns, der mit Beharrlichkeit Gott und seine Kirche liebte, ohne seine ganze Liebe in einem Lebenswerke fassen und bis zur Vollendung ausgestalten zu können. Er war in Rom, wie in seiner Heimat, in die er 1827 zurückkehrte, thätig durch leibliche und geistige Werke der Barmherzigkeit und betheiligte sich in vertrauter Freundschaft mit dem Bischof Weis in Speier an dem „Katholiken". Er hatte sich 1835 verehelicht und lebte in der Nähe von Boppard, bis ihm nach Ausbruch der Kölner Ereignisse der Aufenthalt in Preußen verleidet wurde. Nun zog er nach Aschaffenburg, wo er gastfreundlich und wohlthätig, fromm und ernst bis an seinen Tod lebte; derselbe ereilte ihn am 27. October 1851 plötzlich, aber doch erst nach Empfang der kirchlichen Sacramente. (Christian Brentano's nachgelassene religiöse Schriften, 2 Bde. Mit Biographie. München 1854.) [(Holzwarth) Lindemann.]

Brentano, Clemens, deutscher Dichter aus der romantischen Schule, geb. zu Ehrenbreitstein 8. September 1778, gest. zu Aschaffenburg 28. Juli 1842, ist für das innere Leben der Kirche in Deutschland bedeutend geworden durch seine tiefempfundenen, formschönen „Geistlichen Lieder", durch seine Aufzeichnung der von Katharina Emmerich (s. d. Art.) mitgetheilten Gesichte, durch die Uebung einer großartigen Mildthätigkeit und die Anregung zu Werken der Barmherzigkeit, endlich durch seine Bemühungen um Herstellung einer katholischen Literatur (s. Ges. Schriften IX, 226). Von seinen Schriften gehören hierher: 1. die schon genannten „Geistlichen Lieder", zuerst herausgegeben in „Clemens Brentano's Gesammelte Schriften" I, Frankfurt 1852. 2. Die barmherzigen Schwestern in Bezug auf Armen- und Krankenpflege, Coblenz 1831, Mainz 1857. 3. Seine Briefe, Ges. Schriften VIII. IX; Stimmen aus M.-Laach XV. 4. Das bittere Leiden unseres Herrn Jesu Christi, nach den Betrachtungen der gottseligen Emmerich, zuerst Sulzbach 1833. 5. Leben der allerseligsten Jungfrau Maria .. aufgeschrieben von Clem. Brentano, zuerst München 1852. 6. Das Leben unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi ... aufgeschrieben von Cl. Brentano, 3 Bde., Regensburg 1858—1860. (Vgl. Erinnerungen an Clemens Brentano [von G. Görres], Hist.-pol. Blätter XIV. XV, 1844 u. 1845; Biographisches über Clem. Brentano, Ges. Werke VIII; Janssen, J. F. Böhmers Leben, Freiburg 1868, I, 101; Diel, Clemens Brentano, ein Lebensbild, 2 Bde., Freib. 1877. 1878; Heinrich, Cl. Brentano, Vereinsschrift der Görresgesellschaft 1878.) [Kaulen.]

Brentano, Dominicus von, Bibelerklärer, war geboren 1740 zu Rapperswyl in der Schweiz, ward um 1770 Hofkaplan des damaligen Fürstabtes Honorius von Kempten, 1794 Pfarrer zu Gebratshofen, starb 1797. Er beschäftigte sich zuerst mit Fragen kirchlich-politischer Natur und suchte sie in dem flachen Geist seiner Zeit zu lösen; später begann er, ebenfalls nach den Anschauungen seiner Zeit, im Auftrage seines Herrn eine Uebersetzung und Erklärung der heiligen Schrift nach dem Grundtexte. Es erschien davon das Neue Testament, 2 Thle., Kempten 1790; neue Ausg., 3 Thle., Frankfurt 1794, und der Pentateuch, letzterer erst nach seinem Tode, Frankf. 1798. Das Werk ward seiner populären Fassung wegen gerne gelesen, von Dereser (s. d. Art.) fortgesetzt und später von Scholz (s. d. Art.) in neuer Bearbeitung herausgegeben, 8 Thle. in 17 Bänden, Frankfurt 1828—1837. Brentano's ältere Schriften sind: Ueber den Ursprung der weltl. Macht des Papstes, aus dem Französischen des Bertot, nebst einer Abhandlung: Von den Rechten der deutschen Kaiser auf das päpstliche Gebiet, Ravenna und Pentapolis (d. h. Kempten) 1781; Das Majestätsrecht, die Bischöfe zu ernennen, Kempten 1784; Katechetischer Unterricht über die Frage: Wie verhält sich die bischöfliche Macht zur päpstlichen? ebenb. 1787. [Kaulen.]

Brenz, Johannes, der sogen. Reformator Würtembergs, einer der berühmtesten lutherischen Theologen, wurde den 24. Juni 1499 in der damaligen freien Reichsstadt Weil geboren. Nachdem er die lateinische Schule zuerst in Heidelberg, nachher in Vaihingen an der Enz besucht hatte, bezog er im J. 1512 in seinem 13. Lebensjahre die Universität Heidelberg, um sich dem Studium der Rechtswissenschaft zu widmen. Doch trat er daselbst im J. 1517 zur Theologie über, mit welcher sich damals an der dortigen Hochschule Viele beschäftigten, die sich später in der Geschichte der Reformation einen bedeutenden Namen erwarben, z. B. Melanchthon, Oecolampadius, Erhard Schnepf, Martin Butzer, Theobald Billican u. A. Im J. 1518 reiste Luther von Wittenberg aus nach Heidelberg, um der daselbst stattfindenden Generalversammlung des Augustinerordens beizuwohnen. Brenz war bei der von Luther veranstalteten Disputation anwesend und wurde von da an einer der eifrigsten Anhänger des sächsischen Reformators. Bald

nach der Rückreise des Letzteren nach Wittenberg wurde Brenz zum Regens an der Burse der Realisten ernannt und hielt zahlreich besuchte Vorlesungen über Fächer aus der Philologie und Philosophie, sowie über das Matthäus-Evangelium; die letzteren wurden ihm jedoch bald untersagt. Im J. 1523 erhielt er die Stelle eines Canonicus bei dem Collegiatstifte an der Kirche zum heiligen Geiste in Heidelberg und ließ sich, um dieselbe antreten zu können, noch in demselben Jahre oder im Anfange des folgenden die Priesterweihe ertheilen. Als jedoch in Folge des Wormser Edictes der Kurfürst Ludwig von der Pfalz im J. 1522 eine Untersuchung gegen Brenz und dessen Freund und Landsmann Billican wegen ihrer auf Verbreitung der neuen Religionsmeinungen gerichteten Lehrthätigkeit anstellen ließ, vertauschte Brenz Heidelberg, wo seine Wirksamkeit erschwert wurde, mit der ehemaligen freien Reichsstadt Schwäbisch-Hall, um dort die Stelle eines Predigers, zu welcher er von dem Rathe berufen worden war, anzutreten. Zu Hall richtete er seine Thätigkeit darauf, den alten Glauben anzugreifen und umzustürzen und eine neue Ordnung im Sinne der Wittenberger Reformatoren aufzurichten. Anfangs ging er nur sachte und vorsichtig zu Werke, indem er noch bis 1523 Messe las. Später sagte er in einer Predigt, er habe die Messe nicht als Opfer für Lebendige und Todte dargebracht, was er für gottlos gehalten, sondern habe bei Lesung derselben nur zu dem Volke herabsteigen wollen; sein Sinn sei hierbei gewesen, nach dem Beispiele des Apostels in etwas nachzugeben und sich nicht sogleich ganz zu zeigen. Doch brachte er es dahin, daß seine im J. 1526 entworfene Kirchenordnung und der von ihm ein Jahr später für die Jugend verfaßte Katechismus in Hall eingeführt wurden. Um diese Zeit wurde Brenz in die Abendmahlsstreitigkeiten verwickelt. Nachdem die Controverse schon längere Zeit verhandelt worden war, trat Oecolampadius, Professor der Theologie zu Basel, mit seiner Schrift: „Ueber die wahre Auslegung der Worte Christi: ‚das ist mein Leib'" im Jahre 1525 gegen die lutherische Lehre vom Abendmahle auf und schickte dieselbe „seinen geliebten Brüdern in Christo, den christlichen Predigern in Schwaben". Der Wichtigkeit des Gegenstandes wegen versammelten sich im Oct. 1525 vierzehn Theologen in Hall und unterzeichneten daselbst eine von Brenz verfaßte Schrift, welche unter dem Namen des schwäbischen Syngramma in der Geschichte der Reformation bekannt ist. In dieser widerlegten sie die rationalisirende Auffassung des Abendmahls von Seite der Schweizer Theologen, indem sie die lutherische Ansicht festzuhalten und zu begründen suchten. So sehr die genannte Schrift von den Lutheranern und besonders von Luther selbst als eine treffende Widerlegung der schweizerischen Lehre gerühmt wurde, so große Vorwürfe rief sie auf Seite der Gegner hervor, welche sich über Mißverständniß, Bitterkeit der Sprache und absichtliche Entstellung ihrer Lehre beklagten. (Plank, Gesch. der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unseres protest. Lehrbegriffs II, 282 ff., urtheilt sehr ungünstig über das Syngramma und bemerkt von demselben, es besitze, bloß als didactische Schrift betrachtet, einen Werth, wie wenige andere; als Streitschrift aber betrachtet, sei es eine der unbedeutendsten und ungenugthuendsten, die vor- und nachher erschienen seien.) In dem folgenden Jahre veröffentlichte Oecolampadius seine Widerlegungsschrift, das Antisyngramma, in welcher er sich gegen die von seinen schwäbischen Gegnern erhobenen Vorwürfe rechtfertigte und seine Ansicht als die allein biblische in's Licht zu setzen sich bemühte.

Inzwischen hatte sich seit dem Reichstage zu Speier die politische Lage der Protestanten ungünstiger gestaltet, und der Kaiser drohte, seine Macht gegen dieselben zu entfalten. Daher war der Landgraf Philipp von Hessen darauf bedacht, sämmtliche protestantischen Stände zu einem Bündnisse gegen den Kaiser zu vermögen. Das Haupthinderniß, welches einem solchen entgegenstand, das Zerwürfniß der Lutheraner mit den Reformirten, glaubte der evangelische Fürst, welcher sich überhaupt weniger um die theoretische Seite, als um die praktischen Folgen und um die Früchte der Reformation bekümmerte, leicht in einem „freundlichen Gespräche" hinweggräumen lassen zu können. Zu diesem Zwecke wurde noch im J. 1529 ein Colloquium zu Marburg eröffnet, an welchem von lutherischer Seite außer Brenz auch Luther, Melanchthon, Jonas und Myconius Theil nahmen, während die Reformirten durch Zwingli und Oecolampadius vertreten waren. Der Erfolg der Verhandlungen war, daß man sich über mehrere Punkte verständigte, in der Hauptsache aber, in der Lehre vom Abendmahle, sich nicht ausgleichen konnte. Wie zu Marburg, so war Brenz auch auf dem Reichstage zu Augsburg thätig, wohin er nicht aus Auftrag der Stadt Hall, sondern auf Begehren des Markgrafen Georg von Brandenburg mit Erhard Schnepf gereist war. Er war hier ein Mitglied des aus 14 Personen zusammengesetzten Ausschusses, welcher über die streitigen Artikel der Religion verhandeln sollte. Das Resultat dieser Verhandlungen ist bekannt. Wie Melanchthon, so erhielt auch Brenz nachher in seiner Heimat heftige Vorwürfe, als ob er dem Evangelium zuwiderlaufende Zugeständnisse gemacht habe.

Im J. 1536 wurde Brenz von dem Herzoge Ulrich von Würtemberg, welcher nach der Rückkehr in sein Land in demselben die Reformation einführen und befestigen wollte, auf ein Jahr nach Würtemberg berufen, um mit einigen andern Männern die Universität Tübingen, welche nach dem Sturze des alten Glaubens in großen Verfall gerathen war, wieder in einen besseren Stand zu versetzen. Obgleich zunächst nur mit den Geschäften eines herzoglichen Commissarius an der Universität beauftragt, hielt Brenz jetzt dennoch daselbst exegetische Vorlesungen, um den

Mangel an theologischen Lehrern weniger fühlbar zu machen. Auch brachte er es beim Herzoge dahin, daß die Ertheilung der gelehrten Grade, welche von den zwinglisch gesinnten Professoren als papistischer Tand abgeschafft worden waren, wieder eingeführt wurde. Im J. 1537 wohnte Brenz dem Convente zu Schmalkalden bei; doch verließ er denselben, noch ehe die dort gepflogenen Verhandlungen zu ihrem Abschlusse kamen, nachdem er zuvor Bugenhagen die Vollmacht ertheilt hatte, in seinem Namen die 10 Artikel zu unterschreiben. Ebenso nahm er an den Vergleichsverhandlungen, welche im J. 1540 zu Hagenau und Worms und 1541 und 1546 zu Regensburg zwischen den Katholiken und Protestanten stattfanden, Antheil. Im J. 1543 erhielt er von Herzog Ulrich einen Ruf als Professor der Theologie zu Tübingen, doch nahm er denselben ebenso wenig an, als mehrere andere, mit welchen er später von Moritz von Sachsen, von der Stadt Magdeburg, von dem Herzoge von Preußen, von dem Markgrafen von Brandenburg und von dem Könige Eduard von England beehrt wurde. In Hall war er um diese Zeit für Befestigung des Protestantismus thätig, wozu besonders die 1543 erschienene „Kirchenordnung für das Hallische Land“ diente. Bewegter wurde das Leben Brenz' in Folge des schmalkaldischen Krieges und des Interims. Nachdem Kaiser Karl die Häupter des schmalkaldischen Bundes, den Kurfürsten von Sachsen und den Landgrafen von Hessen, besiegt und gefangen genommen, unterwarfen sich ihm allenthalben die zuvor feindlichen Stände. Karl zog auch nach Schwäbisch-Hall, wohin er den Herzog Alba mit spanischen Truppen vorausgeschickt hatte. Brenz flüchtete sich aus seinem Hause, und so wurde es den andern Tag von einem spanischen Bischofe bezogen. Dieser fand unter den Papieren des Brenz mehrere Concepte von Predigten, in welchen er während des Krieges die Rechtmäßigkeit des Widerstandes gegen den Kaiser behauptet und von Letzterem nicht am glimpflichsten gesprochen hatte, sowie einige Briefe, welche er mit Andern wegen des schmalkaldischen Bundes gewechselt hatte. Als der Kaiser dieß erfuhr, gab er Befehl, Brenz in Haft zu nehmen, die er, wie auch Plank sagt (in dem oben angeführten Werke III, 2, 397), selbst verschuldet hatte. Brenz blieb jedoch seinen Verfolgern verborgen und kehrte, nachdem der Kaiser abgereist war, wieder, doch nur auf kurze Zeit, nach Hall und in sein Amt zurück. Als im J. 1548 das Interim (s. d. Art. Interim) auf Befehl des Kaisers eingeführt werden sollte, wurden die Theologen von ihren Obrigkeiten überall um ihr Gutachten gefragt. Brenz und sein College Isenmann erklärten nun dem Rathe zu Hall, dasselbe enthalte nur Sätze, welche schnurstracks der heiligen Schrift widerstritten; sie könnten es nicht billigen und wollten lieber das Leben aufopfern, als dasselbe annehmen. Als Cardinal Granvella diese Erklärung des Brenz erhielt, schickte er einen Commissar nach Hall mit dem Befehle, Brenz, dessen Gutachten von großem Einflusse auf das Urtheil der übrigen lutherischen Theologen gewesen war, todt oder lebendig zu überliefern. Doch wußte Brenz auch dießmal zu entfliehen und hielt sich eine Zeitlang in dem würtembergischen Bergschlosse Hohen-Wittlingen bei Urach auf. Nachdem aber sein Beschützer, Herzog Ulrich, erfuhr, daß Brenz auch in Würtemberg nicht sicher sei, sandte er ihn nach Basel. Auf die Nachricht von dem Tode seiner Frau, mit welcher er sich im J. 1530 verehelicht hatte, begab er sich nach Stuttgart, ließ auch seine Kinder dahin bringen und erhielt sodann von dem soeben genannten Herzoge eine Zufluchtsstätte auf der im Schwarzwalde gelegenen Burg Hornberg. Hier lebte er ein Jahr lang unter dem latinisirten Namen Huldericus Encaustius (Huldrich Engster, d. h. der Gebrannte) als Vogt. Nach Verfluß dieses Jahres rief ihn Herzog Ulrich nach Urach, und hier verlobte er sich im J. 1550 mit einer Tochter seines Freundes Isenmann. Nach dem noch im nämlichen Jahre erfolgten Tode des Herzogs Ulrich wurde Brenz von dessen Nachfolger, dem Herzoge Christoph, an den Hof nach Stuttgart gezogen, um die neue kirchliche Ordnung, welche durch das Interim in Verfall gerathen war, wieder herzustellen. Auch gab ihm der Herzog den Auftrag, ein Glaubensbekenntniß über die hauptsächlichsten Artikel der christlichen Lehre zu entwerfen, das durch eine Gesandtschaft der Kirchenversammlung zu Trient übergeben werden sollte. Die von Brenz verfaßte Schrift, welche unter dem Namen der würtembergischen Confession bekannt ist, wurde auf einer im J. 1551 zu Stuttgart gehaltenen Synode von den damals angesehensten Theologen Würtembergs unterschrieben. Brenz selbst reiste im folgenden Jahre mit einigen Gesandten und mit drei andern würtembergischen Theologen nach Trient; doch kehrte die Deputation, welche übrigens von dem Herzoge nicht in der wirklichen Absicht, sich mit den Katholischen zu vergleichen, sondern bloß dem Kaiser zu Gefallen abgeschickt worden war, bald wieder unverrichteter Sache zurück, ohne es auch nur dahin gebracht zu haben, daß die Confession auf dem Concil öffentlich verlesen wurde. Die genannte Schrift verwickelte Brenz in eine Controverse mit dem berühmten spanischen Theologen Petrus a Soto, damaligem Professor der Theologie zu Dilingen, welcher gegen denselben mit einer die alte Lehre vertheidigenden Gegenschrift Adsertio fidei catholicae circa articulos confessionis Wirtembergicae, Col. 1552, auftrat. Brenz setzte der dem Herzoge von Würtemberg „aus Sorge für dessen Seelenheil“ dedicirten Schrift des Dominicaners eine Apologie der würtembergischen Confession entgegen, welche von Vergerius auch in's Italienische übersetzt wurde. In dieser Schrift zeigte Brenz große Heftigkeit und Leidenschaftlichkeit, wie er denn unter Anderm seinen Gegner mit Verspottung seines Namens Asotus (heilloser,

liederlicher Mensch) beschimpfte. Soto ließ nun seine Defensio catholicae confessionis et scholiorum circa confessionem Wirtembergicam adversus prolegomena Brentii erscheinen; sie ward von den Theologen Beurlin (s. d. Art.), Heerbrand, Isenmann und dem jüngeren Schnepf in einer gemeinschaftlichen Schrift, die wegen ihres bedeutenden Umfanges „das große Buch von Tübingen" genannt wurde, erwiedert.

Bedeutender waren die Osiandrischen Streitigkeiten, in welche Brenz hineingezogen wurde. Als dieselben in Königsberg einen hohen Grad der gegenseitigen Erbitterung erreicht hatten, holte der Herzog von Preußen Gutachten auswärtiger protestantischer Theologen über Osianders Glaubensbekenntniß ein, um auf diese Weise den Sturm zu beschwichtigen. Die würtembergischen Theologen kamen dieser Aufforderung zuerst nach. Brenz verfaßte ein Bedenken (den 5. December 1551), in welchem er eine vermittelnde Ansicht aussprach und sich dahin erklärte, daß sich Osiander weniger von der Lehre, als von dem Ausdrucke Luthers entferne. Doch erregte dieses Bedenken großen Anstoß, weniger bei Osiander, welcher allerdings läugnete, daß er die Stellen, in welchen unsere Gerechtigkeit von dem Verdienste des Leidens und Sterbens Christi abgeleitet werde, unrichtig erklärt habe, als bei den übrigen protestantischen Theologen und selbst bei Melanchthon, welcher sich in verschiedenen Briefen unwillig über die Vermittlungsversuche des Brenz äußerte. Die Gegner Osianders verbreiteten sogar das Gerücht, Brenz sei von dem Herzoge Albrecht bestochen worden. Auch die späteren Vermittlungsversuche des Brenz in diesem gehässigen Streite hatten keine andere Wirkung, als daß sie demselben immer mehr Verdächtigungen zuzogen. So machten ihm im J. 1553 (nach dem Tode Osianders) der Rector und Senat der Universität Königsberg in einem Schreiben den Vorwurf, er schwanke nicht bloß, sondern billige vollkommen das ganz verderbliche Dogma Osianders, ja er sei nicht bloß von den in seinen früheren Schriften geäußerten Grundsätzen, sondern von dem auf die hl. Schrift sich gründenden Glauben der ganzen Kirche abgefallen. Wie er denn in dieser Streitsache den Vermittler habe machen können, da zwischen Gott und Belial auf keine Weise eine Versöhnung möglich sei? Andererseits wurde auf Betreiben von Brenz nicht bloß Schwenkfeld 1554 aus dem Herzogthume verwiesen, sondern auch gegen die Wiedertäufer und sonstige Sectirer 1558 ein strenges Edict erlassen. — An den auf's Neue auftauchenden Abendmahlsstreitigkeiten nahm Brenz ebenfalls wieder Antheil. Er gab im J. 1556 seine „drei Predigten über 1 Cor. 11" heraus, in welchen er die lutherische Abendmahlslehre mit Rücksicht auf die calvinischen Einwürfe vertheidigte. Deßgleichen bevorwortete er eine im folgenden Jahre von Andreä (s. d. Art. Andreä, Jac.) unter dem Titel: „Kurzer und einfältiger Bericht von des Herrn Nachtmahl, und wie sich ein einfältiger Christ in dem langwierigen Zwiespalt, so sich darüber erhoben, schicken soll", in Tübingen herausgegebene Schrift. Trat nun schon hierdurch in dem Verhältnisse des Brenz zu Melanchthon, welcher die lutherische Abendmahlslehre aufgegeben hatte, eine Spannung ein, so mußte sich diese noch steigern durch die bald darauf erfolgte Abfassung der würtembergischen Bekenntnißschrift über das Abendmahl. Die Veranlassung zu derselben war folgende: Ein würtembergischer Prediger, Hagen, war des Calvinismus verdächtig. Er wurde auf eine Synode nach Stuttgart berufen, um daselbst mit Andreä zu disputiren. Von diesem wurde er ziemlich in die Enge getrieben, und da er sich einmal auf Brenz berief, der in seinem Commentar zu Joh. 6 selbst sage, der leibliche Mund empfange das Brod, der Mund des Glaubens aber den Leib Christi, fuhr Brenz denselben heftig an mit den Worten, einen unverschämteren Menschen habe er in seinem Leben nie gesehen; er wolle ihm einen Irrthum aufbürden, den er jederzeit verabscheut und in vielen Schriften bekämpft habe. Hagen gestand nun seinen Irrthum ein und trat, nachdem er Abbitte dafür gethan, daß er das protestantische Princip der freien Forschung eine Zeitlang anzuwenden gewagt, der lutherischen Lehre als der reinen Lehre bei. Der Herzog beauftragte sofort die Synode mit der Abfassung eines feierlichen Bekenntnisses; dasselbe wurde von Brenz ausgearbeitet und von Hagen und den übrigen anwesenden Theologen unterzeichnet. Diese Schrift „Bekanntnus und Bericht der Theologen und Kirchendiener im Fürstenthum Würtemberg von der wahrhaftigen Gegenwärtigkeit des Leibs und Bluts Jesu Christi im heiligen Nachtmahl" wurde nun für die Norm erklärt, auf welche in Zukunft jeder Kirchendiener des Landes verpflichtet werden sollte. Als dieselbe von dem Herzoge an den Kurfürsten von Sachsen geschickt wurde, um sie durch seine Theologen begutachten zu lassen, rächte sich Melanchthon an derselben durch die Aeußerung gegen einen Freund, er könne sie nicht besser bezeichnen, als wenn er sage: es sei Hechinger Latein. — Nachdem sich so Brenz mit Melanchthon, zu dem er so lange in den freundschaftlichsten Beziehungen gestanden, noch vor dessen Tode völlig entzweit hatte, verwickelte er sich bald darauf auch in eine heftige Controverse mit dem berühmten Schweizer Theologen Bullinger (s. d. Art.). Er verfaßte nämlich seine Schrift De personali unione duarum naturarum in Christo et ascensu Christi in coelum, assessione ejus ad dextram Patris, mit directer Beziehung auf die von den Schweizern gegen die lutherische Abendmahlslehre und besonders gegen die Ubiquität vorgebrachten Argumentationen. Bullinger setzte Brenz seine erste Streitschrift Tractatio verborum Domini Joh. 14, 2, 1561 entgegen. Dieser aber erwiederte noch in demselben Jahre in der Schrift Sententia de libello D. H. Bullingeri in dictum Johannis: In domo Patris etc. Nun trat Bullinger 1562 mit einer neuen Abhand-

lung: Responsio, qua ostenditur, sententiam de coelo et dextra Dei firmiter adhuc perstare gegen die soeben angeführte Widerlegungsschrift Brenz' auf, und auch Petrus Martyr bekämpfte dieselbe in seinen Dialogen über die Menschheit Christi u. s. w. (s. hierüber Schlosser, Leben des Theodor de Beza und des Peter Martyr Vermili, Heidelb. 1809, 452 ff.). Nun folgten zwei neue Schriften des Brenz, in welchen er die beiden Reformirten zu widerlegen suchte, unter den Titeln: Bericht Johannis Brenz von dem Büchlein Dr. Heinrich Bullingers, des Titels: Von dem Himmel und dem Gerechten Gottes, und: De divina majestate Christi et de vera praesentia corporis et sanguinis ejus in coena. Auch in den folgenden Jahren wurden zwischen Andreä und Brenz auf der einen und zwischen Beza (s. d. Art.) und Bullinger auf der andern Seite mehrere Schriften gewechselt, und zwar wurde der Streit mit solcher Erbitterung geführt, daß Brenz in seiner letzten Schrift gegen Bullinger, Recognitio doctrinae de vera majestate Christi 1564, den Satz aussprach, der Teufel suche durch den Calvinismus nichts Geringeres als das Heidenthum, den Talmudismus und Mohammedanismus in die Kirche einzuführen.

Die Streitigkeiten der Würtemberger mit den Pfälzer Theologen suchte man auf einem Colloquium im Kloster zu Maulbronn (1564), an welchem von kurpfälzischer Seite außer mehreren andern unbedeutenderen Männern Olevian und Ursinus, die beiden Hauptverfasser des Heidelberger Katechismus, und von würtembergischer Seite Brenz, Andreä, Schnepf und Bidembach Theil nahmen, zu schlichten. Doch konnte die von Herzog Christoph und Kurfürst Friedrich III. beabsichtigte Vereinigung nicht erzielt werden. Die Pfälzer rühmten sich nachher, die Würtemberger seien von ihnen vollkommen besiegt worden und würden es gerne gesehen haben, wenn die Acten der Disputation zerrissen oder verbrannt worden wären, welches aber der Kurfürst nicht habe dulden wollen. Brenz antwortete darauf in dem „Gespräche von des Herrn Nachtmahl". Die Heidelberger aber sagten nachher, wenn der alte Lecker (Brenz) nicht gewesen wäre, so wollten sie den Herzog Christoph und Dr. Andreä leicht auf ihre Seite gebracht haben (s. Fischlin, Memoria Theolog. Wirtemb. P. I, 32, Ulm. 1710). — Ebenso fruchtlos waren die Bemühungen des Brenz in den Streitigkeiten der sächsischen Theologen, gegen welche er mehrere Bedenken verfaßte. — Auch dem im Jahre 1557 zur Vereinigung der Katholiken und Protestanten abgehaltenen Colloquium zu Worms wohnte Brenz bei, sowie er auch an dem 1562 zu Elsaß-Zabern stattfindenden Religionsgespräche, auf welchem der Cardinal von Guise und andere daselbst anwesende französische Große die protestantischen Fürsten für sich gewinnen wollten, Theil nahm. — Am 11. September 1570 starb Brenz zu Stuttgart und wurde in der dortigen Stiftskirche begraben.

Brenz genoß nach Luthers Tode mit Melanchthon das größte Ansehen unter den Theologen des augsburgischen Bekenntnisses. Er zeichnete sich durch eine classische Bildung, durch große Gelehrsamkeit und durch eine im Ganzen genommen rühmenswerthe Mäßigung im Streite mit seinen zahlreichen Gegnern aus. In einem besonders innigen Verhältnisse stand er zu dem Herzoge Christoph von Würtemberg, welcher ihn im Jahre 1553 zum Propste (der höchsten geistlichen Würde des Landes) an der Stiftskirche zu Stuttgart und später zu seinem geheimen Rathe (consiliarius intimus) ernannte. Eben dieses vertrauten Verhältnisses wegen wurde ihm vorgeworfen, er habe sich in Angelegenheiten gemischt, die nicht seines Amtes gewesen seien (s. Arnold, Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie, Thl. II, XVI, K. 10); doch wurde er gegen diesen Vorwurf von Carolus (Würtembergische Unschuld, Ulm 1708) vertheidigt. Der größte Theil der zahlreichen Schriften Brenz' wurde von seinem Sohne, Dr. Johann Brenz, Professor der Theologie zu Tübingen und nachmaligem Abte des Klosters zu Hirsau (s. über denselben Fischlin l. c. 170 sq.), in acht Foliobänden, Tübingen 1576—1590, herausgegeben. Die ersten sieben Bände enthalten seinen Commentar zu den meisten canonischen Büchern der heiligen Schrift, in dem achten aber sind seine polemischen Schriften gegen Petrus a Soto und die Sacramentirer aufgenommen. Unter seinen übrigen Schriften ist noch zu bemerken die große Kirchenordnung, die er auf Befehl des Herzogs Christoph 1559 verfaßte, und welcher er seinen großen und kleinen Katechismus beifügte. Vieles ist abgedruckt im Corp. Reform. II, bei Pressel, Anecdota Brentiana, Tubing. 1868, bei Richter, Evangelische Kirchenordnungen, Weimar 1846. Ein Verzeichniß seiner Schriften siehe bei Fischlin (l. c. 34 sq.), welcher auch dessen Leben p. 23 sq. beschrieben hat. Außerdem haben über Brenz Biographien verfaßt: Adamus in seiner Schrift Vitae germanorum theologorum 436 sq.; Beyschlag, Lebensbeschreibung des Joh. Brenz, Nürnberg 1735, I; Cammerer, Joh. Brenz, der würtembergische Reformator, Stuttgart 1840; Jul. Hartmann und K. Jäger, J. Brenz, nach gedruckten und ungedruckten Quellen, 2 Bde., Hamburg 1840—1842; Hartmann, Väter und Begründer der lutherischen Kirche, VI, Elberfeld 1862. [Brischar.]

Breslau, Fürstbisthum in Schlesien. Die hll. Cyrillus und Methodius, die Apostel der slavischen Völkerschaften in Böhmen, Mähren und Polen, können mittelbar auch als Apostel Schlesiens betrachtet werden, da hierher das Christenthum von dort seinen Eingang fand. In größerer Ausdehnung geschah dieß, als Miesko (später Mieczyslaus), Herzog von Polen, die christliche Prinzessin Dombrowka, Tochter des Herzogs Boleslaus von Böhmen, heiratete und selbst die heilige Taufe empfing (966). Wenn auch viele Große des Reichs seinem Bei-

spiele folgten, und dieß auf ihre Untergebenen wirkte, so dauerte es doch lange Zeit, ehe das Heidenthum gänzlich überwunden war. Nach einer Tradition, von welcher zuerst Dlugoß Meldung thut, soll Mieczyslaus zwei Erzbisthümer und sieben Bisthümer, unter diesen Breslau, gegründet haben; es werden auch die Namen der Bischöfe, die zuerst in Schmograu, dann in Riczen ihren Sitz gehabt, angeführt. Nach den neuesten umfangreichen Forschungen ist jedoch diese Annahme, als durch Nichts zu bekräftigen, völlig bei Seite zu lassen. Die Stiftung des Bisthums Breslau erfolgte im J. 999 oder 1000 und zwar bei nachgenannter Veranlassung. Kaiser Otto III. wallfahrtete im J. 1000 nach Gnesen zum Grabe des heiligen Martyrers und Bischofs Adalbert. Herzog Boleslaus I. von Polen, welcher bei dieser Gelegenheit die Königswürde erhalten haben soll, stiftete damals das Erzbisthum Gnesen mit den Bisthümern Colberg für Pommern, Krakau für Klein-Polen und Breslau für Schlesien. So berichtet Dithmar, Bischof von Merseburg, ein Zeitgenosse und wahrscheinlich Reisebegleiter Otto's III., in seiner Chronik. Er nennt auch den ersten Bischof Johannes. Aber weder von diesem noch auch von seinen nächsten Nachfolgern ist etwas bekannt, von letzteren nicht einmal die Namen. Die erste Hälfte des elften Jahrhunderts verfloß unter fortwährenden Kämpfen zwischen Polen, Böhmen und Deutschen, wobei auch das Heidenthum sich wieder geltend zu machen suchte; die junge kirchliche Pflanzung mag dadurch schwer geschädigt worden sein. So läßt sich auch annehmen, daß die Bischöfe von Breslau im Drange der Verhältnisse zeitweise ihren Sitz nach Schmograu oder Riczen verlegten.

Nach den ältesten Verzeichnissen der Bischöfe von Breslau (dem Heinrichauer, dem Liber niger in der Dombibliothek und der Chronica Principum Poloniae) beginnt die Reihe derselben mit Hieronymus I., einem Römer (1051—1062). Die Cathedrale war Holzbau. Weil von da ab der Sitz des Bischofs in Breslau verblieb, und König Casimir von Polen, unter dessen Regierung und auf dessen Betrieb dieß geschah, das Bisthum mit besseren Einkünften versah, wird Letzterer auch als erster Stifter desselben benannt. 2. Johann I. (1062—1071), ein Pole. Unter 3. Petrus I. (1074—1111) begann Peter Wlast (gest. 1153) sein segensreiches Wirken; er ist der Erbauer vieler Kirchen und der Stifter von zwei bedeutenden Klöstern: von dem Kloster der regulirten Augustiner-Chorherren auf dem Zobtenberge (Zlenz), welches gegen Ende des zwölften Jahrhunderts in die Vorstadt von Breslau, auf die von zwei Oderarmen gebildete Sandinsel verlegt wurde, und von dem Benedictinerkloster zum hl. Vincenz, auf dem Elbing, dicht bei Breslau, auf dem rechten Oderufer. 4. Zyroslaus I. (1111—1120) führte den Krakauer Chorgesang ein. 5. Auf Imislaus' oder Heymos' (1120—1126) Veranlassung stiftete Boleslaus III. das Collegiatstift zu Groß-Glogau. 6. Robert oder Rupertus (1127—1140). 7. Johann II., ein Pole (1141—1149). 8. Walther, ein Pole (1149—1169), ist der Erbauer des Chors der Domkirche, führte anstatt des Krakauer Ritus und Chorgesanges den von Lyon ein und nahm auch die sechs Lilien in rothem Felde in's bischöfliche Wappen auf. 9. Unter Zyroslaus II. (1170—1180) wurde das Cistercienserstift Leubus durch Boleslaus den Langen 1175 gegründet. Der Großfürst Casimir von Polen hielt 1180 eine große Reichssynode zu Leczyz, an welcher Zyroslaus als Suffragan von Gnesen theilnahm. Die Rechte und das Eigenthum der Unterthanen und der Kirche wurden gegen Fürsten und Große sichergestellt. 10. Franz oder Franzko II. (1180—1198). 11. Herzog Jaroslaus (1199—1201) trat bei seiner Erhebung auf den bischöflichen Stuhl an denselben mit Einwilligung seines Vaters für ewige Zeiten das Fürstenthum Neisse ab. 12. Cyprian, ein Pole (1201—1206). 13. Laurentius, ein Pole (1207—1232). Diese Beiden fielen in die für Schlesien überaus segensreiche Regierung Heinrichs I., des Bärtigen (1201—1238), und seiner Gemahlin Hedwig (s. d. Art.). Unter 14. Thomas I. (1232—1268) fanden zwei Provinzialsynoden statt. Der Einfall der Mongolen 1241, die Schlacht bei Wahlstatt, der Tod Heinrichs II. blieben nicht ohne Rückwirkung auf die Breslauer Diöcese. In diese Zeit fällt auch der Tod des hl. Ceslaus, O. Pr., und die Stiftung vieler Klöster. 15. Thomas II. Zaremba (1270—1292) mußte einen jahrelangen Kampf für die Freiheit und die Rechte der Kirche gegen Herzog Heinrich IV. führen. Nach geschehener Aussöhnung erlangte durch denselben das Bisthum die Landeshoheit über das Neisser und Ottmachauer Bisthumsland. 16. Johannes III., ein Pole (1292—1301). 17. Heinrich I. von Wrbna (1301—1319). 18. Veit von Habdonk (1319—1326). 19. Nanker, ein Schlesier (1327—1341), vorher Bischof von Krakau, ein frommer, energischer Oberhirt, der den Anmaßungen König Johanns von Böhmen fest entgegentrat und zuletzt über ihn und den ihm zur Seite stehenden Breslauer Rath den Bann aussprach, mit Recht Venerabilis genannt.

20. Przeczlaus von Pogarell (1341—1376) söhnte sich mit König Johann aus und erlangte von dem Breslauer Rathe feierliche Abbitte wegen des an Nanker verübten Unrechts. Unter ihm trat Schlesien aus der Oberherrlichkeit Polens in die Botmäßigkeit Böhmens. Der Herzog Boleslaus von Liegnitz und Brieg verkaufte dem Bisthum die Stadt Grottkau und deren Gebiet. Von da ab, nach Bestätigung des Erwerbes durch Kaiser Karl IV. und nach Belehnung durch König Johann, hieß der Bischof von Breslau Fürst von Neisse und Herzog von Grottkau, und das Bisthum das goldene. Von 1376—1382 war Interregnum. 21. Wenzel, Her-

zog von Schlesien-Liegnitz (1382—1417). Vorher (1379—1382) Bischof von Lebus, hat Wenzel das Vertrauen, mit welchem man ihn für Breslau wählte, vollkommen gerechtfertigt. Er traf viele weise Einrichtungen und hielt zwei Diöcesansynoden 1410 und 1415 (Statuta synodalia s. eccles. Wrat., ed. M. de Montbach, Wrat. 1855, 16—19). Das Leben der Geistlichen, die Ausspendung der heiligen Sacramente und die Immunität der Kirche waren vor Allem der Gegenstand seiner Fürsorge und Wachsamkeit. Vielen Zwistigkeiten in Betreff der Erbfolge zwischen Eheleuten, Eltern und Kindern wurde durch das sog. Wenzel'sche Kirchenrecht vorgebeugt. Wenn auch nur zunächst für seine Unterthanen maßgebend, fand dasselbe nach und nach für das ganze Bisthum und darüber hinaus Geltung (Heyne, Documentirte Geschichte des Bisthums u. Hochstifts Breslau II, 242—250). Vom 12. bis 14. Jahrhundert wurden viele Klöster gegründet, welche zu herrlicher Entfaltung gelangten und großen Einfluß auf Besserung der Sitten und Hebung des Wohlstandes ausübten; merkwürdig ist nur, daß der Benedictinerorden hier nicht Wurzel geschlagen hat. Durch Aussetzung von Ortschaften nach deutschem Recht förderten die Bischöfe in diesem Zeitraume die Cultur ganz außerordentlich. Inzwischen war die weltliche Macht theils aus Neid über den Besitz der Kirche, theils aus Widerwillen gegen die Auctorität derselben vielfach in feindselige Stellung zu ihr getreten. Die Könige von Böhmen, die Herzöge in Schlesien, deren zuletzt wohl 20 an Zahl waren, der Rath der Stadt Breslau, allesammt unter sich häufig in Fehde, erhoben sich ebenso oft gegen die Rechte und Freiheiten der Kirche. Dieß ist auch der Grund, aus welchem sich die Erscheinungen im 16. Jahrhundert besser erklären lassen, als aus der Begierde nach dem lauteren Worte Gottes. Auf Bischof Wenzel folgte 22. Konrad (1418—1447), Herzog von Oels-Schlesien. Die schrecklichen Raubzüge der Hussiten verwüsteten Schlesien und besonders die Bisthumsländer, so daß aus dem goldenen ein verschuldetes Bisthum wurde. Bei einigen von den Fürsten und aus dem Adel zeigten sich jedoch schon Sympathien für die Hussiten. Ein Zedlitz ward zum Verräther und übergab denselben das wichtige bischöfliche Schloß Ottmachau; ein Zedlitz nahm auch den ersten lutherischen Prädicanten in Schlesien bei sich auf (Grünhagen, Die Hussitenkämpfe der Schlesier 1420—1435, Breslau 1872). 23. Peter II. Nowak (1447—1456) konnte den größten Theil der unter seinem Vorgänger verpfändeten Bisthumsgüter wieder einlösen. Um das kirchliche Leben, welches unter den Hussitenkriegen sehr gelitten, wieder zu heben, berief er den Bußprediger Johann von Capistran (s. d. Art.) und hielt im J. 1448 eine Diöcesansynode. Bischof Konrad hatte bereits 1446 eine solche gehalten (Stat. synod. l. c. 52—73); Peter II. erneuerte, erweiterte und verbesserte die Verordnungen seiner Vorgänger (Stat. synod. l. c. 74—84). 24. Jodocus von Rosenberg (1456—1467). Die Kämpfe gegen König Georg von Podiebrad verbitterten seine Regierung. Unter ihm kam das Schloß Edelstein nebst dem Zuckmantel'schen Gebiet an das Bisthum. 25. Rudolf, ein Rheinländer (1468—1482), war vorher Bischof von Lavant. Er bestätigte die neu aufgenommenen Statuten, Gewohnheiten, Ordnungen und Beschlüsse des Domcapitels, die deßhalb die Rudolfinischen Statuten genannt werden. 26. Johann IV. Roth, ein Schwabe (1482 bis 1506). 27. Johann V. Turzo, ein Ungar (1506—1520) (Dr. Otto, De Joanne Turzone ep. Wrat. commentatio, Wrat. 1856). Er erbaute den massiven Bischofshof zu Breslau und das nach ihm benannte Schloß Johannisberg, die Sommerresidenz der Fürstbischöfe.

Unter 28. Jacob von Salza (1520—1539) begann der Abfall von der Kirche in erschreckender Weise. Fürsten und Stände wendeten sich in großer Zahl der Neuerung zu und bemächtigten sich des Kirchenregiments und der Kirchengüter. Der Bischof zeigte sich seiner Stellung durchaus nicht gewachsen; er suchte in Nachgiebigkeit und Hinhalten den Ausweg und verlor dadurch immer mehr an Einfluß. Gegen die Gewaltthaten der Fürsten und Stände fehlte ihm zudem die Unterstützung des Kaisers, der durch Aufruhr in den eigenen Landen und besonders durch die Türkengefahr vollständig in Anspruch genommen war. Dem Domcapitel gebührt das Verdienst, unter diesem Bischof und unter seinen beiden Nachfolgern durch ächt kirchliche Haltung nach Kräften dem Verderben Einhalt gethan zu haben (Das in Schlesien gewaltthätig eingerissene Lutherthum. Von Michael Joseph Fibiger, Magister und Prälaten ad S. Matthiam, 3 Thle., Breslau aufm Dohm 1713—1724). 29. Balthasar von Promnitz (1539—1562). War seinem Vorgänger große Schwäche in Bekämpfung des einreißenden Sectenwesens vorzuwerfen, so ist bei ihm eine Hinneigung zu protestantischen Grundsätzen nicht zu verkennen. Unter ihm und zum Theil durch ihn fand das Lutherthum selbst Eingang in die Bisthumslande. Zudem war er auf Bereicherung seiner Familie bedacht (Fibiger a. a. O. Thl. 2). Unter 30. Caspar von Logau (1562—1574) wurden die religiösen Verhältnisse immer trauriger. Zu den Lutheranern, Schwenkfeldern und Wiedertäufern gesellten sich noch die Calvinisten. Clerus und Klöster verfielen an Zucht und Sitte, und grobe Excesse gaben dem katholischen Volke schweres Aergerniß. Das Domcapitel richtete wieder und wieder die ernstesten und dringendsten Vorstellungen an den Bischof und erinnerte ihn an seine heiligen Pflichten, konnte ihn jedoch nicht zur Entschiedenheit und zu nachhaltiger Thätigkeit bringen (Fibiger a. a. O. Thl. 3). 31. Martin Gerstmann (1574—1585). Wie für die ganze Kirche, so war auch für Schlesien das Concilium von Trient der Wendepunkt zum Besseren. Nachdem eine General-Visitation vorangegangen, wurden auf

einer Diöcesansynode zu Breslau 1580 die Decrete des Concils von Trient feierlich publicirt, und dabei auch die Beschlüsse der eben gehaltenen Gnesener Provinzialsynode, welche bereits die Approbation des apostolischen Stuhles erhalten hatten, bekannt gemacht (Montbach l. c. 118 bis 164). Damit war für die kirchliche Disciplin und für die priesterliche Thätigkeit eine heilsame Reform angebahnt; alle katholischen Pfarrstellen wurden von Concubinariern gesäubert. 32. Andreas Jerin (1585—1596). Was schon längst als unentbehrlich anerkannt, aber wegen Mangel an Mitteln nicht erreicht worden war, ein Priesterseminar, wurde jetzt unter allgemeiner Betheiligung des Bischofs, des Domcapitels und des Clerus eröffnet. Nach dem Tode des Bischofs Andreas wurde Bonaventura Hahn gewählt, aber von Rom nicht bestätigt; so folgte ein vierjähriges Interregnum. 33. Paul Albert (1599 bis 1600) starb vor der Consecration. 34. Johann VI. Sitsch (1600—1608). 35. Karl I., Erzherzog von Oesterreich (1608—1624), stiftete das Jesuiten-Collegium in Neisse. 36. Karl II. Ferdinand, Prinz von Polen und Schweden (1625—1655), lebte meist in Warschau und besuchte die Diöcese äußerst selten und nur auf kurze Zeit. Unter ihm kamen die schweren Zeiten des dreißigjährigen Krieges. Für emeritirte Weltpriester wurde in Neisse ein Haus gegründet. Der westfälische Friede vollzog auch in Schlesien die erste große Säcularisation. 37. Leopold I. Wilhelm, Erzherzog von Oesterreich (1656 bis 1662). Kaiser Leopold I. übergab die Burg zu Breslau den Jesuiten. Nach einer Unterbrechung von 139 Jahren wurde die Frohnleichnamsprocession in Breslau wieder durch die Stadt geführt. In diese Zeit fällt auch die Wirksamkeit Johann Schefflers (Angelus Silesius), der 1677 starb (s. d. Art.). 38. Karl Joseph, Erzherzog von Oesterreich (1662—1664). 39. Sebastian von Rostock (1664—1671). Bei den vorangegangenen Bischöfen aus dem Hause Oesterreich war von persönlicher Leitung der Diöcese wenig die Rede, aber da ihre Gesinnung ächt kirchlich war, so wurde doch die Verwaltung im richtigen Geiste geführt. Fürstbischof Sebastian war bereits unter Karl Joseph Administrator gewesen. Er stammte aus einer Handwerkerfamilie der Bischofsstadt Grottkau und hatte in seiner Jugend in der für arme Knaben zu Neisse errichteten Mendicantenanstalt Aufnahme gefunden. Als Kaplan von Neisse durchlebte er mit der Gemeinde Hungersnoth und Pest; an 9000 Menschen sollen als Opfer gefallen sein. Als er darauf Pfarrer von Neisse geworden, erstürmten die Schweden die Stadt und suchten sie furchtbar heim. Da die ganz verarmten Einwohner die auferlegte Contribution nicht zu erschwingen vermochten, schleppte man den Pfarrer als Geisel unter roher Behandlung nach Stettin. Nach seiner Rückkehr fand er Aufnahme in das Domcapitel zu Breslau und bewährte sich in demselben nach jeder Hinsicht ausgezeichnet. Als Fürstbischof ordnete er mit Umsicht und Energie die kirchlichen Angelegenheiten, wie solche sich nach dem westfälischen Frieden zu gestalten hatten. 40. Friedrich, Johanniter-Ordens-Cardinal-Großprior von Deutschland, Landgraf von Hessen-Darmstadt (1671—1682). Sein Leichnam ruht in der von ihm zu Ehren seiner heiligen Ahnfrau, der hl. Elisabeth, am Dome erbauten prachtvollen Kapelle (Räß, Convertiten V, 406—515). 41. Franz Ludwig, des deutschen Ordens oberster Meister, Pfalzgraf bei Rhein, Erzbischof und Kurfürst von Trier, dann von Mainz (1683—1732). Bei den vielen Beneficien und Würden widmete Franz Ludwig der Breslauer Diöcese seine besondere Sorgfalt. In das Jahr 1702 fällt die Stiftung der Breslauer Universität, der Leopoldina. Als Karl XII. von Schweden nach seinen Siegen über Rußland und Polen mit der Armee durch Schlesien nach Sachsen zog, wandten sich die Protestanten an ihn um Hilfe gegen den Kaiser. Dieser, Joseph I., war damals in sehr bedrängter Lage und sah sich 21. August 1707 zu der Altranstädter Convention genöthigt, wonach 128 katholische Kirchen an die Protestanten ausgeliefert, und letzteren noch andere bedeutende Concessionen gemacht werden mußten. Im J. 1709 stiftete Joseph I. neunzehn katholische Seelsorgstellen, die Josephinischen Curatien genannt. Als Denkmale der Munificenz Franz Ludwigs stehen jetzt noch da: die Kirche zu Ottmachau, das adelige Stift (Orphanotrophium), das Waisenhaus zur mater dolorosa und die an den Dom angebaute Capelle „Zum allerheiligsten Sacrament", kurfürstliche Capelle genannt, mit sechs Beneficien.

Unter 42. Philipp I. Ludwig, Graf von Sinzendorf, Cardinal (1732—1747), kam Schlesien bis auf einen kleinen Theil durch Friedrich II. an Preußen. Bei den Friedensschlüssen wurde für die katholische Kirche der Status quo stipulirt und feierlich garantirt. Wenn A. Menzel in seiner Geschichte Schlesiens (III, 643) schreibt, daß die katholische Kirche, ungeachtet aller proclamirten Toleranz, sich unter einem geheimen Drucke befand, so ist das sehr euphemistisch ausgedrückt. Friedrich II. inaugurirte die kirchlich-politische Richtung, die in den preußischen Staaten bis zur Stunde, nur mit einigen Pausen und Modificationen, zur Geltung gekommen. Diese verhängnißvolle Richtung hatte einerseits ihren Ursprung in der Anschauung des Königs, nach welcher die religiösen Angelegenheiten in das Polizei-Departement gehörten, andererseits in dem Mißtrauen gegen die Katholiken, denen er stets Hinneigung zu Oesterreich zur Last legte. Die daraus entspringenden Maßregeln waren nicht geeignet, die Kluft zu überbrücken. Den Protestanten erschien Friedrich als ein zweiter Gustav Adolf; den Katholiken wurde jedes Amt, das über 300 Thaler eintrug, unzugänglich; wo bisher die Magistratscollegien mit Katholiken besetzt waren, mußten zwei Protestanten hineingewählt werden, aber nicht so im entgegengesetzten

Falle, z. B. in Breslau. Durch die aus den alten Provinzen überallhin erfolgende Einwanderung von Protestanten wurde der Druck so schwer als möglich gemacht. Die Kirchengüter, Stifte und Klöster wurden mit 50 Procent besteuert, so daß bei den fortwährenden Kriegen und den damit verbundenen Anforderungen oft die größte Noth ausbrach. Ganz ungeeignete Persönlichkeiten, z. B. Abbé's, die sich an des Königs Hofe aufhielten und einen nichts weniger als erbaulichen Lebenswandel führten, wurden in die besten Pfründen eingesetzt. „Um Prälaten und Aebte zu werden, mußten die präsentirten Candidaten die Verbindlichkeit übernehmen, Wachsbleichen, Zeugwebereien, Colonien von Spinnern und Webern, Ledergerbereien u. s. w. anzulegen, französische Seidenweber, sächsische Leinendamastweber, westfälische Drahtzieher herbeizurufen und durch Vorschüsse und Versorgung mit Materialien in Arbeit zu nehmen" (Menzel, Gesch. Schlesiens III, 608). Den Pfarrern, welche die meiste Seide erzeugten, wurden Prämien und Beförderung zu einträglicheren beneficiis, Decaneien und andere promotiones versprochen. („Je bessere Seidenzüchter, desto größere Kirchenlichter.") Der Verkehr mit Rom, den Friedrich II. immer in Verbindung mit der Neigung zu Oesterreich brachte, wurde in möglichst engen Schranken gehalten. Ja der König ging alles Ernstes damit um, die katholisch-kirchlichen Angelegenheiten durch ein Vicariat in Berlin besorgen zu lassen; wahrscheinlich mochte ihm Peter I. mit der sog. dirigirenden heiligen Synode vorschweben. In welch' peinliche Stellung der Fürstbischof und seine Behörden gerathen mußten, ist leicht ersichtlich; wurde doch der bischöflichen Behörde zugemuthet, den Gläubigen einzuprägen, daß ein gewisser Eidbruch (wahrscheinlich der des Soldateneides) eine Sünde sei, die weder in diesem noch in jenem Leben vergeben werden könne. Die Behörde konnte nur erwiedern, daß sie nicht in der Lage sei, der göttlichen Barmherzigkeit Schranken zu setzen. Der Stadtkanzler und Schloßprediger P. Andreas Faulhaber in Glatz wurde zum Galgen verurtheilt und hingerichtet, weil ein eingefangener Deserteur ausgesagt hatte, er habe bei P. Faulhaber gebeichtet, und dieser habe ihn zur Desertion verleitet. Der Leichnam blieb zwei Jahre und sieben Monate am Galgen hangen, bis er beim Einzuge der Oesterreicher herabgenommen und als der eines Martyrers für das Beichtsiegel unter großer Theilnahme der Stadt und der Umgebung feierlich beigesetzt wurde. Ueber die Jahre 1740—1758 ist reichliches Material geboten in dem Werke: Zustände der katholischen Kirche in Schlesien von 1740—1758 und die Unterhandlungen Friedrichs II. und der Fürstbischöfe von Breslau, des Cardinals Ludwig Ph. von Sinzendorf und Ph. Gotth. Fürsten von Schaffgotsch mit dem Papste Benedict XIV., von Aug. Theiner, Priester des Oratoriums. Mit Documenten aus den geheimen Archiven des heiligen Stuhls. 2 Bände, Regensburg 1852. 43. Philipp Gotthard Graf Schaffgotsch (1748—1795). So gerechtfertigt der Widerwille von Clerus und Volk gegen ihn war, als er durch Friedrich II. zu Pfründen und dem bischöflichen Stuhle gelangte, so hat er doch als Bischof mit Eifer und Segen gewirkt. Sein Wirken war ein mühevolles, da das eigenmächtige Eingreifen des Königs in kirchliche Angelegenheiten ihn in die größten Verlegenheiten brachte, und nur die Vermittlung des Papstes ihm einige Hilfe schaffen konnte. Einen schweren Schlag versetzte Friedrich II. der katholischen Kirche Schlesiens durch sein Edict vom 21. Juni 1753, wodurch er alle frommen Stiftungen und Vermächtnisse auf ein Minimum reducirte und die bereits bestehenden unsicher machte. Als der Bischof in höchst würdiger, aber entschiedener Weise dagegen vorstellig wurde, erregte er den höchsten Unwillen des Königs, und um die alte Freundschaft war es geschehen. Als die Oesterreicher 1756 Schlesien zum größten Theil erobert und Breslau besetzt hatten, wurde in katholischen wie in protestantischen Kirchen ein Dankfest mit „Te Deum" gefeiert. Daß der Bischof dieß Dankfest selbst abhielt, soll den Zorn des Königs auf's Höchste gesteigert haben. Er sperrte das diesseitige Einkommen des Bischofs und ließ seine bewegliche Habe verauctioniren. So lebte Fürstbischof Philipp fast 30 Jahre zu Johannisberg in der Verbannung, während der preußische Theil der Diöcese durch Administratoren verwaltet wurde (vgl. M. Lehmann, Preußen und die katholische Kirche seit 1648, 3. Theil, in den Publicationen aus den preuß. Staatsarchiven XIII, Leipzig 1882). Zu dieser Zeit erwarb sich Abt Ignaz Felbiger in Sagan große Verdienste um das katholische Schulwesen und gab die erste Diöcesankarte heraus.

44. Joseph Christian, Fürst von Hohenlohe-Waldenburg-Bartenstein (1795—1817), bereits im J. 1789 zum Coadjutor seines Vorgängers gewählt, bestieg mit dem Tode desselben den bischöflichen Stuhl. Unter ihm fand die sogenannte Säcularisation statt. Durch ein königliches Edict vom 30. October 1810 wurden die weltliche Herrschaft des Fürstbischofs, das Domstift, die Collegiatstifte, sämmtliche Klöster, außer denen, welche sich mit Krankenpflege oder Jugendunterricht beschäftigten, aufgehoben, und das Eigenthum derselben, auf 25 Millionen Thaler geschätzt, wurde confiscirt. Ein Eigenthum, so heilig als nur irgend eines auf Erden, wurde als herrenloses Gut behandelt. Als Beweggrund zu dieser außerordentlichen Maßregel führte das königliche Edict an: a) daß die Zwecke, wozu geistliche Stifte und Klöster bisher errichtet worden, theils mit den Ansichten und Bedürfnissen der Zeit nicht vereinbar seien, theils auf veränderte Weise besser erreicht werden könnten; b) daß alle benachbarten Staaten die gleiche Maßregel ergriffen hätten; c) daß die pünktliche Abzahlung der Contribution an Frankreich nur dadurch möglich werde; d) „daß Wir (der König) dadurch die ohnedieß sehr großen

Anforderungen an das Privatvermögen Unserer getreuen Unterthanen ermäßigen". Einer so eigenartigen Motivirung fielen, trotz der feierlichen Garantie des Status quo, die hundertjährigen kirchlichen Stiftungen zum Opfer. Das kirchliche Eigenthum ging durch Verkauf, durch Schenkung an Generale und Minister und durch staatliche Verwaltung fast ausnahmslos in protestantische Hände über. Katholiken scheuten sich zumeist, Kirchengut an sich zu bringen. Dadurch wurde in ganz katholischen Gegenden der Keim zu protestantischen Gemeinden gelegt. — Im J. 1811 wurde die katholische Universität zu Breslau mit der protestantischen Universität zu Frankfurt a. d. O. vereinigt, und eine sogenannte paritätische Anstalt geschaffen. Verlust auf Verlust traf die Katholiken. Wenn auch Friedrich Wilhelm III. durch eine Cabinetsordre vom 28. December 1808 befohlen hatte, daß die Verschiedenheit des Glaubens bei den protestantischen und katholischen Unterthanen fernerhin in keiner Art berücksichtigt, vielmehr, wie auch die Städteordnung bestimme, in jeder bürgerlichen Beziehung außer Acht bleiben solle, so hatte doch der von oben bis unten protestantische Regierungsapparat, der sonst immer die Erfüllung des königlichen Willens als sein einziges Ziel hinstellte, die Publication der Cabinetsordre unter die Zeitungsannoncen und die Ausführung desselben ad calendas graecas verwiesen. Als im J. 1813 der Clerus sich bei Organisation des Landsturms mehr, als seines Amtes war, betheiligt hatte, bekam er einen eigenthümlichen Dank dafür. Obwohl nämlich bei dieser Gelegenheit in katholischen wie in protestantischen Gemeinden Unbotmäßigkeiten vorgefallen waren, so erging doch seitens der Breslauer Regierung nur an das fürstbischöfliche General-Vicariat-Amt in überaus verletzender Weise die Aufforderung, die katholische Geistlichkeit zu größerer Gewissenhaftigkeit in ihrer Pflichterfüllung anzuhalten. Diese rücksichtslose und ungerechte Behandlung erregte allgemeine Indignation und weckte das Selbstgefühl. Die Antworten des fürstbischöflichen General-Vicariat-Amtes an die Regierung und die Adressen vieler Geistlichen an das General-Vicariat-Amt und die Regierungen sprechen sich zum ersten Mal offen und mit Entrüstung „über die unwürdige Stellung" aus, „in welcher die Katholiken Schlesiens niedergehalten werden" (Der schlesische Clerus im Kriegsjahre 1813 und die Errichtung des Landsturms. Von Dr. Otto, Präfect des Convicts, Breslau 1875). Das 1817 überall und in bekannter Weise gefeierte Reformations-Jubiläum trug auch in Schlesien zur Weckung des kirchlichen Bewußtseins bei. Im J. 1821 wurden endlich durch die Bulle De salute animarum die kirchlichen Angelegenheiten geregelt; gleichwohl dauerte das 1817 eingetretene Interregnum noch bis 1824. 45. Emmanuel von Schimoni-Schimonski (1824—1832), der erste exemte Bischof von Breslau. Eine neologisirende Richtung, die sich in den zwanziger Jahren bemerklich machte und zunächst auf Einführung der deutschen Sprache in den Ritus und auf Aenderungen in demselben beschränkte, konnte nicht Boden gewinnen; nicht bloß die geistliche Behörde, sondern auch Clerus und Volk standen dagegen auf. Durch Aufhebung der Klöster, in deren Schulen und mit deren Unterstützung nicht nur Kloster-, sondern auch Weltpriester herangebildet wurden, und durch die überaus klägliche Vertretung der katholischen Interessen an der paritätischen Universität zeigte sich theils Mangel an Geistlichen, theils Mangel an tüchtiger Ausbildung derselben (Movers, Denkschrift über den Zustand der katholisch-theologischen Facultät an der Universität Breslau seit der Vereinigung der Breslauer und Frankfurter Universität bis auf die Gegenwart, Leipzig 1845). 46. Leopold II., Graf von Sedlnitzki (1836—1841), war die traurigste Erscheinung auf dem bischöflichen Stuhle. Durch staatlichen Einfluß gewählt, in sich selbst weder klar noch fest, schwankte er hin und her und verlor bei Clerus und Volk allen Halt. Wie in Posen und am Rhein, so waren es auch in der Breslauer Diöcese die „gemischten Ehen", welche den Bruch mit der eingerissenen lauen Praxis herbeiführten und neues kirchliches Leben weckten (Dr. Adolph Franz, Die gemischten Ehen in Schlesien, Breslau 1878). Gregor XVI. hatte den Bischof auf das Ernsteste zur Rechenschaft gezogen und ihn, da er nur Ausflüchte suchte, aufgefordert, sein Amt niederzulegen, wenn er nicht das strengste Vorgehen gegen sich heraufbeschwören wolle. Da resignirte er. Der Capitelsvicar, Domdechant Professor Dr. Ritter, lenkte wie in Anderem so auch in Beziehung auf die gemischten Ehen in die kirchliche Bahn ein, welche auch 47. Bischof Joseph Knauer (1843 bis 1844) nicht verließ. 48. Melchior, Freiherr von Diepenbrock, Cardinal (1845—1853), war nach so großer Verlassenheit und so vielen Drangsalen ein Mann von Gott gesandt, an welchem sich die Diöcese aufrichtete. Mit klarem Blick und energischem Willen, reich an Geist und Herz, führte er den Bischofsstab. Der sogenannten deutschkatholischen Secte ward Einhalt geboten. Der Hungertyphus in Oberschlesien fand väterliche Fürsorge. In dem Sturmjahre 1848 zeigte Melchior, was ein wahrer Bischof für das Beste des Staates thun kann. Vergessen darf dabei nicht werden der um Oberschlesien durch den Bau der Wallfahrtskirche, die Mäßigkeitsbruderschaft und die Förderung der Missionen hochverdiente Pfarrer von Deutsch-Piekar, A. Fietzek. Unter diesem und dem folgenden Pontificate gelangte das Vereins- und Ordenswesen zu einer Blüte, wie es kaum geahnt werden konnte (Melchior von Diepenbrock, Cardinal und Fürstbischof. Ein Lebensbild von seinem Nachfolger auf dem bischöflichen Stuhle, 3. Auflage Regensburg 1878). 49. Heinrich II. Förster (1853—1881). Wie vordem durch lange Jahre auf der Kanzel, so wirkte dieser Kirchenfürst als Bischof überaus segensreich; seit den letzten

vier Jahrzehnten betheiligte er sich bei allen wichtigen Tages- und kirchlichen Lebensfragen in sehr hervorragender Weise. Mit großer Munificenz förderte er Schulanstalten, Kirchenbauten und Klöster. Der Culturkampf jagte den Oberhirten in's Exil und verwüstete die herrlichen Pflanzungen — aber der Geist, die ächt kirchliche Gesinnung, aus welcher sie hervorgegangen, blieben; die Katholiken der großen Diöcese, Clerus und Volk, bewährten sich, und ihre Haltung war über alles Lob erhaben. Das war ein großer Trost für den Verbannten, der bis an's Ende die Hoffnung nicht aufgab, zu seinem bischöflichen Sitze zurückzukehren. Er starb auf Schloß Johannisberg in Oesterreichisch-Schlesien den 20. October 1881, und seine Leiche wurde feierlich in der Cathedrale zu Breslau beigesetzt. Ihm folgte 50. Robert II. Herzog, fürstbischöflicher Delegat und Propst von St. Hedwig in Berlin, geb. 17. Februar 1823, ordinirt 17. Juni 1848, consecrirt und inthronisirt 21. Mai 1882. Ad multos annos!

Gegenwärtiger Stand nach dem letzten amtlichen Schematismus von 1871. Dem Fürstbischof steht ein Domcapitel von 12 Mitgliedern zur Seite (zur Zeit 3 Stellen unbesetzt); 6 Ehrendomherren haben Wahlrecht. An der Cathedrale 8 Vicare, 2 Sacristane und 9 Beneficiaten; das Knabenseminar und das Convict für Studirende zu je 100 Stellen und das Alumnat (Priesterseminar) zu 40—60 Stellen (jetzt sämmtlich geschlossen). Das Bisthum zerfällt in drei Theile: 1. Preußisch-Schlesien mit Ausnahme der Grafschaft Glatz, welche nach Prag, und des Leobschützer Kreises, welcher nach Olmütz gehört, dagegen mit Inbegriff vom Regierungsbezirk Frankfurt a. d. O. und des Neuzeller und Schwiebuser Archipresbyterats. In 11 Commissariaten oder 79 Archipresbyteraten befinden sich 690 Pfarreien oder selbständige Curatien und 30 Localien mit 1289 Priestern und 1 581 265 Katholiken. Von Klosterorden bestehen noch seit 1874 in der Diöcese: 1. Barmherzige Brüder in 5 Klöstern; 2. Elisabethinerinnen in 1 Kloster und 2 Filialen; 3. Frauen vom guten Hirten mit 20 Schwestern, deren Wirksamkeit zum Theil inhibirt ist; 4. Kloster vom Orden der hl. Maria Magdalena von der Buße in Lauban; 5. Barmherzige Schwestern vom hl. Karl Borromäus mit dem Mutterhaus, früher in Neisse, jetzt in Teschen, mit Niederlassungen in 53 Orten; 6. Barmherzige Schwestern vom hl. Vincenz von Paul in Beuthen (Oberschlesien); 7. Barmherzige Schwestern aus dem dritten Orden des hl. Franciscus in 6 Krankenhäusern; 8. Arme Dienstmägde Jesu Christi in 2 Orten, ambulante Krankenpflege; 9. Schwestern von der hl. Hedwig in 6 Rettungs- und Erziehungshäusern; 10. Schwestern von der hl. Elisabeth, genannt „graue Schwestern", innerhalb der Diöcese preußischen Antheils an 51 Orten in Hospitälern, für ambulante Krankenpflege; 11. Geringe Mägde Mariens an 2 Orten, für ambulante Krankenpflege; 12. Marienstift zur sittlichen Hebung weiblicher Dienstboten.

2. K. K. Oesterreichischer Bisthumsantheil. Residenz des Fürstbischofs: Schloß Johannisberg. General-Vicariat-Amt in Teschen. In 2 Commissariaten oder 12 Archipresbyteraten 80 Pfarreien oder selbständige Curatien und 20 Localien, 183 Priester und 257 577 Katholiken. Klöster und klösterliche Genossenschaften: 1. Collegium der PP. Piaristen in Weißwasser; 2. Kloster der barmherzigen Brüder in Teschen; 3. Klöster der Elisabethinerinnen in Teschen und Jablunkau; 4. Arme Schulschwestern de notre Dame in 3 Orten; 5. Barmherzige Schwestern vom hl. Karl Borromäus, jetzt Mutterhaus in Teschen.

3. Fürstbischöfliche Delegatur für die Mark Brandenburg und Pommern (mit Ausschluß der Archipresbyterate Neuzelle und Schwiebus), früher zur nordischen Mission gehörig, durch die Bulle De salute animarum dem Fürstbischof von Breslau unterstellt und von dem Propst bei St. Hedwig in Berlin als fürstbischöflichem Delegaten verwaltet. In 7 Archipresbyteraten 40 Pfarreien und selbständige Curatien, 58 Priester und 76 153 Katholiken. Klöster und klösterliche Genossenschaften: 1. Frauen vom guten Hirten in Charlottenburg; 2. Barmherzige Schwestern vom hl. Karl Borromäus in Berlin und Potsdam; 3. Barmherzige Schwestern vom hl. Karl Borromäus, Mutterhaus Neisse, in 3 Orten; 4. Graue Schwestern, in 4 Orten ambulante Krankenpflege und in 3 Lazarethen. [Karker.]

Bretschneider, Karl Gottlieb, protestantischer Theologe, mehr der rationalistischen als der orthodoxen Richtung angehörig, fruchtbarer Schriftsteller, war als Sohn eines Predigers zu Gersdorf in der jetzt sächsischen Herrschaft Schönburg am 11. Februar 1776 geboren. Den ersten Unterricht erhielt er von seinem Vater. Seine Studien machte er 1790—1794 am Lyceum zu Chemnitz, später an der Leipziger Universität. Weniger aus Neigung, als nach dem Willen des Vaters entschied er sich für das Studium der Theologie, obgleich er erkannte, daß er vom orthodoxen Kirchenglauben abgefallen sei. Seine Unruhe darüber dämpfte die Wahrnehmung, daß viele der angesehensten Theologen gleichfalls mit dem Kirchenglauben zerfallen waren. So machte er, noch halb schwankend, das theologische Examen in Dresden, wiewohl er bisher mehr Belletristik als Theologie getrieben hatte. Er entschloß sich, die akademische Laufbahn zu wählen, und habilitirte sich in Wittenberg 1804 als Docent für Theologie und Philosophie. Der Krieg unterbrach 1806 seine eifrig betriebene Thätigkeit. Er wurde 1807 Oberpfarrer in Schneeberg, 1808 Superintendent in Annaberg. Erst 1812 erlangte er den theologischen Doctorgrad in Wittenberg. Im J. 1816 wurde er Generalsuperintendent in Gotha und starb daselbst am 22. Januar 1848. — Seine wichtigsten Schriften sind: Lexicon in LXX interpr. Vet.

Test., Lips. 1805; Lexicon manuale gr.-lat. in libros Novi Test., Lips. 1824, noch zweimal aufgelegt 1829 und 1840. — Im J. 1820 publicirte er die Aufsehen erregende Schrift Probabilia de evangelii et epistolarum Joannis indole et origine etc., welche mehrfache Entgegnungen hervorrief, da er ziemlich offen die Aechtheit der johanneischen Schriften bestritt. Seine Gegner brachten ihn zum Schweigen; indeß war er nur der Vorläufer anderer, viel heftigerer Kritiker gewesen. — Im Corpus Reformatorum, d. h. einer Sammlung von Schriften der Reformatoren, welche 1834—1848 in Halle erschien, edirte er die Werke Melanchthons. — In den Kreis der Dogmatik gehört: Systematische Entwicklung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe nach den symbolischen Schriften der ev.-luther. und reform. Kirche u. s. w., Leipzig 1805. Diese Schrift erschien noch in drei Auflagen, zuletzt 1841. Ebenso erlangte sein Handbuch der Dogmatik der ev.-luther. Kirche, Leipzig 1814—1838, vier Auflagen. Er publicirte ferner viele Flugschriften, namentlich gegen „Ultramontanismus" und Orthodoxie. Auch schrieb er religiöse Romane: Heinrich und Antonio oder die Proselyten der römischen und evangelischen Kirche, Gotha 1826—1843, fünf Aufl., auch in's Englische übersetzt; Der Freiherr von Sandau oder die gemischte Ehe, Halle 1839. — Für die Union der beiden protestantischen Bekenntnisse war Bretschneider sehr thätig und veröffentlichte eine eigene Schrift hierüber, Gotha 1819. Als Prediger wandte er sich oberflächlich rationalisirend an den kalten Verstand der Zuhörer. Diese Richtung erkennt man auch in seinen gedruckten Predigten und Andachtsbüchern, welche (gleich seinem Religionshandbuch f. Gymnasien, Gotha 1827) den Leser gleichgültig lassen, da ihnen Tiefe und Gefühlswärme abgeht. — Selbstbiographie, Gotha 1851. [Seisenberger.]

Breve, s. Bullen.

Breviarium Alaricianum oder **Wisigothorum** heißt eine Rechtssammlung, welche der westgotische König Alarich II. für die in seinem Reiche lebenden Römer und für den Clerus der katholischen Kirche, die als römischer Nationalität galt, anfertigen und 506 publiciren ließ. Die Sammlung war größtentheils aus dem Theodosianischen Codex, einigen späteren Novellen, sowie aus den Schriften berühmter älterer Juristen, namentlich aus den Institutionen von Gajus und den Sententiae receptae (Zusammenstellung der nicht controversen Sätze) von Paulus, ausgezogen. Im Mittelalter nannte man diese Compilation Lex Theodosiana, auch Lex Romana; jetzt heißt sie gewöhnlich das westgotische Brevier, auch Breviarium Aniani nach dem Minister Alarichs, welcher die an die Comites geschickten Exemplare vidimirte. Nachdem die westgotischen Könige seit 589 den Arianismus verlassen hatten, wurden in das gegen Ende des siebenten Jahrhunderts bearbeitete westgotische Gesetzbuch auch viele für die Kirche wichtige Bestimmungen aufgenommen. Die erste Druckausgabe des westgotischen Breviers gab Joh. Sichard, Basel 1528; eine gute neue Ausgabe besorgte G. Hänel, Leipzig 1847—1849. (Vgl. Walter, Kirchenrecht § 88; Rudorff, Römische Rechtsgesch. I, § 104; Zöpfl, Deutsche Rechtsgesch. I, § 19.) [Vering.]

Brevi-Coxa (eigentlich Courte-Cuisse), Joh. v., französischer Theologe und Staatsmann, war in Le Mans geboren und wurde 1388 Doctor der Theologie in Paris. Er befand sich unter den 37 Deputirten der Universität bei der großen Versammlung zu Paris (2. Febr. 1395), in welcher die Abdankung der beiden Päpste empfohlen wurde, und ging im August als Abgeordneter an die Universität Oxford, welche den römischen Papst anerkannte, um dieselbe für den genannten Plan zu gewinnen. Nach Ostern 1396 war er mit zwei Andern als Träger eines Briefes der Universität an die Deutschen, Böhmen und Ungarn auf Reisen, wurde aber von König Wenzel schlecht empfangen. Im Juni und Juli 1397 befand er sich unter den Gesandten, welche die Könige von Frankreich, Castilien und England nach Avignon und Rom schickten, um beiden Päpsten die via cessionis anzurathen. Als das Concil von Paris (22. Mai bis 8. August 1398), welches die Substraction berieth und beschloß, zu diesem Zwecke je sechs Kämpen für und gegen Benedict XIII. aufstellte, befand sich Brevi-Coxa unter den letzteren; das Rede-Turnier dauerte vom 29. Mai bis 6. Juni. Diese Substraction dauerte bekanntlich nur bis 28. Mai 1403, und Brevi-Coxa war hierauf nochmals Mitglied der glänzenden Gesandtschaft von 36 Deputirten, welche Karl VI. im März 1407 an Benedict XIII. und Gregor XII. abordnete. Benedict blieb jedoch unbeugsam und schleuderte, als Frankreich mit neuer Substraction oder vielmehr mit Neutralität drohte, am 19. Mai 1407 eine Excommunicationsbulle gegen alle, welche ihm den Gehorsam aufkünden würden. Dieselbe wurde am 19. Mai 1407 dem königlichen Hofe übergeben und erregte in Frankreich grenzenlosen Zorn. Die Universität trat am 21. Mai vor zahlreich versammeltem Hofstaat als Anklägerin Benedicts auf; ihr Sprecher war Brevi-Coxa, der in einer heftigen Rede von 13 Punkten den Papst als Schismatiker, als Häretiker, als vorzügliche Ursache des langen Schisma's anklagte und auf Zerreißen der Bulle antrug. Letzteres geschah, und am 27. Mai wurde die Neutralität verkündet. Gegen die Anhänger des Papstes, besonders auch gegen die Ueberbringer der Bulle, wurden viele unwürdige Gewaltthaten verübt. Am 27. December 1420 wurde Brevi-Coxa zum Bischof von Paris erwählt und von Martin V. 16. Juni 1421 bestätigt. Da er jedoch wegen seiner französischen Gesinnung dem König Heinrich V. von England, welcher damals Paris besaß, mißliebig war und nicht in den Besitz des Bisthums gelangen konnte, so versetzte ihn Martin V. am 12. Juni 1422 nach Genf. Dieses Bisthum mußte er jedoch

auch am 4. März 1423 aufgeben. Man glaubt, er sei um 1425 gestorben. Den Titel eines Theologus sublimis, den man ihm beilegt, rechtfertigt seine von Dupin (Opera Gersonii I, 806) veröffentlichte Schrift (De fide, Ecclesia, Romano Pontifice et Concilio generali) keineswegs; man findet darin unkirchliche Ansichten, z. B. Zweifel an der Unfehlbarkeit der Concilien. (Crevier, Hist. de l'Université de Paris; Gallia christ. VII, 144; Hist. de l'Église gallic.; Hefele, Conc.-Gesch. VI, 723 ff.)

[R. Bauer, S. J.]

Brevier (Breviarium) ist in seiner ursprünglichen Bedeutung ein Auszug aus einer größeren Sammlung (Plenarium) von kirchlichen Gebetsformularen. Der Name kommt zuerst für die Reisegebetbücher der Ordensleute vor, welche die Psalmen auswendig wußten und diese daher nicht aufzuschreiben brauchten. Nach seiner jetzigen Anwendung aber, welche vermuthlich durch Gregor VII. eingeführt worden ist, bezeichnet das Wort Brevier, im Unterschied von Meßbuch und Agende, eine Sammlung von Gebetsformularen nicht sacramentalen Charakters, welche zu dem öffentlichen, nach Tag und Stunde festgesetzten Gebetsgottesdienst der Kirche dienen (daher früher auch Horarius, scil. liber). Ein besonderer Theil der Liturgie dient nämlich der Kirche dazu, durch den Mund ihrer Diener vor Gott ihren Glauben zu bekennen, ihm das schuldige Lob darzubringen und ihm ihre Anliegen vorzutragen. Der Sprachgebrauch hat sich soweit verschoben, daß auch das officielle Gebet selbst, das Breviergebet, ganz gewöhnlich unter „Brevier" verstanden wird, obwohl für diese Uebung eine Reihe anderer Namen vorhanden ist. Die gewöhnlichste und richtigste Benennung ist Officium divinum, weil durch das regelmäßige Gebet die Kirche ihre Pflicht Gott gegenüber erfüllt. Cursus wird es genannt, entweder weil es in seiner Ordnung dem Laufe der Sonne folgt, oder weil es im Laufe des Tages und des Kirchenjahres betend durchwandert wird. Andere Namen sind: Horae canonicae, weil es durch die Kirchengesetze und zwar nach bestimmten Stunden angeordnet ist; divina Psalmodia, weil die Psalmen, oder auch weil das Lob Gottes den Haupttheil bilden; Missa (Conc. Agath. 506, c. 30), weil die Entlassung durch Ite missa est auch bei den Tagzeiten gebräuchlich war (Hefele, Conc.-Gesch. II, 632. 655); Collecta oder Synaxis wegen der gemeinsamen Abbetung; ferner Opus Dei, Agenda, Namen, welche keiner Erklärung bedürfen. Die Griechen haben die Namen Σύναξις und Κανών.

A. Geschichte des Breviers. Wie für den christlichen Cultus überhaupt, so auch für das Breviergebet finden wir ein Vorbild im alten Bunde, wo sich im Verlauf der Zeiten ein tägliches Gebetsritual für die Haupttagzeiten gebildet hatte (s. d. Art. Tephilla). In der christlichen Kirche wurden von den apostolischen Zeiten an die dritte, sechste und neunte Stunde des Tages durch Gebet geheiligt. Tertullian nennt diese drei Gebetsstunden deßhalb apostolische (De jejun. c. 10). Für die griechische Kirche bezeugen Clemens von Alexandrien (Strom. 7, 7) und die apostolischen Constitutionen (8, 34; vgl. Clementin. Hom. 3, 69) die Feier dieser drei Gebetsstunden. Zu diesen Gebeten kamen das gemeinschaftliche Morgen- und Abendgebet, als necessario (Cypr., De orat.) und als legitime (Tertull., De orat. c. 12) zu verrichten, seit dem dritten Jahrhundert im Abendlande, seit dem Ende des Jahrhunderts auch im Oriente (Const. Apost. 2, 59; 8, 34), hinzu; ferner gestaltete auch das nächtliche Gebet sich zu einem gemeinschaftlichen, wenn es mit einer Vigilfeier zusammenfiel, in welcher man mit der Recitation von Psalmen und Orationen Lesungen aus der Schrift verband (Act. S. Cypr., n. 15; Act. S. Saturnini, n. 1; Ruinart, ed. Ratisb. 259. 177). Mit der Entstehung der Klöster im vierten Jahrhunderte wurde das nächtliche Gebet, wie das der sogen. apostolischen Stunden, gleichfalls ein gemeinschaftliches und mit Lesungen aus der Schrift verbundenes. An den Vigilien theilte man es in drei Officien und rief die Mönche durch die Worte: Venite exultemus zusammen (Ursprung des heutigen Invitatoriums, d. h. der Aufforderung zum Gebete, mit welcher das Brevier täglich beginnt). An das nächtliche Gebet schloß sich das Morgengebet (Matutin) ebenso an, wie heute die Laudes den Nocturnen folgen. In einem Kloster zu Bethlehem wurde, weil die Zeit zwischen den Laudes und der Terz zu lang erschien, ein zweites Morgengebet nach Sonnenaufgang (die heutige Prim) eingeführt (Cassiani Instit. 3, 4), eine Einrichtung, die sich bald allgemein verbreitete. Um dieselbe Zeit (Ende des 4. Jahrhunderts) wurde auch das eigentliche Abendgebet, das jetzige Completorium, von der Vesper getrennt. Die erste Erwähnung geschieht in der Regel des heiligen Benedict. Auf diese Weise entstanden sieben Gebetsstunden, wohl auch mit Rücksicht darauf, daß der Psalmist von einem siebenmaligen Lob Gottes spricht, die Nocturn mit den Laudes, Prim, Terz, Sext, Non, Vesper und Completorium.

Wie die Liturgie der katholischen Kirche bei aller Einheit der Grundzüge sich in den Einzelkirchen zu einer reichen Mannigfaltigkeit ausgestaltete, so erhielt auch das canonische Stundengebet in den einzelnen Theilkirchen seine besondere officielle Feststellung. Es sind darum im Folgenden die in der katholischen Kirche officiell anerkannten verschiedenen Breviere in ihrer Einzelgeschichte zur Darstellung zu bringen.

a. Abendländische Breviere. I. Das römische Brevier. 1. Seine Geschichte. Um die Psalmodie zu erleichtern, soll nach dem übereinstimmenden Zeugnisse der mittelalterlichen Liturgiker Papst Damasus den hl. Hieronymus beauftragt haben, die Psalmen auf die verschiedenen canonischen Stunden zu vertheilen. Da dieses gegenüber den Lectionen aus der heiligen Schrift nicht weniger nothwendig war, wurden

auch diese Lesestücke in einem eigenen Buche, dem Lectionarius (comes), zusammengestellt. Diese Bücher bildeten den ältesten Bestandtheil des Breviers. Gregor der Große berichtet (Ep. 12, 9), daß Damasus auf Vorschlag des hl. Hieronymus in das römische Brevier Mehreres aus dem des Orientes herübergenommen habe. In diese Zeit fällt auch die allgemeine Verbreitung des Wechselgesanges bei der Recitation der Psalmen. Der hl. Ambrosius führte ihn zuerst in Mailand ein, um den Gläubigen, welche in den ersten sechs Jahrhunderten diesen Gebeten regelmäßig beiwohnten, die Theilnahme angenehmer und leichter zu machen. Einen weiteren Einfluß übte seit Anfang des fünften Jahrhunderts die liturgische Ausgestaltung des Kirchenjahres. Der hl. Augustinus brach seine Erklärung des Johannis-Evangeliums zur Osterzeit ab, weil während dieser Zeit die Auferstehung des Herrn nach dem Berichte der vier Evangelien gelesen wurde. Gennadius sagt vom Presbyter Musäus aus Massilia (um 450): „Er excerpirte aus den heiligen Schriften die Lesungen für das ganze Jahr, wie für die Festtage, ferner die Responsorien der Psalmen und die Capitula in Uebereinstimmung mit der Zeit und den Lesungen." Da auch der hl. Benedict (gest. 543) in seiner Regel den Verlauf der täglichen Lesungen bei einfallenden Festen zu unterbrechen befahl, muß zu Ende des sechsten oder am Anfange des siebenten Jahrhunderts das Kirchenjahr den Inhalt des Stundengebetes in allen seinen Theilen beeinflußt haben.

Gregor der Große erwarb sich große Verdienste, wie um die Revision der Meßliturgie, so auch durch seine Arbeiten bezüglich der Responsorien und Antiphonen, und zwar sowohl hinsichtlich des Textes, als der Melodien. Unter ihm fand der römische Ritus, der mit Ausnahme von Mailand in ganz Italien und ebenso in Afrika der alleinherrschende war, auch seinen Eingang in England. Der hl. Augustin und seine Gefährten brachten natürlich das römische Officium dorthin, wenn auch Gregor ihnen nicht untersagte, einzelne Gebräuche der alten britischen Kirche und des gallischen Ritus aufzunehmen (Respons. Gregorii ad interrog. III. August., Labbé V, 1568). Später sandte Papst Agatho einem englischen Abte auf seine Bitte einen Archicantor, der in dem betreffenden Kloster den römischen Ritus lehrte. Das zweite Concil von Cloveshove befahl im J. 747: Ut uno eodemque modo dominicae dispensationis sacrosanctae festivitates celebrentur juxta exemplar, quod scriptum de Romana habemus ecclesia. Itemque ut per gyrum anni natalitia sanctorum uno eodemque die juxta martyrologium ejusdem Romanae ecclesiae cum sua sibi convenienti psalmodia seu cantilena venerentur (Labbé VI, 1577). Weil die Tochter von der Mutter die Gebete lernte, so erhielten Deutschland durch den hl. Bonifatius, der Norden durch den hl. Ansgar und den hl. Rembert, die Slaven durch den hl. Adalbert das römische Brevier. Die gallische Kirche, welche, hauptsächlich vom Orient her gestiftet, eine eigene Liturgie hatte, wurde im achten Jahrhundert durch die Bemühungen des Papstes Stephan, Pipins und seines Sohnes, Karls des Großen, in die liturgische Einheit mit Rom eingeführt. Hatten schon im fünften und sechsten Jahrhundert die gallischen Concilien von Vannes 461, Agde 506 und Epaone 517 die liturgische Einheit in dem damals möglichen Maße herbeizuführen sich bestrebt, ut, sicut unam fidem tenemus, unam et officiorum regulam teneamus (Labbé IV, 1057), so wurde jetzt der Eintritt in diese größere Einheit möglich ob unanimitatem Apostolicae Sedis et sanctae Dei Ecclesiae pacificam concordiam (Caroli M. Capit. Aquisgran. 789, c. 90), ut non esset dispar ordo psallendi, quibus erat compar ardor credendi ... nec sejungeret officiorum varia celebratio, quos conjunxerat unius fidei pia devotio (Lib. Carol. contra Synod. Graec. lib. 1). Ueber den 900 Jahre später erfolgten Bruch mit dieser Einheit s. unten. Schließlich vollendete sich im elften Jahrhundert die liturgische Einheit der abendländischen Christenheit durch die Einführung des römischen Ritus an Stelle des gotischen oder mozarabischen in Spanien. Nachdem das Concil von Jacca in Aragonien 1063 für seinen Bezirk den Priestern das Gesetz gegeben hatte, ne alio more quam Romano precarentur (Labbé IX, 1112), und 1068 dieselbe Vorschrift für Catalonien erlassen worden, soweit sie nicht bereits durch Karl den Großen durchgeführt war, wurde der römische Ritus auch in den Königreichen Castilien und Leon eingeführt durch die vereinten Bemühungen des hl. Gregor VII. und des Königs Alfons VI. Bei der großen Rolle, welche in jenen Zeiten des Glaubens die Liturgie in dem Leben der Völker einnahm, geschah diese Aenderung des Ritus nicht ohne Widerstand. Am größten war derselbe in dem am 25. Mai 1085 eroberten Toledo. Kostbare nationale Ueberlieferungen mußten dabei aufgegeben werden; aber es geschah um den viel höheren Preis, daß Spanien dadurch völlig in die sociale Einheit der abendländischen Christenheit eintrat und die Gefahren für den Glauben fortfielen, welche, wie gerade das Beispiel Spaniens im achten Jahrhundert zeigt, bei einer particularen Liturgie leichter entstehen. Somit war für das ganze Abendland, mit Ausnahme des kleinen Bezirks des ambrosianischen Ritus, die liturgische Einheit hergestellt.

Die liturgische Ausgestaltung des Kirchenjahres hatte das Stundengebet vielfach umgeändert. Da aber einerseits das für jeden Tag bestimmte Officium noch Geltung hatte, andererseits manche Feste einen bloß localen Charakter trugen, las man neben dem Tagesofficium an manchen Orten noch ein Festofficium. Dadurch beanspruchte das Breviergebet so viele Zeit, daß es abgekürzt werden mußte. Aus dieser Abkürzung wollen Manche den Namen Bre-

viarium herleiten. Die erste Hand an dieses Werk legte Gregor VII., zunächst für die mit vielen Arbeiten überladenen Glieder der römischen Curie. Da man sich bis zum elften Jahrhunderte beim Stundengebete verschiedener Bücher bediente (Psalterium, Lectionarium, Antiphonarium, Martyrologium; vgl. Zaccaria, Biblioth. ritual. I, 96), so war es ohne Zweifel Gregor VII., welcher aus diesen Büchern ein Buch, das Breviarium Romanum, zusammenstellte. Eine Beschreibung der damaligen, mit der jetzigen wesentlich übereinstimmenden Ordnung gibt der 1097 geschriebene Micrologus. Obgleich nicht vorgeschrieben, verbreitete sich das Brevier in der von Gregor VII. revidirten Form durch die ganze Kirche, namentlich durch die Franciscaner, denen ihr Stifter vorgeschrieben hatte, sich stets des Breviers der römischen Mutterkirche zu bedienen, und die nun naturgemäß das der päpstlichen Kapelle annahmen. Sowohl bei der weiten Verbreitung dieses Ordens und der großen Zahl der aus ihm genommenen Bischöfe, als auch bei den inneren Vorzügen dieses Breviers begreift es sich, daß fast alle Breviere des 14. und 15. Jahrhunderts nach dieser modificirten Ordnung eingerichtet wurden. Der Orden erwarb sich noch ein weiteres Verdienst um das römische Brevier, indem sein vierter General, Haymon, mit Billigung Gregors IX. eine neue Revision desselben vornahm (Wadding, Ann. Min. ad an. 1249). Nicolaus III. führte dieselbe in den römischen Kirchen ein. Wahrscheinlich bestand die Arbeit Haymons in der Trennung des Officiums in das Officium de tempore und das de sanctis, wie eine hierauf bezügliche Vergleichung des Rationale von Beleth und Durandus zeigt; eine Einrichtung, die auch auf das Missale ausgedehnt wurde. Wie bereits in frühern Jahrhunderten, fanden auch in dieser Periode zahlreiche neue Officien Aufnahme, die in ihrer bald naiven, bald majestätischen Schönheit einen Theil des literarischen Reichthums des 13. und 14. Jahrhunderts bilden. Beispiele davon haben sich in dem Proprium der Franciscaner und der Dominicaner erhalten. So schön dieselben waren, so drohten sie doch den uralten Charakter des Breviers mit ihren reichen Blüten zu verdecken. Die Freiheit, die den einzelnen Kirchen bezüglich des Breviers, falls sie das Wesen desselben nicht alterirten, zugestanden war, führte zu vielen Verschiedenheiten, zur Aufnahme apocrypher Heiligenlegenden u. s. w., und die Nothwendigkeit, dasselbe durch Abschreiben zu vervielfältigen, wurde Veranlassung zu willkürlichen oder unabsichtlichen Aenderungen. So drohte die Einheit der Liturgie, welche zugleich die Einheit des Glaubens sicherte und die Einheit der abendländischen Christenheit befestigte, sich immer mehr zu verdunkeln. Eine Verbesserung des Breviers gehörte deßhalb auch zu den Reformforderungen des 15. und 16. Jahrhunderts.

Die ersten Versuche waren von der Renaissance beeinflußt, welche sich hauptsächlich an der Sprache stieß. Es waren die neuen Hymnen juxta veram metri et latinitatis normam des Bischofs Zacharias Ferreri von Vicenza (Rom 1525) mit den naivsten heidnischen Bildern und Anspielungen, und das Breviarium Romanum ex S. potissimum Scriptura et probatis Sanctorum historiis collectum et concinnatum, Romae 1535, gewöhnlich Breviarium S. Crucis genannt, weil der Verfasser, der Franciscaner Quignonnez, als Cardinal den Titel von Sta Croce führte. Die Arbeit war von Clemens VII. veranlaßt und von Paul III. approbirt. Letzterer gestattete dieselbe für die Privatrecitation des Weltclerus. Die Vorrede hob auch als Vorzug hervor, daß es kürzer sei. Das Psalterium wurde in ihm jede Woche ganz gebetet, ebenso im Laufe des Jahres beinahe die ganze heilige Schrift gelesen, dagegen fielen die Antiphonen, Responsorien, Versikel, viele Hymnen und alles, was sich auf die gemeinsame Recitation und die Anwesenheit der Gläubigen bezog, aus. Es war also ein Bruch mit der ganzen liturgischen Vergangenheit und eine Vermischung des Charakters des Breviers, auch des privatim gebeteten, als des Gebetes der Kirche. Zugleich mit Quignonnez hatte Clemens VII. auch den Stifter der Theatiner, den hl. Cajetan, und einen seiner ersten Schüler, J. P. Caraffa, den späteren Papst Paul IV., mit einer Revision des Breviers beauftragt. Diese Arbeit wahrte demselben seinen alten Charakter, verbesserte die apocryphen Heiligenlegenden und ließ als Homilien nur Stücke aus Werken der Kirchenväter zu. Paul IV., welcher weiterhin keine Indulte zum Gebrauch des Breviers des Quignonnez mehr ertheilte, setzte persönlich die Reformarbeit fort, kam aber damit nicht zu Ende. Seine Vorarbeiten wurden von Pius IV. dem Concil von Trient übersendet, welches seinerseits die Vollendung in die Hände des apostolischen Stuhles legte. Der hl. Pius V., den Gott ad reparandum divinum cultum erwählt hatte, brachte das Werk zum Abschluß und publicirte 9. Juli 1568 das neue Brevier durch eine Bulle, welche alle Kirchen zu dessen Annahme verpflichtete, sofern sie nicht bereits seit 200 Jahren ein eigenes Brevier hatten. Zugleich entband er alle nicht zum Chordienste Verpflichteten, wenn sie sich des von ihm edirten Breviers bedienten, von der Recitation des Officium parvum B. M. V., des Officium defunctorum und der Gradual- und Bußpsalmen. Die Grundidee der Reform war, das Brevier seinem ursprünglichen Charakter wieder zu nähern und die Auswüchse zu entfernen. Für die Anordnung der Psalmen, Antiphonen, Hymnen und für die Vertheilung der heiligen Schrift wurden die ältesten Handschriften consultirt. In der richtigen Anschauung, daß das allgemeine Calendarium nicht von einigen wenigen Jahrhunderten gefüllt werden dürfe, sondern Raum auch für die späteren Zeiten behalten müsse, war man sehr zurückhaltend bezüglich der Aufnahme der Heiligenfeste und ließ ungefähr

200 Tage für das Ferialofficium übrig, wodurch auch Raum für die in den einzelnen Kirchen besonders verehrten Heiligen geschaffen wurde, eine Maßregel, deren Zweckmäßigkeit sich bald herausstellte, als Gott der Kirche so viele neue große Heilige gab. Bezüglich der beibehaltenen Heiligen entfernte man die eigenen Officien und ließ ihnen meist nur die Lectionen der zweiten Nocturn und die Oration eigenthümlich. Von allen den poetischen Officien des 13. und 14. Jahrhunderts wurde nur das vom heiligen Frohnleichnamsfeste beibehalten, welches zum liturgischen Ruhm jener Zeit mehr als genügt. Bezüglich der Vertheilung der heiligen Schrift wurde der Canon Gregors VII. wieder in Kraft gesetzt, die Homilien und anderen Stellen der heiligen Väter aus den ächten Schriften gewählt, soweit die damalige Kritik es möglich machte. Aus den historischen Stücken wurde alles als apocryph Erkannte ausgeschieden, beibehalten aber, was durch das Zeugniß auch nur Eines bewährten Auctors geschützt wurde. Die meisten Heiligenleben wurden neu redigirt. Wegen der vielen, durch die Willkür der Drucker eingeschlichenen Aenderungen ließ Clemens VIII. durch eine Commission, zu der unter Andern Baronius, Bellarmin, Silvius Antonianus und Gavanti gehörten, das Brevier revidiren. Urban VIII. nahm eine neue Revision besonders der Homilien vor, von denen einige durch passendere ersetzt wurden, und ließ, selbst Dichter, durch Famianus Strada und zwei andere Jesuiten die Hymnen nach den Regeln der klassischen Prosodie corrigiren. Die Namen dieser drei Päpste finden sich deßhalb auf dem Titelblatt der Breviere.

Auch in den meisten Kirchen, welche seit mehr als 200 Jahren ein eigenes, wenn auch dem Wesen nach römisches Brevier hatten, wurde das reformirte Brevier wegen seiner großen Vorzüge im Laufe der Zeit adoptirt und das nicht reformirte eigene römische Brevier aufgegeben; wo man letzteres beibehielt, wurde es mit dem reformirten immer mehr in Uebereinstimmung gebracht. So de consensu S. D. N. Gregorii XIII. in der Ausgabe des Kölner Breviers, welche Erzbischof Salentin 1576 veranstaltete, mehr noch in den Ausgaben von Erzbischof Ferdinand 1606, Erzbischof Joseph Clemens 1718 und Erzbischof Max Friedrich 1780. Gegenwärtig sind nur noch die Erzdiöcese Köln und die Diöcesen Trier und Münster im Besitze eines eigenen Breviers. Allein in Köln wurde schon seit 1854 für alle neugeweihten Priester das reformirte römische Brevier obligatorisch, und seit 1857 das neue Proprium auf die Kölner Heiligen mehr Rücksicht nahm, als das Kölner Brevier, sind die meisten Kirchen, auch in der Stadt Köln selbst, zum Breviere Pius' V. übergegangen. In Münster hat die gleiche Bewegung jüngst durch Einführung dieses Breviers in der dortigen Domkirche ebenfalls begonnen. Was die Orden betrifft, so behielten die alten Mönchsorden ihr breviarium monasticum bei. Von den Bettelorden gingen alle mit Ausnahme der Dominicaner zu dem revidirten Brevier über. Die Kirchen des mozarabischen und des ambrosianischen Ritus fielen nicht unter die Vorschrift Pius' V. und behielten ihre Breviere. Die späteren Aenderungen des römischen Breviers beziehen sich nur auf die Einführung neuer Feste oder Erhöhung des Ritus früherer.

Eine tiefeingreifende Aenderung der Rubriken traf Leo XIII. durch Decret vom 17. September 1882, nach welchem, mit Ausnahme der Feste der Kirchenlehrer, die Festa duplicia minora und semiduplicia bei Occurrenz nicht mehr transferirt, sondern nur commemorirt werden sollen. (Literatur zur Geschichte des römischen Breviers: Thomassini Vetus et nova disciplina Eccl. 1, 2, 71—88; Bona, Psallentis ecclesiae harmonia, Romae 1653; Grancolas, Comm. hist. in Romanum Breviar., Venet. 1734; Azevedo, Exercitationes liturg., Romae 1750; Guéranger, Inst. liturg., 3 voll., Parisiis 1840—1852.)

2. Die Einrichtung des römischen Breviers. Die elementaren Bestandtheile des römischen, wie aller Breviere sind Psalmen, Lectionen und Gebete, um die sich andere, mit ihnen verwandte Theile gruppiren. An die Psalmen schließen sich Antiphonen, Versus, Benedictionen an; an die Lesungen aus der Schrift die aus der Lebensgeschichte der Heiligen und aus den Homilien der Väter. Zu den Lectionen rechnet man auch die Kapitel und Hymnen. Die Gebete treten in der Gestalt der Preces, Suffragien der Heiligen, marianischen Schlußantiphonen und der eigentlichen Orationen auf. Das organische Ganze, zu welchem diese drei Hauptbestandtheile für je eine Gebetsstunde sich zusammenschließen (Probst, Brevier 135), ist die Hore, die mit Psalmen beginnt und nach den Lesungen (Kapitel, Responsorien) mit einer Oration endigt. Es gibt sieben Horen, welche zusammen ein Tagesofficium bilden. Jeder Tag hat nämlich, nach dem Willen der Kirche, seine eigene Gebetsaufgabe, die in der Recitation dieses Officiums besteht. Weil jedoch die Tage des Kirchenjahres theils feriale, theils sonntägliche, theils festliche sind, sind es auch die Officien. Durch die großen Feste des Kirchenjahres: Weihnachten, Ostern, Pfingsten, influenzirt, gestalten sich die Sonntage zu Sonntagen des Advent, der Fasten &c. Dasselbe gilt von den Ferien und den Festen des Herrn (z. B. Epiphanie, Christi Himmelfahrt, Frohnleichnamsfest). Diese von den drei Hauptfesten abhängigen Ferien, Sonntage und (secundären) Feste bilden das sog. Officium de tempore. Die Feste der Heiligen stehen hingegen nicht in diesem Zusammenhange mit dem dreifachen Festcyclus des Kirchenjahres; darum wird ihr Officium wenig oder gar nicht durch ihn modificirt. Demzufolge enthält das Brevier seit Haymon zwei Theile, das Proprium de tempore und das Proprium sanctorum. Das doppelte Proprium setzt aber ein doppeltes Commune voraus. Das Commune de tempore ist das Psalterium,

in welchem die Psalmen auf die verschiedenen Horen der Woche, vom Sonntag bis Samstag, vertheilt sind. Deßgleichen enthält es diejenigen Hymnen, Kapitel und Responsorien, die nicht als gewissen Tagen eigenthümliche in das Proprium aufgenommen sind. Endlich findet in ihm das Completorium seinen Platz, weil es mit wenigen Ausnahmen immer in derselben Weise recitirt wird. Geht das Commune de tempore oder das Psalterium dem Proprium de tempore im Brevier vorher, so folgt das Commune sanctorum dem Proprium sanctorum nach. Den verschiedenen Klassen der Heiligen entsprechend, enthält es ein Commune apostolorum, martyrum etc., das unter Umständen das Proprium theilweise oder ganz ersetzt. Diesen vier Haupttheilen, dem Psalterium, dem Proprium de tempore, dem Proprium sanctorum und Commune sanctorum folgt ein Appendix mit dem Officium parvum B. M. V., dem Officium defunctorum etc. Der gesammte Stoff ist gewöhnlich auf vier Bände vertheilt, die, wenn auch nicht völlig, so doch der Hauptsache nach den vier Jahreszeiten entsprechen. Das erste beginnt mit dem ersten Adventssonntag und endigt mit dem Samstag vor dem ersten Fastensonntag; das Proprium sanctorum umfaßt die Feste der Heiligen vom 29. November bis 12. März. Das Proprium de tempore des zweiten Bandes geht vom ersten Fastensonntag bis zum Samstag nach Pfingsten und das Proprium sanctorum desselben bis zum 19. Juni. Der dritte oder Sommertheil enthält die Zeit vom Trinitätsfeste bis zum 15. Sonntage nach Pfingsten und die Feste der Heiligen bis zum 2. September; der Herbsttheil aber den Rest des Kirchenjahres bis zum Beginne des Adventes, beziehungsweise bis zum 29. November. [Probst.]

II. **Die Breviere der Diöcesen Köln, Münster und Trier.** In den Diöcesen Köln und Trier war bis zum achten Jahrhundert wahrscheinlich ein dem alten gallischen ähnliches Officium in Geltung; jedoch wurde seit der Einführung des römischen Ritus in Gallien zur Zeit Pipins und Karls d. Gr. in denselben sicher das römische Brevier gebetet. In der Diöcese Münster, welche erst zur Zeit Karls d. Gr. gegründet wurde, war es von Anfang an im Gebrauche. Deßhalb hatten diese Diöcesen in Folge des Zugeständnisses Pius' V. die Berechtigung, ihr römisches Brevier in der bisherigen Form beizubehalten, und waren nicht verpflichtet, das von dem genannten Papste verbesserte anzunehmen. Sie machten auch von dieser Berechtigung Gebrauch und behielten die alten Breviere bei; gegenwärtig sind diese die einzigen dieser Art, da das mailändische und das mozarabische nicht dem römischen Ritus angehören. Freilich waren die Breviere dieser Diöcesen der Verbesserung wenigstens ebenso bedürftig, wie die der andern Kirchen, und die verbessernde Hand wurde auch von den Bischöfen an sie gelegt. Dieselben waren bestrebt, dieses alte römische Brevier dem reformirten des hl. Pius V. immer ähnlicher zu machen; selbst in den letzten Ausgaben, welche namentlich für Köln und Münster in eine so traurige Zeit fielen, ist diese Richtung beibehalten und den Brevieren der Charakter des römischen geblieben.

Die gegenwärtig geltenden Ausgaben sind für Köln von 1780, für Münster von 1784 (neugedruckt 1830), für Trier von 1748. Die Hauptverschiedenheiten von dem jetzigen römischen Brevier waren ursprünglich diejenigen, welche sich auch in den alten römischen Brevieren Frankreichs, wohl aus dem altgallischen Officium, erhalten hatten: der Gebrauch der Ferialpsalmen in der Vesper der Heiligenfeste, die Psalmen 112. Laudate pueri, 116. Laudate Dominum omnes gentes, 145. Lauda anima Dominum, 146. Laudate Dominum quoniam bonus, 147. Lauda Jerusalem in der ersten Vesper der Feste erster Klasse; ein Responsorium nach dem Capitel der ersten Vesper an den höheren Festen, ein besonderer Hymnus in der Complet an manchen Festen; das 9. Responsorium im 3. Nocturn, auch wenn Te Deum gebetet wurde, der versus sacerdotalis zwischen Matutin und Laudes, das Beten eines Officium de patronis an drei durch kein festum novem lectionum besetzten Tagen jeder Woche außer dem Advente und der Zeit von Septuagesima bis Ostern; das Beten nur eines Nocturns von drei Psalmen und drei Lectionen in der Zeit von Ostern bis Pfingsten. Manche dieser Abweichungen haben sich in allen drei Brevieren erhalten, die meisten in dem Kölner, in welchem nur das 9. Responsorium, wenn Te Deum gebetet wird, und der versus sacerdotalis vor den Laudes in Wegfall gekommen ist. — Der bedenklichste Punkt hinsichtlich dieser Breviere ist der, daß sie nicht sämmtliche Heiligenofficien, welche seit Pius V. vorgeschrieben wurden, aufgenommen haben: denn da die betreffenden Gebote für alle gelten, welche das römische Brevier beten, so sind durch dieselben auch diejenigen verpflichtet, welche dieses Brevier in der alten Form recitiren. — Wie eine auch nur oberflächliche Vergleichung zeigt, stehen jene Breviere weit hinter dem jetzigen römischen zurück, und es ist wohl nur noch eine Frage der Zeit, bis wann sie letzterem die Stelle einräumen werden. Bezüglich der Anbahnung jener Aenderung in Köln und Münster s. oben; dieselbe erleichtert sich auch dadurch, daß der Apostolische Stuhl die Beibehaltung liebgewonnener alter Eigenthümlichkeiten im Ritus bereitwillig gestattet. (Vgl. die bezüglichen Concessionen in den Missae et Officia propria der Erzdiöcese Köln und in den Statuta synodi dioeces. Rhemens. 1851, p. 47 sq.)

III. Das Breviarium monasticum ist das von dem hl. Benedict mit Genehmigung des Papstes Gregor des Großen für seinen Orden vorgeschriebene und von den Camaldulensern, Cisterciensern, Karthäusern und fast allen Mönchsorden mit einigen Modificationen befolgte Officium. Es ist, wegen der dem Benedictinerorden vorgeschriebenen Thätigkeit gegen das frühere Mönchs-

officium etwas abgekürzt, aber wegen der höheren Gebetsaufgabe länger als das des Weltclerus. Die Psalmen sind so vertheilt, daß in jeder Woche das ganze Psalterium gebetet wird. Das Nachtsofficium hat stets 12 Psalmen in zwei Nocturnen, denen an Sonn- und Festtagen drei Cantica des A. T. als dritte Nocturn beigefügt werden. Die Vesper hat vier, die Complet drei Psalmen und kein Nunc dimittis. Der hl. Benedict schreibt auch Hymnen vor, welche er Ambrosiani nennt. Später wurden die marianischen Schlußantiphonen beigefügt. Die sonn- und festtäglichen Officien haben in jeder Nocturn vier Lectionen, die vier letzten mit einer Homilie; die Ferialofficien und die Feste trium lectionum nur drei; von Ostern aber bis 1. November Eine lectio brevis (wohl wegen der Feldarbeiten). Das Frohnleichnamsofficium ist das römische. Der Hauptunterschied bei den Cisterciensern besteht darin, daß diese keine Festa trium lectionum haben, sondern die betreffenden Heiligen nur commemoriren; ferner sind die Hymnen der Terz und der Complet je nach den Zeiten und Festen verschieden. Die Karthäuser stimmen im Brevier fast vollständig mit den Cisterciensern überein, nur ändern sie die Psalmen der Vesper nach den Festen und beten in der Prim täglich das Symbolum Athanasianum. Eine Revision des Breviarium Monasticum, mit Benutzung des reformirten römischen Breviers von den zu Rom residirenden Generalprocuratoren der verschiedenen Benedictiner-Congregationen bearbeitet, wurde von Paul V. am 1. October 1612 approbirt, aber nicht vorgeschrieben; gleichwohl wurde es fast allgemein angenommen, nicht jedoch von den Cisterciensern. Näheres über die Einrichtung s. bei Grancolas I, c. 14; Bona, Psallentis ecclesiae harmonia c. 18, § 3 sq.; Guéranger, Instit. liturg. I, 217 ss. II, 15—19.

IV. Das Brevier der Dominicaner wurde 1253 von Humbert, dem späteren Ordensgenerale, im Pariser Kloster St. Jacques (woher die dortigen Dominicaner den Namen Jacobiner erhielten) redigirt. Es ist das römische Brevier der damaligen Zeit mit den Eigenthümlichkeiten der französischen, insbesondere der Pariser Kirchen (Luigi Vincenzo Cassitto, Liturgia Domenicana spiegata I, 11), welchem die Ordensfeste beigefügt sind. Die Officien der letzteren wurden im Geiste der Zeit, mit Ausnahme der Psalmen, Lectionen und Orationen, ganz in poetischer Form verfaßt, ähnlich wie die der Franciscaner, aber mit dem Unterschied, daß letztere durch eine naive Einfachheit, die der Dominicaner durch Majestät und Feierlichkeit sich auszeichnen. Diese charakteristische Form hat der Orden auch bei den Officien seiner späteren Heiligen beibehalten, und das in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts verfaßte Officium des Rosenkranzfestes trägt ganz die Farbe des 13. Jahrhunderts. Die Hauptunterschiede von dem römischen Brevier sind folgende. In dem Ferialofficium der Prim haben sie nur die drei gewöhnlichen Psalmen, an Sonntagen dagegen von Septuagesima bis Ostern neun Psalmen. Das Martyrologium lesen sie nach den Laudes, und nur, wenn diese anticipirt werden, nach der Prim. Als marianische Antiphon nach der Complet haben sie stets Salve Regina, welcher sie eine andere zu Ehren des hl. Dominicus mit einigen Gebeten beifügen. Wie in dem kölnischen Brevier, hat die erste Vesper der höchsten Feste die Psalmen Laudate pueri Dominum, Laudate Dominum omnes gentes, Lauda anima mea Dominum, Laudate Dominum quoniam bonus, Lauda Jerusalem; ferner wird der Hymnus der Complet nach den Festen gewechselt, und von Ostern bis Pfingsten nur eine Nocturn mit drei Psalmen und drei Lectionen gebetet. (Bona l. c. § 7; Guéranger I, 339.)

V. Die neueren französischen Breviere können zwar nicht als berechtigt anerkannt werden, sind aber gleichwohl hier zu berücksichtigen, weil sie factisch zeitweilig fast in ganz Frankreich in Gebrauch waren. Hier, wo der römische Ritus seit Pipin und Karl d. Gr. allgemein bestand, machten die meisten Kirchen von dem Indult Pius' V. keinen Gebrauch, sondern nahmen, wie die sämmtlichen königlichen Kapellen, das reformirte römische Brevier an; die anderen, mit Ausnahme von Lyon, reformirten ihr Diöcesan-Brevier nach demselben. Im Anfang des 17. Jahrhunderts war ein erster Versuch des Pariser Parlaments, diese rein kirchliche Frage der Staatsgewalt zu unterwerfen, noch durch die Versammlung des Clerus von 1605 vereitelt worden; 70 Jahre später begannen von Seiten der Parlamente, der Jansenisten und leider auch des Episcopates die erfolgreichen Attentate, wodurch Frankreich der liturgischen Einheit des Abendlandes entzogen und das römische Brevier abgeschafft wurde, nicht um den altgallicanischen Ritus, sondern um neuen, vielfach von ausgesprochenen Jansenisten verfaßten Brevieren Platz zu machen, welche sich von dem altgallicanischen noch weiter entfernten als von dem römischen. Der Sturm begann in den Diöcesen, welche ihr altrömisches Diöcesanbrevier beibehalten hatten und nun bei neuen Ausgaben über die gestatteten Schranken der Verbesserung hinausgingen. Zuerst geschah dieß, noch mit einiger Reserve, in dem Breviere von Vienne 1678, dann offen in dem Pariser von 1680, mit der jansenistischen Tendenz, die Verehrung der Heiligen und insbesondere der allerseligsten Jungfrau zu vermindern und die Auctorität des Papstes zu verdunkeln. Noch weiter ging in den Neuerungen das Brevier, welches die Genossenschaft von Clugny 1686 an Stelle des Breviarium monasticum setzte, und welches hier besonders erwähnt werden muß, weil die vom Victorianer P. J. B. Santeul, einem leichtfertigen Freunde der Jansenisten, verfaßten Hymnen allmälig in mehr als 60 Diöcesen Frankreichs die Werke der alten kirchlichen Dichter verdrängten. Den neuen Antiphonen und Hymnen wurden neue Melodien unterlegt, welche ebenso wenig gregorianisch waren, wie der Text.

Das 18. Jahrhundert ging noch weiter. Gleich als habe bis dahin kein Brevier bestanden, als sei das Gebet der Kirche ein Gegenstand für jeden Projectenmacher, als könne die Braut Jesu Christi nicht mit ihren eigenen Worten zu ihm beten, veröffentlichte Foinard 1726 sein Projet d'un nouveau bréviaire . . . particulièrement composé de l'écriture sainte, instructif, édifiant . . . sans renvois . . . et très court, und im J. 1726 das entsprechende Breviarium ecclesiasticum, in welchem nicht einmal die Schriftstellen des Gregorianischen Antiphonars Gnade gefunden hatten. Die ganze Festordnung wurde umgemodelt. Wie sehr dieserlei Anschauungen damals in Frankreich herrschten, zeigen die rasch sich folgenden neuen Breviere, großentheils von ausgesprochenen Jansenisten und im Interesse der Secte verfaßt. Im J. 1736 erschien ein neues Pariser Brevier, dessen Hymnen von Coffin, einem Laien und notorischen Jansenisten, verfaßt sind; letzterem mußten wegen seiner hartnäckigen Ketzerei von seinem Pfarrer, der doch dieses Brevier selbst betete, die Sterbesacramente verweigert werden. In diesem Brevier findet sich außer anderen Neuerungen auch die Ordnung des Psalteriums geändert; mehr oder minder verdeckt wurde der Jansenismus gelehrt. Die wenigen, zu der ersten zurückgezogenen Ausgabe gedruckten Cartons gaben keine wesentliche Verbesserung eines Werkes, in welchem nur die Benedictio mensae und das Itinerarium unverändert geblieben waren. Nur wenige Stimmen, darunter die der Bischöfe von Marseille und Lodève, H. de Belsunce und F. H. Fumel, erhoben sich gegen diese Neuerungen; vielmehr hatten 30 Jahre später drei Viertel der französischen Cathedralen den römischen Ritus aufgegeben und 50 davon, darunter auch die zu Lyon, das Pariser Brevier von 1736 angenommen. Selbst Prälaten, welche eifrige Vertheidiger der Kirchenlehre gegen die Jansenisten waren, brachen in ihren neuen Brevieren mit dem Geiste der liturgischen Einheit und dem Geiste der Tradition, während sie den Jansenismus aus denselben fernzuhalten suchten. So wurden in dem Breviere von Amiens von 1746 viele Collecten des römischen Breviers für die Sonntage nach Pfingsten, in welchen von der Gnade die Rede ist, geändert, als ob in den Gebeten der römischen Mutterkirche eine jansenistische Deutung zu befürchten sei! Die Prämonstratenser (1782), sowie die Congregationen von St. Vannes (1777) und von St. Maur (1787), machten sich ebenfalls modernere Breviere. Beim Ausbruch der Revolution hatten von 113 Diöcesen Frankreichs mehr als 80 das römische Brevier aufgegeben; von den Kirchen, welche nach dem Indult Pius' V. ihre altrömischen Breviere hatten beibehalten dürfen, war keine der liturgischen Einheit treu geblieben, mit Ausnahme der Stiftskirche des hl. Martin zu Tours. Die aus dieser Verschiedenheit der Breviere entstandene Verwirrung wurde noch größer, als in Folge der neuen Organisation Theile verschiedener Diöcesen zusammengelegt wurden. Statt aber zu der Einheit des römischen Ritus zurückzukehren, bestimmten die organischen Artikel zum Concordat (Art. 39), daß für das ganze damalige Frankreich eine gemeinsame Liturgie eingeführt werden sollte. Auch nach dem Sturze Napoleons ging die traurige Verwirrung weiter. Diöcesen, welche bis dahin treu den seit Karl dem Großen eingeführten römischen Ritus bewahrt hatten, erhielten nun neue Breviere, einzelne in zwanzig Jahren drei verschiedene. Anderseits begann aber auch die Reaction. Wie man in Wissenschaft und Kunst die Anschauungen früherer Jahrhunderte wieder würdigen lernte, so auch in der Liturgie. Bischof Parisis führte 1839 die römische Liturgie wieder in seiner Diöcese Langres ein, und seitdem ist, besonders durch die Bemühungen des Abtes Guéranger von Solesmes, Frankreich, anfangs unter großem Widerstreben der Reste gallicanischer Anschauungen, beinahe vollständig zur liturgischen Einheit des Abendlandes zurückgekehrt (vgl. Guéranger, Instit. liturg. II, 43—646).

Später als in Frankreich griff in Deutschland die falsche Aufklärung in das kirchliche Gebiet der Liturgie ein. Vor Allem machte sich hier das Bestreben geltend, sowohl im Breviere, wie im Missale und Rituale, die Sprache der Kirche zu verdrängen und an ihre Stelle, angeblich zur Belehrung und Erbauung des Volkes, die Muttersprache zu setzen. Aber auch der Inhalt des Breviers sollte mehr dem Zeitgeiste entsprechen. Die Mainzer Monatsschrift von 1789 verlangte ein neues Brevier, welches die ermüdende Länge und das Anstößige des alten vermeide und abwechselnd und unterrichtend sei (Brück, Rationalistische Bestrebungen im 18. Jahrhundert, Mainz 1865, 79). Als anstößig galten aber besonders die Lebensbeschreibungen der Heiligen in den Lectionen der zweiten Nocturn. Kaiser Joseph befahl in zwei Mandaten unter Androhung einer Strafe von 50 Gulden, daß die Lectionen über das Leben des hl. Benno und des Papstes Gregor VII. aus den Brevieren herausgerissen oder verklebt werden sollten (Brunner, Mysterien der Aufklärung, Mainz 1869, 163); im Clerus selbst ging ein Sprichwort, eine Sache sei so erlogen, wie der zweite Nocturn. Kurfürst Max Franz von Köln betraute nun Professor Dereser mit der Abfassung eines neuen Breviers. Es erschien zuerst mit dem Titel: Erbauungsbuch für katholische Christen auf alle Tage des Jahres, Augsburg 1792, später aber (8. Aufl. Rottenburg 1819) als Deutsches Brevier für Stiftsdamen, Klosterfrauen und jeden guten Christen (4 Bände). Es zerfiel in vier Theile. Die „Morgenandacht" hatte drei Psalmen, welche für die einzelnen Wochentage und für die Feste des Herrn verschieden waren; daran reihten sich drei Lectionen. Die erste gab an Sonntagen und in der Fasten das Evangelium des Tages, sonst eine fortlaufende Lesung aus dem Neuen Testament, welches im Laufe eines Jahres vollständig durchgenommen wurde. Die zweite und dritte Lection bot eine nüchterne Er-

klärung der ersten Lesung. An Festen von Heiligen, welche in der heiligen Schrift genannt sind, folgte noch als vierte Lection eine kurze Lebensbeschreibung; für andere Heilige sollte diese vierte Lesung aus dem Commune genommen werden. Der zweite Theil des Breviers enthielt Erklärungen und Betrachtungen über die heilige Messe. Der dritte Theil, die „Nachmittagsandacht", bot drei nach den Tagen verschiedene Psalmen, das Magnificat und ein Gebet. Der vierte Theil war ein Abendgebet mit Gewissenserforschung. Dieses sogenannte Brevier erhielt die Approbation von Köln, Münster, Osnabrück, Konstanz und Speier und trat in sehr vielen Frauenklöstern an die Stelle des römischen. Franz Ludwig von Würzburg gestattete es auch den studirenden Stiftsherren. Weiter ging noch Wessenberg, der gegen eine kleine Abgabe vom Breviergebete überhaupt dispensirte. Mehrere Decennien verstrichen, bis in allen Theilen Deutschlands das wiedererwachte katholische Leben sich auch in Rücksicht auf das Breviergebet manifestirte.

VII. Das Mailänder Brevier wird auch das Ambrosianische genannt, nicht als ob es den hl. Ambrosius zum Verfasser gehabt habe, sondern weil dieser Heilige an der Verbesserung der von ihm vorgefundenen Liturgie seiner Kirche arbeitete. Mit Sicherheit kann man ihm nur die Einführung des alternativen Psalmirens (S. August. Conf. 9, 6 sq.) und einer Anzahl von ihm verfaßter Hymnen zuschreiben. Nach dem römischen ist das Mailänder Brevier das älteste des Abendlandes und reicht ohne Zweifel bis in die Anfänge der Gründung dieser Kirche, also in die apostolische Zeit, hinauf, wenn auch die Annahme von Joh. Visconti (De rit. Missae 2, 12), das Mailänder Missale habe von dem Apostel Barnabas, das Brevier von dem Bischof Mirocles von Mailand seine Einrichtung erhalten, durch keine alten Zeugnisse gestützt ist. In vielen Punkten stimmt dieses Brevier mit dem römischen überein. Ob der Grund in der ursprünglichen Verwandtschaft, in dem Einfluß der römischen Mutterkirche, in gegenseitigen Entlehnungen, oder in diesem allen liege, läßt sich jetzt nicht mehr klarstellen. Die Mailänder hielten stets mit großem Eifer an ihrem besondern Ritus fest. Als Karl d. Gr. in den ihm unterworfenen Reichen die Einführung des römischen Ritus veranlaßte oder förderte, gelang es ihm nicht, den Widerstand der Mailänder zu überwinden, und nach dem Berichte des Landulphus (1080) sprach sich sogar ein, von Muratori (Antiquit. Italiae IV, 834) allerdings bezweifeltes, Wunder für das Fortbestehen des besonderen Ritus aus. Man habe auf den Altar des hl. Petrus ein römisches und ein Mailänder Sacramentar verschlossen hingelegt, um von der Thatsache, welches zuerst sich von selbst öffne, die Entscheidung abhängig zu machen; da hätten sich beide zugleich geöffnet. Ein späterer Versuch Nicolaus' II., Mailand in die liturgische Einheit des Abendlandes hineinzuziehen, gelang ebenfalls nicht, obgleich er sich dazu der Energie des hl. Petrus Damiani bediente. Mabillon (Mus. Ital. I, 95—99) veröffentlicht Briefe zweier Priester von Regensburg, Paul und Gebhard, worin dieselben den Thesaurarius Martin an der Kirche des hl. Ambrosius um 1024 ersuchen, ihnen das Sacramentar des hl. Ambrosius und sein Antiphonar, letzteres cum notulis, abschreiben zu lassen. Förmlich eingeführt wurde dieses Officium aus Veranlassung Karls IV. um die Mitte des 14. Jahrhunderts in der Kirche des Heiligen zu Prag (Gerbert, Vet. Liturg. Alleman. I, 63). Das Unternehmen des Cardinals Branda di Castiglione, welcher mit der Absicht der Abschaffung des Mailänder Ritus am Weihnachtsfeste 1440 in der Kirche S. Ambrogio zu Mailand das Hochamt nach römischer Weise halten ließ, und ein, wie man glaubte, von dem Heiligen selbst herrührendes Sacramentar an sich nahm, erregte einen Aufstand des Volkes, welcher den Legaten Eugens IV. zur Herausgabe des Buches und zum Verlassen der Stadt veranlaßte. Alexander VI. bestätigte ausdrücklich das Recht des Herzogs und des Volkes von Mailand, Messe und Officium nach dem Ambrosianischen Ritus zu halten (Ughelli, Italia sacra, Eccles. Mediolan. IV, 385), und wenn diese Bulle auch zunächst nur von der Kirche und dem Kloster des hl. Ambrosius spricht, so schließt sie doch die anderen Kirchen der Stadt und des Territoriums nicht aus; jedenfalls befanden sich die meisten Kirchen der Stadt und der Diöcese beim Erlaß der Bulle Pius' V. 1568 seit mehr als 200 Jahren im Besitz dieses besonderen Breviers und erhielten also das Recht, dasselbe beizubehalten. Aus einem Briefe des hl. Karl Borromäus vom 12. November 1578 (Lebrun, Explic. de la Messe II.) sieht man, daß damals schon in vielen Ordenskirchen der römische Ritus bestand, daß es aber Murren erregte, wenn der heilige Erzbischof an Orten, wo keine Kirchen des römischen Ritus waren, fremden Priestern gestattete, nach diesem Ritus die heilige Messe zu lesen, ja daß er die einem fremden Priester ertheilte Erlaubniß, in der Mailänder Kirche S. Ambrogio in einer dunklen Kapelle so zu celebriren, wegen des darüber entstandenen Lärmens zurücknehmen mußte. Noch jetzt wird es nicht gestattet, auf dem Altar über dem Grabe des hl. Ambrosius nach römischem Ritus zu lesen; zu Rom ist man weniger engherzig und gestattet den Mailändern auf dem Grabe des hl. Petrus die Celebration nach ihrem Ritus (Guéranger, Institut. liturg. I, 194—202).

Das Mailänder Brevier theilt das Psalterium in 2 Theile. Der erste (Ps. 1—108) ist, wie auch im römischen, für das Nacht-Officium, der zweite (Ps. 109—150) für das des Tages bestimmt, und letzterer ganz wie im römischen Breviere vertheilt. Der erste Theil zerfällt wieder in 10 Abschnitte (decuriae), welche für die Tage von Montag bis Freitag zweier Wochen bestimmt sind. Die Decurie für den Montag der ersten

Woche enthält die 16 ersten, die für den Dienstag die folgenden 14 Psalmen, die andern 10, die letzte 8 Psalmen. An den Samstagen, Sonntagen und Festtagen des Herrn treten Cantica an die Stelle der Psalmen; die sechs Tage vor Weihnachten und vor Ostern haben eigene Psalmen. Weihnachten und Epiphanie haben drei Nocturnen und 9 Lectionen, Charfreitag hat sechs Lectionen; die drei letzten sind die vollständigen Passionen nach Marcus, Lucas und Johannes (die Passion nach Matthäus wird in der Messe gelesen). Das Psalterium beten die Mailänder (wie die Canoniker von St. Peter im Vatican) nach dem Psalterium romanum. Die Nocturnen beginnen mit Pater, Ave, Deus in adjutorium, dann folgt der Hymnus: Aeterne rerum conditor, ein Responsorium, Canticum trium puerorum: Benedictus Dominus Deus patrum nostrorum mit einer Antiphon und drei Kyrie eleison; hierauf die Psalmen oder Cantiken des Tages und drei Lectionen, am Sonntage aus einer Homilie, an den Ferien aus der heiligen Schrift; an den Festen ist die dritte von dem Leben des Heiligen oder aus einem bezüglichen Sermo, den beiden ersten Lectionen folgt ein Responsorium, der dritten das Te Deum, wenn die Zeit es verlangt, sonst bleibt sie ohne Zusatz. Die Laudes beginnen mit Deus in adjutorium, dann folgt mit seiner Antiphon und drei Kyrie eleison das Benedictus, an dessen Stelle an den Adventsonntagen, Weihnachten und Epiphanie das Canticum Moysis: Audite coeli tritt; hieran schließt sich an Sonntagen und den Heiligenfesten eine 5 oder 7 Mal wiederholte Antiphon zum heiligen Kreuze mit stiller Oration, das Canticum Moysis: Cantemus Domino mit seiner Antiphon, 3 Kyrie eleison und Oration, ferner das Canticum trium puerorum, wofür Samstags Psalm 117, an den andern Wochentagen Psalm 50 mit Antiphon und 3 Kyrie eleison gebetet wird. Es folgt eine Oration und dann unter einem Gloria Patri die 4 Psalmen: Laudate Dominum de coelis, die beiden folgenden und Laudate Dominum omnes gentes. Hierauf wird ein Capitel, eine Antiphon und drei Kyrie gebetet, dann Dominus vobiscum und ein von beiden Chören gemeinsam recitirter Psalm; hierauf ein Hymnus, der nach der Qualität des Festes wechselt, 12 Kyrie eleison und die Psallenda des Festes oder die zwei des Sonntags, d. h. eine Antiphon mit Gloria Patri, drei Kyrie eleison, einigen Versikeln und der Oration, an deren Stelle im Ferial-Officium ein Responsorium tritt. So endigen die Laudes, wenn nicht eine Commemoration zu machen ist, was durch die Psallenda des Festes geschieht. Mit Ausnahme der höheren Feste findet täglich eine Commemoration der allerseligsten Jungfrau, des hl. Ambrosius und des Kirchenpatrons statt.

Die Prim hat den Hymnus und die drei Psalmen des römischen Brevieres ohne Antiphon; nach den Psalmen Alleluja oder Laus tibi Domine etc., dann die Epistolella mit Responsorium, täglich das Symbolum Athanas., Capitel und, mit Ausnahme der höheren Feste, Preces, drei nie wechselnde Orationen, das Martyrologium, den Versikel Exultabunt sancti in gloria und eine Oration. — Terz, Sext und Non haben dieselben Hymnen und Psalmen, wie im römischen Brevier, aber ohne Antiphon, dann Alleluja oder Laus tibi Domine, Epistolella, Preces, wenn diese zu beten sind, und Oration. An den Sonn- und Feiertagen wird zur Terz der Hymnus Jam surgit hora tertia gesungen. Die Vesper beginnt nach Pater und Ave mit Dominus vobiscum, dann folgt ein nach den Officien verschiedenes Responsorium (Lucernarium), wieder Dominus vobiscum, eine Antiphon, nochmals Dominus vobiscum und der entsprechende Hymnus, Dominus vobiscum, ein Responsorium, Dominus vobiscum, dann mit ihren Antiphonen die 5 Psalmen des römischen Brevieres; an den Festen des Herrn aber nur ein Psalm, welchem die Ps. Ecce nunc benedicite Dominum und Laudate Dominum omnes gentes unter einer Antiphon und einem Gloria Patri beigefügt werden. Nach den Psalmen und Antiphonen folgt dreimal Kyrie eleison, Dominus vobiscum, eine Oration, Dominus vobiscum, das Magnificat mit Antiphon, Kyrie eleison und eine andere Oration, dann die Psallenda u. s. w., wie am Ende der Laudes. An den Wochentagen der Quadragesima wird statt des Magnificat zwölfmal Kyrie eleison gebetet. An den Festen der Orts- und Kirchenpatrone, die mit Vigilien gehalten werden, sind nach dem ersten und zweiten Psalm Lectionen aus dem Leben des Heiligen beigefügt, und nach dem Magnificat folgt eine Litanei. — In der Complet folgt auf Pater und Ave das Converte nos, Deus in adjutorium, dann der Hymnus Te lucis ante terminum (in der Quadragesima: Christi qui lux et dies); hierauf ohne Antiphon die Psalmen Cum invocarem, In te Dne, Qui habitat, und unter einem Gloria Patri die Psalmen Ecce quam bonum, Ecce nunc benedicite und Laudate Dominum omnes gentes, Alleluja oder Laus tibi Domine, dann in der Quadragesima der Hymnus Te lucis ante terminum, sonst sofort die Epistolella mit Responsorium, das Nunc dimittis, die Preces, wenn sie zu beten sind, die Marianische Antiphon und zum Schluß das Confiteor. (Vgl. die Literatur bei Moroni LXXXII, 300.)

VIII. Das mozarabische Brevier. Wahrscheinlich hatte Spanien ursprünglich den römischen Ritus und erhielt erst nach dem Einzuge der Goten den sogen. gotischen Ritus, welcher mit dem orientalischen verwandt ist, aber in lateinischer Sprache gefeiert wurde. Er wurde nach Bekehrung der Goten durch die hll. Leander und Isidor gereinigt, vervollkommnet und in ganz Spanien herrschend. Das vierte Concil von Toledo vollendete 633 die liturgische Einheit der iberischen Halbinsel. Den Namen mozarabisch erhielt dieser Ritus, weil die unter der mau-

rischen Herrschaft lebenden spanischen Christen so genannt wurden. Im elften Jahrhundert wich die beschränkte liturgische Einheit des einzelnen Landes der größeren des Abendlandes, und an die Stelle des mozarabischen trat der römische Ritus, während jener sich nur in einigen wenigen Kirchen erhielt, für welche er auch unter Cardinal Ximenes von dem apostolischen Stuhle auctorisirt wurde. (Das Nähere siehe im Art. Liturgie, die mozarabische.) Das mozarabische Brevier hat außer den sieben Theilen des römischen an den Feiertagen noch ein achtes Officium vor der Prim, die Aurora; vier andere, nämlich In principio noctis, Ante lectum, Media nocte und In surrectione lecti sind fortgefallen. Alle Horen mit Ausnahme der Complet beginnen mit Kyrie eleison, Pater, Ave (dazu kommt vor dem Nocturn noch das Ave Regina coelorum mit Versikel und Oration). Dann folgt In nomine D. N. I. C. lumen cum pace, Deo gratias. Dieselben schließen mit Pater noster, in Laudes und Vesper unter Beifügung einer Oration und dem Segen des Priesters. — In dem kurzen Nocturn folgen auf den Psalm 50 mit seiner Antiphon drei Antiphonen und Orationen mit einem Responsorium; an den Sonntagen statt der ersten dieser drei Antiphonen der Hymnus Aeterne rerum conditor mit einer Oration und drei Psalmen. An den Sonntagen von Ostern bis Pfingsten und an den hohen Festen wird statt des Psalmes Miserere der Psalm Domine quid multiplicati sunt gebetet. — In den Laudes folgt auf den nämlichen Anfang ein Canticum aus dem Alten oder dem Neuen Testament, an den Marienfesten oder zu Weihnachten das Magnificat, am Feste des hl. Johannes des Täufers das Benedictus; dann nach Dominus sit semper vobiscum eine Antiphon und das Canticum trium puerorum, eine Antiphon und Psalm Laudate Dominum de coelis, eine Lesung aus den Propheten (Prophetia), ein Hymnus, eine Ermahnung an das Volk zum Gebet (Supplicatio), Kyrie eleison, ein Capitel, Pater noster, eine Anzahl Versikeln (Laus) und der Segen. — Die Aurora enthält den Psalm Deus in adjutorium, Beati immaculati, In quo corrigit, Retribue, die Laus, einen Hymnus, Pater noster und einige Preces. — Die Prim enthält sieben Psalmen mit einer Antiphon, Responsorium, Prophetia, Epistel, Laus, Hymnus (außer Advent und Fastenzeit), Te Deum und Gloria in excelsis, dann das Apostolische Glaubensbekenntniß, eine Supplicatio, Pater noster und Segen. — Terz, Sext und Non haben vier Psalmen, Responsorien, Prophetia, Epistel, Laus, Hymnus, Preces, Supplicatio, Capitel, Pater noster und Segen. — Die Vesper hat keine Psalmen, sondern Laus, Antiphon, Laus, Hymnus, Supplicatio, Capitel, Pater noster, Segen, eine dritte Laus, während welcher die Kirche incensirt wird, und die Oration des Tages. — Das Completorium beginnt mit dem Psalm Signatum est super nos lumen vultus tui Domine, dann folgen drei Alleluja (in der Fastenzeit Laus tibi Dne), ein Psalm, drei Alleluja, der Psalm Qui habitat, ein Psalm, Hymnus, Supplicatio, Pater noster, Segen, Salve Regina mit Versikeln und Oration. (Vgl. Bona l. c. § 11.) [Heuser.]

b. Morgenländische Breviere. I. Das griechische Brevier. Bei aller Uebereinstimmung in der wesentlichen Einrichtung entwickelte sich seit dem Frieden der Kirche unter Constantin das Officium mit Eigenthümlichkeiten in den verschiedenen Patriarchaten, jedoch so, daß die einen von den anderen bewährte Anordnungen entlehnten. So wurde zu Antiochien zuerst der alternirende Psalmengesang eingeführt (Theodoret, H. E. 2, 24), was bald zu Constantinopel durch den hl. Chrysostomus und im Abendlande durch den hl. Ambrosius nachgeahmt wurde. Durch die Natur der Sache hatten die griechischen Mönche Besonderheiten im Officium, weßhalb der hl. Sabbas gegen Ende des fünften Jahrhunderts eine Anweisung für dessen Recitation während des ganzen Jahres schrieb, welche durch den hl. Johannes Damascenus später hergestellt wurde. Mit den schismatischen Tendenzen erlischt seit dem neunten Jahrhundert das liturgische Leben der griechischen Kirche, während andererseits mit dem steigenden Einfluß von Constantinopel auf die älteren Patriarchate des Morgenlandes, wie in der Liturgie, so auch im Officium die dort gebräuchliche Form im ganzen Morgenlande die fast allein herrschende wurde, und die von Jerusalem, Antiochien und Alexandrien ihr weichen mußten. Gegenwärtig beten dieses Officium nicht nur die schismatischen Griechen, sondern auch alle unirten Griechen, selbst im Abendlande, ferner, in slavischer Sprache, die russische Kirche und die unirten und schismatischen Griechen in Litthauen, Polen, Ungarn u. s. w. Neben den in dem allgemeinen melchitischen Calendarium verzeichneten Festen feiern die einzelnen Nationen im Officium noch einzelne besondere Feste, die unter den Lateinern wohnenden Unirten auch einige aus dem lateinischen Ritus entnommene, so z. B. in Italien Frohnleichnam und St. Joseph (19. März), Allerheiligen (1. Nov.), Allerseelen (2. Nov.), in Ungarn und Siebenbürgen das Fest des heiligen Königs Stephan (20. Aug.) (Nilles, Kalend. I, 30). In Folge der Erstarrung des Lebens durch das Schisma hat das Officium auch bei den Schismatikern im Ganzen die alten Texte und damit auch die reichen Zeugnisse für den Primat des Papstes bewahrt und ist in seiner Einheit ein großer Schutz gegen das weitere Versinken in Ketzerei geblieben. In Folge derselben Erstarrung hat die Entwickelung aufgehört, die Form ist noch immer die weitläufige der früheren Jahrhunderte, so daß das griechische Officium oft drei bis vier Mal mehr Zeit in Anspruch nimmt als das römische.

Wie in der lateinischen Kirche vor Gregor VII.

so ist noch jetzt in der griechischen Kirche das Officium auf verschiedene Bücher vertheilt, nämlich auf das Horologium, das Psalterium, den Oktoechos, die Menäen, die Synaxarien, das Triodium, das Pentekostarium, das Typikum, die Evangelien, den Apostolus, die Lectionen aus dem A. T. 1. Das Ὡρολόγιον enthält die ständigen Psalmen und Gebete der Tagzeiten für das ganze Kirchenjahr, ferner das Calendarium (1. Sept. bis 31. Aug.) mit den Τροπάρια (antiphonartigen Sätzen) und den Κοντάκια (kürzeren Hymnen) des Festes oder der Heiligen, endlich verschiedene Gebete und Troparien für bestimmte heilige Zeiten und Feste, in verschiedenen Editionen verschieden. 2. Das Ψαλτήριον der gewöhnlichen Ordnung ist in 20 Καθίσματα (Abschnitte, eigentlich Sitzungen, weil sie sitzend gebetet werden) eingetheilt. Jedes derselben zerfällt wieder in drei Στάσεις, so genannt, weil die Doxologie nur am Schlusse einer solchen Unterabtheilung und zwar stehend gebetet wird. 3. Der Ὀκτώηχος enthält die verschiedenen Troparien und Canones nach den acht Kirchentönen. 4. Die Μηναῖα bieten in 12 nach den Monaten geordneten Bänden die kurzen Geschichten der Feste und der Heiligen, sowie die Rubriken und die Troparien. Stücke aus den Menäen für die Feste sammt den nöthigsten Rubriken enthält das Ἀνθολόγιον (Blumenlese). 5. Die Συναξάρια geben einen compendiösen, aber vollständigen Auszug der Menäen; sie sind dem römischen Martyrologium ähnlich, wenngleich das Elogium der Heiligen und der Feste ausführlicher ist. 6. Das Τριώδιον enthält das Officium von Septuagesima bis Charsamstag und hat seinen Namen davon, daß die Canones und Hymnen in dieser Zeit statt neun nur drei Oden haben. 7. Das Πεντηκοστάριον gibt das Officium von Ostern bis zur Octav von Pfingsten. 8. Das Εὐαγγελιάριον bietet die Evangelien und eine Anweisung, das Evangelium zur Sonntagsmatutin zu finden. 9. Das Τυπικόν (Regelbuch) enthält die Rubriken für die an jedem Tage zu betenden Stücke und die Angabe der Fest- und Fasttage. Es ist für die verschiedenen Kirchen verschieden; für die Klöster heißt es Κτητορικόν. Im engeren Sinne heißen Τυπικά die kleinen, auf die Feier bezüglichen Psalmverse, welche sich im Typikon aufgenommen finden. 10. Der Ἀπόστολος umfaßt die Apostelgeschichte, die Briefe und die Apocalypse. 11. Die Ἀναγνώσματα geben die Lectionen aus dem A. T.

Zum Verständniß der Beschreibung des Officiums schicken wir die Erklärung einiger technischer Ausdrücke in alphabetischer Reihenfolge voraus: 1. Ἀκάθιστος heißt ein stehend zu betendes Loblied. Das berühmteste ist das auf die allerseligste Jungfrau am Dankfeste für die dreimalige Errettung Constantinopels. Es besteht aus 24 Strophen und wird am Samstag der vierten Fastenwoche gebetet (σάββατον τοῦ ἀκαθίστου ὕμνου; vgl. Nilles, Kalend. II, 165 sq.). 2. Ἀντιφωνίαι sind Wechselgesänge in der Form der Responsorien des römischen Breviers. Beim Morgengottesdienste werden sie aus den Gradualpsalmen genommen und heißen dann Stufenlieder. 3. Δόγμα nennt man den größeren Hymnus, der die Stichiren in der Sonntagsvesper schließt und auf die Dogmen rücksichtlich der allerseligsten Jungfrau Bezug hat. Hymnen derselben Art, aber kleineren Umfanges heißen δογματικά. Von Beiden gibt es acht nach den acht Kirchentönen; sie sind verfaßt vom hl. Johannes Damascenus. 4. Die große Δοξολογία heißt im griechischen Ritus sowohl das Gloria in excelsis als das Te Deum; die kleine Doxologie ist das Gloria Patri. 5. Ἐκτενής (sc. εὐχή) ist ein Gebet, welches eine Reihe von Fürbitten umfaßt. Die große Ektenie besteht aus zwölf, die kleine aus zwei Fürbitten; bei jeder Fürbitte antwortet der Chor mit Kyrie eleison; zum Schlusse wendet man sich an Maria und an alle Heiligen um Fürsprache und endet mit der Lobpreisung der allerheiligsten Dreifaltigkeit. Die Bitt-Ektenie enthält sechs Bitten, welche der Chor mit den Worten „Herr gewähre" begleitet. 6. Ἐξαποστειλάριον heißt der Hymnus, welcher am Sonntage nach dem neunten Gesange des Canons gesungen wird. Der Name rührt daher, daß in ihm die verheißene Sendung des heiligen Geistes gepriesen wird. 7. Ἦχος bezeichnet die der alten griechischen Musik entnommenen acht Tonarten, dorisch, jonisch, phrygisch, lydisch, hypodorisch, hypojonisch, hypophrygisch und hypolydisch. Sie werden nach Wochen gewechselt, so daß erst nach acht Sonntagen dieselbe Tonweise wiederkehrt. Zu jeder dieser acht Tonarten traten mit der Zeit noch mehrere verwandte (ὅμοιοι). Die Slaven fixirten diese verschiedenen Tonweisen mit Noten nach der Scala ut, re, mi, fa, so, la, si; so entstand der vom eigentlichen griechischen Gesange verschiedene Kiewer Kirchengesang. 8. Καθίσματα heißen die 20 Abschnitte, in welche das Psalterium eingetheilt ist (Psalm 1—8; 9—16; 17—23; 24—31; 32—36; 37—45; 46—54; 55—63; 64—69; 70—76; 77—83; 84—90; 91—100; 101—104; 105—108; 109—117; 118; 119—131; 132—142; 143—150). Dem letzten Abschnitte sind gewöhnlich die Cantica des A. und N. T. beigefügt. Jedes Kathisma ist in drei kleinere Theile (στάσεις) eingetheilt, die je mit Gloria Patri geschlossen werden. Am Ende eines jeden werden noch entsprechende Troparien und ein Gebet gesprochen. An den Wochentagen betet man beim Morgenofficium je zwei Kathismen, zwischen welchen Kathismengesänge eingeschaltet werden; bei der Vesper eines. Demnach wird in jeder Woche das ganze Psalterium absolvirt. Während der Quadragesima aber sind täglich sieben Kathismen zu beten (drei beim Morgenofficium, drei bei den Horen, eines bei der Vesper), daneben noch neun Cantica aus dem A. T. 9. Κανών ist die geregelte Zusammenstellung der Gesänge (ᾠδαί) zu Ehren der Festgeheimnisse oder des Heiligen des Tages. Ein vollständiger Canon besteht aus neun Abschnitten, welche durch

kurze Ektenien in drei Theile zerfallen. Jedem Abschnitte geht ein Εἰρμός (slav. irmos, Reihe) voraus, dessen Melodie auch die der folgenden Gesangsstücke ist; letztere heißen darum τροπάρια, weil sie sich nach dem Irmos richten. Das letzte Troparion bezieht sich regelmäßig auf die Mutter Gottes. Die Canones der einzelnen Wochentage stehen in dem obengenannten Oktoechos, die der unbeweglichen Feste in den Menäen, die der beweglichen Feste in dem Triodion und Pentekostarion. 10. Κοντάκιον ist ein kurzes, den Inhalt des Festes oder das Lob des Heiligen darlegendes Lied. 11. Λιταί (Litanei) bedeutet ein Gebet in kurzen Sätzen; es wird bei der großen Vesper in der Vorhalle der Kirche, sonst auch bei Processionen verrichtet. 12. Οἶκος (slav. ikos, rumän. icosu, Haus) ist ein dem kürzeren Troparion sich anschließender Hymnus, welcher den ganzen Bau der Festidee darstellt (Nilles, Kalend. I, LIII, gegen Rajewsky, Euchology. LXI, welcher das slavische Ikos auf εἰκός zurückführt). 13. Πανάγια nennt man das kurze Gebet: Allerheiligste Dreifaltigkeit, erbarme dich unser; reinige uns, o Herr, von unseren Sünden; vergib uns, o Gebieter, unsere Vergehungen, erbarme dich unserer Schwächen, o Heiliger; und heile sie um deines Namens willen. Dieses Gebet wird in jedem Officium mehrmals wiederholt. (Sonst bedeutet πανάγια auch das gesegnete Brod, das in der österlichen Zeit unter bestimmten Gebeten vor dem Mittagessen umhergereicht wird). 14. Παροίμιον (Sprichwort) werden gewisse Perikopen aus dem A. T. genannt, die bei der großen Vesper mit Hinweisung auf den Gegenstand der Festfeier gebraucht werden. 15. Πολυέλεος nennt man die Stichen aus dem Psalm 135, der an Festtagen beim Morgenofficium gebraucht wird, da in demselben sich die Worte: Die Barmherzigkeit des Herrn währt ewig, öfters wiederholen. 16. Προκείμενον ist der Versikel, der vor den biblischen Lesungen gesprochen wird. 17. Στίχος, eine kurze Sentenz aus der heiligen Schrift, meist aus den Psalmen, hat Aehnlichkeit mit den Antiphonen des römischen Ritus; στιχηρά sind kirchliche Hymnen, welche mit oder ohne vorangeschickte Stichen am Morgen und in der Vesper gesungen werden. 18. Τριαδικά nennt man Troparien zu Ehren der allerheiligsten Dreifaltigkeit; sie werden in der Fastenzeit nach dem Alleluja gesungen. 19. Τρισάγιον ist das Gebet: Heiliger Gott, Heiliger Starker, Heiliger Unsterblicher, erbarme dich unser. 20. Τροπάριον heißen kurze Gesangsstücke, welche von zwei Chören abwechselnd gesungen werden. Es gibt Bitt-Troparien, in welchen die Bitte um Vergebung der Sünden und um Verleihung der Gnaden ausgesprochen wird; Lob-Troparien, vor welchen die Worte: Gelobt bist du, o Herr, gesprochen werden, und Troparien des Tages, welche sich auf das ständige Gebetsobject des Wochentages beziehen. Neben den durch das Calendarium angegebenen besonderen Festen des Jahres, welche ihre Berücksichtigung in den Horen finden, wird nämlich an jedem Wochentage noch ein besonderes Geheimniß des Glaubens verehrt, am Sonntag die Auferstehung Christi, am Montag die heiligen Engel, am Dienstag der heilige Johannes der Täufer, am Mittwoch das Leiden Christi und Mariä, am Donnerstag die heiligen Apostel und der heilige Nicolaus, am Freitag das Leiden Christi, am Samstag alle Heiligen und das Andenken der Abgestorbenen. Θεοτόκιον heißt das besondere Troparion zu Ehren der allerseligsten Jungfrau. Μεγαλίζον wird ein kurzes, dem Feste entsprechendes Lied genannt, das sechs- bis achtmal wiederholt und vor dem Bilde Christi oder des betreffenden Heiligen gesungen wird. 21. Ὑπακοή heißt der auf die Auferstehung Christi sich beziehende Hymnus, welcher im Nachtofficium nach dem Evangelium gesungen wird; zum Zeichen der Aufmerksamkeit wird er stehend angehört. 22. Φωταγωγικόν ist ein Lied, welches an gewöhnlichen Tagen nach dem neunten Gesang des Canons gesungen wird und mit Bezug auf die aufgehende Sonne die Bitte um das geistige Licht ausspricht.

Die Theile des griechischen Officiums stimmen mit denen der abendländischen Kirche überein. Die ständigen Theile sind im Horologium auch in der gleichen Reihenfolge gedruckt: Das Nachtofficium (μεσονύκτιον), das Morgenofficium (ὄρθρον) mit der Prim (ὥρα πρώτη), die Terz (ὥρα τρίτη), die Sext (ὥρα ἕκτη), die Non (ὥρα ἐνάτη), die Vesper (ἑσπερινόν) und die Complet (ἀπόδειπνον). Außerdem wird in den Klöstern für die Zeit zwischen den einzelnen kleinen Horen und zwischen Non und Vesper noch ein besonderes Officium, die Zwischenstunden (μεσώραι), gebetet. Die Einrichtung der einzelnen Theile ist folgende. Das **Nachtofficium** ist ein dreifaches, nämlich für die Wochentage vom Montage bis Freitag (im griechischen Ritus beginnt die Woche mit dem Montage), für den Samstag, endlich für den Sonntag. a) Wie alle Tageszeiten, wenn sie getrennt gebetet werden, so beginnt das erste Officium mit allgemeinen Gebeten und den Invitatorien, zuerst: Gepriesen sei Gott der Herr, jetzt und in alle Ewigkeit. Amen; dann einem Gebete zum heiligen Geiste; ferner dem obengenannten Trisagion; einem Gebete zur heiligen Dreifaltigkeit; der Doxologie, dem Pater noster, zwölfmaligem Kyrie eleison und dem Psalme: Kommet, lasset uns anbeten. Hierauf folgt der Psalm 50 und 118, welch letzterer in drei Theilen (στάσεις, s. o.) recitirt wird (Vers 1—72, 73—131, 132—176). Es folgt das Symbolum Constantinop., das Trisagion, das Pater noster, das Troparion, Kontakion und Theotokion der Tageszeit in der achten Tonart; vierzigmal Kyrie eleison; das Gebet des hl. Basilius: O du zu aller Zeit und zu jeder Stunde im Himmel und auf Erden angebeteter und hochgepriesener Christus; dreimal Kyrie eleison; die Doxologie; ein kurzgefaßter Lobgesang zu Ehren der allerheiligsten Jungfrau und die Segnung. Für die Quadragesima ist notirt das Gebet des

hl. Ephrem: Herr, Gebieter meines Lebens u. s. w., welches mit drei tiefen Verbeugungen (μετάνοιαι μεγάλαι) gebetet wird; dann zwölf kleinere Verbeugungen (μετάνοιαι μικραί) mit dem Gebete: Gott sei mir armen Sünder gnädig u. s. w. und abermals eine tiefe Verbeugung. Ferner folgt das Gebet des hl. Basilius: Gebieter, Gott Vater, Allbeherrscher u. s. w. Auf das Venite adoremus folgen die Psalmen 120 und 133; die Doxologie, das Trisagion, die Panagia, Pater noster; Troparien, Kontakion und Theotokion; zwölfmal Kyrie und das Gebet für die Abgestorbenen. An dieser Stelle bestehen aber Verschiedenheiten in den einzelnen Ausgaben des Horologiums. Die unirten Griechen und die Slaven haben nach dem Gebete für die Verstorbenen das Bitt-Troparion, Kontakion und Theotokion, dann Ektenien mit dem Entlassungsgebete, Gebet der Abbitte und die Litanei. Bei der Privatrecitation hat die Abbitte Aehnlichkeit mit dem lateinischen Misereatur und Indulgentiam. Diese Ordnung des nächtlichen Officiums gilt für alle Ferialtage des Jahres mit Ausnahme der Osterzeit, für welche die Angaben des Pentekostarions eintreten. — b) Das Officium nocturnum am Samstage, welches nur am Samstage der Osterwoche geändert wird, hat dieselben Invitatorien, wie oben angegeben worden. Es folgen hierauf Psalm 50, 64, 65, 66 und die Doxologie; dann Psalm 67 mit der Doxologie; Psalm 68 und 69 mit der Doxologie; das Symbolum, Trisagion, Panagia, Pater noster, Troparion, Kontakion und Theotokion dem Tage angepaßt. Das Uebrige ist wie bei dem täglichen Nocturnum, nur tritt an die Stelle des letzten Schlußgebetes das Gebet des heiligen Märtyrers Eustratios. — c) Das Sonntagsnocturnum, das nur am Ostersonntag geändert wird, beginnt wie das tägliche Officium. Nach dem 50. Psalme folgt aber gleich in der vorgeschriebenen Tonart der Canon zum Preise der allerheiligsten Dreifaltigkeit. Es folgt dann der große, zehnstrophige Hymnus des hl. Gregor vom Sinai zu Ehren der Dreifaltigkeit und eine kurze Lobpreisung Mariä; Trisagion, Panagia, Pater noster, Bitt-Troparion, Kontakion und Theotokion wie an Wochentagen. Bei der Privatrecitation wird mit dem Gebete des Mönches Marcus zu Ehren der allerheiligsten Dreifaltigkeit geschlossen. Für den Ostersonntag bietet das Pentekostarion die Gebete.

Die zweite Tageszeit ist das Morgenofficium mit der Prim. Sie beginnt mit denselben Gebeten und Invitatorien wie das Nocturnum; es folgt Psalm 19 und 20 mit der Doxologie; Trisagion, Panagia, Pater noster, Troparion, Kontakion zum Preise des heiligen Kreuzes und Theotokion. Dann die Psalmen 3, 37, 62 mit der Doxologie, dreimal Alleluja und Kyrie; Psalm 87, 102, 142 mit Doxologie, dreimal Alleluja; die große Ektenie und das Gebet: Gott ist der Herr und ist uns erschienen, gelobt sei, der da kommt im Namen des Herrn; hierauf die Troparien und die entsprechenden Theotokien. Für die Fastenzeit notirt das Horologium das Alleluja mit den entsprechenden vier Stichen. Nun folgen die Triadika nach den acht Tonweisen (in der Fastenzeit werden sie gelesen); sodann die zwölf Morgengebete, welche der Priester still betet, während die übrigen den Psalm 142 recitiren; zwei kleine Ektenien und die Kathismengesänge sammt den entsprechenden Theotokia. Diese Kathismengesänge sind nach den Tagen verschieden. An Sonntagen folgen die Lob-Troparien, die kleine Ektenie, die Antiphonen nach der sechsten Gesangsweise, die Ektenien, das Prokimenon und das Evangelium der Auferstehung und ein hierauf bezügliches Gebet; der 50. Psalm, die Stichiren mit der Doxologie des Sonntags; die Litanei, die Ektenie und der neunstrophige Canon der Auferstehung nach dem sechsten Gesangstone. An Wochentagen aber liest man nach den Kathismengesängen den 50. Psalm und den Canon des betreffenden Tages. Zwischen die achte und neunte Strophe des Canons wird das Magnificat oder ein anderes Loblied zu Ehren Mariens eingefügt; am Schlusse folgt das Exapostéilarion oder das Entlassungsgebet, der Lichtgesang (φωταγωγικόν), die Psalmen 148, 149, 108; die Stichiren ad laudes und die große Doxologie (Gloria in excelsis); am Sonntage noch zwei wechselnde Troparien; hierauf die Ektenie, zwei Stichen und die Stichiren. Die besonderen Gebete des Morgenofficiums an den verschiedenen Festen sind im Typikon angegeben, die der Osterzeit im Pentekostarion.

In der Prim folgen auf die Psalmen 5, 89 und 100 die Troparien nach der Vorschrift des Typikons, dann das ständige Theotokion, die Troparien der Wochentage (für die Fastenzeit gibt es besondere), das Gebet der Prim und die Entlassung. Die Terz enthält die Psalmen 16, 24 und 50, das Theotokion und die Troparien, das Gebet der Hore, welches der hl. Basilius verfaßt hat, und die Entlassung. Die Sext hat die Psalmen 53, 54 und 90; die Non die Psalmen 83, 84 und 85; im Uebrigen sind beide der Terz gleich. Abweichend ist die Ordnung dieser vier kleineren Horen am Tage vor Weihnachten und Epiphanie, sowie am Charfreitag, wo die sogen. königlichen Horen gebetet werden, dann in der Osterwoche. Die Mesooren haben in der Prim die Psalmen 45, 91 und 92; in der Terz die Psalmen 29, 31 und 60; in der Sext die Psalmen 55, 56 und 69; in der Non die Psalmen 112, 137 und 139; hierauf folgt je das Troparion und ein Gebet. Wenn die heilige Messe nicht gefeiert wird, findet nach der Mesoore der Sext noch das Officium typicorum (ἀκολουθία τῶν τυπικῶν) statt. Dasselbe besteht aus Psalm 102 und 145, mehreren Gebeten, Troparien des sechsten Tones, einer Epistel, einem Evangelium und Gebeten; dann dem Glaubensbekenntnisse, Kontakia und Theotokion, dem Gebete zur allerheiligsten Dreifaltigkeit, dem Psalm 37, dem Gebete zu Ehren Mariens und der Entlassung.

Die Vesper beginnt nach den Invitatorien

mit dem 103. Psalme; es folgen die Ektenie, dann acht Gebete, die der Priester still betet, während die Uebrigen den Psalm recitiren; dann die Psalmen 140, 141, 129 und 116; während des vorletzten Psalmes werden 4—10 Stichiren nach der vorgeschriebenen Gesangsweise gesungen. Die Stichiren finden sich im Oktoechos, im Triodion, in den Menäen und im Anthologion. Hierauf kommen das Gebet des Introitus und der Hymnus des Märtyrers Aphthenogenos: Lumen hilare; dann die Prokimena sammt den Stichen; ein Gebet; die Ektenie; das Gebet der Hauptbeugung; Stichiren und die Stichen des 122. Psalmes und der täglichen sechsten Gesangsweise; der Lobgesang Simeons, das Gebet zur Segnung des Brodes, Oeles und Weines; endlich Troparien und in der Fastenzeit ein weiteres Gebet.

Die griechische Kirche unterscheidet ein kleines und ein großes Completorium. Das kleine, welches das gewöhnliche ist, besteht aus den Psalmen 50, 69 und 142; der großen Doxologie (Gloria in excelsis), dem Glaubensbekenntnisse; einem Canon zu Ehren Mariens nach einer der acht Gesangsweisen (enthalten im Oktoechos); dann Troparien zu Ehren des hl. Basilius, der Kirchenväter, der Martyrer, zur Fürbitte der Abgestorbenen; Gebete zur allerseligsten Jungfrau; Bitt-Troparien, Ektenie, Entlassungsgebet und Abbitte sammt der Litanei. Das große Completorium findet statt zu Weihnachten, Epiphanie und in der großen Fastenzeit mit Ausnahme der Samstage und Sonntage. Es enthält die Psalmen 69, 4, 6, 12, 24, 30 und 90; das Lied des Isaias (8, 9—13; 9, 2. 6. 7); die Troparien des Tages, das Glaubensbekenntniß, eine kurze Litanei zu allen Heiligen, das Trisagion und die Troparien der zweiten Gesangsweise; ein Gebet des hl. Basilius; die Psalmen 50 und 101; das Gebet des Königs Manasses; Trisagion, Panagia und Pater noster; Bitt-Troparien, Gebet, Psalm 142, Gloria in excelsis; einen Canon zu Ehren des Tagesheiligen; für die große Fastenzeit ein Lied nach der sechsten Gesangsweise mit Stichen; vierzigmal Kyrie eleison und ein Gebet. Der Schluß ist wie beim kleinen Completorium.

(Literatur: Goar, Euchologion Graecorum, Venet. 1730; Leo Allatius, De libris eccles. Graec. in Fabricii Biblioth. Graec. V; Pitra, Hymnographie de l'Église grecque, Rome 1867; Bona, De variis rit. divin. psalmod. c. 18, § 13; Nilles, Kalendar. man. utriusque eccles., Oenip. 1879; Rajewsky, Euchologion der orthodox-katholischen [russischen] Kirche, Wien 1861.) [Sarnicki, O. S. Bas.]

II. Das armenische Brevier theilt das Psalterium in acht Sectionen: 1—17; 18—35; 36—54; 55—71; 72—98; 99—105; 106 bis 118; 119—150. Diese Abtheilungen werden in den Klöstern täglich gebetet, in den andern Kirchen auf die Tage einer jeden Woche vertheilt. Die Horen sind dieselben wie in dem römischen Brevier, jedoch ist das Completorium ein doppeltes, von denen das eine privatim vor dem Schlafengehen gebetet wird. Alle Horen beginnen und endigen mit Pater noster. — In dem Nachtofficium folgt: „Herr, öffne meine Lippen" u. s. w., ein Lob der heiligen Dreifaltigkeit, vier Psalmen mit Gloria Patri, eine Oration und die Vorlesung einer Ermahnung, an den Festtagen dreimal, an den Fasttagen hundertmal, an den andern fünfzigmal „Herr, erbarme dich unser", eine Oration, Hymnus (an den Sonntagen das Evangelium); Gebete und die zwei ersten Sectionen des Psalteriums; hierauf vier Ermahnungsreden, verschieden nach der Zeit, mit entsprechenden Gebeten; der Hymnus Rex saeculorum und ein nach den Tagen wechselnder Hymnus, ein Gebet und die Lesung des Menologiums; dann die dritte, vierte und fünfte Section des Psalteriums. In den Laudes folgen auf das Pater noster einige Versikeln, das Canticum puerorum, eine Oration, ein Lied zum Lobe des Heiligen, ein Gebet zu Maria, das Magnificat, ein Hymnus zu Ehren Mariä, das Benedictus. An den Sonntagen folgt hier ein Gebet in verschiedenen Anliegen, eine Oration, Versikel, ein Evangelium der Auferstehung, Lesung einer Ermahnung und eine Oration; an den andern Tagen eine Oration, Psalm 50, Ermahnung, die Fürbitte der Tagesheiligen anzurufen, ein Lied zu den Heiligen; ein Gebet, Psalm 148—150, Versikel zu Ehren Gottes und jener Heiligen, Gloria in excelsis, Versikel, Gebete, von drei Mönchen oder Clerikern gesungen; Oration, Trisagion, Psalm 112; an den Sonntagen das Tagesevangelium, Hymnus, sechs Psalmen, Gebete, Hymnus, Lesung, Oration.

Prim: Versikel mit Doxologie, drei Psalmen mit zwei Orationen, an den Fasttagen ein Hymnus; dann vier Psalmen mit Doxologie, Versikel, Lesung, Oration. Terz: Gebet zum heiligen Geiste, Psalm 50, Canticum, Lesung, die sechste Section des Psalteriums, Gebet zum heiligen Geiste, Psalm 21 und 142 (vom achten Verse an), Lesung, Oration. Sext: Gebet zu Gott dem Vater, Psalm 50, Canticum, Lesung, die siebente Section des Psalteriums, Psalm 40 (die vier ersten Verse) und 90, Lesung, Oration. Non: Gebet zu Gott dem Sohne, Psalm 50, Lesung, Oration, die achte Section des Psalteriums, vier Psalmen, Canticum, Lesung. In den Klöstern folgt nun die heilige Messe, auf diese, oder bei dem Privatrecitiren auf die Non ein Psalm, dann das Encomium des Tagesheiligen, Trisagion, Oration, Lesung, einige Versikel, eine längere Lesung aus den Propheten oder aus dem Apostolus (z. B. ein ganzer Brief), drei Alleluja mit Versikeln, Lesung des Evangeliums, Credo, Lesung, Oration. Vesper: Versikel mit Gloria Patri, vier Psalmen, an den Sonntagen 20 Orationen, ähnlich wie in den Laudes mit vorhergehender Ermahnung zum Gebete mit Bezeichnung des Anliegens, wobei jedesmal geantwortet wird: Lasset uns den Herrn bitten; dann Oration, Trisagion, Psalm, Canticum, Lesung, Oration, drei Psalmen,

Lesung, Oration. **Completorium.** a) Das in der Kirche bei Sonnenuntergang gebetete: Versikel, sieben Psalmen, die zwei letzten Verse vom Psalm 85, Gloria Patri, ein langes Canticum um eine glückliche Nacht, Lesung, Oration, Psalm, an den Fasttagen ein Hymnus; dann Lesung, Oration. b) Das nach dem Abendessen beim Beginne der Nacht gebetete zweite Completorium, nach welchem keine Speise mehr genommen werden darf: Versikel mit Psalm 42, Gloria Patri, Versikel, mehrere Theile des Psalm 118, die vier letzten Verse von Psalm 35, ein Theil des Canticum Habacuc, drei Psalmen, der Anfang des Canticum puerorum, Benedictus, Psalm 150, das Nunc dimittis, Theile von Psalm 137 und 141, das Magnificat, die zwei letzten Verse von Psalm 85, Oration, Psalm 4, Hymnus, Lesung des Evangeliums, eine längere Oration. Die Sprache des Officiums ist die altarmenische.

Von großem Einfluß auf das Officium ist es, daß die armenische Kirche nur acht unbewegliche Feste (Epiphanie, Jesu Aufopferung im Tempel, Maria Verkündigung, Geburt Johannes' des Täufers, Auffindung der Kleider der allerseligsten Jungfrau, Mariä Geburt, Mariä Aufopferung im Tempel, Mariä Empfängniß, zu denen bei den katholischen Armeniern noch das Weihnachtsfest am 25. December, welches die andern mit Epiphanie zusammen feiern, und in Ungarn und Siebenbürgen noch einige andere Feste hinzukommen) kennt. Die übrigen Feste des Herrn verlegen sie auf Sonntage und die Heiligenfeste auf Wochentage, welche von den acht Abtheilungen des armenischen Kirchenjahres abhängen; Mittwoche (Offic. poenit.) und Freitage (Offic. defunctorum) bleiben von Heiligenfesten stets frei. Bei Heiligenfesten, die in die Octaven großer Feste fallen, bezieht sich nur ein Theil des Officiums auf Ersteres; so wird z. B. von Johannes' Enthauptung, welches am Samstage in der Osterwoche gefeiert wird, nur ein Hymnus in der Matutin vom hl. Johannes gebetet, der Rest von der Auferstehung. (Bona, Psallentis eccles. harm. c. 18, § 15; Nilles, Kalendar. II, 553 sqq.)

III. Das **Brevier der Maroniten** ist in syrischer Sprache und hat die gewöhnlichen Tagzeiten mit Ausnahme der Prim. Dasselbe zeigt die Eigenthümlichkeit, daß nicht das ganze Psalterium im Laufe der Woche oder des Jahres gebetet wird, sondern jede Hore immer nur dieselben Psalmen enthält, nämlich das Nachtofficium Ps. 133 und 116, das Morgenofficium Ps. 62, 90, 50 und 116, die Terz und Non Ps. 50, die Vesper Ps. 50, 140, 141 und acht Verse von Ps. 118, das Completorium Ps. 50, 90 und 116. Jede Hora beginnt mit Trisagion, Pater, Ave, Credo und einer Oration; es folgt ein Hymnus, ein Psalm oder Canticum und einige Anrufungen. Das **Nachtofficium** hat 16 Orationen, 11 Cantica, 6 Hymnen, 2 Psalmen, 1 Responsorium und mehrere Anrufungen, welche Stücke miteinander abwechseln: zuerst wird eine Oration gebetet, dann ein Canticum mit der zweiten Oration, dann der erste Hymnus mit dem ersten Psalm und zwei Orationen u. s. f. Das **Morgenofficium** hat 11 Orationen, 7 Hymnen, 4 Psalmen und 1 Responsorium, welche in ähnlicher Weise gebetet werden. **Terz** und **Non** haben 5 Orationen, 2 Cantica und 1 Psalm. Die **Sext** hat denselben Inhalt, nur statt des Psalmes ein drittes Canticum. Die **Vesper** hat 7 Orationen, 2 Hymnen, 4 Cantica, 4 Psalmen und 1 Responsorium, ähnlich wie im Nacht- und Morgenofficium geordnet. Das **Completorium** hat 5 Orationen, 3 Psalmen, 2 Hymnen und 2 Cantica, ähnlich geordnet (Bona l. c. c. 18, § 16).

IV. Das **Brevier der Kopten** ist in altkoptischer Sprache und hat die gewöhnlichen Horen und in jeder 12 Psalmen, darunter stets Ps. 50. Die Horen beginnen mit Pater und Ave, das Nocturnum mit Venite adoremus; letztere hat viele Lesungen aus der heiligen Schrift, Lesungen aus den heiligen Vätern aber nur in der Charwoche. In den Klöstern, wo viele Mönche sind, theilen sich dieselben in das Psalterium, so daß sie am Morgen das ganze Psalterium beten. Dieselbe Einrichtung hat das Brevier des **abessynischen** Clerus. (Vgl. Bona l. c. c. 18, § 18; Moroni LXXXII, 316.) [Heuser.]

B. **Verpflichtungen rücksichtlich der Recitation des Breviers.** In den ersten Zeiten hielten alle Gläubigen sich für verpflichtet, zu den canonischen Stunden in der Kirche zu erscheinen; wer verhindert war, betete zu Hause allein oder mit Anderen die für die betreffende Stunde bestimmten Psalmen, Lesungen und Orationen (Tert., De jejun. 10; Const. Apost. 8, 34). Der Clerus aber hielt gemeinschaftlich das canonische Officium in der Kirche ab, welcher er zugeschrieben war. Dieß galt nicht bloß von bischöflichen Kirchen, sondern auch von Pfarrkirchen auf dem Lande (Gregor. Turon. Vit. Patr. 101; Conc. Emerit. a. 666, can. 18, Harduin. III, 1004; Conc. Trevir. a. 1238, c. 30; Hartzh., Conc. Germ. III, 560). Im fünften und sechsten Jahrhundert bestand in Spanien und Frankreich die Sitte, daß an Wochentagen nur Matutin und Vesper in der Kirche feierlich gehalten wurden; die übrigen Horen konnten zu Hause gebetet werden; an Sonn- und Festtagen mußten aber alle Cleriker in der Kirche zur feierlichen Recitation des ganzen Officiums erscheinen. Saumselige wurden des Stipendiums für den Tag, sogar des Amtes selbst beraubt (Pseudo-Carth. IV, a. 398, can. 49; Conc. Aurel. II, a. 533, can. 14; Hefele, Conc.-Gesch. II, 73. 757). Als seit dem zwölften Jahrhunderte auch Ordinationen auf den Titulus patrimonii ertheilt wurden, hielten solche Cleriker, welche keinen Antheil am Genusse der Kirchengüter hatten, sich von der Pflicht befreit, dem feierlichen Officium im Chore beizuwohnen oder privatim dasselbe zu recitiren. Aber zahlreiche Particularsynoden (Trier 1227,

Köln 1279, Ofen 1279, Pennanfiel 1302 u. s. f.) erklärten die tägliche Recitation als allgemeine Pflicht der Betreffenden. Das Concil von Basel (Sess. XXI) schrieb für alle Cathedral- und Collegiatkirchen die feierliche Recitation der canonischen Tageszeiten vor und befahl, daß die Distributiones quotidianae jedem Verpflichteten nur nach Maßgabe der Anwesenheit an den einzelnen Stunden gegeben würden. Der Beneficiat, welcher im Chore nicht anwesend sein könne, müsse das Brevier privatim beten. Nach dem heute geltenden Rechte ruht in der abendländischen Kirche die Verpflichtung zum öffentlichen oder privaten Breviergebete auf folgenden drei Titeln. Auf Grund der Weihe (titulo ordinis) sind alle Cleriker verpflichtet, welche die höheren Weihen (vom Subdiaconate angefangen) erhalten haben, selbst die Suspendirten, Degradirten und Excommunicirten (c. 9, D. XCII; c. 13, D. V de Consecrat.; c. 1, X de celebr. missae 3, 41; c. 9 eod.; Conc. Basil. Sess. XXI). Wenn ein solcher Cleriker mit päpstlicher Dispense heiratet, bleibt für ihn nach der probableren Meinung die Pflicht zum Breviergebete bestehen, falls er nicht auch hiervon eine besondere päpstliche Dispense erhalten hat. Auf Grund eines kirchlichen Beneficiums (titulo beneficii ecclesiastici) sind alle Cleriker (auch die Minoristen) verpflichtet, sobald sie in den Genuß der Pfründe getreten sind, oder es nur von ihnen abhängt, in denselben zu gelangen (c. 9, X de celebr. missae 3, 41; Conc. Basil. cit.; Leo X., Supremae dispositionis; Pius V., Ex proximo Lateran.). Für die Mitglieder der Dom- und Collegiatstifte besteht (Trid. Sess. XXIV, c. 12 de Ref.) die Pflicht der gemeinschaftlichen Recitation im Chore. Auf Grund der Zugehörigkeit zu einem Orden (titulo religionis) sind endlich alle Religiosen beiderlei Geschlechtes verpflichtet, sobald dem Orden überhaupt durch Gewohnheitsrecht das Chorgebet auferlegt ist. Novizen und Laienbrüder sind nicht verpflichtet, falls nicht die specielle Ordensregel dasselbe verlangt. Das einzelne Kloster hat ebenso, wie jedes Collegiat- und Cathedralcapitel, die Pflicht, als Communität das Officium divinum in choro zu recitiren; es genügt hierzu die Anwesenheit dreier Mitglieder.

Die Verpflichtung, das Brevier im Chore oder privatim zu recitiren, ist in der abendländischen Kirche eine schwere, so daß der, welcher das ganze Tagesofficium oder auch nur soviel, als der Umfang einer Hora beträgt, vernachlässigt, hiermit eine schwere Sünde begeht. Außerdem legt das fünfte Concil im Lateran den Beneficiaten die Pflicht der Restitution auf, ein Gebot, das Pius V. in der Bulle Ex proximo 1571 mit den Worten wiederholt: Wir verordnen, daß der, welcher an einem Tage oder an mehreren Tagen alle canonischen Horen vernachlässigt, alle diesen Tagen entsprechenden Einkommenstheile des Beneficiums verlieren soll. Wer die Matutin vernachlässigt, soll die Hälfte des Einkommens restituiren, die andere Hälfte, wer die übrigen Horen ausläßt; wer aber eine einzelne Hore versäumt, verliere den sechsten Theil des Einkommens. Gemäß einer Auslegung, welche Gesetzeskraft erhalten hat, wird jedoch der Beneficiat, falls mit seinem Beneficium noch anderweitige Amtspflichten verbunden sind, nicht mit dem ganzen Einkommen zur Strafe gezogen, sobald er die übrigen Amtspflichten erfüllt. Die Abtragung der Restitution ist nicht von einem Urtheilsspruche abhängig (Propos. 20 damnata ab Alex. VII., 1665) und kann nicht durch ein früher gespendetes Almosen ausgeglichen werden. Von der Pflicht des Breviergebetes entbindet Krankheit. Sie muß gerade keine schwere, aber doch eine solche sein, welche die Recitation des Officiums sehr beschwerlich macht. Liguori fügt dem Satze, daß ein Kirchengebot mit großer Beschwerde nicht verpflichte, die Worte bei: aut probabili talis incommodi periculo. Wer daher in einem leidenden Zustande durch Erfüllung dieser Pflicht fürchten müßte, denselben zu verschlimmern oder die Genesung zu verzögern, wäre von ihr entbunden. Ferner befreit von dieser Obliegenheit Blindheit und ein gerechtes Hinderniß (justum impedimentum), z. B. große und plötzliche Beanspruchung durch Berufsgeschäfte oder durch Uebung von Liebeswerken, die ohne großen Nachtheil für den Pflichtigen oder einen Dritten nicht verschoben werden können. Der unverschuldete Mangel eines römischen Breviers entbindet nicht von der Verpflichtung, sich eines anderen (z. B. des der Benedictiner) zu bedienen, und der Mangel des betreffenden Tagesofficiums nicht von der Obliegenheit, die Horen aus dem Commune zu recitiren, wie der völlige Mangel eines Breviers von der Recitation aus dem Gedächtniß nicht freispricht. Endlich befreit eine rechtmäßig erworbene Dispens vom Breviergebet, weil das Gebot desselben, als ein kirchliches, auch von der Kirche aufgehoben werden kann. (Näheres bei S. Alphons., Theol. mor. V, 154—159.)

Anders gestaltete sich die Praxis in der morgenländischen Kirche. Die Orden behielten das feierliche Officium im Chore bei; rücksichtlich der Privatrecitation der Cleriker gehen aber die Ansichten auseinander. Die Einen stellen jede Verpflichtung extra chorum einfach in Abrede; Andere wollen sie auf die Tage beschränkt wissen, an welchen der Priester celebrire; Andere möchten die Geistlichen mit einigen Erleichterungen verpflichtet halten, entweder so, daß das Officium verkürzt recitirt werde, oder daß ein und dasselbe Officium auf mehrere Tage vertheilt werde; Andere urgiren endlich die Obligation im strengen Sinne des Wortes für die Orientalen ebenso, wie für die Lateiner. Die Congregation de Propaganda fide beschäftigte sich in den Jahren 1868—1869 mit dieser Frage, ohne eine definitive Entscheidung zu erlassen. Auf eine Privatanfrage erhielten Priester des griechischen Ritus vor Kurzem die Weisung: Sequantur praxim aliorum piorum sacerdotum illius regionis (Innsbrucker Zeitschr. f. Theol. VII, 188).

Bezüglich der Weise der Recitation gelten die Bestimmungen, daß man sich dabei des richtigen Breviers bediene und das richtige Officium des Tages bete. Hätte man aus Unachtsamkeit ein unrichtiges gebetet, so ist man nicht verpflichtet, das richtige an demselben Tage nachzuholen, weil man nicht annehmen kann, die Kirche wolle in einem solchen Falle zu einer so großen Mühe verpflichten; ist das gebetete Officium aber merklich kürzer, so ist man zu einer Ergänzung verpflichtet, z. B. so, daß wo statt des Sonntagsofficiums das eines Heiligen gebetet wurde, man noch neun Psalmen aus der ersten Nocturn des Sonntags nachzubeten hätte (Prop. 34 damn. ab Alex. VII). Wer irrthümlich statt des Heiligenofficiums des Tages das eines andern Heiligen gebetet hat, muß an dem Tage, wo letzteres zu beten ist, dieses und nicht das früher ausgelassene beten. Wer während des Recitirens den Irrthum bemerkt, hat den Rest richtig zu beten. Wer freiwillig oder absichtlich das unrichtige Officium betet, sündigt wenigstens dann schwer, wenn dieses mehr als 3 oder 4 Mal im Jahre geschieht, weil dieses eine schwere Verkehrung der vorgeschriebenen Ordnung wäre. Das Beten des Officiums muß ferner ein mündliches sein, so daß alle Worte und Silben wirklich ausgesprochen werden, und es sündigt schwer, wer einen merklichen Theil des Tagesofficiums nicht oder nur verstümmelt, so daß der Sinn verloren geht, ausspricht. Wer mit einem Andern betet, kann alternirend aussprechen, aber so laut, daß er von diesem verstanden wird, und muß selbst auf das von seinem Gefährten Recitirte Acht geben. Wer zum gemeinschaftlichen Chorgebete verpflichtet ist, genügt dieser Pflicht nur, wenn er auch am gemeinsamen lauten Psalliren sich betheiligt (Trid. l. c.; Bened. XIV. Constit. Quum super 1744 und Instit. eccles. 17, § 3). Wer allein recitirt, muß Alles auf vernehmliche Weise aussprechen, wenn auch nicht so laut, daß er es selbst vernehmen kann. Das Brevier muß mit der wenigstens virtuellen Intention, gemäß dem obliegenden Gebot der Kirche, zu beten, recitirt werden. Diese Intention zeigt sich hinreichend darin, daß man das Brevier zu diesem Zwecke in die Hand nimmt. Wer das Tagesofficium aus wissenschaftlichen Absichten, oder um die Psalmen auswendig zu lernen, laut durchläse, genügte dem Gebote nicht. Ferner gehört zur Erfüllung des Gebotes Andacht, und zwar nicht bloß eine attentio externa, welche gleichzeitige Vornahme von physisch incompatibeln Beschäftigungen ausschließt, sondern auch eine attentio interna, wenigstens auf die Worte, weil es sonst kein Gebet ist. Die von der Kirche vorgeschriebene Ordnung verlangt, daß man die einzelne Hore nicht ohne Grund in merklicher Weise unterbreche; Matutin und Laudes gelten in dieser Beziehung nicht als eine Hore und können also auch ohne Grund getrennt gebetet, auch die einzelnen Nocturnen ohne Sünde durch Zwischenräume bis zu 3 Stunden getrennt werden, wie dieß der früheren Disciplin entspricht. Die Horen sind in der vorgeschriebenen Reihenfolge zu beten; von dieser ohne Grund abzugehen, wäre eine (läßliche) Sünde. Die Zeit für das Officium läuft von Mitternacht zu Mitternacht; ein Nachholen genügt nicht, wohl aber kann Matutin und Laudes schon am Vorabende gebetet werden, sobald die Sonne den größeren Theil ihres nachmittägigen Laufes durchmessen hat. Um noch früher anticipiren zu können, bedarf es einer päpstlichen Dispens, welche beschäftigten Beichtvätern leicht ertheilt zu werden pflegt. In choro ist die Anticipation mit Ausnahme der Tage, an welchen die Rubriken sie erlauben (Chartage), nur bei rechtsgültiger Gewohnheit oder specieller Dispens des Bischofes gestattet (Bened. XIV. Instit. eccl. 17, § 4). Die genaue Einhaltung der durch die Namen der Horen bezeichneten Stunden ist bei der privaten Recitation zwar löblich, aber keine Pflicht, sondern es genügt, um auch eine läßliche Sünde zu vermeiden, daß die Vesper und Complet oder auch Sext und Non zwischen Mittag und Mitternacht, die übrigen Tagzeiten mit Ausnahme der Matutin zwischen der Morgenröthe und Mittag gebetet werden. Zu einer weiteren Nichtbeobachtung der Zeit ist erfordert und genügt jede nützliche und ehrbare Ursache. Treffend ist die Maxime: Ante horam orare praevidentiae est, post horam negligentiae, in hora obedientiae. (Vgl. S. Alphons., Theol. mor. V, n. 160 sq.; Benger, Pastoral II, 294 ff.) Was den Geist des Breviergebetes betrifft, so ist es von höchster Bedeutung sowohl für die gesammte Kirche, als für den einzelnen Priester. „Wenn es wahr ist," sagt Dr. Mast, „daß die Waffen der streitenden Kirche Gebet und Thränen sind; wenn es wahr ist, daß das Gebet gleichsam der Kitt ist, welcher den mystischen Leib der Kirche zusammenhält; wenn es wahr ist, daß in der ganzen Geschichte der Kirche unsichtbare und übernatürliche Potenzen wirken: so dürfte die Einsicht, was die Kirche am Breviergebete, d. h. an einem nie unterbrochenen, gemeinsamen, durch höheren Geist geordneten Gebete habe, keiner Schwierigkeit mehr unterliegen. Ferner, wenn Gebetsgeist und priesterliche Würde eng verwandte Begriffe sind, so daß der Priester ohne diesen Geist eine abnorme Erscheinung ist, wie könnte die Kirche diese unendlich wichtige Wahrheit dem Clerus nachdrücklicher einschärfen, als daß sie ihm das Gebet zu einer speciellen Pflicht macht? Sie schreibt gleichsam ein Gebetspensum vor, um so das Individuum im Gehorsam gegen die Auctorität zu erhalten, und täglich und stündlich von ihm das Opfer des Eigenwillens verlangend, ist er fähig, ein Gefäß der Gnade für seine eigene Person und ein Kanal derselben für die Gläubigen zu werden. Auch stellt sich in der Gemeinsamkeit eines alle Länder der Erde umfassenden Gebetes auf eine großartige Weise die Einheit der katholischen Kirche dar. Kein kleiner Vorzug! Das Breviergebet besteht sodann darin, daß es den

Priester in der erfolgreichsten Weise in die Festzeiten der Kirche hineinzieht und ihn auf die innigste Weise mit der triumphirenden Kirche vereinigt." (Vgl. Benger, Pastoraltheologie II, 319 ff.) [Probst.]

Brewer, Heinrich, Pfarrer und Geschichtschreiber des 17. Jahrh., war zu Puffendorf im Jülich'schen am 6. Sept. 1640 geboren, studirte zu Köln am Gymnasium tricoronatum und wurde 1664 zum Priester geweiht. Nachdem er einige Zeit bei einer reichen Familie Kölns Hauslehrer gewesen, wurde er an der Münsterkirche zu Bonn als Kaplan angestellt. Im J. 1667 erwarb er sich zu Köln den theologischen Licentiatengrad. Vom J. 1669 bis 1682 war er Rector des kölnischen Frauenklosters zur seligsten Jungfrau in Groß-Nazareth; hier führte er die damals vielgelesene Brachel-Thulden'sche Universalgeschichte, welche vom Jahre 1618 bis 1661 reicht, in zwei Bänden bis zum J. 1673 weiter und veranstaltete dann von dem ganzen Werke eine neue, aus acht gleichförmigen Bänden bestehende Gesammtausgabe. Im Mai 1682 wurde er vom Erzpriester der Stadt Aachen, Johann Baptist von Bierens, den Kirchmeistern und Zwölfen der Pfarrei St. Jacob daselbst als Pfarrer präsentirt und als solcher am 9. August d. J. von denselben eingeführt. Hier wirkte er 29 Jahre unter den schwierigsten Verhältnissen und gefährlichen Kriegsläuften, einzig und allein bedacht, die Pflichten seines heiligen Amtes treu zu erfüllen. Im J. 1711 resignirte er wegen Altersschwäche, und zwar ad manus Pontificis, weil über das Präsentationsrecht zwischen dem genannten Erzpriester und dem Kirchenvorstande von St. Jacob Uneinigkeit herrschte. Ein deßwegen von dem ersteren erhobener Rechtsstreit wurde im J. 1713 von der Rota Romana zu seinen Gunsten entschieden. Hierauf zog sich Brewer nach seinem Geburtsorte zurück und starb daselbst bald. Unter seinen Werken sind die vorzüglicheren: 1. Crinitum poli sidus, Bonnae 1668 (Gelegenheitsgedichte m. zahlreichen Chronostichen); 2. Thomae a Kempis, ord. S. Augustini Canonici, biographia, Coloniae Agrip. 1681; dieses Werkchen verficht die Abfassung der Nachfolge Christi durch Thomas von Kempen und ist in mancher Beziehung schätzenswerth; 3. Der in der Reliquienverehrung rechtschaffen Catholisch und wahrhafftig großer Kayser Carl bey gewöhnlicher Eröffnung der Aachischen Schatzkammer Heyligthumbs durch Henricum Brewer, SS. Theol. Lic. und Pastoren zu St. Jacob, Aachen 1685; 4. Historica rerum notabiliorum ubique paene terrarum gestarum enarratio; breviter et succincte pro Historiae universalis Brachelio-Thuldenanae continuatione adornata per Henricum Brewer Juliac., SS. Theol. Lic., Coloniae 1672 et 1675, 2 Bände. Dem letzteren Werke gab Brewer einen besonderen Werth dadurch, daß er jedem Bande die wichtigsten politischen Actenstücke nebst einer Reihe von Bildnissen und Karten in Kupferstich beifügte; diesen Vorzug theilen auch die von Brachel und Thulden geschriebenen Bände seiner Gesammt-Ausgabe. In Anerkennung seiner Verdienste wurde er zum Kaiserlichen Historiographen ernannt. (Kirchenarchive von St. Jacob in Aachen und in Puffendorf; Hartzheim, Biblioth. 114.) [Kessel.]

Briçonnet, Robert, Erzbischof von Rheims und Kanzler von Frankreich, verdankte seine schnelle Erhebung der Gunst seines Bruders, des Cardinals von St. Malo, bei Karl VIII. und war anfangs Rath beim Pariser Parlamente, dann Vorsitzender des Enquêtewesens und hatte als solcher Sitz im Staatsrathe. Der König übertrug ihm bald darauf die reiche Abtei St. Waast (Arras) und berief ihn (vor seinem Bruder Wilhelm) auf den erzbischöflichen Stuhl von Rheims. Vor dem Aufbruch nach Italien übergab ihm Karl das Staatssiegel und ernannte ihn auf seinem Rückzuge in Turin durch Patent vom 30. August 1495 zum Staatskanzler. Als solcher legte Briçonnet in die Hände des Regenten, des Herzogs von Bourbon, den Eid als Großofficier der Krone ab, starb aber schon bald nachher unerwartet zu Moulins (3. Juni 1497). Sein Secretär war der Humanist Wilhelm de Mare. (Vgl. Biogr. univers. V, 515.) [Weinand.]

Briçonnet, Wilhelm, der ältere, bekannt unter dem Namen Cardinal von St. Malo, Finanzminister und Conseils-Präsident unter Karl VIII. von Frankreich, entstammte einer in Tours ansässigen, seit Karl V. wegen ihrer dem Königthume gegen die Feudalaristokratie geleisteten Dienste hochangesehenen Familie. Auch Wilhelm Briçonnet zeichnete sich, von Ludwig XI. zur Verwaltung des Finanzwesens der Provinz Languedoc berufen, dort so aus, daß ihn dieser Monarch sterbend (1483) seinem Nachfolger empfahl. So lange indeß der minderjährige, zu Abenteuern jederzeit aufgelegte Karl unter der Leitung seiner staatsklugen Schwester Anne de Beaujeu blieb, gelang es Briçonnet nicht, bei Hofe Einfluß zu gewinnen. Erst als 1491 Karl selbst die Regierung antrat und den ersten der für Frankreich so verhängnißvollen italienischen Kriege plante, denen Anne de Beaujeu, vom Hofe scheidend, „eine lange Reue" vorhergesagt, dachte Karl inmitten der ihm von seinem Staatsrathe bereiteten Schwierigkeiten an den ihm willfährigen Finanzmann. Er wurde an den Hof berufen und wußte als Finanzminister und Conseilspräsident nach Entfernung der ihm mißliebigen Staatsräthe den jungen König bald ganz nach seinem Willen zu lenken. Als Wittwer war er in den geistlichen Stand getreten und hatte vom Könige das Bisthum St. Malo erhalten. Unter dem Vorwande, die angeblichen Erbansprüche des Hauses Anjou gegen die Aragonesen in Neapel zur Geltung zu bringen, bewog er, wie Bembo und Guicciardini berichten, Karl zur Unterzeichnung eines Geheimvertrages mit Ludwig Sforza, dem Regenten von Mailand, welcher ihn nach Italien gegen Ferdinand I. von

Neapel zu Hilfe rief. Es gelang Briçonnet im Laufe des Jahres 1494, die Mittel für zwei Invasionsarmeen zusammenzubringen, so daß Karl im August d. J. den beispiellos glänzenden und Anfangs so glücklichen Zug über die Alpen antreten konnte. Die ersten Schwierigkeiten schuf der gewinnsüchtige Minister durch die Abschließung eines Vertrages mit den Florentinern zu Ungunsten der Pisaner; nur durch die persönliche Intervention Karls wurde die Erbitterung der Italiener und der Franzosen beschwichtigt. Am Sylvestertage zog Karl als erzürnter Sieger in Rom ein. Alexander VI. hatte sich vergebens bemüht, Briçonnet für seine dynastische Familienpolitik zu gewinnen; jetzt vermittelte der Minister einen Vergleich zwischen Papst und König, welcher Karl die kurz vorher an Alfons, den Nachfolger Ferdinands, verliehene Investitur mit Neapel, dem Minister den Purpur bewilligte. Am 29. Januar 1495 brach Karl gegen Neapel auf; Alfons hatte zu Gunsten Ferdinands II. abgedankt; doch Verrath in der Armee und in der Hauptstadt zwangen denselben zur schnellen Flucht nach Sicilien. Karl zog am 22. Februar 1495 in Neapel ein und ließ sich dort unter endlosem Festjubel als König von Neapel, Kaiser des Orients und König von Jerusalem krönen. Doch schon an dem Tage, wo Karl sich den Neapolitanern im kaiserlichen Purpurmantel zeigte, erhielt sein Minister die ersten, noch unbestimmten Nachrichten von der gegen seine italienische Politik gebildeten europäischen Allianz. Daß dem so schnell gewonnenen Königreiche ebenso schnelles Verderben drohe, wurde Briçonnet erst vollends klar durch die Nachricht, daß Ludwig Sforza, Alexander VI. und die Venetianer mit 40 000 Mann im Po-Thale stünden, um den Franzosen den Rückzug abzuschneiden. Die beschleunigte Rückkehr erschwerte der kurzsichtige Politiker durch demüthigende Unterhandlungen mit den italienischen Generalen, denen erst die entschlossene Thatkraft Karls selbst ein Ende machte; sein Sieg bei Tornove (6. Juli 1495) war entscheidender, als die ganze Politik Briçonnets. Der Versuch des Letzteren, bei den Friedensunterhandlungen durch Unterstützung der Ansprüche des Herzogs von Orleans (späteren Ludwigs XII.) auf die Krone von Mailand sich selbst ein Familiengut in Italien zu sichern, mißlang gänzlich. Der plötzliche und unglückliche Tod Karls (7. April 1498) enttäuschte den ehrgeizigen Mann vollends; der Nachfolger Karls ersetzte ihn alsbald durch den geistig und politisch hervorragenden Cardinal von Amboise (s. d. Art.). Nachdem Briçonnet Ludwig XII. in seiner Eigenschaft als Erzbischof von Rheims (seit 1494) gekrönt, zog er sich nach Rom zurück, auch hier indeß so wenig die Rolle des Politikers vergessend, daß er sich bald als das willfährigste Instrument Ludwigs XII. gegen Julius II. (seit 31. October 1503) erwies. Als solches ließ sich Briçonnet zur Berufung einer französischen Aftersynode nach Pisa (November 1511) verleiten, die, bald nach Mailand, Asti, Lyon verlegt, vergeblich das Ansehen des Papstes zu erschüttern versuchte. Die Aussöhnung Franz' I. mit Leo X. und die Anerkennung der von Julius II. berufenen Lateransynode von Seiten Frankreichs bewirkte die Wiederaufnahme der gebannten Schismatiker (6. April 1513). Briçonnet, welchem Ludwig XII. schon 1503 die reiche Abtei St. Germain-des-Prés übertragen, zog sich jetzt auf das ihm übertragene Erzbisthum Narbonne zurück. Dort starb er den 14. November 1514 und wurde in der Notre-Dame-Kirche in dem prächtigen, von ihm erbauten Mausoleum beigesetzt. Wenn zeitgenössische Schriftsteller ihn als den größten Mann der Zeit, als „das Orakel des Königs", „die Säule des Staates" verherrlichen, so verhält es sich mit diesem Lobe genau so, wie mit der Devise des Finanzministers: **Ditat servata fides**, und der Devise des Cardinals: **L'humilité m'a élevé**. Briçonnet war wie seine beiden Söhne (s. d. Artt.) ein Gönner der Wissenschaft und Kunst. Der Titel Kanzler von Frankreich ward ihm irrthümlich beigelegt in Verwechslung mit seinem Bruder Robert (s. d. Art.). Außer einem kleinen, Karl VIII. gewidmeten lateinischen Gebetbuche und einigen Synodalstatuten des Bischofs von St. Malo ist nichts von ihm veröffentlicht. (Vgl. **Duruy, Histoire de France I, 575 sqq.; Biogr. univers. V, 513 sqq.**)

[Weinand.]

Briçonnet, Wilhelm, der Jüngere, Sohn des Vorhergenannten, vor dem Empfange der heiligen Weihen bekannt unter dem Namen des Grafen von Montbrun, Archidiacon von Rheims und Avignon, später Bischof von Lodève, dann von Meaux. Ludwig XII. zog den durch classische wie theologische Bildung ausgezeichneten Prälaten an den Hof und sandte ihn 1507 als außerordentlichen Gesandten nach Rom, wo er vor Julius II. und den versammelten Cardinälen die Politik des Königs gegen die Anschuldigungen des Kaisers Maximilian zu rechtfertigen hatte. Die dort gehaltene Rede wurde von der französischen Regierung als Staatsschrift weit verbreitet (vgl. dieselbe in **Histoire généalogique de la maison de Briçonnet, par Gui Bretonneau, Paris 1620**). Als Bischof von Meaux wohnte Briçonnet der Pisaner und später der Lateransynode bei. Auch Franz I. verwandte ihn wiederholt zu Unterhandlungen mit Leo X. und beließ ihn zwei Jahre in Rom als Gesandten. Nach dem Verzichte seines Vaters (s. d. Art.) erhielt er (1507) die Abtei St. Germain-des-Prés und setzte hier gegen das Widerstreben der Mönche die Benedictinerreform durch. Den gleichen Eifer zeigte er in der Ordnung der Diöcesanverhältnisse; er hielt mehrere Diöcesansynoden und gab treffliche Statuten zur Wiederherstellung der Kirchenzucht; er that viel für die Besserung des Volksunterrichtes, beförderte mit Vorliebe humanistische Studien und trat mit aller Kraft gegen die Verbreitung der Luther'schen Lehren in Frankreich, besonders in Meaux, ent-

gegen. Auf einer Synode zu Meaux (1523) wurden die Lehren Luthers verworfen. Wilhelm Farel (s. d. Art.), dessen Schützer Anfangs Briçonnet in dem um ihn versammelten humanistischen Kreise gewesen, mußte wegen fanatischer Umtriebe Frankreich verlassen und floh nach der Schweiz. Die nachhaltigen Bestrebungen des Bischofs zur Herstellung der Klosterzucht in seiner Diöcese brachten ihn zweimal unter der Anklage der Begünstigung der Häresie vor das Parlament, wo er die bischöflichen Rechte nachdrucksvoll und mit Erfolg vertheidigte. Der Bischof konnte bis zu seinem Tode (24. Januar 1533) das Reformwerk fortsetzen; er starb auf Schloß Esmant bei Montereau. Große Liebe zu den Armen und die Förderung gelehrter Bestrebungen, wie die Neugestaltung und Bereicherung der Benedictinerbibliothek zu St. Germain-des-Prés, zeichneten ihn aus. Unter den Humanisten, welche viel zur Verherrlichung seines Namens beigetragen, nennen wir Gerard Roussel, Clichtove, François Vatable, der ihm seine Uebersetzung der aristotelischen Physik, und Jacques de Fevre (d'Etaples), der ihm seine Commentarien zur aristotelischen Politik widmete. Außer der erwähnten Staatsschrift gibt es von ihm Synodalstatuten und die Uebersetzung der Contemplationes Idiotae. — Sein Bruder, Dionysius Briçonnet, war Bischof von Toulon, dann von St. Malo, und außerordentlicher Gesandter in Rom. Er beantragte bei Leo X. im Namen des Grafen von Angoulême (spätern Franz I.) die Heiligsprechung Franz von Paula's (s. d. Art.). Franz I. übertrug ihm später die außerordentlich schwierige Pacification der aufständischen Bretagne, die dem Bischof schnell und erfolgreich gelang. Bei herannahendem Alter legte er, weil er den erhöhten Anforderungen des bischöflichen Amtes gegen die kirchliche Neuerungssucht nicht vollkommen gerecht werden zu können glaubte, seine Aemter nieder und behielt nur die Abteien Cormery und Epernay. Der durch Frommsinn, Milde und Liebe zu den Wissenschaften ausgezeichnete Prälat starb 1536. (Vgl. Biogr. univers. V, 514 s.) [Weinand.]

Bridaine, s. Brydaine.

Bridgewater, Franz Heinrich Egerton, Graf von, geb. am 11. November 1756, ist für die Theologie insofern von Interesse, als die berühmten Bridgewaterbücher seinem religiösen Sinne und seiner Munificenz ihre Entstehung verdanken. Als jüngerer Sohn seines Hauses wählte er den geistlichen Stand, studirte in Oxford, erhielt eine reich botirte Dompräbende zu Durham nebst zwei gleichfalls reich botirten Pfarreien. Zu Anfang des Jahrhunderts verließ er England für immer, bereiste Italien, hielt sich längere Zeit in Florenz auf und nahm dann seinen bleibenden Wohnsitz in Paris. Hier bewohnte er nach einander die Paläste Langeron, Richelieu und de Noailles, hatte für Gelehrte, Künstler und Literaten stets ein offenes Haus und eine offene Tafel und starb, nachdem er im Alter vielfach krank und leidend gewesen war, am 12. Februar 1829. Der englische Graf war ein merkwürdiger Sonderling und hatte die wunderlichsten und zum Theil lächerlichsten Eigenheiten und Liebhabereien. Dabei war er aber ein Mann von Geist und Gelehrsamkeit, von feinen und verbindlichen Umgangsformen, von großem Wohlthätigkeitssinne und von einem religiösen Gemüthe. Auf dem Gebiete der griechischen Philologie und Literatur besaß er sehr eingehende Kenntnisse, und eine große Anzahl von Schriften philologischen, geschichtlichen und belletristischen Inhalts sind aus seiner Feder hervorgegangen (s. das Verzeichniß seiner Schriften in der Biogr. univ. XII, 297 ss. und bei Ersch und Gruber, Encyklopädie XXXI, 195 f.). Je mehr er bei zunehmendem Alter die Vergänglichkeit aller irdischen Herrlichkeit erkannte, um so mehr fühlte er sich von Gott und von göttlichen Dingen angezogen, und in seinem Testamente vom 25. Februar 1825 stellte er 8000 Pfund Sterling dem Präsidenten der Londoner Akademie der Wissenschaften zur Verfügung, damit dieser mehrere Schriftsteller veranlasse, ein umfassendes Werk über die Macht, Weisheit und Güte Gottes, wie sie sich in der Schöpfung offenbaren, zu verfassen, und in diesem Werke alle dahin gehörigen Beweisgründe für ein höchstes Wesen, das nicht nur Alles geschaffen, sondern auch das Geschaffene unter seiner beständigen Obhut hält, niederzulegen. Das Werk, für welches der damalige Präsident der Londoner Akademie, Davies Gilbert, unter Mitwirkung des Erzbischofs von Canterbury und des Bischofs von London acht hervorragende englische Gelehrte auswählte, erschien im J. 1833 ff. in London in 12 Octavbänden unter dem von dem Testator selbst bestimmten Titel: Brydgewater, or Bridgewater treatises: on the power, wisdom and goodness of God as manifested in the Creation, und fand in England großen Beifall. In den Jahren 1836—1838 erschien das Werk auch, theils übersetzt, theils bearbeitet, in Deutschland in 9 Bänden unter dem Titel: „Die Natur, ihre Wunder und Geheimnisse, oder die Bridgewater-Bücher. Aus dem Englischen von Dr. Hermann Hauff und Andern, Stuttgart, Paul Neff." (Vgl. über die Bridgewater-Bücher Brunet, Manuel du libraire I, 1365; über die Auctoren derselben Bell, Buckland, Chalmers, Kirby Biographie générale V, 211 ss.; VII, 712 s.; IX, 575 s.; XXVII, 765; über Kidd und Whewell Manz, Realencykl. 3. Aufl., VIII, 448; XII, 936.) [Hundhausen.]

Briefe, katholische, heißen von jeher (Eus. H. E. 2, 23) sieben Sendschreiben der Apostel, nämlich der Brief des hl. Jacobus, die zwei Briefe Petri, die drei des hl. Johannes und der Brief des hl. Judas. Hier ist nur zu handeln über Namen und Aechtheit dieser Briefe im Allgemeinen; für das Uebrige s. die einzelnen Artt. — Die Bezeichnung katholisch kann hier eine dreifache Erklärung finden. Sie kann heißen: 1. „von der Gesammtheit der Apostel außer Paulus her-

rührend." So erklärt Hug (Einl. II.) mit Berufung auf Clemens von Alexandrien, welcher den von der Apostelversammlung in Jerusalem erlassenen Brief (Apg. 15, 23) „den katholischen Brief, an welchem alle Apostel Antheil hatten", nennt (Strom. 4, 15). Auf diese Weise wären unsere sieben Briefe, collectiv genommen, katholische, d. h. Briefe aller Apostel, welche Schriftsteller sind. Aber der Ausdruck καθολικήν bei Clemens kann sehr wohl von der allgemeinen Bestimmung und Geltung des Erlasses erklärt werden, und es sind doch zu wenig Apostel vertreten, als daß man von einer Allgemeinheit reden könnte. 2. Mehr entspricht die Deutung, daß mit dem Namen „katholisch" auf die Allgemeinheit des Inhaltes und der Bestimmung der Briefe hingewiesen sein soll. In der That sind die Briefe, mit Ausnahme des zweiten und des dritten Johannesbriefes, allgemeinen Inhalts und nicht an einzelne Gemeinden oder Personen, sondern an größere Theile der Gesammtkirche gerichtet. Der Jacobusbrief paßt nach dieser Deutung sehr wohl an die Spitze, da er, an alle Judenchristen geschrieben, „καθολικωτέρα" ist, als die Briefe des hl. Petrus. Demnach wäre καθολικαί ungefähr soviel wie ἐγκύκλιοι. So erklären Theodoret und die ihm folgenden Commentatoren (s. Pott, Epp. cath. Goetting. 1816; Hug, Einl. II). Die beiden Johannesbriefe, auf welche der Name in diesem Sinne freilich nicht paßte, wurden dem ersten angefügt und hier eingereiht, weil sie sonst nirgends gut gestellt werden konnten. Dagegen wird der erste Brief des hl. Johannes mit Vorzug καθολική genannt (Dionys. Alex. bei Eus., H. E. 7, 25). Wenn aber diese Deutung die richtige sein sollte, so darf man fragen, warum z. B. der Galaterbrief, der sicher auch für mehrere Gemeinden bestimmt war, nie eine ἐπιστολὴ καθολική genannt wird? 3. Die richtige Auffassung des Namens scheint sich daher aus Eusebius (H. E. 3, 3) zu ergeben, wo es heißt: „Der erste Brief Petri ist allgemein anerkannt; aber die Acta Petri, sein Evangelium, seine Predigt und seine Apocalypse sind nicht unter den katholischen Schriften." Der in der kirchlichen Tradition wohlerfahrene Eusebius gebraucht also katholisch im Sinne von allgemein anerkannt. Es gab im Alterthum eine Menge von Schriften, die sich für apostolische ausgaben; aber von den Gläubigen und ihren Vorstehern, d. h. von der Gesammtkirche wurden nur diese sieben anerkannt. Uebrigens ist der Ausdruck καθολικός in diesem Sinne doch nicht völlig gleich mit ὁμολογούμενος, was gegen Hug festgehalten werden muß. Eusebius nennt z. B. den Brief des hl. Judas katholisch (H. E. 6, 14), zählt ihn aber nicht unter die ὁμολογούμενα, sondern unter die ἀντιλεγόμενα. Aehnlich äußert er sich (H. E. 2, 23) über den Brief des hl. Jacobus. Katholisch konnte er diese Briefe nennen, aber nicht unter die ὁμολογούμενα zählen, weil zwar die Gesammtkirche sie als apostolisch erklärte, einzelne Gemeinden aber widersprachen. Dieß war wohl möglich, so lange das kirchliche Lehramt sich nicht definitiv entscheidend geäußert hatte. — Wenn bei einzelnen spätern Lateinern diese Briefe statt katholisch Epistolae canonicae genannt werden (Junilius, De part. div. legis 1, 6; Cassiodorus, De instit. div. scr. 8), so ist der Ausdruck canonisch offenbar nur die richtige Deutung von katholisch. — Was die Aechtheit anlangt, so hat sich über den apostolischen Ursprung des ersten Briefes Petri und des ersten des hl. Johannes nie und nirgends in der Kirche ein Zweifel erhoben. Im Abendlande stehen auch in den alten Verzeichnissen der heiligen Schriften gewöhnlich Petrus und Johannes voran (s. Reithmayr, Einl. 81 bis 86), wogegen im Morgenlande und noch jetzt in der Vulgata der Brief des hl. Jacobus an der Spitze steht. Aber dieser im alten Morgenlande so sehr angesehene Brief scheint im Abendlande wenig gebraucht worden zu sein, da das Muratorische Fragment über ihn schweigt. Aehnlich verhielt es sich mit dem Briefe Judä, der zwar in den meisten kirchlichen Verzeichnissen sich findet, aber in der syrischen Kirche noch im vierten Jahrhundert von der gottesdienstlichen Lesung ausgeschlossen war. Ganz das Gleiche ist der Fall bezüglich der beiden kleinen Briefe des hl. Johannes, von welchen Johannes Chrysostomus (Reithmayr 69), nachdem er den ersten Brief anerkannt hat, sagt: τὴν δευτέραν καὶ τρίτην οἱ πατέρες ἀποκανονίζουσιν. Der zweite Brief des hl. Petrus wurde noch weniger gelesen; bloß aus Alexandrien liegen Zeugnisse hierüber vor (Orig. in Josue hom. 7 und bei Eus. H. E. 6, 25). So erscheinen von den sieben katholischen Briefen nicht weniger als fünf im christlichen Alterthum als ἀντιλεγόμενα (Eus. H. E. 3, 25). Fragt man nach den Ursachen dieses auffallenden Widerspruches, so sind sie keineswegs in den etwa ungenügenden Zeugnissen ihres apostolischen Ursprunges zu suchen. Jeder dieser fünf Briefe läßt sich durch äußere und innere Gründe als ächt erweisen, wie die specielle Einleitung zeigt. Der Brief des hl. Jacobus war stets in der syrischen und alexandrinischen Kirche als apostolisch anerkannt; der des hl. Judas galt jederzeit als ächt, und nur die syrische Kirche nahm ihn erst im vierten Jahrhundert in die kirchliche Lesung auf; der zweite und dritte Brief des hl. Johannes finden sich, von andern Zeugnissen abgesehen, im Fragmente des Muratori; der zweite Brief des hl. Petrus muß mindestens in Alexandrien jederzeit zur kirchlichen Lesung gebraucht worden sein (Eus. H. E. 3, 3), wie er sich auch bei den Vätern, namentlich bei Clemens von Alexandrien, Hippolytus, Origenes u. A. als canonisch nachweisen läßt (zahlreiche Zeugnisse s. bei Charteris, Canonicity, Edinburgh 1880, 289 foll.). Die Gründe der nicht allgemeinen Annahme dieser Briefe liegen in der wohlbegründeten Vorsicht der alten Kirche gegenüber den vielen unter apostolischen Namen umlaufenden unächten Schriften. Man nahm durchaus keine Schrift als apostolisch an, welche nicht durch das Zeugniß der

Gemeinde oder der Person beglaubigt wurde, in welcher sie entstanden oder an welche sie gerichtet war. Nun ist es wohl erklärlich, warum obige fünf Briefe da und dort angezweifelt wurden. Drei derselben tragen keine deutliche Adresse; man konnte also keine bestimmte Gemeinde über ihre Aechtheit befragen. Der zweite Brief des hl. Johannes ist an eine unbekannte Frau oder Gemeinde, der dritte an einen unbekannten Cajus gerichtet. Dieß und dann der geringe Umfang machten eine Erkundigung nach der Aechtheit schwierig. So erwuchs endlich dem kirchlichen Lehramte die Aufgabe, sich über diese Schriften zu äußern. Dieß geschah in den Festsetzungen über den Canon durch den Papst Damasus (374; s. Kaulen, Einl. 24. 33), durch Synoden zu Hippo (393) und Carthago (397), sowie durch den Brief des Papstes Innocenz I. an den Bischof Exsuperius von Tolosa (405). [Seisenberger.]

Briel, Jehuda, Oberrabbiner zu Mantua, gest. 1722, stand zu seiner Zeit als Gesetzkundiger in großem Ansehen, wie die in manchen Büchern gedruckten Gutachten von ihm beweisen. Außer diesen ist nur noch eine hebräische Grammatik von ihm veröffentlicht; er schrieb aber auch biblische Commentare und antichristliche Abhandlungen, welche ungedruckt geblieben sind. (Vgl. Wolf, Bibl. hebr. III, 306; Rossi, Biblioth. jud. antichrist., Parmae 1800, n. 22—24; Il med., Dizion. stor. degli aut. ebr., ib. 1802, I, 75.) [Kaulen.]

Brigida, heilige Jungfrau, Äbtissin und Schutzpatronin von Irland, aus einem schottischen Fürstengeschlecht abstammend, wurde um die Mitte des fünften Jahrhunderts zu Fochard in Ulton geboren und weihte sich von frühester Jugend an ausschließlich dem Dienste Christi, der Tugendübung und den Werken der christlichen Liebe. Besonders übte sie eine unbeschränkte Wohlthätigkeit gegen die Armen, zu welcher ihr der große Reichthum ihres Vaters Duptach die Mittel bot. Ihre geistigen und körperlichen Vorzüge zogen bald die Blicke angesehener Jünglinge auf sie und verschafften ihr die ehrenvollsten Anträge. Daher bat sie ihren himmlischen Bräutigam, er möge ihr den Reiz der Schönheit nehmen, damit sie von irdischen Bewerbern befreit bliebe. Wirklich ließ der Herr ihr ein Auge ausrinnen. Brigida verließ nun das väterliche Haus und das Vaterland und begab sich mit einigen gleichgesinnten Gefährtinnen zum Bischof Mel oder Machilla, einem Schüler des hl. Patricius, um sich von ihm die Weihe und den Segen für's klösterliche Leben zu erbitten; an dem Tage, da sie den Schleier erhielt, ward ihr das verlorene Auge wiedergegeben. Nun zog sich Brigida in die Einsamkeit zurück und baute sich unter einer großen Eiche eine Hütte; diese ward später Kill-Dara oder Eichenzelle genannt. Bald sammelten sich mehrere heilsbegierige Personen ihres Geschlechtes, und als deren Zahl fast täglich wuchs, vereinigte sie dieselben zu einer Genossenschaft, die nach einer entweder von Brigida selbst verfaßten oder vom hl. Patricius empfangenen Regel lebte. An Stelle der Hütte wurde später ein großes Kloster gebaut, und dieses wurde eine Pflanzschule, aus welcher viele andere Klöster hervorgingen. In der Folge erweiterte es sich zu einer ansehnlichen Stadt und ward Bischofssitz und Metropole der laginiensischen Provinz in Irland. Die Biographen dieser Heiligen lassen uns ohne nähere Nachrichten über ihr klösterliches Leben und ihre Wirksamkeit, da sie sich nur mit der Erzählung der vielen Wunder befassen, welche Brigida vor und nach ihrem Tode gewirkt. Nach den ältesten Chroniken starb sie 523, im 70. Jahre ihres Alters, und wurde in der Kirche Kill-Dara begraben. Später übertrug man den heiligen Leib nach Down-Patrick; dort ward er 1185 mit den Leibern des hl. Patricius und des hl. Columba aufgefunden und in der dortigen Domkirche beigesetzt. Das Haupt der Heiligen kam, nachdem Heinrich VIII. ihr Grabmal zerstört hatte, in die Jesuitenkirche nach Lissabon. Den Namen Brigida's findet man schon in dem Martyrologium von Beda, wie auch in allen seither geschriebenen Martyrerbüchern, und es gibt überall, wohin schottische oder irische Benedictiner gekommen sind, auch Kirchen, welche auf ihren Namen geweiht sind. Ihr Fest (1. Februar) ist in den alten Brevieren Deutschlands und der britischen Inseln und Frankreichs verzeichnet. Zu Paris feierte man ihr Andenken bis zum Jahre 1607. (Boll., Act. SS. Febr. I; Butler, Leben der Heiligen II, 308.) [Vogel, O. S. B.]

Brigitta, die hl., von Schweden, s. Birgitta.

Bril (Brill), Jacob, Aftermystiker, geb. 21. Januar 1639, gest. 28. Januar 1700 zu Leyden, um das Jahr 1683 wegen Häresie seiner Predigerstelle in Philippsburg entsetzt. Er verfaßte eine Reihe von Schriften, welche nach Poiret (Bibl. Mysticorum selecta 1708 und Unschuldige Nachrichten 1712, 876) eine durchgehende Läugnung des historischen Christenthums enthalten und in einem buddhistischen Nihilismus enden. Die Quellen, aus denen Brill schöpfte, sind eigentlich die gnostischen Irrthümer des Mittelalters. [Bach.]

Brillmacher, Peter Michael, S. J., Controversist, geb. 1542 in Köln, studirte in Paris unter Maldonat, war sechs Jahre lang Rector in Speyer und kam 24. Februar 1588 nach Münster als Gründer des dortigen Jesuitencollegs. Er blieb dessen Rector fast acht Jahre lang und legte 3. Juli 1590 den Grundstein zur Kirche an demselben. Durch seine Controversschriften, mehr noch durch Liebe und Freundlichkeit gewann er viele Lutheraner. Dieß ward jedoch bei deren früheren Glaubensgenossen so ungern gesehen, daß man ihn zweimal zu vergiften suchte; er überwand zwar das Gift, kränkelte aber bis an sein Ende. Die Bäder von Langenschwalbach brachten ihm gegen seine Leiden keine Hilfe; wohl aber bekehrte er dort drei protestantische Damen und gewann die intime Freundschaft des anwesen-

den Herzogs Wilhelm V. von Bayern. Dieser ließ ihn, als es schlimmer mit ihm wurde, in seiner Sänfte zu den Jesuiten nach Mainz tragen, und hier starb er den 25. August 1595. Er schrieb: De communione sub altera tantum specie, Col. 1582; De Eucharistiae Sacramento dialogi V, 1580—1584; Christiana et solida detectio errorum Joannis a Münster, Monast. 1591; Catechismus, d. i. Christlicher Bericht von wahrer Religion und Gottesdienst, Köln 1589; Brillen-Kästlein, in welchem zu sehen gegeben wird, welche aus den streitbaren Partheien recht habe vor Gott, Münster 1593; Epistola qua deterguntur Calumniae Steph. Isaaci (eines bekehrten und wieder abgefallenen Juden und Priesters), Monast. 1593. (Vgl. Hartzheim, Bibl. Colon.; Reiffenberg, Hist. S. J. ad Rhen. inf. 319; Strunck, Annal. Paderb. III, 539. 566; De Backer I, 886.) [R. Bauer, S. J.]

Brinckerinck, Johannes, geb. 1359 zu Zütphen in Geldern, gest. am 26. März 1419 zu Diepenveen bei Deventer, gehörte als Priester der Genossenschaft vom gemeinsamen Leben an. Als Knabe besuchte er die Capitelsschule zu Deventer. Seine weitere Erziehung leitete Gerhard Groete, der Gründer der genannten Genossenschaft. Brinckerinck begleitete Gerhard auf dessen Reisen in Holland und kündigte die Predigtvorträge Gerhards an den Kirchenthüren an (affixit valvis ecclesiarum schedulas). Gerhard hielt ihn und andere Knaben an, die Kirchenväter und sonstige Werke abzuschreiben. Nachdem aus dieser Gesellschaft das erste Fraterhaus sich gebildet hatte, wurde 1374 auch ein Schwesterhaus errichtet. Mit Unrecht gilt Brinckerinck als Stifter desselben; vielmehr hatte Gerhard selbst sein eigenes Haus den Schwestern überlassen und sich nur einige Zimmer vorbehalten. Die Schwestern sollten ein einsames und arbeitsames Leben führen. Bald aber verfiel die Ordnung, so daß ein Biograph berichtet, Gerhard habe sich die Ohren verstopft, um vom Lärme nicht gestört zu werden. Nach dem Tode des Directors Johann de Gronde trat 1393 Brinckerinck als Reformator des Hauses auf. Im Umgange mit den Schwestern war er so behutsam, daß er denselben stets den Rücken zuwendete und die Abtissin an seinem Sterbebette zum erstenmale sein Angesicht sah. „Meister Geertshaus", so nannte man das Schwesternhaus, wurde der Zufluchtsort vieler frommen Frauen, auch aus dem Adel, so daß im J. 1419 ihre Zahl sich auf 150 belief. Nach Gerhards Tode 1384 traten Brinckerinck und andere Schüler zusammen, um im Sinne des Meisters ein großes Kloster zu stiften. Es entstand das später berühmt gewordene Windesheim bei Zwolle, dessen Einweihung 1387 durch Weihbischof Hubert von Utrecht erfolgte. Dreizehn Jahre später faßte Brinckerinck, obgleich er nur fünf Gulden zur Verfügung hatte, den Entschluß, ein neues Schwesternhaus auf einem dem Geertshause gehörigen Grundstücke (locus silvestris et paludinosus) zu bauen. Die Schwestern ergriffen voll heiligen Eifers selbst den Spaten, um den Boden zu ebnen und den Bau zu beginnen. Friedrich von Blankenheim, Bischof von Utrecht, gab durch eine Urkunde seine Zustimmung. So entstand Diepenveen, eine Stunde von Deventer entfernt. Das Kloster war von Windesheim abhängig; hier wie dort trugen die Schwestern den Namen Canonicae regulares. Im J. 1408 bezogen die ersten zwölf Schwestern aus Deventer das Haus. Sie befaßten sich mit Abschreiben werthvoller Bücher, mit Miniaturmalerei u. s. w., und brachten das Kloster durch den Ruf ihrer Tugenden, sowie durch ihre hohe Abkunft bald zu großem Ansehen. — Brinckerinck, der in seiner Stiftung sein Leben beschloß, hinterließ eine große Zahl sogenannter Collationes, d. h. kurze Vorträge über Glaubens- und Sittenlehren, welche von Thomas von Kempen sehr gelobt werden. (Vgl. G. Dumbar, Analecta seu vetera aliquot scripta, Davent. 1719, I; Idem, Het kerkelyk en wereltlyk Deventer, Dev. 1732, I. II; W. Moll, Kerkgeschiedenis der Nederlanden vóór de hervorming, II, 1. 2 passim.) [Alberdingk-Thijm.]

Brindisi, Erzbisthum in Unteritalien. Die Stadt Brindisi in der neapolitanischen Provinz Terra d'Otranto hat 10 000 Einwohner, schöne Cathedrale B. M. V., Priesterseminar, College, zwei Hospitäler. Der Alexandriner Leucius verkündete unter Kaiser Commodus hier den Glauben und wird als erster Bischof verehrt. Gegen Ende des zehnten Jahrhunderts wurde dieser Sitz zur Metropole erhoben und zwar aus Gefälligkeit gegen den Normannen Gottfried, Grafen von Brindisi, der mit der größten Ehrerbietigkeit Gott und dem römischen Stuhle ergeben gewesen sei. Der erste Erzbischof war Johannes um 996 bis 1033. Um einem Streit zwischen den Städten Oria und Brindisi ein Ende zu machen, bestimmte Papst Gregor XIV. im J. 1591, jede derselben solle ihren eigenen Oberhirten haben, Brindisi einen Erzbischof, Oria einen Bischof; letzterer solle aber nicht dem Erzbischof von Brindisi, sondern dem von Taranto unterstellt sein. Als Suffragan erhielten die Erzbischöfe von Brindisi Ostuni, nach einigen auch Nardo; in der Notitia Cölestini wird auch ein Altinum als Suffraganat aufgeführt. Ostuni (Hostunum, Ostunum), acht Stunden nordwestlich von Brindisi, mit 6000 Einwohnern und sechs Kirchen, wurde noch im sechsten Jahrhundert Sitz eines Bischofs und im J. 1818 unterdrückt, 1821 aber wieder hergestellt und dem Erzbischof als einziger Suffraganstuhl in beständige Verwaltung übergeben (Ughelli, Italia sacra IX, 46—52; Moroni, Dizion. L, 58 sq.; Cappelletti, Le Chiese d'Italia XXI, 123—127). Der gegenwärtige 86. Erzbischof ist Ludwig Maria Aguilar, Cler. reg. S. Pauli, präconisirt als Bischof von Ariano 27. October 1871, promovirt 17. September 1875. Das Erzbisthum Brindisi zählt in elf Pfarreien 30 000, und das Bisthum Ostuni in sieben

Pfarreien 40 000 Gläubige. Das Capitel zählt 3 Dignitäten und 24 Canonici. (Vgl. Ughelli l. c. IX, 3—46 u. X, 213—220; Vito Guerrieri, Su' vescovi della chiesa Metropolitana di Brindisi, Napoli 1846; Moroni l. c. VI, 132 sqq. und L, 58 sq.; Cappelletti l. c. 113—122; Vinc. d'Avino, Cenni stor. sulle Chiese d. R. delle due Sicilie, Nap. 1848, 93—127.) [Neher.]

Britto, Johannes, s. Johannes.

Brixen (Brixina, im Mittelalter auch Brixanerium und Brixanora, ital. Bressanone), Fürstbisthum in Tirol. Diesen Namen erhielt das alte, ursprünglich unter dem Patriarchate von Aquileja (Aglaj) stehende Bisthum Sabiona, Säben oder Seben, als der hl. Albuin um 992 seinen Bischofssitz und die Gebeine seines heiligen Vorgängers Ingenuin von dem steilen Säben in das zwei Stunden nördlich gelegene Thalgelände am Zusammenfluß der Rienz und Eisack übertrug. König Ludwig das Kind hatte nämlich den hier gelegenen königlichen Meierhof Prichsna mit allen Leibeigenen, Forstrechten, Fischereien, Mühlen und andern Gebäuden im J. 901 dem Bischof Zacharias von Säben (891 bis 907) geschenkt. Der Uebertragung des bischöflichen Sitzes verdankt die Stadt Brixen ihre Entstehung; denn seit Albuins Zeiten haben sich um denselben und um das neuerbaute Münster schnell so viele Wohnungen erhoben, daß schon Bischof Hartwig (1020—1039) Brixen mit Mauer und Graben umgab und mit dem Namen einer Stadt auszeichnete.

Ueber die Entstehung und die ersten Zeiten des Sprengels von Säben haben wir keine sicheren Daten. Eine fromme Ueberlieferung nennt den hl. Cassian als ersten Apostel und Bischof von Säben; sie erzählt, daß er dort gepredigt, Viele zum Christenthume bekehrt und eine Kirche zu Ehren der göttlichen Mutter gebaut habe, aber, durch eindringende heidnische Horden von seinem Sitze vertrieben, nach Imola geflohen und dort gemartert worden sei. Thatsache ist jedoch nur, daß der heilige Martyrer Cassian in einer der ältesten bekannten Urkunden (vom J. 845) als Patron der Kirche von Säben erscheint. — Den ersten sichern Nachrichten über den Bestand dieser Kirche begegnen wir in der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts. Auf der Synode von Grado, in welcher Elias, Patriarch von Aquileja, sechzehn Bischöfe seiner Provinz wegen des Drei-Capitel-Streites im J. 579 versammelt hatte, erscheint in den Unterschriften auch Marcianus presbyter, locum faciens viri beatissimi Ingenuini Episcopi S. ecclesiae secundae Raetiae. (Nach Kiepert, Spruner u. s. w. gehörte Sabiona zu Raetia prima.) Auf der Synode zu Marianum (Marano) um das J. 589 erschien Ingenuin persönlich. Die Kirche von Säben war also in der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts schon zu einer förmlichen Diöcese ausgebildet. Sie umfaßte einen bedeutenden Theil des gegenwärtigen Brixener Sprengels und wurde im Norden vom Bisthum Augsburg, im Osten vom Bisthum Tiburnia (in Kärnten), im Süden von Trient, im Westen von Chur begrenzt. Der bischöfliche Sitz war das auf einem schwindelnden Felsen erbaute Schloß Säben, welches noch jetzt in seinen altersgrauen Mauern die ehrwürdige Cathedrale des hl. Ingenuin birgt. — Dieser geordnete Zustand des Säbener Sprengels war jedoch nur von kurzer Dauer; es erfolgte ein völliger Umsturz, als die Franken von Norden und die Wenden von Osten her Einfälle machten. Freundlicher gestalteten sich die Verhältnisse erst wieder seit der zweiten Hälfte des achten Jahrhunderts. Dem hl. Virgil, Bischof von Salzburg (754—784), verdankt ein Theil des östlichen Pusterthales in Tirol das Aufblühen des Christenthums. Große Verdienste erwarb sich der hl. Magnus, dessen Wirken sich auch über das tirolische Lechthal erstreckte. Zur nämlichen Zeit entstanden die Benedictinerklöster zu Scharnitz (763) und Innichen (770) durch Herzog Thassilo, am letzteren Orte hauptsächlich, um die angrenzenden Wenden durch Verkündigung des Evangeliums zu entwildern. Thassilo übergab zu diesem Zwecke dem Abte Atto von Scharnitz das ganze Land in der Thalebene und im Gebirge vom Taistner bis zum Erlbach. Atto baute nun zu Innichen ein kleines Kloster und eine Kirche zu Ehren des hl. Petrus und des hl. Candidus. Die ersten Mönche berief er aus dem Mutterkloster in der Scharnitz. Gegen Ende dieses Jahrhunderts wurde das Kloster Innichen mit allen seinen Gütern dem Bischof (seit 798 Erzbischof) Arno von Salzburg als Commende gegeben, im J. 816 aber auf Arno's Ersuchen von Ludwig dem Frommen der Kirche von Freising zugetheilt. Um 1141 wandelte hierauf Bischof Otto von Freising das Kloster in ein noch bestehendes Collegiatstift um.

Eine dauerhafte Regelung der kirchlichen Angelegenheiten Tirols konnte erst nach der völligen Unterjochung der Langobarden (774) und nach der Absetzung des Herzogs Thassilo (788) durchgeführt werden. Auch bei Karl d. Gr. galt der Grundsatz, daß die kirchliche Eintheilung der staatlichen nach Möglichkeit entsprechen sollte. Papst Leo III. erhob nun im J. 798 den bischöflichen Sitz in Salzburg zur Metropole und ordnete dieser als Suffraganssprengel auch Säben unter, während die südliche Nachbar-Diöcese Trient einstweilen unter Aquileja blieb. Als südöstliche Grenze der neuen Kirchenprovinz wurde die Drau festgesetzt (812). Das Bisthum Säben trat somit in die Reihe der deutschen Kirchen ein und erstreckte sich über das Pusterthal bis zum Justeiner Bache, über das Eisackthal bis zum Tinnebach und gegen Karbaun, über das ganze Wippthal, über das Oberinnthal mit Ausnahme des oberen Patznaunthales und der Scharnitz, endlich über das Unterinnthal bis zum Ziller. Diesen Umfang behielt das Bisthum Säben-Brixen der Hauptsache nach bis zum Beginne unseres Jahrhunderts. In Folge der allgemeinen

deutschen Säcularisation (1803), dann der Uebergabe Tirols an Bayern (1805) und der Wiedervereinigung Tirols mit Oesterreich (1814) wechselten die Diöcesan-Grenzen vorübergehend, um endlich durch die Bulle Ex imposito vom 2. Mai 1818 eine größere Ausdehnung und einen neuen Bestand zu erhalten. Als neue Antheile wurden der Diöcese zugetheilt: 1. vom Bisthum Chur in Tirol 16 Pfarreien (Decanate Zams und Mals), in Vorarlberg 54 Pfarreien (Decanate Montafon, Sonnenberg und Feldkirch); 2. vom Bisthum Konstanz 39 Pfarreien (Decanate Feldkirch, Dornbirn, Bregenzerwald und Bregenz); 3. vom Bisthum Augsburg in Vorarlberg 4 Pfarreien, in Tirol 8 Pfarreien und eine Localie (Decanat Breitenwang); 4. vom Bisthum Freising die Localie Scharnitz (Decanat Flaurling) und die Expositur Hinterriß (Decanat Fügen); 5. vom Erzbisthum Salzburg 6 Pfarreien (Decanate Lienz und Windischmatrei); 6. vom Bisthum Gurk die Pfarrei Nicolsdorf (Decanat Lienz). Dagegen mußte Brixen an Trient 11 Pfarrbezirke und 3 Curatien abtreten. Selbst Säben, der uralte Sitz und die Grabstätte der ersten Oberhirten, wurde abgerissen und der Diöcese Trient überwiesen. Wegen der allzu großen Ausdehnung der Diöcese (302 Quadratmeilen) und der so beträchtlichen Entfernung Vorarlbergs vom bischöflichen Sitze beantragte der Heilige Stuhl, in Vorarlberg ein eigenes Bisthum mit dem Sitze in Feldkirch zu errichten und erließ für dasselbe bereits die Circumscriptionsbulle (2. Mai 1818). Die einstweilige Verwaltung der betreffenden Districte wurde dem Fürstbischof von Brixen übertragen, und zu diesem Zwecke sollte von Brixen ein Generalvicar mit bischöflichem Charakter nach Feldkirch entsendet werden. Ein eigenes Bisthum kam bis auf den heutigen Tag nicht zu Stande. Als Generalvicare von Vorarlberg und zugleich Weihbischöfe von Brixen fungirten: Bernhard Galura (1820—1829), Joh. Nep. v. Tschiderer (1831—1834), Georg Prünster (1836—1861), Dr. Jos. Feßler (1862 bis 1865), Joh. Nep. Amberg (1865—1882), Dr. S. Aichner (seit 1882).

Der jeweilige Bischof von Brixen führt den Titel Fürstbischof als Erinnerung an die ehemalige Reichsfürstenwürde. Brixen dürfte zu den ältesten Beispielen hochstiftischer Immunität gezählt werden, da schon Karl d. Gr. und sein Sohn Ludwig der Fromme dieselbe den Bischöfen von Säben verliehen haben. König Ludwig der Deutsche befreite im J. 845 die Orte, Besitzungen und Leute, welche der Kirche von Säben angehörten oder künftig geschenkt würden, von dem Gerichts- und Heerbann des Gaugrafen und stellte sie unmittelbar unter das Mundium des Königs oder den Schutz des Reiches. Die nachfolgenden Herrscher bestätigten diese Befreiung. Das Besitzthum der Bischöfe von Säben und Brixen mehrte sich rasch, da in der Folge nicht nur einzelne Güter und Herrschaften, sondern ganze Comitate an sie geschenkt wurden. Wir erwähnten schon oben der Schenkung vom J. 901 durch König Ludwig das Kind; in den Jahren 1004, 1011 und 1040 gaben ihnen Kaiser Heinrich II. und Heinrich III. die Herrschaft und das Schloß Veldes in Krain; im J. 1027 Kaiser Konrad II. die Grafschaft Norithal (d. h. ein Stück Eisackthal, das ganze Wippthal); Kaiser Heinrich IV. schenkte im J. 1091 seinem getreuen Anhänger Bischof Altwin die Grafschaft Pusterthal. Diese Besitzungen und noch viele andere bedeutende, besonders im Innthale, hatten die Bischöfe von Brixen als befreites Eigen, bis ihnen Kaiser Friedrich I. mit Diplom vom 16. September 1179 fürstliche Rechte (Zoll- und Weggeld, Gerichtszwang und Münzrecht) verlieh. Kaiser Friedrich II. übergab dem Bischof und Fürsten Berchtold von Brixen und dessen Nachfolgern alle Silber- und Metallgruben und Salzgänge in seinem Fürstenthum. Von nun an empfingen die Bischöfe als unmittelbare Reichsfürsten die Belehnung (Regalien) vom Kaiser und hatten in den deutschen Reichsversammlungen Sitz und Stimme. Da aber die Bischöfe den größten Theil ihres Besitzthums ihren zahlreichen Vasallen und Ministerialen zu Lehen gaben, und diese nach und nach erblich wurden, so ging dasselbe beinahe ganz verloren. Unter den Ministerialen mißbrauchten die Kirchenvögte nur zu oft die Gewalt, welche sie als Schirmer des Kirchengutes und als Stellvertreter des Bischofes bei weltlichen Geschäften hatten, zur Vergrößerung ihrer eigenen Hausmacht; aus der Schirmpflicht entstand nun das Schirmrecht, und die Güter der Kirche wurden Eigenthum der Vögte. Besonders waren es die Grafen von Görz und die Herzoge von Oesterreich, welche als Erben von Tirol und Kirchenvögte das Fürstenthum Brixen in die Reihe der Landsassen herabzuziehen bemüht waren. Dieser Territorial-Streit brachte viel Unheil über die Fürstbischöfe von Brixen, besonders unter Erzherzog Sigmund, und endete erst, als durch den Drang der Zeiten in Folge des Luneviller Friedens das Fürstenthum aufgehoben und durch den Reichs-Deputationshauptschluß vom Jahre 1803 förmlich an Oesterreich überwiesen wurde. Dem Bischofe von Brixen blieb nur noch der Titel Fürst und in neuerer Zeit das Recht, als ständiges Mitglied im Herrenhause zu erscheinen.

Unter den kirchengeschichtlich wichtigeren Begebenheiten nehmen vorerst die Kämpfe zwischen Papst Gregor VII. und König Heinrich IV. die Aufmerksamkeit in Anspruch. Altwin, Bischof von Brixen (1049—1091, gest. 1097), stand auf Seite Heinrichs. Der König hatte auf Pfingsten (31. Mai 1080) eine Kirchenversammlung nach Mainz ausgeschrieben, um „der verderblichen Schlange das Haupt abzuschlagen“, d. h. um Gregor VII. abzusetzen und an seine Stelle einen neuen Papst zu wählen. Da aber zu Mainz nur 19 deutsche Bischöfe erschienen, hielt man es in Anbetracht der geringen Anzahl für gerathen, einen geeigneteren Ort zu

wählen, an dem sich auch italienische Prälaten leichter betheiligen könnten, und ersah sich dazu Brixen aus. Die Aftersynode wurde im kleinen Kirchlein zum hl. Johannes am 25. Juni 1080 abgehalten. Es erschienen 30 Bischöfe und der König selbst mit zahlreichem Gefolge. Das heilige Cardinalcollegium vertrat ein gewisser, seit 1078 abgesetzter und excommunicirter Cardinal Hugo Candidus, der die Frechheit besaß, alle Cardinäle repräsentiren zu wollen (Subscripsi vice omnium Cardinalium Romanorum). Außer ihm war aus dem Kirchenstaate noch anwesend der von König Heinrich willkürlich investirte Hugo von Fermo, der sich selbst nur als electus bezeichnet, somit nicht einmal ein Stimmrecht besaß. Aus Oberitalien erschienen 19 Hofbischöfe, die theils ipso facto wegen Simonie und Cölibatsverletzung, theils namentlich wegen anderer Verbrechen excommunicirt waren; aus Deutschland 8 Bischöfe und einer aus Burgund. Am 25. Juni 1080 sprachen die „Väter" einstimmig die Absetzung über Gregor VII. aus und schleuderten auch den Bannstrahl gegen König Rudolf, Herzog Welf und alle ihre Anhänger. Am folgenden Tage erhoben sie mit Zustimmung des Königs den anwesenden Wibert von Ravenna unter dem Namen Clemens III. zum Gegenpapste. Altwin von Brixen büßte seine Theilnahme an dieser Versammlung, als er elf Jahre später vom Herzog Welf dem Aelteren in eben derselben Johannescapelle gefangen genommen und aus seinem Bisthum vertrieben wurde. Nach seiner Entfernung folgten mehrere Bischöfe im Kampfe der Parteien, so daß es kaum möglich ist, die ordentliche Reihe herzustellen: erst unter Regimbert (1125—1140) traten wieder geordnete Zustände ein. Um diese Zeit entstanden in der jetzigen Brixener Diöcese die meisten sogen. Herrenklöster. Sie sind hervorgegangen aus dem Bedürfniß der Zeit. So erhoben sich die Benedictiner-Abteien St. Georgenberg (Fiecht) im Unterinnthal und Marienberg im Vintschgau; ersteres bestand wahrscheinlich schon im zehnten Jahrhundert als Kloster, wurde aber erst im Beginn des zwölften Jahrhunderts mit Benedictinern besetzt; letzteres, am Ende des elften Jahrhunderts zu Schuls in Graubünden gegründet, wurde 1146 an seine gegenwärtige Stelle versetzt; ferner das Benedictiner-Stift Mehrerau bei Bregenz (1097). In das Prämonstratenser-Stift Wilten, in der Nähe des römischen Veldidena, führte Bischof Regimbert im J. 1138 die Norbertiner ein. Das regulirte Augustiner-Chorherren-Stift Neustift verdankt seine Gründung (1142) Regimberts Nachfolger, dem sel. Bischof Hartmann (1140—1164). Fürstbischof Eberhard von Truchsen, der 1196 den bischöflichen Stuhl bestieg, wurde 1200 Erzbischof von Salzburg und gründete die Bisthümer Chiemsee, Seckau und Lavant. Bruno, Graf von Wullenstätten und Kirchberg (1249—1288), erbaute die fürstbischöfliche Residenz. Er mußte die Waffen gegen Meinhard von Tirol und Görz und die eigenen unruhigen Stiftsvasallen kräftig zu führen. Unter ihm stiftete die Mutter des unglücklichen Konradin, Elisabeth, in zweiter Ehe mit dem eben genannten Meinhard vermählt, das Cistercienserkloster Stams im Oberinnthale. Nach dem Tode des Fürstbischofs Johannes Röttel (1444 bis 1450) wurde anstatt des vom Domcapitel gewählten Leonhard Wiesmair, Pfarrers zu Tirol und Kanzlers des Herzogs Sigmund, vom Papste Nicolaus V. der Cardinal Nicolaus von Cusa (s. d. Art.) auf den bischöflichen Stuhl erhoben (1450 bis 1464). Die harten Bedingnisse, unter welchen der 1460 von Erzherzog Sigmund gefangen gesetzte Cardinal die Freiheit erhielt, erklärte nach dessen Flucht der römische Stuhl für null und nichtig. Schwer lastete das Interdict auf dem Lande, und die Trennung unter der Geistlichkeit dauerte noch nach dem Tode des Cardinals fort. (Ueber die Synoden, welche der Cardinal in den Jahren 1453, 1454, 1455, 1457 abhielt, sowie über die früheren Synoden von 1419, 1438, 1449 s. G. Bickell, Synodi Brixinenses saeculi XV, Oenip. 1880.)

Im folgenden Jahrhundert hatte die Diöcese Brixen, wie überhaupt Tirol, einen äußerst gefahrvollen Uebergang zu durchlaufen. Christoph I. von Schrofenstein (1509—1521) hielt im Jahr 1511 eine Diöcesansynode, deren Statuta synodalia im nämlichen Jahre zu Augsburg gedruckt wurden (eine neue Ausgabe unter dem Titel: Die Statuten der ältesten bekannten Synode von Brixen, wurde 1878 zu Innsbruck von L. Rapp besorgt). Sie sind ein schönes Zeugniß von der Sorgfalt und dem Eifer des Bischofes, in der Diöcese Ordnung und Zucht aufrecht zu erhalten. In der Vorrede beruft er sich auf frühere Synodalbeschlüsse der Bischöfe Georg II. (1464 bis 1489) und Melchior von Meckau (1489—1509), welche 1473 und 1489 gleichfalls ihren Clerus auf Synoden versammelt hatten (über diese und frühere Synoden s. Tinkhauser in den Kathol. Blättern aus Tirol 1852 Nr. 40 u. 41; 1853 Nr. 25—29). Unter Christoph zeigten sich aber bereits die ersten Spuren der lutherischen Bewegung, die unter seinem Nachfolger, Georg III. von Oesterreich (1525—1539), zum offenen Ausbruch kam. Im J. 1525 empörten sich die Bauern und ertrotzten vom Landesfürsten eine neue, ihnen sehr günstige und den Adel und die Geistlichkeit völlig erdrückende Landesordnung. Sie beraubten und plünderten die Klöster, besonders das Chorherren-Stift Neustift und die Wohnungen der Geistlichen, namentlich in Brixen selbst. Nur durch das energische Einschreiten der Regierung konnten sie endlich bewältigt werden. Beinahe zur nämlichen Zeit tauchten die sogen. Wiedertäufer auf und verbreiteten sich vorzüglich über den deutschen Antheil Tirols. Man findet in den bischöflichen Visitations-Protocollen bei den einzelnen Pfarrern lange Verzeichnisse von eingesammelten Reformations-Schriften. Der Adel war verkommen, die Geist-

lichkeit unwissend und unsittlich. Es fehlten die nöthigen Lehranstalten zur Bildung des Clerus, und so mußte man sich oft mit Ausländern und Mönchen begnügen, denen das Klosterleben nicht mehr behagte. Nur ein gesunder Kern war im gläubigen und treuherzigen Gemüthe des Volkes übrig. Fürstbischof Christoph III., Freiherr von Madrutz (1542—1578), der zugleich Bischof von Trient und Cardinal war und durch seine Wirksamkeit auf dem Concil von Trient berühmt wurde, sorgte wenig für das Bisthum Brixen, das er durch einen Coadjutor verwalten ließ. In den Jahren 1548, 1565, 1570 und 1576 wurden Synoden gehalten. Von ihren Beschlüssen sind nur einige Bruchstücke auf uns gekommen. Eine besondere Fügung der Vorsehung war, daß gerade damals zwei der Kirche treu ergebene Fürsten, König (Kaiser) Ferdinand I. (1519—1564) und sein Sohn, Erzherzog Ferdinand II. (1564—1594), das Land beherrschten. Der Sohn des Letzteren, Cardinal Andreas von Oesterreich, bestieg den bischöflichen Stuhl von Brixen (1591—1600) und that Vieles für eine gründliche Reform des Clerus. Allein die gänzliche Durchführung derselben war seinem Nachfolger Christoph IV., Andreas Freiherrn von Spaur (1601—1613), vorbehalten, welcher den kräftigen Generalvicar Otto Agricola mit unverrücktem Auge das Ziel einer gänzlichen Reform verfolgen ließ. Er führte das römische Brevier und Missale ein, ordnete die geistliche Verwaltung und gab in einer Diöcesansynode von 1603 eine Reihe von Gesetzen, welche zum Wohle der Diöcese größtentheils noch jetzt bestehen. Sie erschienen im Drucke als Decreta in dioecesana Synodo Brixinae mense Sept. 1603 sancita ac promulgata, Oeniponti 1603. Im J. 1604 wurde von diesen Statuten ein „Extract" für die Laien in deutscher Sprache zu Innsbruck herausgegeben mit dem Auftrage des Bischofs, denselben in der ganzen Diöcese von den Kanzeln zu verkünden. Ein Seminar zur Bildung des Priesterstandes wurde 1607 zu Brixen gegründet.

Ein vorzügliches Verdienst um die Verbesserung der kirchlichen Zustände Tirols erwarben sich die Jesuiten. Sie waren von Kaiser Ferdinand I. um das J. 1561 zur Gründung guter und geordneter Schulen nach Innsbruck berufen worden und bezogen 1571 das neugebaute Collegium daselbst. Zur nämlichen Zeit erhielten sie ein zweites Collegium in Hall, etwas später ein solches in Feldkirch. Unter Erzherzog Ferdinand II. und auf seine Veranlassung constituirte sich (durch Breve vom 16. April 1580) die tirolische Franciscaner-Ordensprovinz. Schon sehr bald nach dem Tode des hl. Franz von Assisi hatten dessen geistliche Brüder und Schwestern sich in Tirol angesiedelt, ja von den Clarissen zu Brixen ist urkundlich festgestellt, daß sie schon vor dem Jahr 1235, somit noch zu Lebzeiten der hl. Clara, hier Kirche und Kloster besaßen. Die tirolische Ordensprovinz zum hl. Leopold beobachtete bis zum J. 1627 die Regel der Observanten; im genannten Jahre wurde die Reform des hl. Petrus von Alcantara angenommen. Seit dieser Zeit begann die Vergrößerung der Provinz durch neue Klöster: in Reutte (1628), Hall (1635), Innichen (1691), Telfs (1701) u. s. w. Kapuzinerklöster entstanden in Innsbruck (1593), Feldkirch (1601) und Brixen (1602); im J. 1605 wurde die tirolische Kapuziner-Ordensprovinz errichtet und bald mehrere neue Klöster gegründet, so 1636 in Bregenz, 1645 in Bludenz, 1655 in Bezau, 1626 in Bruneck, 1629 in Sterzing, 1674 in Imst u. s. w. — Einen andern, sehr verdienten Orden, den der Diener Mariens (Serviten), verpflanzte die fromme und gottselige Erzherzogin Anna Katharina von Oesterreich auf deutschen Boden. Sie gründete das Kloster zu Innsbruck (1614); bald darauf entstanden die Klöster auf der Waldrast, in Volders u. s. w.

Caspar Ignaz, Graf Künigl (1702—1747), vielleicht der größte und thätigste Bischof seiner Zeit, visitirte persönlich das ganze Bisthum, ließ überall Missionen halten und verwendete bei 100 000 Gulden zur Stiftung neuer Seelsorgstellen. Er begann den Neubau der Cathedrale. Leopold Graf von Spaur (1747—1778) vollendete die Domkirche und weihte sie am 10. September 1758 ein; er besorgte und unterstützte mit großen Opfern den Neubau des Seminars und consecrirte dessen Kirche 1767. Auf den Rath der versammelten Decane unternahm er eine Sichtung der Diöcesanstatuten des Jahres 1603 und gab sie in neuer Gestalt mit einer wahrhaft apostolischen Epistola encyclica et pastoralis als Vorrede heraus. Bekannt ist sein Eifer in Verwaltung der Diöcese und seine Verwendung für die Besserung der Schulen. Schon im Laufe des 16. und 17. Jahrhunderts waren geordnete Lateinschulen entstanden; in das J. 1677 (theilweise schon 1673) fällt die Gründung der Universität Innsbruck. Sowohl an dieser wie an einzelnen Gymnasien (Innsbruck, Hall) wirkten die Jesuiten mit bestem Erfolge; allein in Folge der gänzlichen Aufhebung der Gesellschaft Jesu (1773) verschwanden auch ihre Collegien und ihr wohlthätiger Einfluß. Die Eingriffe in kirchliche Angelegenheiten, welche bald darauf der Josephinismus sich erlaubte, sind bekannt. Im J. 1784 wurde das landesfürstliche Generalseminar in Innsbruck eröffnet; in diesem sollten fortan die Studirenden der Theologie zu Priestern erzogen werden. Gegen den guten Bischof Karl Franz, Grafen von Lodron (1791—1828), tobten die Stürme der Zeit. Das Fürstenthum wurde 1803 säcularisirt, das Domcapitel aufgelöst (erst 1826 wieder hergestellt), und die Diöcese zerstückelt. Die bayrische und französische Zwischenregierung hob fast alle Klöster, so auch das 1214 gegründete Collegiatstift B. M. V. in Ambitu zu Brixen, auf und schaltete in kirchlichen Angelegenheiten mit frevelnder Willkür. Unter der österreichischen Regierung kamen wieder ruhi-

gere Zeiten. Die meisten Stifte und Klöster lebten, wenn auch unter drückenden Bedingungen, wieder auf, so Neustift, Wilten, Fiecht, Stams, Marienberg. Das bischöfliche Seminar sammt dem theologischen Studium wurde 1823 wieder hergestellt. — Eine große Verbreitung fand der Orden der barmherzigen Schwestern. Das Hauptverdienst ihrer Einführung gebührt Stephan Krismer. Das erste Haus gründete der Decan und Pfarrer Nicolaus Schuler um das J. 1821 zu Zams im Oberinnthal. Im J. 1839 entstand das Ordenshaus zu Innsbruck.

Unter Bischof Bernhard Galura (s. d. Art.) entsagten im J. 1830 mehr als 100 Familien im Zillerthal dem katholischen Gottesdienste und sprachen sich entschieden für den Abfall zum Protestantismus aus. Sie waren dazu gekommen durch häufige Berührung mit Andersgläubigen in der Salzburgischen Nachbarschaft, durch ihre Reisen in's Ausland, durch Einschmuggelung lutherischer Bücher und durch den Einfluß protestantischer Emissäre. Jahre lang versuchte man den Weg der Belehrung; endlich ließen die tirolischen Stände eine dringende Bitte an Kaiser Ferdinand I. gelangen, daß er die Einheit des Glaubens aufrecht erhalten wolle. Am 12. Januar 1837 erhielten die „Inclinanten" die Weisung, sich entweder an die Landeskirche anzuschließen oder auszuwandern. Sie zogen das Letztere vor und siedelten größtentheils nach Preußisch-Schlesien (Erdmannsdorf) über. So wurde die Glaubenseinheit erhalten, bis die neueste Gesetzgebung in Oesterreich sie ernstlich bedrohte. Der conservative Landtag, mit dem streitbaren Fürstbischof Vincenz Gasser (1856—1879) an der Spitze, erkämpfte sich jedoch am 7. April 1866 ein vom Kaiser Franz Joseph sanctionirtes Landesgesetz, wodurch wenigstens die Bildung von protestantischen Gemeinden hintangehalten werden sollte. Ein „ministerielles Erachten" von Seiten des Cultusministers Stremayr suchte Ende 1875 das sanctionirte Landesgesetz einfach bei Seite zu schieben; allein die Landesbischöfe, der Landtag und die katholische Presse vertheidigten die Glaubenseinheit, die kostbarste Perle des Landes, mit den triftigsten Gründen. — Nach dem Wunsche der tirolischen Stände berief Kaiser Ferdinand I. 1838 die Jesuiten nach Innsbruck, wo sie die Leitung der Teresianischen Ritterakademie, bald darauf auch die des Gymnasiums übernahmen und ein bürgerliches Convict gründeten. Die Ereignisse des Jahres 1848 trieben die Väter in's Exil; jedoch im J. 1853 kehrten einzelne wieder; allein das Teresianeum war aufgelöst, und das Gymnasium blieb in weltlichen Händen. Im J. 1858 besetzten sie die theologische Facultät an der Universität zu Innsbruck und errichteten ein theologisches Convict. Außer dem erwähnten Orden verdient auch noch die Congregation der Redemptoristen oder Liguorianer eine Erwähnung. Sie wurde vom Fürstbischof Karl Franz im J. 1827 in Innsbruck eingeführt und wirkt seither besonders segensreich durch Volksmissionen.

Die besondern Schutzpatrone der Diöcese sind die Heiligen Cassian (13. Aug.), Ingenuin und Albuin (5. Febr.). Von andern Heiligen und Seligen gehören der Diöcese an: der hl. Florinus von Matsch im Vintschgau, gestorben als Pfarrer um das J. 800 (Fest: 17. Nov.); der sel. Ratpod, Graf von Andechs und Norithal, Klosterstifter, gest. 954 (Gedenktag: 17. Mai); der hl. Gebhard von Bregenz, Bischof von Konstanz von 980—995 (27. Aug.). Der sel. Hartwig, von 1028—1039 Bischof von Brixen (31. Jan.); der sel. Hartmann, regulirter Augustiner-Chorherr, gebürtig aus Bayern in der Nähe von Passau, erst Decan des Metropolitancapitels zu Salzburg, dann Propst von Chiemsee, später erster Propst des regulirten Chorherren-Stiftes Klosterneuburg, im J. 1140 zum Bischof von Brixen erwählt, gründete 1142 in der Nähe von Brixen das Chorherren-Stift Neustift und starb am 23. December 1164; Pius VI. bestätigte am 11. Februar 1784 den seit unvordenklichen Zeiten üblichen Cult und gestattete Officium und Messe (23. Dec.). Die hl. Nothburg, Dienstmagd, starb 1313; ihr heiliger Leib ruht in der Kirche zu Ebnet im Unterinnthal, und ihre öffentliche Verehrung ward 1862 von Pius IX. gutgeheißen. Das heilige und unschuldige Kind Andreas von Rinn im Unterinnthal ward 1462 von den Juden gemartert (Fest: 12. Juli).

Die Seelenzahl der Diöcese beträgt 404 616. Nach der Bulle vom 29. September 1822 ist dem Kaiser von Oesterreich das Nominationsrecht für die Besetzung des Bisthums zugestanden. Der gegenwärtige Fürstbischof Johannes von Leiß wurde am 27. Februar 1880 präconisirt. Das Domcapitel zählt in Folge der Organisationsbulle vom 7. März 1825 3 Dignitare (Propst, Dechant und Scholasticus) und 4 einfache Domherren. Die Propstei wird vermöge des Concordates (1855) vom päpstlichen Stuhle besetzt. Seit dem J. 1858 ist der jeweilige Dompropst Protonotarius apostolicus ad instar participantium, und als solcher infulirt. Alle übrigen Domherren ernennt der Kaiser. — Der Generalvicar von Vorarlberg hat zwei Vicariatsräthe zur Seite. — Das Collegiat-Stift Innichen zählt einen Propst und 4 Canoniker. — In den 28 Decanaten, von denen 6 in Vorarlberg sind, gibt es 500 Seelsorgsorte, 766 Schulen, 202 Pfarreien, 156 Curatien, 34 Localien (eine Josephinische Einrichtung), 76 Expondituren, 238 Beneficien und Kaplaneien, 791 Säcular- und 449 Regularpriester. Von männlichen Orden bestehen: ein Augustinerchorherren-Stift in Neustift; ein Norbertinerchorherren-Stift in Wilten; eine Cistercienserabtei in Stams und ein Priorat des nämlichen Ordens auf der Mehrerau (aus der Abtei Wettingen in der Schweiz hervorgegangen); die Benedictinerabteien Fiecht und Marienberg; zwei Servitenhäuser; die Häuser der Jesuiten in Innsbruck und Feldkirch; die nordtirolische Franciscaner-Ordensprovinz mit

9 Stationen; die nordtirolische Kapuziner-Ordensprovinz mit 12 Stationen. Von weiblichen Orden und Instituten haben die Dominicanerinnen fünf, die Ursulinerinnen zwei Klöster, je eines die Clarissen, Carmeliterinnen, Cistercienserinnen und Salesianerinnen. Die englischen Fräulein, die Frauen vom Herzen Jesu und die armen Schulschwestern zählen je ein Institut; die Tertiarschwestern für Unterricht acht Institute; die barmherzigen Schwestern ein Mutterhaus in Innsbruck mit 48 Filialen und ein Mutterhaus in Zams mit 36 Filialen; die Kreuzschwestern aus Ingenbohl zwei Niederlassungen.

Literatur: J. Reschius, Annales Sabionenses, 3 voll., Aug. Vind. 1755—1767; F. A. Sinnacher, Beiträge zur Gesch. der Kirche Säben und Brixen, 9 Bde., Brixen 1821—1837; G. Tinkhauser, Topogr.-hist.-statist. Beschreibung der Diöcese Brixen, 2 Bde., Brixen 1851—1856, unvollendet. [Mitterrutzner.]

Brocarda, oder Brocardica, auch Procarda, ein barbarisches Wort, dessen Ableitung, obwohl oft versucht, dunkel geblieben. Das Wort wird zuerst vom Legisten Pillius (gest. um 1207) gebraucht zur Bezeichnung eines liber disputatorius; nachgerade wurde es technischer Ausdruck für kurze aus den Rechtsquellen abgezogene Rechtsregeln. Die berühmtesten solcher Regeln für das römische Recht sind diejenigen Azo's (gest. um 1230), für das canonische die 125 „regulae canonicae" des Damasus (gest. um 1215), neu herausgegeben (132) von Bartholomäus von Brescia (u. a. in Tractatus juris universi, Venet. 1584, XVIII, 506—512). Gesetzeskraft erhielten die 11 am Schluß der Gregorianischen Decretalensammlung aus der Compilatio prima herübergenommenen und die 88 regulae juris des Legisten Dinus (gest. um 1300) am Schluß des Sextus. — Rein äußerliche Anwendung solcher Regeln ist sehr gefährlich, wurde schon von Cinus (gest. 1336), einem selbständigen Schüler des genannten Dinus, gerügt und erniedrigt die Rechtswissenschaft zu geistlosem Mechanismus. (Vgl. Savigny, Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter III, 567 bis 570.) [R. v. Scherer.]

Brocardica Summa, s. Burkard de Monte Sion.

Brocardus, Jacob, nach Einigen aus dem Venetianischen, nach Andern aus Piemont stammend, ist bekannt oder berüchtigt als Visionär und Gründer einer visionären Gesellschaft (vgl. Biogr. univ. V, 579). Er glaubte 1563 an verschiedenen historischen Ereignissen die Erfüllung biblischer Weissagungen aufzeigen zu können und fand einige Anhänger. Fabricius (Bibl. Lat. I, 262), welcher diesen Brocard von verschiedenen anderen Trägern des gleichen Namens unterscheidet, verzeichnet vorzüglich zwei seiner Schriften: 1. Liber ad Christianos de prophetia complenda; 2. Ad Hebraeos de primo et secundo Christi adventu. Beide sind apocalyptisch-visionären Inhalts, das letztere der Königin Elisabeth von England gewidmet. Mehrere andere Schriften exegetischer Natur, so Commentare zu den Propheten, zur Apocalypse, welche gegen Ende des 16. Jahrhunderts erschienen und öfters gedruckt wurden, verzeichnet Boetius (Dissert. II, 1075 sq.). [Bach.]

Brocardus, s. Borchardus und Burchardt.

Brockmann, Johann Heinrich, Pastoral-Theolog und Dompropst in Münster, war am 4. März 1767 zu Liesborn im Bisthum Münster geboren und erhielt seine wissenschaftliche Ausbildung zuerst an dem Paulinischen Gymnasium, dann an der Universität zu Münster. Da er nach Vollendung seines philosophischen und theologischen Cursus noch nicht das für die Priesterweihe erforderliche Alter erreicht hatte, bezog er die Universität Dilingen, wo er besonders Sailers Vorlesungen hörte und dessen Freundschaft gewann. Eine Reise durch die Schweiz brachte ihm die Bekanntschaft und Freundschaft Lavaters und Pestalozzi's; auf der Rückreise lernte er auch den von ihm stets hochgehaltenen Theologen Stattler kennen. Nachdem er am 29. Mai 1790 zum Priester geweiht war, verwaltete er zehn Jahre lang das Amt eines Gymnasiallehrers am Paulinum, trat im J. 1800 als Professor der Moral in die philosophische Facultät ein und erhielt im J. 1803 die Professur der Moraltheologie, welche er bis 1836 mit großer Vorliebe und Begeisterung verwaltete. Daneben war er von 1812—1826 Domprediger und unermüdet im Beichtstuhle und am Krankenbette thätig. Hierdurch, sowie durch seine innigen Beziehungen zu seinen Collegen und zu einem großen Theil der Diöcesan-Geistlichkeit erwarb er sich jenen Schatz von Erfahrungen, jenen Reichthum von Wissen, der seine Vorlesungen, Predigten und Druckwerke belebt. Brockmann wurde von Papst Pius VII. zum Dechant des Collegiatstiftes zum hl. Martinus, von Napoleon 1812 zum Mitglied des Domcapitels bestimmt und erhielt, als die kirchlichen Verhältnisse in Preußen durch die Bulle De salute animarum (1821) geordnet waren, die theologische Präbende an dem neuerrichteten Münster'schen Domcapitel, zu gleicher Zeit auch das Doctordiplom der Theologie von der Universität Breslau. Am 16. Mai 1837 wurde er als Dompropst eingeführt, starb aber bereits am 27. September desselben Jahres. Von seinen Schriften sind zu nennen: Laur. Scupoli, Art und Weise zu kämpfen, übers. Münster 1793; Geistl. Uebungen des hl. Ignatius, aus dem Lat. übers. ebd. 1797; Leben des hl. Aloysius, ebend. 1798, 2. Aufl. 1820; Handbuch der alten Weltgeschichte, 3 Theile, ebend. 1800 bis 1803; Ferd. Ueberwassers Moralphilosophie, aus den hinterlassenen Schriften des seligen Verfassers ausgearbeitet und mit Zusätzen vermehrt, 3 Bände, ebend. 1814—1815; Die Lehre der katholischen Kirche von der Verehrung der Heiligen, entw. und dargestellt von Sailer, mit Genehmigung ihres Verfassers aus dem Lat. übers., ebend. 1819; Homilien und Predigten auf alle

Sonn- und Festtage und über die Leidensgesch. unseres Herrn Jesu Christi, 5 Bände, ebend. 1821 ff., 2. Aufl. 1836; Sermones synodales in eccles. cathedr. Monast. habiti, Monast. 1828—1833; Pastoralanweisung zur Verwaltung der Seelsorge in der katholischen Kirche nach den Bedürfnissen unseres Zeitalters, 1836 ff. Erschienen ist von diesem sehr weitläufig angelegten Werke nur der dritte Theil: „Verwaltung der Bußanstalt" und auch von diesem Theile nur zwei Bände (der erste 1847 in 2. Aufl.). (Nachrichten über Brockmanns Leben in der Zeitschr. f. Philosophie u. kath. Theologie, Heft 11. 14. 18. 20. 21. 25.) [(Uedinck) Lindemann.]

Broda, Andreas von, höchst wahrscheinlich aus Deutsch-Brod (Broda teutonica) in Böhmen stammend, war zur Zeit des Johannes Hus Doctor und Professor der Theologie an der Prager Universität. Als Hus 1408 die Absicht hegte, in Universitätsangelegenheiten der böhmischen Nation drei Stimmen zu verschaffen, der deutschen aber nur eine einzige zu belassen, besprach er sich darüber unter Andern auch mit Andreas de Broda und fand bei ihm Zustimmung und Unterstützung. Allein nur in dieser einen Sache war Broda mit Hus einverstanden; gegen dessen religiöse Bestrebungen trat er mit Entschiedenheit auf. Nachdem die Bulle Papst Alexanders V. vom 20. December 1409 betreffs der Wiclifitischen Schriften und der Hussitischen Lehre in Prag angelangt war (9. März 1410), ernannte der Erzbischof Sbinko von Prag zu Commissaren in dieser Sache unter Anderen die Professoren Broda und Eliae; ihrem Antrage zufolge erkannte Sbinko zu Recht, es sollten die Schriften Wiclifs verbrannt werden. Im weiteren Verlaufe der Hussitischen Irrlehre wurde auf Anordnung König Wenzels IV. am 16. Juli 1412 eine gemeinschaftliche Berathung des Clerus und der Universität abgehalten und zwar auf dem Altstädter Rathhause; dort war Broda mit Eliae, Stefan Palecz u. A. eifrigst bemüht, die Verwerfung der Artikel Wiclifs durchzusetzen, was ihm auch wirklich gelang. Im J. 1414 war Broda Canonicus des Metropolitancapitels bei St. Veit in Prag, blieb aber noch Professor der Theologie und sammelte jetzt Anklagepunkte gegen Hus. Im J. 1414 begann Magister Jacob von Mies, auch Jacobellus (wegen seiner kleinen Gestalt) genannt, in Prag die Lehre zu vertheidigen, daß Christus im heiligen Abendmahle von den Gläubigen nur unter beiden Gestalten, des Brodes und Weines zugleich, empfangen werden solle. Als Gegner Jacobs trat Andreas von Broda auf, indem er zunächst ein Privatschreiben an denselben richtete, worin er das Auftreten Jacobs mißbilligte; dann aber verfaßte Broda einen gelehrten Tractat, in welchem er den Beweis zu liefern strebte, daß die Laien Christum nur unter der Gestalt des Brodes zu empfangen hätten. Auf diese Schrift antwortete Jacobellus in seinen Vindiciae contra Andream Brodam (beide bei Hardt, Concil. Constant. III, 339. 392. 416). Als im späteren Verlaufe der Hussitischen Unruhen die Mitglieder des Prager Metropolitancapitels (besonders nachdem der Erzbischof Konrad den 21. April 1421 zum Hussitismus abgefallen war) sich nach Olmütz und Zittau flüchteten, verblieb Broda als Canonicus sacrista am Prager Schlosse, um den Domschatz zu bewachen. Schon am 7. Juni 1421 war jedoch die königliche Besatzung des Prager Schlosses von den Husiten zum Abzuge gezwungen worden; gleichzeitig mit derselben entfernte sich auch Broda aus Prag und begab sich nach Zittau, woselbst er im J. 1427 starb. [Borowy.]

Brod backen war im hebräischen Alterthum eine tägliche Beschäftigung der Hausfrau (Gen. 18, 6. Lev. 26, 26. 1 Sam. 28, 24. Matth. 13, 33; vgl. jedoch Gen. 19, 3), in größerem Haushalte der Mägde (1 Sam. 8, 13). Das Brodgetreide, gewöhnlich Weizen oder Gerste (Deut. 8, 8. Jer. 41, 8. Richt. 7, 13. 4 Kön. 4, 42; andere Ez. 4, 9 genannte Fruchtarten kommen kaum in Betracht), wurde in frühester Zeit im hölzernen Mörser (מְדֹכָה, מַכְתֵּשׁ) zerstoßen (vgl. Num. 11, 8. Spr. 27, 22); dieser aber wurde bald durch die Handmühle (טַחֲנָה, טְחוֹן, רֵחַיִם) verdrängt (Ex. 11, 5. Num. 11, 8; vgl. Hom. Odyss. 7, 104. 20, 105). Die Mühle besteht aus zwei runden Steinen (die noch heutzutage in Palästina gebräuchlichen haben [nach Wetzstein] einen Durchmesser von 44—48 cm bei einer Dicke von 5—10 cm), einem festliegenden, ganz besonders harten (Job 41, 16), an der Oberseite etwas convexen untern Steine (פֶּלַח תַּחְתִּית) und einem obern, an der Unterseite etwas concaven, dem sog. Läufer (רֶכֶב). Beide Steine sind im Centrum durchbohrt, der untere zur Befestigung eines etwas hervorragenden hölzernen Zapfens, in welchem der obere Läufer sich dreht; dieser selbst hat eine trichterförmige Oeffnung, durch welche die hineingeschütteten Körner zwischen die Mühle fallen. (Der bei Matth. 18, 6 erwähnte „Eselsmühlstein" — μύλος ὀνικός, mola asinaria — deutet auf die später in Gebrauch gekommene größere, von Eseln getriebene Mühle hin.) Auch dieses Mahlen besorgten gewöhnlich die Hausfrauen, in größeren Haushaltungen die Sklavinnen (Matth. 24, 41), und zwar die geringsten (Ex. 11, 5. Is. 47, 2. Job 31, 10 [hebr.]), indem sie knieend oder sitzend mit beiden Händen, entweder einzeln oder zu zweien, einander gegenüber (Matth. 24, 41), den obern Stein mittels einer nahe am Rande befindlichen, aufrecht stehenden hölzernen Handhabe umdrehten; doch wurden auch Gefangene zu dieser eintönigen und mühevollen Arbeit verurtheilt (Richt. 16, 21. Thren. 5, 13 [hebr.]). Da in der Regel nur der Tagesbedarf gemahlen wurde, so durfte die Handmühle als unentbehrliches Hausgeräth nicht gepfändet werden (Lev. 26, 26. Num. 11, 8. Deut. 24, 6). Der Brodteig wurde in der hölzernen Gährschüssel (מִשְׁאֶרֶת Ex. 7, 28 [Vulg. 8, 3]; 12, 34. Deut. 28, 5. 17 [Vulg. reliquiae von שְׁאָר übrig sein]) be-

reitet, gesäuert und geknetet. Das Säuern unterblieb oft (Gen. 18, 6. Ex. 12, 39. Richt. 6, 19. 1 Sam. 28, 24), besonders aus religiösen Gründen (vgl. d. Art. Abendmahlsfeier), indem der Sauerteig als ein der Zersetzung anheimgefallenes Product als unheilig galt, wie bei den Matzen für die Zeit des Paschafestes (Ex. 12, 15), bei den Schaubroden (nach einstimmiger Tradition) und bei den Opferbroden (mit Ausnahme der Erstlingsbrode am Pfingstfeste [Lev. 23, 17], welche das tägliche Brod darstellen sollten). Das gewöhnliche Brod erhielt die Form einer tellergroßen Scheibe, ähnlich unserm Pfannkuchen, war also ziemlich dünn, weßhalb man es beim Essen nicht schnitt, sondern brach (Js. 58, 7. Matth. 14, 19; 26, 26. Apg. 20, 11); es wurde aber auch rasch trocken, darum buk man täglich neues. Gebacken wurde der Aschenkuchen (עֻגָה) in heißer Asche (panis subcinericius), oder auf heißen Steinen (עֻגַת רְצָפִים 3 Kön. 19, 6), indem man ihn rechtzeitig umwandte (Os. 7, 8). „Die Araber in der Wüste bedienen sich einer eisernen Platte, um ihr Brod, das die Figur und die Größe unserer Pfannkuchen hat, zu backen. Oder sie legen einen runden Klumpen Teig in heiße Kohlen von Holz oder Kameelmist, bedecken ihn ganz damit, bis das Brod ihrer Meinung nach gar geworden ist, da sie alsdann die Asche davon abschlagen und es ganz warm essen" (C. Niebuhr, Beschreibung von Arabien 52). Man hatte aber auch seit uralter Zeit steinerne Backtöpfe, wie sie noch heute in jenen Ländern im Gebrauche sind. Sie sind etwa ein Meter hoch, unten breiter, allmälig enger und oben geöffnet. Man macht Feuer in diese Krüge mit Holz oder dürrem Kameelmist, und wenn die Wände hinlänglich erhitzt sind, klebt man die Brodkuchen inwendig an dieselben, oder man füllt sie zum Theil mit heißen Kieselsteinen und legt die Brodkuchen auf diese. Das Wort לֶחֶם, eigentlich feste, dichte Masse, bedeutet Speise überhaupt, speciell im Hebräischen Brod (im Arabischen Fleisch); der einzelne Brodkuchen heißt nach seiner runden Form כִּכַּר לֶחֶם, z. B. Ex. 29, 23; עֻגָה ist ebenfalls von der runden Gestalt benannt, wird aber besonders zur Bezeichnung des Aschenkuchens gebraucht; מַצּוֹת sind ungesäuerte Brodkuchen. Auch wird verschiedenes feineres Backwerk (Kuchen) im A. T. erwähnt. Da am ägyptischen Hofe nach Ausweis der Bibel (vgl. Gen. 40, 1 ff., wo bereits ein Oberbäcker erwähnt wird) sowie der alten Denkmäler (vgl. die Hofbäckerei Ramses' III. bei Ebers, Aegypten und die Bücher Mose's I, 332) die Backkunst schon früh zu hoher Blüte gelangt war, gab es zweifelsohne auch bei den Israeliten bereits berufsmäßige Bäcker (Os. 7, 4. 6); Jeremias (37, 21) erwähnt bereits eine Bäckerstraße in Jerusalem. [Ecker.]

Brodbrechung in der Liturgie. Bei der Einsetzung des heiligen Altarssacramentes „brach" der Herr Jesus das Brod, bevor er mit den Worten: „Nehmet und esset" u. s. w. die geheimnißvolle Speise an seine Jünger austheilte (Matth. 26, 26). Wie bekannt, war es im Morgenlande gebräuchlich, das Brod zu brechen, statt zu schneiden. Der Heiland hat sich also hierin an die allgemeine Landessitte gehalten. Sein Beispiel fand aber nicht nur allenthalben die treueste Nachahmung, so daß wir in sämmtlichen Liturgien des Orients und Occidents bis in's 16. Jahrhundert herab der Brodbrechung begegnen, sondern die ganze Feier des eucharistischen Opfers wurde bereits in den apostolischen Zeiten nach ihr benannt, wie man sich aus Apg. 2, 42. 46; 20, 7. 1 Cor. 10, 16 überzeugen kann; das römische Pontificale stellt die fractio mit den Hauptacten des Meßritus, mit der consecratio und communio in eine Reihe (De ordinat. presbyteri); ja, es hat nicht an Solchen gefehlt, die das eigentliche Wesen des Opfers in dem Vollzug der Brodbrechung erkennen wollten (vgl. Suarez, De sacr. in 3. p. S. Thom. tom. III, disp. 75, s. 2). Wollte man den Ritus genau nach dem äußern Hergang beim letzten Abendmahl ordnen, so müßte die Brechung der Hostie vor der Consecration vor sich gehen; indessen hat sie sowohl in unserer Liturgie, als auch in den Liturgien der Griechen und der meisten Orientalen ihre Stelle nach der Consecration, nämlich vor der Communion gefunden. Wie der Heiland das Brod zunächst um der Austheilung willen gebrochen, und wie nach dem Sprachgebrauch des Morgenlandes und in specie der heiligen Schrift „das Brod brechen" soviel als „selbes austheilen" heißt, so ist auch von jeher das Brechen der heiligen Hostie als Vorbereitungsact zur heiligen Communion aufgefaßt worden. Indem der römische Ritus vorschreibt, daß der Priester, während er die Schlußworte des Embolismus recitirt, die heilige Hostie zertheile, scheint er der symbolischen Deutung dieses Actes keineswegs günstig; letztere hat sich aber dessenungeachtet zu allen Zeiten geltend gemacht. Man hat nämlich der „Brodbrechung" neben ihrer bloß äußerlichen Bestimmung immer und allerwärts auch einen höhern Sinn zuerkannt und sie entweder als Repräsentation der Wunden, welche der Erlöser an seinem heiligen Leibe empfing, oder als Symbol seines gewaltsamen Todes betrachtet. Mit Recht; denn obgleich Christus zunächst das Brod zum Behufe der folgenden Austheilung an seine Jünger in Stücke gebrochen, so darf man ja nicht übersehen, daß er dabei die Intention hatte, sich selbst auf geheimnißvolle Weise an die Seinigen hinzugeben. Diese Intention aber gibt der äußeren Handlung einen höhern Sinn, verklärt und vergeistigt dieselbe und berechtigt um so mehr, sie als Symbol des Opfertodes Christi zu prädiciren, als die Hingabe des Erlösers in den Tod am Kreuze mit jener, die beim letzten Abendmahl geschah und in der heiligen Messe bis an's Ende der Zeiten geschieht, nur der Art und Weise, nicht aber dem Wesen nach verschieden ist. Mit gutem Grund konnte man sich deßhalb auf den Zusatz zu den Consecrationsworten „quod pro vobis

frangitur" berufen. In den griechischen Liturgien der hll. Basilius und Chrysostomus ist die der Communion vorangehende Brechung der Prosphora (oder vielmehr desjenigen Stückes der Prosphora, welches das heilige Lamm genannt und zur Communion des Clerus und der Laien verwendet wird) von einem eigenen Gebetsformulare begleitet; es heißt: „Das Lamm Gottes wird gebrochen und getheilt; es wird gebrochen und bleibt unzertheilt; es wird allezeit gegessen, aber niemals verzehrt, sondern es heiligt alle, die davon empfangen" (Goar 65).

Mehr Schwierigkeit, als die Theilung der Hostie selbst, bietet der Modus derselben dar. Nach unserm Ritus wird die heilige Hostie in drei Theile getheilt. Warum in drei Theile? Dieß geschieht, sagen die Einen, im Hinblick auf die heilige Dreifaltigkeit, deren Werk die Erlösung, deren Verherrlichung des Opfers letzter Zweck ist; Andere beziehen die drei Stücke der vorgenommenen Theilung auf die drei großen Geheimnisse des Leidens, der Auferstehung und Himmelfahrt Christi; Amalarius sieht darin eine Erinnerung an das Mahl, welches der auferstandene Heiland mit zwei Jüngern in dem Flecken Emmaus gehalten, und wobei er das Brod in drei Theile gebrochen habe; Gabriel Biel endlich will in den drei Theilen eine Hinweisung auf die streitende, leidende und triumphirende Kirche, für die das Opfer dargebracht wird, erkennen. Ueber diesen und ähnlichen Erklärungsversuchen hätte man den unmittelbaren Zweck der Zerlegung der heiligen Hostie in drei Theile, d. i. die Verwendung der einzelnen Partikeln, nicht außer Acht lassen sollen. Die Verwendung aber ist diese: der eine und kleinste Theil wird in den Kelch gethan, damit die Einheit des zweigestaltigen Sacramentes dargestellt und die Auferstehung Christi verkündet werde. Gleichwie nämlich die Trennung des Leibes und Blutes in der Consecration ein unverkennbares Sinnbild des gewaltsamen Todes des Heilandes ist, so muß in der Vereinigung des Leibes und Blutes die Verkündigung der Auferstehung erkannt werden, sofern seit der Auferstehung des Herrn weder der Leib ohne das Blut, noch dieses ohne den Leib, sondern Leib und Blut überall durch natürliche Concomitanz in und miteinander bestehen. Die beiden andern Partikeln werden nach unserer dermaligen Praxis von dem Celebranten sumirt; ursprünglich aber diente die eine davon zur Communion des Priesters und der Anwesenden, die andere dagegen war für die Abwesenden bestimmt und wurde zu verschiedenen Zeiten verschieden verwendet, entweder den Kranken, Altersschwachen, Gefangenen und Aehnlichen in ihre Wohnungen gebracht, oder in andere Kirchen, namentlich in Filialkirchen, zum Zeichen der Gemeinschaft gesandt, oder endlich bis zur nächstfolgenden Opferfeier aufbewahrt, um so die Einheit der der Zeit nach von einander getrennten Opferhandlungen darzustellen. Während die armenische Liturgie rücksichtlich der Zahl der Theile mit der unsrigen übereinstimmt, machen die Griechen vier, die Mozaraber neun Theile. Die Griechen haben eine doppelte Theilung. Die der unsrigen entsprechende wird an dem mit vier Schriftzeichen (IHC. XC. NI. KA. Jesus Christus überwindet) versehenen Stücke der Prosphora (dem heiligen Lamme) so vorgenommen, daß jede der vier Partikeln mit einem der genannten Zeichen versehen ist. Das Stück IHC wird in den heiligen Becher gethan, das Stück XC wird unter die Priester und Diaconen vertheilt, die zwei übrigen Stücke NI und KA müssen in so viele Theile zerlegt werden, als zur Communion des Volkes nöthig sind. Der Grund zu dieser Theilung in vier Stücke wird schon durch eine symbolische Handlung bei der Zurüstung der Oblaten auf der Prothesis gelegt. Dort wird nämlich „das Lamm" mit der heiligen Lanze kreuzweis durchschnitten, aber so, daß die Rinde es noch zusammenhält, und der Priester spricht: „Das Lamm Gottes, welches die Sünden der Welt trägt, wird geopfert für das Leben und Heil der Welt." Vergleichen wir damit, daß nach der völligen und eigentlichen Theilung oder Brechung der Hostie die vier Stücke in Kreuzform auf den Discus (die Patene) niedergelegt werden: IHC gegen Osten, XC gegen Westen, NI gegen Norden und KA gegen Süden, so wird uns klar, daß es überhaupt auf die Bildung der Kreuzgestalt und mittelst dieser auf die Erinnerung an den Opfertod Christi abgesehen war. Symeon von Thessalonich hat demnach den Sinn dieser Handlung so richtig als kurz bezeichnet, indem er sagt: „Der Priester theilt das Brod in vier Theile und legt sie kreuzförmig zuweg, um Jesum, den Gekreuzigten, zu betrachten." Die mozarabische Liturgie verordnet eine Brechung der Hostie in neun Theile, von denen jeder mit dem Namen eines der Hauptmysterien unserer Erlösung bezeichnet ist; sie heißen nämlich: Corporatio (= Incarnatio), Nativitas, Circumcisio, Apparitio (= Epiphania), Passio, Mors, Resurrectio, Gloria, Regnum. Diese Partikel werden sogleich auf der Patene so geordnet, daß die sieben ersten ein Kreuz (die fünf ersten den senkrechten Balken, Mors und Resurrectio den Arm) darstellen; die zwei letzten aber, Gloria und Regnum, finden seitwärts vom Fuße des Kreuzes ihre Stelle.

+
+++
++
++
++

Für die sieben ersten Partikeln sind auf der Patene Ringe vorgezeichnet. Auch hier ist die Formirung eines Kreuzes von Wichtigkeit; sie hätte aber mit weniger Partikeln bewerkstelligt werden können und ist mithin nicht Hauptzweck; dieser ist vielmehr in der Repräsentation aller Hauptmysterien der Erlösung zu suchen. Würden uns nicht schon die Benennungen der neun Partikeln hiervon überzeugen, so dürften wir nur die Stelle, welche der „Brodbrechung" im Ritus zugewiesen ist, in's Auge fassen. Sie wird unmittelbar nach der Recitation des Symbolums vorgenommen. Die Aufeinanderfolge ist diese: Nach der Consecration folgen zwei Orationen; dann nimmt der Priester den Leib Christi,

hebt ihn empor, so daß er vom Volke gesehen werden kann, und der Chor recitirt indessen, zwei und zwei abwechselnd, das Glaubensbekenntniß. Nun wird die Hostie gebrochen und in angegebener Weise auf die Patene gelegt, darauf folgt das Memento für die Lebendigen und das Pater noster. Lorenzana macht in seinen Explanationes zur mozarabischen Messe die richtige Bemerkung: „Wie im Symbolum die vorzüglichsten Mysterien unserer Erlösung einzeln ausgedrückt und bekannt werden, so theilt der Priester die Hostie in neun Theile (Partikel), welche die neun vorzüglichsten Geheimnisse vorstellen." (Vgl. Missa Gothica seu Mozarabica etc., Angelopoli 1770.) [Kössing.]

Bromley, Thomas, s. Leaba.

Bromyard (de Bromierde), Johannes, Dominicanermönch und Professor der Theologie zu Oxford, vielleicht auch zu Cambridge in England, lebte und wirkte im 14. Jahrhundert zur Zeit, als Wiclif seine Irrthümer zu verbreiten begann. Bromyard gehörte zu den eifrigsten und talentvollsten Gegnern Wiclifs. Auf der Kanzel und auf dem Catheder, mit Schrift und Wort trat er gegen ihn auf. Auf der Synode zu London 1382, wo 24 Sätze Wiclifs theils als häretisch, theils als irrthümlich verworfen wurden, war Bromyard mit zugegen. Er soll hier hauptsächlich zur Verdammung jener Sätze beigetragen haben; in den Concilsacten wird jedoch sein Name nicht erwähnt. Bromyard starb um 1390. Von seinen zahlreichen Schriften sind besonders die Summa Praedicantium, welche mehrere Male (die älteste Ausgabe ohne Jahr und Ort, eine zweite zu Nürnberg durch Anton Koberger 1485, daselbst abermals 1518, zu Lyon 1522, Venedig 1586, Antwerpen 1614) im Druck erschien, und sein Opus Trivium zu erwähnen. Der Inhalt desselben wird gekennzeichnet durch den Titel, welchen die älteste Ausgabe (ohne Ort und Jahr) führt: Incipit opus trivium perutilium materiarum praedicabilium ordine alphabetico e divina, canonica civilique legibus eleganter contextum per venerabilem Philippum de Bromierde. Da der Editor dem Auctor den Namen Philipp aus Versehen beilegt, so haben Manche fälschlich zwei Bromyarde angenommen. (Echard, Script. O. Pr. I, 700; Fabricius, Biblioth. etc. I, 263.) [Grube.]

Brouwer, Christoph, S. J., Historiker, wurde 1559 zu Arnheim in Geldern geboren. Im J. 1580 trat er zu Köln in die Gesellschaft Jesu, vollendete sein Noviziat in Trier unter Rector Richard von Xanten, wurde dann Rector des Collegs in Fulda und erhielt bald darauf das nämliche Amt zu Trier. Hier blieb er, fast ausschließlich mit seinen historischen Arbeiten beschäftigt, bis zu seinem Tode am 2. Juni 1617. In den letzten Jahren seines Lebens war er mancherlei Gebrechlichkeiten und Krankheiten ausgesetzt, aber tiefe Religiosität und lebendiges Gottvertrauen hielten ihn auch in den heftigsten Schmerzen aufrecht. Als ihn kurz vor seinem Hinscheiden der P. Minister fragte, ob ihm noch etwas auf dem Herzen liege, erhob er seine Hände und rief voll innigen Dankes: „O göttliche Vorsehung, wie gut ist es, in der Gesellschaft Jesu zu sterben!" Seine große literarische Thätigkeit bewegte sich vorzüglich auf historischem Gebiete. Die letzten 30 Jahre seines Lebens widmete er der Ausarbeitung und Vollendung seines wichtigsten Werkes, der Antiquitates et Annales Trevirenses. Er unternahm dieselben im Auftrage der Erzbischöfe Johann von Schönberg und Lothar von Metternich und gelangte in seiner Geschichte bis zum Jahre 1600. Obgleich das Manuscript die Censur des Ordens bestanden hatte, wurde der Druck (Köln 1622), als er beim 18. Buche angelangt war, auf Befehl des Erzbischofes sistirt. Später fügte der Jesuit Jac. Masenius zu Brouwers Manuscript noch Anmerkungen und führte das Werk bis 1652 fort. In dieser Gestalt erschien es, in 25 Bücher eingetheilt, zu Lüttich 1670 in zwei Foliobänden. Hontheim nennt es ein unsterbliches Werk. Neben dieser Geschichte der Diöcese wollte Brouwer eine Beschreibung der Erzdiöcese, sowie aller Städte, Klöster und Kirchen derselben geben. Masenius nahm die hinterlassenen Vorarbeiten auf und vollendete das Werk. Der Druck stieß aber auf Hindernisse. Erst in der Mitte unseres Jahrhunderts wurde das Buch durch Chr. von Stramberg edirt und mit Nachträgen bis zur Säcularisation versehen (Metropolis Ecclesiae Trevericae, Confluent. 1855). Gleichfalls sehr bedeutend sind Fuldensium Antiquitatum Libri IV, Antw. 1612; ferner Sidera illustrium et sanctorum virorum, qui Germaniam ornarunt, Mogunt. 1616. Brouwer unternahm auch eine Ausgabe der Gedichte, Briefe und Abhandlungen des Bischofs Venantius Fortunatus. Sie erschien mit historischen und geographischen Noten und einem Supplemente De Vita S. Martini zu Mainz 1603, dann vermehrt mit den Gedichten des Erzbischofs Rabanus Maurus zu Mainz 1617; wiederholt erfolgten Abdrücke in den Kölner und Lyoner Ausgaben der Väter. (Vgl. Antiquitt. et Annall. Trev. II, 461; Reiffenberg, Hist. Soc. Jesu, Colon. 1764, 534 sq.; Marx, Gesch. des Erzstiftes Trier, Trier 1858—1864, I, 402. IV, 523 f.; Hontheim, Hist. Trevirensis, Aug. Vind. 1750, III, 223. 991 sq.; Wyttenbach et Müller, Gesta Trevirorum, Trev. 1855, I, pag. XVII sq. II, 11 sq.) [Kraft.]

Brown, Robert, Stifter der Brownistensecte in England, wurde um das Jahr 1550 zu Northampton aus einem alten Geschlechte geboren, machte seine theologischen Studien zu Cambridge und zeigte schon frühe einen reichbegabten, aber auch unruhigen Geist. Im Jahr 1580 predigte er zu Norwich vor einer Versammlung von holländischen Wiedertäufern, welche sich in dieser Stadt niedergelassen hatten. Die Grundsätze und Lehren, welche er in seinem Vortrage aussprach, gefielen sehr, und sein Eifer, so-

wie der Schein von Heiligkeit, womit er sich heuchlerischer Weise zu umgeben wußte, trugen nicht wenig dazu bei, daß er auch unter seinen Landsleuten Anhänger fand. Browns Angriff auf die englische Hochkirche sollte zunächst nicht so fast gegen deren Lehre, als vielmehr gegen ihre hierarchische Verfassung, gegen die Form der Sacramentenspendung, die Liturgie, Disciplin und Cerimonien gerichtet sein. Wegen dieser „papistischen Ueberbleibsel" hielt er die englische Hochkirche für corrumpirt und aller göttlichen Kraft beraubt, weßhalb auch jeder, der sein Heil sicherstellen wolle, sich nothwendig von ihr trennen müsse. Seine Grundgedanken hat er niedergelegt in der Schrift: The life and manners of true Christians, welche er 1582 herausgab, und der er eine Abhandlung von der Kirchenverbesserung vorsetzte. Hiernach lehren die Brownisten, daß schon so viele Menschen, als ein kleiner Ort fassen könne, eine Gemeinde bilden, welcher alle Rechte einer Kirche zukommen; die einzelnen Gemeinden seien von einander unabhängig und kraft eines göttlichen Rechtes auch in der Art selbständig, daß sie weder Bischöfen noch Presbyterien oder Synoden untergeben seien. Die Kirchengewalt liege nur in der Gemeinde; es gebe kein besonderes Priesterthum, sondern die Gemeinde wähle bloß per vota majora Einzelne aus ihrer Mitte zur Verwaltung des Predigtamtes und des übrigen Gottesdienstes; jedem männlichen Mitgliede bleibe daneben das Recht, christliche Vorträge zu halten. Die Ehe betrachteten sie als einen rein bürgerlichen Vertrag, ohne allen kirchlich religiösen Charakter, verwarfen in Beziehung auf die Administration der Sacramente die bis dahin in der englischen Kirche eingehaltene Form, überhaupt fast allen und jeglichen äußeren Cult, z. B. das Kniebeugen &c. Selbst das Gebet des Herrn (Vater unser) ließen sie nicht als ein fleißig zu verrichtendes Gebet gelten, sondern als ein Muster, nach welchem sich jeder Betende zu richten habe; das apostolische Symbolum galt ihnen als ein „zusammengeflicktes Werk"; alle Psalmen und Gesänge, welche nicht wörtlich der heiligen Schrift entnommen waren, wurden verworfen; die Universitäten wurden noch für ärger und greulicher gehalten als die Klöster; Aristoteles' und überhaupt aller Heiden Schriften sollten verbrannt werden u. s. w. Sobald diese Lehren und die Invectiven, die sich Brown gegen die englische Hochkirche erlaubte, in weiteren Kreisen kund geworden waren, sollte sich Brown vor Freake, dem anglicanischen Bischof von Norwich, und andern kirchlichen Commissaren verantworten; allein er wich von seiner Ansicht nicht nur keinen Schritt ab, sondern betrug sich so rechthaberisch und gewaltthätig, daß er in ein Gefängniß gesperrt wurde. Der Minister Cecil, ein naher Verwandter von ihm, wirkte seine Freilassung aus und lud ihn zu sich nach London, in der Hoffnung, ihn eines Bessern zu belehren; allein Brown flüchtete sich mit dem Schulmeister Harrison, den er sich gleich Anfangs beigesellt hatte, und mehr als [illegible] weitern Personen nach Middelburg in [illegible] und stiftete hier eine Gemeinde. Als er [illegible] einiger Zeit mit seinen Religionsgenossen [illegible] geworden war, kehrte er wieder nach England zurück (1585). Hier lud ihn alsbald der Erzbischof von Canterbury, Whitgift, vor sich, [illegible] aber von ihm so sehr zufriedengestellt, daß Brown zu seinem Vater zurückkehren durfte. Er hielt [illegible] jedoch nicht lange ruhig, sondern setzte bald [illegible] früheres Treiben fort und wurde deßhalb [illegible] Lindsey, dem Bischof von Peterborough, als [illegible] sich auf eine Citation hin bei diesem nicht [illegible] excommunicirt. Im J. 1590 versprach er [illegible] Erzbischof den kirchlichen Gehorsam und [illegible] zeichnete willig die Kirchengesetze, worauf er [illegible] Achurch in Northamptonshire eine sehr [illegible] liche Pfarrei erhielt. Diese ließ er durch [illegible] Vicar pastoriren, während er selber ein so [illegible] liches Leben führte, daß er im Gefängniß [illegible] Northampton 1630 in einem Alter von 80 [illegible] ren endete, wobei er sich noch rühmte, in [illegible] ganzen Leben 32mal eingesperrt worden [illegible] Mit seinem Rücktritt zur englischen Hoch[illegible] war aber die Sache der Brownisten nicht [illegible] loschen, vielmehr zählte man im J. 1592 [illegible] 20 000 derselben, und an ihrer Spitze [illegible] tüchtige Männer, wie Heinrich Barrow ([illegible] die Brownisten auch Barrowisten genannt [illegible] den), Francis Johnson, der Prediger [illegible] wood, Henry Ainsworth, Smith &c. [illegible] treter und Häupter der Brownisten zerfielen [illegible] bald unter sich, und als vollends den 6. [illegible] 1592 Barrow, Greenwood und Penry hinge[illegible] worden waren, begaben sich die übrigen [illegible] mit ihren Anhängern nach Amsterdam, [illegible] Rotterdam, Arnheim, Emden &c. Wegen [illegible] Uneinigkeit wurden sie jedoch nicht [illegible] zahlreich, und zuletzt vereinigten sie sich [illegible] Independenten. (Vgl. Alberti, Briefe über [illegible] Zustand der Religion in Großbritannien, [illegible] nover 1754, 1039 ff.; Stäudlin, Kirchen[illegible] von Großbritannien, Gött. 1819, I, 3[illegible] Arnold, Ketzerhistorie 17, 9, 29 ff.; [illegible] Kirchengesch. seit der Reform. V, 42 ff.; [illegible] garten, Revolutionskirchen Englands, [illegible] 1868, 20 ff.) [Fr[illegible]

Bruderkuß, s. Friedenskuß.

Bruderschaft (confraternitas, [illegible] sodalitium, congregatio) ist der Name für [illegible] durch die kirchliche Auctorität errichteten [illegible] welcher die religiöse Vervollkommnung [illegible] Mitglieder durch Ausübung besonderer [illegible] der Gottesverehrung oder der Nächstenliebe [illegible] Zwecke hat. Von Orden und [illegible] Congregationen unterscheidet sich die Bruder[illegible] dadurch, daß ihre Mitglieder nicht durch [illegible] gebunden, noch zu einer gemeinsamen [illegible] weise verpflichtet sind; da sie ferner [illegible] die kirchliche Auctorität (Papst, [illegible] oder Ordensobere) errichtet werden [illegible] verschieden von religiösen Associationen, [illegible] bloß durch den Willen der Mitglieder [illegible]

und, wenn auch mit Ablässen bereichert, nicht von der Kirche errichtet, sondern bloß gebilligt sind; endlich unterscheidet sie sich von Vereinen, welche profane Zwecke verfolgen, wenngleich sie damit religiöse Uebungen verbinden, wie solches bei den früheren Zünften der Fall war. Die Bruderschaft wird unter dem Titel eines Glaubensgeheimnisses oder eines Heiligen an einer bestimmten Kirche oder einem bestimmten Altare rrichtet und erhält daselbst ihr domicilium proprium. Altehrwürdige oder vorzüglich verdienstreiche Bruderschaften erhalten bisweilen den Titel iner Erzbruderschaft (archiconfraternitas); gewöhnlich aber versteht man unter letzterem Namen eine Bruderschaft, welcher der apostolische Stuhl die Vollmacht verliehen hat, andere Bruderschaften desselben Namens sich einzuverleiben und hnen die ihr selbst bewilligten Ablässe und geistichen Vorrechte mitzutheilen. Schon früh entanden in der Kirche besondere Vereine für Werke er Nächstenliebe: so in Constantinopel die Asterien (s. d. Art.) für Todtenbestattung, in lexandrien die Parabolani für Krankenpflege. n den Gesetzen der Karolinger (Hincmar. hem., Capitulum synodic. 1, 16) ist die Rede n Geldoniis vel Confratriis (den späteren ilden), die sich zu gottesdienstlichen Zwecken rbanden. Die älteste Bruderschaft im eigentchen Sinne dürfte aber erst ein marianischer erein in Paris sein, welchem Bischof Odo est. 1208) den ersten Sonntag nach Dreifaltigt als Festtag anwies. Im J. 1211 gründete r hl. Dominicus unter Mitwirkung des päpstjen Legaten zu Toulouse „magnam confraam“, wahrscheinlich eine Rosenkranzbruderaft. Die Bruderschaft der allerheiligsten Dreitigkeit mit weißem Scapulier bildete sich ebenls um diese Zeit im Anschluß an den von den . Johann von Matha und Felix von Valois ründeten Orden der Trinitarier. In der eiten Hälfte des 13. Jahrhunderts entstand Bruderschaft des Scapuliers Unserer Lieben au vom Berge Carmel auf Veranlassung einer n hl. Simon Stock zu Theil gewordenen Verßung der allerseligsten Jungfrau, ferner die er dem Einflusse des hl. Bonaventura 1270 iftete und von Clemens IV. bestätigte Erzderschaft der Gonfalonieri (Bannerträger), ie die Bruderschaft der 7 Schmerzen Mariä schwarzem Scapulier, welche ihren Ursprung sieben Stiftern des Servitenordens verkt. Das traurige Jahrhundert des Avigner Exils und des kirchlichen Schismas, sowie darauffolgende scheinen an Bruderschaften ruchtbar gewesen zu sein; dagegen finden wir 16. Jahrhundert die Gründung der Bruderft vom allerheiligsten Altarssacramente, he 1539 von Paul III. bestätigt wurde. Um 0 gründete der mailändische Edelmann Marde Sadis Cusani die Christenlehrbruderschaft. gor XIII. approbirte 1584 auf Bitten des iitengenerals Claudius Aquaviva die Mariae Congregation. Die Erzbruderschaft vom Gürtel des hl. Franz von Assisi wurde in der Kirche des Sacro Convento in Assisi 1585 von Sixtus V. errichtet. In der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts entstand durch die ehrwürdige Ursula Benincasa, Stifterin des Ordens der Theatinerinnen zu Neapel, die Scapulier-Bruderschaft von der unbefleckten Empfängniß in Folge einer Erscheinung der allerseligsten Jungfrau. Im J. 1638 gründete der Jesuitengeneral Vincenz Caraffa die von Innocenz X. bestätigte Bruderschaft vom guten Tod. Im 18. Jahrhundert rief der hl. Leonardus a Porto Mauritio die Bruderschaft vom heiligsten Herzen Jesu in's Leben. Das 19. Jahrhundert war an solchen Vereinen das fruchtbarste. Im J. 1814 stiftete Franz Albertini, Bischof von Terracina, der im Rufe der Heiligkeit starb, die Erzbruderschaft vom kostbaren Blute. Zu Paris entstand 1836 die Erzbruderschaft des heiligen und unbefleckten Herzens Mariä zur Bekehrung der Sünder. Im J. 1841 wurde die Erzbruderschaft zum Troste der armen Seelen von Priestern der Congregation des allerheiligsten Erlösers gestiftet. Pius IX. errichtete 1847 die Erzbruderschaft zum Ersatz für die Gotteslästerungen und die Entheiligung des Sonntags in der Kirche von St. Martin de la Noue in der Diöcese Langres. Die Erzbruderschaft der Jungfrau Maria von La Salette erhielt 1852 die päpstliche Approbation. Im J. 1855 wurde der Verein der christlichen Mütter, 1860 die Erzbruderschaft vom hl. Michael zur Unterstützung des heiligen Vaters, 1871 die Erzbruderschaft U. L. Frau von den Engeln zu Toulouse gegründet.

Für die Errichtung und Organisation der Bruderschaften bildet die am 7. December 1604 erlassene Constitution von Clemens VIII. (abgedruckt bei Ferraris, Prompta Bibl. v. Confr. art. 1, und bei Schneider, Ablaßbuch, 6. Aufl., 319) die Hauptgrundlage. Ihren Inhalt gibt mit den späteren Modificationen die Ablaßcongregation in den für Errichtung von Bruderschaften bestimmten Formularien (s. unten) folgendermaßen an: In einer Kirche kann nur eine einzige Bruderschaft derselben Art und desselben Institutes errichtet werden. Hierzu ist die schriftliche Zustimmung des Diöcesanbischofes nöthig, der die Statuten zu approbiren, nach Bedürfniß abzuändern und eventuell die Art des Almosenempfanges vorzuschreiben hat. Die aggregirte Bruderschaft nimmt an allen Privilegien und Ablässen Theil, welche das Mutterinstitut speciell besitzt, nicht aber an denjenigen, welche letzteres nur durch Verbindung mit andern erlangt hat. Die Verkündigung der Indulgenzen kann nur nach vorhergehender Prüfung des Bischofs stattfinden. Die Errichtungsurkunden sind unentgeltlich; nur für Auslagen und Schreibgebühren können in Italien höchstens sechs römische Scudi, außer Italien 30 Franken genommen werden. Bei Nichtbeobachtung der Vorschriften sind alle erlangten Privilegien nichtig, und die Vorsteher und Officiale verlieren

eo ipso ihre Stellen. In einer Reihe von Erklärungen der heiligen Congregation ist bezüglich des letzten Punktes auf das Unzweideutigste ausgesprochen, daß weder die bona fides, noch ein error communis, noch eine lange Gewohnheit, noch auch die bloße admiratio populi den Mangel einer als wesentlich erklärten Formalität ersetze, sondern daß entweder eine neue Aufnahme oder eine ausdrückliche sanatio durch den heiligen Vater erfolgen müsse. Als sich nun ergab, daß diese Formalitäten sowohl bei Errichtung von Bruderschaften als bei Einverleibung derselben in Erzbruderschaften nicht allezeit gehörig beobachtet worden waren, und demnach auch die Gültigkeit der von ihnen in Anspruch genommenen Ablässe und Privilegien zweifelhaft erschien, sanirte Pius IX. alle Fehler der Vergangenheit und erklärte die bis dahin geschehenen Errichtungen und Einverleibungen für gültig, verordnete aber, daß für die Zukunft die Errichtungs- und Einverleibungsformeln wenigstens in den wesentlichen Punkten der von Clemens VIII. vorgeschriebenen Formel entsprechen und die Hauptbestimmungen in die Formel selbst aufgenommen werden. Diese päpstliche Entschließung veröffentlichte die Ablaßcongregation am 8. Januar 1861 und fügte zwei Formulare bei, von welchen das eine bei Errichtung, das andere bei Einverleibung von Bruderschaften zu beachten ist (abgedruckt bei Schneider, Ablaßbuch 343). Nur die Erzbruderschaft (prima primaria) der allerseligsten Jungfrau, welche ein eigenes approbirtes Formular besitzt, ist von diesem Decrete nicht betroffen (C. Indulg. 29. Aug. 1864). Für die Einverleibungsurkunde gestattete ein Decret vom 19. October 1866, daß die Darlegung der Hauptbestimmungen, wie sie im Formular der Ablaßcongregation gegeben ist, auch separat beigelegt werden dürfe.

Für Errichtung von Bruderschaften gelten ferner noch folgende Bestimmungen: 1. Die Errichtung kann vom Bischofe nur in eigener Person vorgenommen werden (C. Ind. 20. Julii 1868; vgl. Decr. 2. Apr. 1881 bei Vering, Archiv XLVI, 263 f.). 2. Ebenso kann nur der Bischof, nicht der Generalvicar die Statuten approbiren. 3. Zur Errichtung einer von einem Ordensgenerale abhängigen Bruderschaft ist die schriftliche Erlaubniß des Bischofs nothwendig (Schneider a. a. O. 328). 4. Eine zweite Bruderschaft gleichen Namens und gleicher Art kann weder in derselben Kirche noch auch in derselben Ortschaft errichtet werden, es müßte denn sein, daß die Kirchen tria milliaria, d. h. $1^1/_5$ Stunden von einander entfernt sind. Ausgenommen von dieser Bestimmung sind die Bruderschaften vom allerheiligsten Sacramente (Paul V. 1607), von der Christenlehre (1610) und vom heiligsten Herzen Jesu (Pius VII. 1805). In ein und derselben Kirche dürfen aber verschiedene Bruderschaften errichtet werden (S. Rota, 18. Jan. 1745). 5. In Kirchen von Klosterfrauen dürfen durchaus keine Laienbruderschaften (confraternitates laicorum) errichtet werden (S. Congr. Episcop. et Reg. in Baren. 6. April. 1595; in Tirason. 6. Nov. 1595, 15. Mart. 1599, 5. Maii 1645). Unter Klosterfrauen sind Moniales solemniter professae zu verstehen. Doch gilt auch für unpassend, in Kirchen einer weiblichen Congregation eine Bruderschaft zu errichten (C. Ind. 19. Jan. 1864; Schneider 351). Die Aufnahme in die Bruderschaft muß durch den hierzu Bevollmächtigten geschehen, der Name des Aufzunehmenden ist in die Bruderschaftsliste einzutragen. Die Einschreibung Abwesender ist unzulässig (C. Ind. 13. Apr. 1878). Erleichterungen dieses Verbotes sind für die universellen, nicht aber für die localen Bruderschaften dahin gewährt, daß auch ein Delegirter oder Subdelegirter die Aufnahme vornehmen könne (C. Ind. 16. Nov. 1880).

Betreffs der Leitung einer Bruderschaft ist zu bemerken, daß der Pfarrer, in dessen Pfarrei eine solche besteht, nicht schon an sich, sondern erst durch besondere canonische Bestellung ihr Leiter wird (C. Ind. 8. Jan. 1861; Decret. 7. Jun. 1842). Der bestellte Präses erlangt die Vollmacht, Scapuliere, Rosenkränze u. s. w. mit Zuwendung der betreffenden Ablässe zu weihen, nicht an sich, sondern nur, wenn dieselbe im päpstlichen Breve ausdrücklich erwähnt ist (Decr. 18. Nov. 1842; 22. Febr. 1847; 8. Jan. 1861). Titel und Vollmacht eines Präses oder Directors gehen beim Tode eines Pfarrers, der es gewesen, nicht ohne ausdrückliche Erklärung auf den Nachfolger in der Pfarrei über, es sei denn, daß in der Errichtungsurkunde dieses bestimmt war (Decr. 7. Jun. 1842; vgl. Vering a. a. O.). Dem Präses liegt es ob, die Mitglieder aufzunehmen; nur rücksichtlich der Eintragung in die Liste ist Stellvertretung gestattet (Decr. 22. Aug. 1842). Der Präses ist verpflichtet, sich selbst genau an die Statuten zu halten, auf ihre Befolgung bei den Mitgliedern zu dringen, den Verein gegen Mißbräuche, gegen ehrgeizige und habsüchtige Bestrebungen sicher zu stellen und durch die dem Verein zu Gebote stehenden Mittel die Heiligung der Mitglieder angelegentlichst zu fördern. — Die Visitation der Bruderschaften ist ein Recht des Bischofs (Trid. Sess. XXII de ref. cap. 8). Der Verkauf von Gütern einer ad pias causas gestifteten Bruderschaft unterliegt denselben Bedingungen, wie der Verkauf von Kirchengut (Barbosa, J. E. 2, 11, n. 8).

Was die alten Vorrechte der Bruderschaften anlangt, so ist für die Gegenwart und für die Verhältnisse in Deutschland wohl Weniges mehr anwendbar. Angeführt zu werden verdient, was Ferraris (v. Confrat. art. 6, n. 12) sagt: Approbirte Laienbruderschaften dürfen durch ihre Capläne Processionen innerhalb der Räume des Klosters halten, bei dem sie errichtet sind. Bewegen sich aber die Processionen über die Straße, so bedürfen sie der Erlaubniß des Pfarrers, außer bei speciellem Privilegium. Findet eine solche Procession mit bischöflicher Erlaubniß

auf der Straße statt, so kann der Pfarrer nicht verbieten, daß die Bruderschaftscapläne und die Officiale die Procession führen und den Segen mit dem Sanctissimum geben. Laienbruderschaften haben bei Processionen die in der Bulle Exposci von Gregor XIII. vorgeschriebene Ordnung einzuhalten. Doch gebührt bei theophorischen Processionen stets der Bruderschaft vom allerheiligsten Sacramente der Vorrang.

Für den Nutzen der Bruderschaften bürgen außer den Statuten, welche stets einen heilsamen Zweck verfolgen und die zu dessen Erreichung passenden Mittel bestimmen, auch die Namen vieler Heiligen, welche Bruderschaften stifteten, ferner die liebevolle Sorgfalt, welche die katholische Kirche für die Einführung und das Gedeihen derselben an den Tag legt. Da aber ihr Nutzen hauptsächlich von einer tüchtigen speciellen Leitung abhängt, empfiehlt es sich, an einem Orte nur so viele Bruderschaften einzuführen, als die Geistlichkeit mit derjenigen Sorgfalt leiten kann, welche ihr Gedeihen bedingt. (Vgl. Bouix, De episcopo, Paris. 1859, II, 315 sq.; Moy, Archiv f. Kirchenrecht III, 41 ff.; Bouvier, Ueber Ablaß und Bruderschaften, deutsch Regensburg 1859; J. B. Falise, S. Congr. Ind. Resolutiones, Lovan. 1862; Moroni, Dizion. II, 292 ss. XVI, 117.) [M. Huber, S. J.]

Brückenbau galt in der religiösen Anschauung des Mittelalters ebenso wie der Bau von Kirchen und Krankenhäusern als ein gottgefälliges Werk. Straßen und Brücken dienten nicht bloß rein irdischen Verkehrszwecken; sie sollten auch den frommen Pilger zum Heiligthumsorte, den begeisterten Missionar, den für Christi Namen streitenden Ritter an das Reiseziel führen. Die Anschauung von der Verdienstlichkeit einer solchen Veranstaltung spricht sich schon in der Legende vom heiligen Christophorus aus; sie führte theils aus der Initiative des gläubigen Volkes, theils auf Anregung der kirchlichen Behörden zum Bau großartiger Brücken. In Frankreich entstand eine eigene religiöse Genossenschaft, die Brückenbrüder (s. u.); Konrad von Scharfeneck, Bischof von Metz, verordnete 1222, daß bei jedem Todesfalle das beste Kleid des Verstorbenen zu Gunsten der „Todtenbrücke" in Metz abgeliefert werden müsse, eine Bestimmung, die noch 1349 erneuert wurde (Tabouillot, Hist. de Metz, Metz 1769, II, 421; III, 185). In England waren testamentarische Verfügungen zu Gunsten einer Brücke gewöhnlich. So warf Walter von Stapeldon, Bischof von Exeter, in seinem Testamente gewisse Summen für 8 Brücken seiner Bisthümer aus (Oliver, Bishops of Exeter, Exeter 1861, 66 ss.). Hauptsächlich aber suchten die Päpste und die Bischöfe den Bau von Brücken dadurch zu fördern, daß sie den Theilnehmern an solchen verdienstlichen Bauten Ablässe, sog. Brückenablässe, zugestanden. In England verlieh Erzbischof Walter Gray 1225 einen Ablaß von zehn Tagen für Beiträge zur Elvetbrücke in Durham, 1228 einen von 13 Tagen zu Gunsten der Otleybrücke in der Grafschaft York, desgleichen 1223 für die Hoybelbrücke in derselben Grafschaft (Archb. Gray's Register, ed. by the Surties' Society, 4. 20. 42. 60). Die gewöhnliche Formel der Ablaßbriefe lautete: Quoniam omnibus ante tribunal Domini de his, quae gesserint, bona sive mala, responsuris necesse est diem tanti examinis misericordiae operibus praevenire, universitatem vestram rogamus, monemus et exhortamur, ut ad constructionem novi pontis .... velitis eleemosynas impertiri etc. Gray's Register bringt auch eine Aufforderung zu Almosen für die Brücke Ouse Bridge (ohne Ablaßertheilung) und einen Ablaßbrief für die Herstellung öffentlicher Wege. Vom Durhamer Bischof Richard von Kellawe (1311—1316) wurden Ablässe für den Bau der Brücken des Tohytton in Weredale, des Auckland, des Botyton, für die zwischen Billingham und Norton, für die Brücken des Carleton und Hatley zwischen Lincoln und Saxilby in der Diöcese Lincoln bewilligt (Registrum Palatinum Dunelense, Rolls series, I, 442. 525. 615. 641. 780). In Frankreich fehlt es nicht an gleichartigen Erscheinungen. Die Brücke de la Guillotière über die Rhone in Lyon ließ Papst Innocenz IV. im Jahre 1245 durch Ablaßerträgnisse erbauen, wie das schon Innocenz III. 1209 gethan hatte (Potthast, Reg. n. 3799, 328). Eine gleiche Einnahme bewirkte 1404 den Bau der Verdonbrücke von Castellane (Ersch und Gruber XIII, 149. 150). — Auf deutschem Gebiet ward im J. 1286 ein Ablaß bewilligt zu Gunsten der Neckarbrücke zu Eßlingen; ferner ward 1300 von italienischen Bischöfen ein Ablaßbrief ausgestellt für die Mainbrücke, welche Frankfurt und Sachsenhausen verbindet (Becker, Relig. Bedeutung des Brückenbaues im Mittelalter, mit Beziehung auf die Frankfurter Mainbrücke, im Archiv f. Frankf. Gesch. N. F. IV, 1 ff.). Für die Moselbrücke zu Coblenz erflossen innerhalb des Zeitraumes von 1343—1440 ein päpstlicher Ablaß (Clemens VI.) und acht bischöfliche (Görz-Eltester, Regesten der Trier. Erzbb., Trier 1859 ff., Register). Die Elbebrücke zu Torgau ist durch Kurfürst Friedrich den Weisen 1411 mit Ablaßgeld erbaut (Antiquarius des Elbstroms 388). Die Bürgerschaft von Sobernheim wandte sich an Papst Martin V. und erwirkte 1426 eine Indulgenz für den Bau der dortigen sechsbogigen Nahebrücke (Fuchs, De dioec. Böckelheimensi, Bipont. 1732, 22; Widder, Pfalz IV, 119). Andere Belege für Frankreich und Italien finden sich bei Jaffé, Regesta 9893 und Potthast 9920. 19995. 24298. 24 299. 24 636.

Die Brücke selbst galt als etwas Geheiligtes. So erklärte auch die weltliche Gesetzgebung, daß des Königs Straße zu Wasser und auf dem Felde, und alles, was dahin kommt, steten Frieden haben solle (Beust, Postregal, Jena 1747, I, 412; Engav, De regiorum pontium sanctitate, Jenae 1760). Von Seite der Kirche aber erhielten die Brücken eine eigene religiöse Weihe durch die auf ihnen errichteten Kapellen, die jede Beschädigung

der Brücke als ein Sacrileg erscheinen ließen. Als älteste dürfte die Brückenkapelle unter der Auffahrt zur Nahebrücke bei Bingen gelten. Sie ist vielleicht das Werk des Erzbischofs Willigis von Mainz (Schneider im Correspondenzblatt des Gesammtvereines 1877, 35; Cohausen in den Annalen für nassauische Geschichte XIV, 331). Im J. 1052 weihte Papst Leo IX. eine Capella S. Nicolai auf der Nagoldsbrücke bei Calw in Würtemberg (Trith. Chron. in h. a.). Andere Kapellen finden sich auf der Neckarbrücke zu Eßlingen (Lotz, Kunsttopogr. II, 75); auf der Ederbrücke in Fritzlar (Dehn-Rotfelser und Lotz, Baudenkmäler von Kassel, 64 und 346, und Correspondenzbl. 1877, 52); auf der Elbebrücke zu Dresden. Eine der letzten dürfte die Heiligkreuzkapelle auf der Lahnbrücke in Limburg sein, deren Bau in's Jahr 1496 fällt. Später traten an die Stelle der Kapellen wenigstens Kreuze oder Bilder von Heiligen, namentlich des hl. Johannes v. Nepomuk. (Vgl. Oven u. Becker, Die Kapelle der hl. Katharina auf der Mainbrücke zu Frankfurt mit gleichen Stiftungen des Mittelalters zusammengestellt, Frankf. 1880; Falk, Die Kirche und der Brückenbau im Mittelalter, in Hist.-pol. Bl. LXXXVII, Heft 2—4.) [Falk.]

Brückenbrüder (fratres pontifices, frères pontifes), eine angeblich von Benezet (s. d. Art.) gestiftete Genossenschaft in Südfrankreich, welche die Anlage von Straßen, Brücken, Fähren und Hospizen, auch den Schutz der Pilger und Reisenden zum Zwecke hatte. Der von Papst Clemens III. 1189 bestätigte Orden bestand aus Rittern, Mönchen und Arbeitern, welche ohne Clausur und Gelübde unter Großmeistern lebten; sie trugen auf der Kleidung einen Spitzhammer als Ordenszeichen. Durch große Reichthümer trat Entartung ein, welche ihre Aufhebung durch Pius II. zur Folge hatte. An manchen Orten vereinigten sich die Mitglieder mit den Johannitern; die übrigen Güter wies König Ludwig XIV. von Frankreich 1672 dem Lazarusorden zu. Von dem Orden rühren die Brücken über die Durance bei Bonpas, über die Rhone zu Avignon (1177—1188) und zu Lyon (1245) her. (Vgl. Grégoire, Recherches hist. sur les congrégat. hospitalières des frères pontifes, Paris 1818; Manz, Realencykl. III, 131; Falk in Hist.-polit. Bl. LXXXVII, 89 ff.) [Falk.]

Brüder vom armen Leben, s. Apostoliker.

Brüder, barmherzige (fratres misericordiae Beati Joannis de Deo), ein Hospitalorden, dessen Grundlage vom hl. Johannes von Gott (s. d. Art.) gelegt wurde. Als nämlich dieser Heilige nach vielfachen Verirrungen ernstlich an die Besserung seines Lebens dachte, faßte er den Entschluß, Gott in den Armen und Kranken zu dienen. Er durchwandelte daher mit dem Rufe: „Thuet Gutes, meine lieben Brüder, um der Liebe Gottes willen!“ die Straßen von Granada in Spanien und verwendete dann die eingegangenen Almosen zur Unterstützung der Armen und Kranken. Im J. 1540 miethete er endlich zur Aufnahme und Verpflegung der Kranken und Presthaften zu Granada ein Haus, das den Anfang des großen Hospitals von Granada und die Grundlage des von ihm benannten Ordens bildete. Der Bischof von Granada untersuchte die neue Stiftung und förderte ihr Gedeihen. Indeß beabsichtigten weder er noch der hl. Johannes die Gründung eines neuen Ordens, sondern Beide wollten höchstens einen Verein von Weltleuten bilden, welche die Krankenpflege in den Spitälern übernehmen und sich nur durch eine besondere Kleidung von den übrigen Weltleuten unterscheiden sollten. Die ersten Schüler und Genossen des hl. Johannes waren Anton Martin und Peter Velasco. Diesen und seinen spätern Genossen aber hatte Johannes bei seinen Lebzeiten keine Regel gegeben; sie folgten seinem Beispiele und seinen Vorschriften in Bezug auf Krankenpflege. Nach seinem 1550 erfolgten Tod gehorchten sie dem Bruder Anton Martin und nannten ihn ihren Mayor. Dieser nun konnte mittels der reichlichen Spenden Philipps II. auch zu Madrid ein Hospital gründen, und bald hatten ebenso Cordova, Lucena und manche andere Städte Spaniens Spitäler nach der Anordnung des hl. Johannes. Papst Pius V. bestätigte am 1. Januar 1572 die neue Genossenschaft und gab ihr die Regel des hl. Augustin mit der Vollmacht, für jedes Hospital einen Obern (Mayor) zu wählen und einem Bruder aus ihrer Mitte die Priesterweihe ertheilen zu lassen, damit er für ihr und der Kranken Seelenheil sorge; sonst unterwarf er sie den Diöcesanbischöfen. Bei dieser Gelegenheit gründete der Bruder Sebastian Arias, der zur Einholung der päpstlichen Bestätigung nach Rom gereist war, mittels der reichen Unterstützung Johanns von Oesterreich zu Neapel das Spital U. L. F. vom Siege, und bei einer zweiten Reise nach Rom konnte er auch das berühmte Spital zu Mailand errichten. Die Genossenschaft war in ihrer Ausbreitung glücklich, zählte schon 1586 achtzehn Spitäler und hielt daher zu Rom ein Generalcapitel, auf welchem die Constitutionen des Ordens entworfen wurden. Papst Paul V. erklärte seine Mitglieder durch ein Breve vom 7. Januar 1611 als wirkliche Religiosen und bestätigte am 15. April 1617 ihre Constitutionen; Urban VIII. ertheilte ihnen 1624 alle Privilegien und Vorrechte der Mendicanten.

Die Religiosen in Spanien standen mit denen der andern außer diesem Königreich gelegenen Klöster in keiner Verbindung, und der Orden hatte daher zwei Generale, einen für Spanien und Westindien, der bis auf die Neuzeit zu Granada wohnte, und einen für Frankreich, Deutschland, Oesterreich und Italien, welch letzterer seinen Sitz zu Rom hat. In Indien zählte der Orden bald vier Provinzen. Seine Mitglieder haben in verschiedenen Ländern verschiedene Benennungen. In Spanien heißen sie Brüder der Gastfreiheit und in Italien Fate ben fratelli

oder bloß den fratelli. — In Frankreich fanden sie Aufnahme durch die Königin Maria von Medici und erhielten von ihr in Paris in der Vorstadt Saint-Germain das erste Spital. Im März 1602 gab ihnen Heinrich IV. offene Briefe und die Erlaubniß, in seinem ganzen Reiche die ihnen angebotenen Spitäler zu übernehmen. In der Folge wurden ihnen hier deren 24 anvertraut, denen ein Generalvicar zu Paris vorstand. Von Frankreich aus versahen sie auch Amerika mit Brüdern ihres Ordens. In ersterem Lande wurden sie nachmals meist ein Opfer der Revolution. Allein ihr Wirken war zu gemeinnützig, als daß sie nach Wiederherstellung der Ruhe hätten unterdrückt bleiben können. Demnach haben sie auch hier wieder zahlreiche Häuser und wirken unter der Benennung Frères de la charité unendlich viel Gutes. Insbesondere lassen sie sich die Pflege der Irren sehr angelegen sein. Die polnischen Religiosen dieses Ordens standen unter einem eigenen Generalvicar. — Auch in Deutschland fanden sie frühzeitig Aufnahme. Als nämlich im Anfange des 17. Jahrhunderts der Fürst Karl Eusebius von Liechtenstein zu Rom das gemeinnützige Wirken dieser Brüder kennen gelernt hatte, nahm er bei seiner Rückreise zwei derselben, Gabriel, Graf von Ferrara, und Johann Bapt. Casinetti, mit nach Deutschland und erbaute ihnen 1605 zu Felsberg in Niederösterreich ein eigenes Kloster, welches er zur Aufnahme von Kranken einrichten und mit allen Erfordernissen reichlich ausstatten ließ. Dieß Kloster war das erste in der österreichischen Monarchie und bildet mit den später errichteten Instituten dieses Ordens eine eigene Provinz, welche die deutsche genannt wurde. Schon im J. 1614 erhielten die barmherzigen Brüder von Kaiser Matthias zu Wien unter dem Werd der jetzigen Leopoldstadt ein freies Haus zu ihrer Niederlassung. Kaiser Ferdinand II. ertheilte ihnen den 21. September 1624 nebst manchen Privilegien und einer reichlichen jährlichen Unterstützung die Erlaubniß, in Wien und in seinen Erbländern Beiträge zu sammeln. Von nun an entstanden in manchen Städten der österreichischen Monarchie solche Klöster. Die im J. 1713 in Wien eingerissene Pest rief die dortigen Brüder zur Pflege der Kranken in das Lazareth, wo sie fast alle Opfer der Liebe wurden. In Schlesien gründete der k. k. Kammerrath Max Cocx von Onsel 1711 in Breslau ein Kloster, welches das Mutterhaus der schlesischen Provinz wurde. In Bayern übernahmen die barmherzigen Brüder 1836 das von König Ludwig I. zur Wiederherstellung angebotene Kloster Neuburg an der Donau und errichteten von hier aus acht weitere Häuser.

Die Brüder dieses Ordens — in Deutschland barmherzige Brüder und an manchen Orten bloß Barmherzige genannt — verpflichten sich durch ein viertes Gelübde lebenslänglich zur Krankenpflege. Das Noviziat dauert ein Jahr; nach Ablauf desselben aber muß nach einer Verordnung Papst Alexanders VII. vom 10. Juli 1655 der junge Profeß noch ein Jahr im Professorium gleichsam ein zweites Noviziat erstehen. Die Leitung des Spitals ist einem weltlichen Ordinarius und einem Oberkrankenwärter, der geprüfter Chirurg sein muß, anvertraut. Diesen unterstützen die Unterkrankenwärter und die Assistenten. Ihre freie Zeit dürfen die Ordensmitglieder zur Erwerbung medicinischer und chirurgischer Kenntnisse verwenden. Zu Priestern dürfen sich nur einige wenige weihen lassen, weil sonst Studien und Pastoration leicht den Eifer im Krankendienste schwächen könnten. Die vorgeschriebene Kleidung besteht in einem Habit von schwarzem Tuch nebst Scapulier von derselben Farbe und einer kleinen, runden, steifen Kapuze. Das Ordenskleid selbst wird mit einem ledernen Gürtel zusammengehalten. Nachdem in Spanien die politischen Stürme der Jahre 1856 und 1868 die Ordenshäuser und das Generalat für Spanien-Westindien zerstört hatten, steht nunmehr an der Spitze des Ordens nur Ein General, der seinen Sitz zu Rom im Convente des hl. Johannes Calybita hat. Gegenwärtig bekleidet diese Stelle P. Johannes M. Alfieri, geboren 1807 zu Mailand, erwählt 1862. Der Orden umfaßt elf Provinzen und zählt nach dem letzten officiellen Berichte (1877) in der römischen Provinz 14 Hospitäler, in der lombardischen 12, in der neapolitanischen 8, in der sicilianischen 4, in der französisch-irländischen 9, in der österreichischen 19, in der ungarischen 14, in der bayerischen 9, in der schlesischen 6, in der spanischen 4, in der nordamerikanischen Ein Hospital; hierzu kommt noch die in jüngster Zeit erfolgte Gründung eines Hauses in Nazareth. Die Zahl der Brüder betrug 1169. (Vgl. Helyot IV, 136 ss.; Die Regel des hl. Augustin nebst den Satzungen des Ordens vom hl. Johann von Gott, Wien 1795; Heyne, Der Orden der barmh. Brüder in Schlesien, Breslau 1861.) [Fehr.]

Brüder, böhmische (Brüderunität, jednota bratrská), eine um die Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts in Böhmen aus husitischen Anschauungen hervorgegangene Secte, die sich später auch über Polen, Mähren und Preußen ausbreitete. Nach ihrem Hauptversammlungsorte Jungbunzlau hießen sie auch die Bunzlauer Brüder; das Volk nannte sie Grubenheimer (jamníci) oder Bierhäusler (pivníčníci), weil sie in Höhlen und Tabernen zusammenkamen, auch wohl Picarden (Pikharten, corrumpirt aus Begharden). Unrichtig sind die Bezeichnungen Mährische Brüder und Waldenser. Als Urheber der Secte ist ein gewisser Gregor zu bezeichnen, der Neffe Rokycana's, des Hauptpredigers der böhmischen Utraquisten. Aus den Predigten seines Oheims hatte Gregor die Anschauung von der gänzlichen Verdorbenheit der römischen Kirche in sich aufgenommen. Mit Eifer studirte er darum die Schriften, welche Peter Cheltschitzky, ein Gutsbesitzer im Städtchen Cheltschitz (Chelčic) im südlichen Böhmen, ausgehen ließ. In diesen Schriften wurde Eid und Kriegsdienst verworfen

und ausgesprochen, daß unter den Gläubigen kein Unterschied nach Stand und Vermögen sichtbar sein dürfe, sondern aller Reichthum und alle Würde nur im christlichen Namen bestehe. Gregor wurde durch diese Einflüsse auf den Gedanken gebracht, an Stelle der verderbten Kirche eine neue zu errichten. Auf die Fürbitte Rokycana's erlaubte der Statthalter Georg von Podiebrad, daß Gregor im Dorfe Kunwald bei Senftenberg eine Gemeinde nach seinen Anschauungen organisirte. Es schlossen sich Pfarrer Michael von Senftenberg und ein Bauer Matthias von Kunwald an, und die Secte stieg bald auf einige Tausend Theilnehmer. Nun fürchtete aber Georg von Podiebrad, daß taboritische Bestrebungen erneuert würden, und ließ 1461 Gregor und andere Personen verhaften. Die Verhafteten bekannten sich schuldig, daß sie an die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie nicht geglaubt, sondern das Abendmahl als gemeines Brod und gewöhnlichen Wein bei ihren nächtlichen Versammlungen genommen hätten. Nach ihrer Freilassung flüchteten Gregor und seine Genossen in die Herrschaft Reichenau und hielten sich dort in den Gebirgen verborgen. Im J. 1464 fand hier eine geheime Versammlung statt, zu welcher Abgeordnete aus Böhmen und Mähren erschienen. In derselben wurde die Lehre von der Rechtfertigung, welche durch Glaube und Liebe erworben wird und die Hoffnung auf die künftige Seligkeit verleiht, als Grundlage des Bekenntnisses erklärt. Rücksichtlich des praktischen Lebens wurde gefordert, daß die Reichen aller Pracht und allen rauschenden Vergnügen entsagten und in freiwillige Armut zurückträten. Jeder dürfe seine Güter nur für die Brüder besitzen. Wer die Brüderlichkeit des Glaubens und Lebens nicht bewahre, sei auszuschließen. Indessen dauerte die Verfolgung fort; die utraquistischen Priester verweigerten allen Verdächtigen die Sacramente. Daher versammelten die „Brüder" sich abermals 1467 zu einer Synode in Lhotka bei Reichenau, wählten sich durch's Loos einen Bischof und mehrere Priester und trennten sich auf diese Weise auch formell von den Utraquisten. Der ehemalige Pfarrer Michael ließ sich vom Haupte der österreichischen Waldenser, welcher von einem wirklichen Bischofe geweiht worden sein soll, zum Bischof consecriren. Er selbst weihte nun Matthias von Kunwald zum Bischof und andere Männer zu Priestern, worauf er dann wiederum von Matthias zum wahren Priester geweiht wurde. Alle Anwesenden wurden feierlich wieder getauft. Nachdem so alle Beziehungen zur Vergangenheit abgelöst waren, bildete sich die neue Gemeinde nach „Ordnung der Einrichtungen der ersten Kirche". Die Regierungsgewalt lag bei einem engeren Rathe, an dessen Spitze ein Richter stand. Die bischöfliche Macht theilten vier Senioren. Die Priester waren ohne Besitz und zum Cölibat verpflichtet. Die Gemeindeglieder mußten sich der größten Eingezogenheit und Sittenreinheit befleißen. Gewerbe, die zur Ueppigkeit verleiten, waren verboten, Eid und Kriegsdienst nur in den allerseltensten Fällen erlaubt. Offenkundige Sünden mußten öffentlich gebeichtet werden und zogen Kirchenstrafen oder den Ausschluß aus der Gemeinde nach sich. Ueber die Sittlichkeit des Frauengeschlechtes wachte ein besonderer weiblicher Ausschuß mit unerbittlicher Strenge.

Bald nach dieser Synode begann eine neue Verfolgung der Brüder. Zu ihrer Vertheidigung verfaßten und verbreiteten sie so viele polemische und religiöse Schriften, daß die Zahl derselben vom Beginne der Unität bis zum Falle derselben die Producte der gesammten böhmischen Literatur in derselben Zeit auf dem Gebiete der Theologie und Geschichte um ein Bedeutendes übersteigt. Nichtsdestoweniger wurden die Brüder im Jahre 1468 an manchen Orten gefangen genommen, gefoltert, einer von ihnen zu Kremsier in Mähren auf dem Scheiterhaufen verbrannt. Dieser Zustand des offenen Kampfes gegen die Brüder dauerte bis 1471, wo Georg von Podiebrad starb. Im J. 1473 starb auch Bruder Gregor zu Brandeis an der Adler. Nach ihm gewann vom Jahre 1480 an Lucas von Prag den maßgebendsten Einfluß auf die Brüdergemeinde. König Wladislaw II. gönnte ihr zu Anfang seiner Regierung Ruhe. Sie benutzte dieselbe zur raschen Verbreitung ihrer Ansichten, so daß man zu Ende des 15. Jahrhunderts bereits an 400 Brüdergemeinden zählte. Vergeblich waren die Bemühungen des von Papst Alexander VI. 1499 nach Böhmen und Mähren gesandten Dominicaners Heinrich Institoris, die Brüder zur Rückkehr zu bewegen. Unterdessen war in der Unität selbst eine Spaltung eingetreten. Die strengeren Amositen (von ihrem Führer Bruder Amos also benannt) verklagten ihre gemäßigten Mitbrüder bei Wladislaw II., als ob diese dem Beispiele der alten Taboriten zu folgen und zum bewaffneten Widerstande zu greifen beabsichtigten. Deßhalb erging 1503 der Befehl, die Versammlungen der Brüder nirgends zu dulden und gegen sie mit strengen Strafen vorzugehen. An manchen Orten wurde dem Befehle gewillfahrt, an andern jedoch erfreuten sich die Brüder nach wie vor des mächtigen Schutzes einzelner Gutsherren. Der König wollte noch einmal Milde walten lassen und befahl, daß die Häupter der Unität sich 1507 in Prag zu einem Colloquium mit den Utraquisten einfänden. Dieser Aufforderung kamen aber die Brüder in einer Weise nach, welche als Hohn des königlichen Mandates ausgelegt werden mußte. Sie sandten nämlich bloß einige ungebildete und höchst einfältige Leute, welche den fragenden Magistern keine Antwort zu geben vermochten. Dadurch zum Zorne gereizt, gab Wladislaw im J. 1508 das strenge Mandat, alle Versammlungen der Pikharten zu schließen, ihre Bücher zu verbrennen und die Widerspenstigen gefangen zu setzen.

In dieser Zeit wendeten die Brüder ihre Blicke nach Außen und sandten zwei Abgeordnete, den Arzt Nicolaus Claudianus und den Lorenz Wo-

ticky, nach Antwerpen zu Erasmus von Rotterdam, um ihm eine lateinische Apologie der Brüderunität zu überreichen. Erasmus beglückwünschte die Brüder über ihre genauere Kenntniß der Wahrheit, weigerte sich aber, ein erbetenes günstiges Zeugniß abzugeben. Ebenso wenig Erfolg hatte ein anderer Versuch, die Anerkennung Luthers zu erlangen. Luther war bereits 1519 mit den böhmischen Utraquisten in Correspondenz getreten und hatte durch seine Gesinnungsgenossen die allmälige Protestantisirung der Utraquisten angebahnt. Auch von den Brüdern verlangte man, daß sie ihre Eigenthümlichkeiten aufgäben und sich der Lehre Luthers anschlössen. Luther beanstandete namentlich ihre Abendmahlslehre, über welche ihm der Lutheraner Benedict Optat Bericht erstattet hatte, dann die Wiedertaufe, den Cölibat der Priester, die Beibehaltung der sieben Sacramente. Bruder Lucas antwortete mit einer scharfen Gegenschrift und sandte zwei Vertraute nach Wittenberg, um zuverlässige Nachrichten über die daselbst herrschende Sittlichkeit und praktische Frömmigkeit zu erhalten. Als aber die Brüder erkannten, daß man dort die Zucht ganz außer Acht lasse, so brachen sie alle Verbindung mit Luther ab. Eben um diese Zeit (1525) wurden von einzelnen Brüdern Versuche gemacht, Zwingli's Lehrsätze der Unität beizubringen; allein ohne große Mühe gelang es Lucas, diese Versuche zurückzuweisen. Nach dem Tode des Bruders Lucas (1528) traten an die Spitze der Brüder mehrere neuerungssüchtige Leute, von denen Johann Augusta besonders hervorragte. Auf den Wunsch Konrads, Herrn von Krajek, verfaßten die Brüder eine Apologie ihres Glaubens und sandten 1533 zwei Abgeordnete an Luther, welcher auf die Bitte der Brüder die Apologie mit einer empfehlenden Vorrede versah und sie in Wittenberg drucken ließ. In der Vorrede sagt Luther: „Gar oft habe er gewünscht, genau die Lehre der Brüder, die man Picarden nenne, kennen zu lernen; nun sei ihm die Gelegenheit geboten. In Manchem sei allerdings ihre Redeweise verschieden von der seinigen; allein sie seien doch der biblischen Lehre sehr nahe, und er könne sie für nichts Anderes als für seine Brüder ansehen." Diese Apologie wurde an den Markgrafen Georg von Brandenburg geschickt und in Deutschland verbreitet. Im J. 1535 übergaben sie auch dem Könige Ferdinand I., welcher längere Zeit hindurch die Unität glimpflich behandelte, ein Glaubensbekenntniß, in welchem nach lutherischer Weise zwei Sacramente angenommen wurden. In Folge einer neuen Besprechung zu Wittenberg wurden auch 1536 die Punkte über den Cölibat der Priester und über die Rechtfertigung in einer Weise formulirt, daß sie nicht mehr dem Tadel Luthers unterlagen. Im J. 1542 reiste Joh. Augusta mit G. Israel und Joachim Prostiborsky abermals nach Wittenberg. Das Hauptthema des Gesprächs mit Luther bildete die kirchliche Disciplin. Augusta wies darauf hin, daß die Evangelischen in Böhmen und Mähren ein unbändiges Leben führen, und wünschte Verschärfung der Kirchendisciplin bei den Lutheranern. Darauf wollte Luther nicht eingehen, sondern sagte beim Abschiede zu den Brüdern: „Seid Apostel der Böhmen, ich will es mit den Meinen bei den Deutschen sein. Handelt, wie die Gelegenheit sich euch ergibt, wir thun auch, wie sie sich uns ergibt." Als bald darnach der Kampf zwischen Karl V. und dem Schmalkaldischen Bunde entbrannte, forderte Ferdinand I. die Stände Böhmens auf, dem Kaiser Hilfe zu leisten. Die Katholiken und Altutraquisten waren hierzu bereit, die protestantisch gesinnten Stände aber versammelten sich im Hause Kostka's, eines Mitgliedes der Brüderunität, wählten ein Comité von acht Personen (darunter vier Mitglieder der Unität) als eine Art provisorischer Regierung, ernannten einen obersten Feldhauptmann des bewaffneten Aufstandes und suchten sich mit den Sachsen zu vereinigen. Der schnelle Sieg des Kaisers über die Schmalkaldener bei Mühlberg 1547 nöthigte aber die Böhmen, sich dem König Ferdinand zu unterwerfen. Da die böhmischen Brüder als Haupturheber des Aufstandes angesehen wurden, beschloß Ferdinand, die Unität gänzlich zu unterdrücken. Der Aelteste, Johann Augusta, wurde sammt seinem Gehilfen Jacob Bilek zu Pürglitz eingekerkert, die Versammlungen der Brüder im ganzen Lande untersagt, diejenigen, die sich nicht unterwerfen wollten, des Landes verwiesen. Viele Brüder begaben sich 1578 nach Polen und Preußen; die, welche im Lande blieben, ließen sich dem Scheine nach der utraquistischen Partei beizählen. Etwas freier konnten sich die Brüder unter Maximilian II. bewegen, welcher überhaupt den Protestanten sich günstig zeigte und es geschehen ließ, daß im J. 1575 auf dem böhmischen Landtage die sogen. böhmische Confession angenommen wurde, welche neben lutherischen Grundsätzen auch die Lehre der Brüderunität berücksichtigte. Unter Rudolf II. 1584 wurden jedoch die in früherer Zeit gegen die „Pikharten" erlassenen Decrete erneuert, wenn auch nicht gar zu emsig durchgeführt; dieß dauerte bis 1609, wo der Majestätsbrief Rudolfs das protestantische Bekenntniß gänzlich freigab. Doch war das sogenannte utraquistische, eigentlich aber aus Lutheranern und Brüdern bestehende Consistorium nicht im Stande, eine Einigung zwischen den beiden Parteien zu erzielen. In Folge der Schlacht am weißen Berge 1620 wurden alle, welche nicht den katholischen Glauben anzunehmen bereit waren, von Ferdinand II. zur Auswanderung aus dem Lande gezwungen. Viele Brüder wanderten nach dem nördlichen Ungarn; eine größere Zahl aber ging nach Polen, wo sie in der Stadt Lissa (im heutigen Regierungsbezirk Posen) ihren Hauptsitz errichteten. Noch heute finden sich in der dortigen Gegend sieben Gemeinden, welche sich Brüdergemeinden nennen, obschon sie sich in keiner Weise von den Bekennern der helvetischen Confession unterscheiden; auch in Preußisch-Schle-

sten sind drei Gemeinden, welche sich selbst als **Fortsetzung der Brüderunität** betrachten. Unter den Aeltesten der Brüderunität ist nebst dem genannten Johann Augusta (gest. 1572) vorzüglich zu nennen Johann Blahoslaw (1557—1571), welcher das Neue Testament in's Böhmische übersetzte und hierdurch den Brüdern Anstoß zur Herausgabe der ganzen Bibel in böhmischer Sprache gab; ferner Johann Amos Comenius, welcher in Lissa lebte und im Gebiete der Pädagogik viel Gutes leistete. Sein Orbis pictus galt durch zwei Jahrhunderte als Grundlage bei Erlernung fremder Sprachen; er starb 1671 in Amsterdam. Im 18. Jahrhunderte faßte Graf Zinzendorf (s. d. Art.) den Gedanken, in der Form der alten böhmischen Brüder eine neue Gemeinde zu stiften. Er soll auch eine Anzahl wirklicher Nachkommen der böhmischen Brüder aus Fulnek in Mähren in die aufblühende Herrnhuter Gemeinde aufgenommen haben. In den dogmatischen Anschauungen findet sich jedoch zwischen den alten böhmischen Brüdern und den heutigen Herrnhutern keineswegs völlige Uebereinstimmung. (Vgl. Camerarius, Hist. narrat. de Fratrum Orthodox. ecclesiis in Bohemia, Moravia et Polonia, Francof. 1625; Gindely, Gesch. der böhmischen Brüder, 2 Bände, Prag 1857—1858; Gindely, Quellen zur Gesch. der böhmischen Brüder in Fontes Rer. Austr., 2. Abthlg. XIX, Wien 1859; Palacky, Beziehung und Verhältniß der Waldenser zu den Secten in Böhmen, Museumszeitschr., Prag 1860; Zezschwitz, Die Katechismen der Waldenser und böhmischen Brüder, Erlangen 1863; Cröger, Gesch. der alten Brüderkirche, Gnadau 1865 ff.; Czerwenka, Gesch. der evangelischen Kirche in Böhmen, Bielef. und Leipzig 1869; Lukaszewicz, Gesch. der böhmischen Brüder in Großpolen [polnisch 1835], theilw. deutsch Graz 1877; Goll, Quellen u. Studien zur Gesch. der Brüder, Prag 1879.) [Borový.]

Brüder von der Buße, s. Büßerorden.

Brüder und Schwestern des freien Geistes, eine seit dem Anfange des 13. Jahrhunderts in verschiedenen Ländern auftauchende Secte, welche einem vollendeten Pantheismus huldigte und bis in's 15. Jahrhundert unter mancherlei Schicksalen fortdauerte. Ihr Lehrbegriff ist im Wesentlichen folgender: „Deus est formaliter omne, quod est, Gott ist die immanente Substanz der Welt; Alles ist aus ihm geflossen, er hat daher die Welt nicht erschaffen, weil er vor der Welt nicht war; diese ist vielmehr ewig und ist der wesensgleiche Sohn des Vaters, den dieser fortwährend zeugt. Alles Creatürliche ist Nichts (unum purum nihil); es gibt keine Welt (weil Alles Gott ist), sondern nur vorübergehende Erscheinungsformen der göttlichen Substanz. Die vernünftige Seele des Menschen ist ein Theil der göttlichen Wesenheit, unerschaffen und unerschaffbar; sie schließt alle göttlichen Vollkommenheiten in sich und hat mit dem Vater Alles erschaffen. Jeder Mensch ist der Sohn Gottes, von Ewigkeit her vom Vater gezeugt; Christus hat gar keinen Vorzug vor den übrigen Menschen; vielmehr gilt alles, was die Schrift von jenem sagt, wörtlich von jedem Menschen; Christus hat nicht für Alle, sondern nur für sich gelitten; jeder Mensch muß sich selbst erlösen und kann sogar Christi Verdienst überschreiten. Alles dieses vermag der Mensch aber nur dann, wenn er, sich auf den „absoluten Standpunkt" stellend und die Göttlichkeit seines eigenen Wesens erkennend, durch Contemplation von den Banden des Endlichen sich befreit und sein ganzes Wesen in den Abgrund der göttlichen Substanz versenkt; so wird er Eins mit Gott und wesenhaft der Sohn Gottes. Die heiligen Schriften sind nur poetische Umschreibungen pantheistischer Begriffe (multa in eis sunt poëtica); sie sind reines Product des menschlichen Geistes, daher verdienen die Eingebungen des eigenen Herzens ebensogut Glauben als das Evangelium. Wer den Nächsten liebt, der liebt eben damit auch Gott, und wer sagt, er liebe Gott mehr als den Nächsten, der ist noch nicht vollkommen, weil er nicht weiß, daß zwischen beiden kein Unterschied ist." Hinsichtlich der letzten Dinge des Menschen zog die Secte die äußersten Consequenzen ihres Systems und läugnete die kirchliche Lehre von der persönlichen Unsterblichkeit; wie Alles aus Gott geflossen sei, so kehre auch Alles wieder in ihn zurück; es gebe demnach kein letztes Gericht, es gebe keine Hölle, kein Fegfeuer, vielmehr löse sich die Seele in die allgemeine göttliche Substanz auf und dauere zwar in dieser fort, aber ohne alles persönliche Bewußtsein. — Diese oft bis auf den Ausdruck mit neueren pantheistischen Systemen merkwürdig übereinstimmenden Ansichten der Secte übten auch auf das Praktische den entschiedensten Einfluß. Der innerlich mit Gott Eins und selbst Gott gewordene Mensch bedürfe keines äußerlichen Gottesdienstes, keines Fastens, keines Gebets, keiner Sacramente u. s. w. Insbesondere zeichneten sie sich durch Blasphemien gegen das heilige Abendmahl aus, indem sie consequent behaupteten, in jedem Brod sei ebenso gut der Leib Christi, wie im consecrirten; es gebe keinen Unterschied zwischen Clerikern und Laien, es bedürfe keines Sündenbekenntnisses — alles dieses, wie überhaupt die ganze sichtbare Kirche, erschien ihnen als „Albernheit", die nur für solche sich gezieme, welche von dem göttlichen Wesen des Menschen keinen Begriff hätten und dem Aeußerlichen eine Wichtigkeit beilegten, welche ihm als unwesentlicher Erscheinung gar nicht zukomme. Diese aus ihrer pantheistischen Anschauung leicht erklärliche Verachtung alles Aeußerlichen findet ihre höchste Ausbildung auf dem Gebiete der Sittenlehre, auf dem ein vollkommener Antinomismus sich geltend macht. Auf dem Satze, daß der durch Betrachtung in die göttliche Substanz versunkene Mensch Eins mit Gott sei, consequent fortbauend, behaupteten sie, ein Solcher sei über aller göttlichen und menschlichen Auctorität und brauche ihr nicht zu gehorchen, weil der Wille des Einzelnen ebenso

der Wille Gottes sei, **wie das objectiv gegebene Gesetz. Zwischen guten und** bösen Handlungen sei **kein Unterschied**; durch beide werde Gott gleich **verherrlicht**, weil er beide bewirke. „Wenn also Gott will, daß ich sündige, so muß ich gar nicht wollen, nicht gesündigt zu haben; das ist die wahre Reue. Und wenn der Mensch tausend Todsünden begangen hätte, und er stünde in Vereinigung mit Gott, so dürfte er nicht wünschen, diese Sünden nicht begangen zu haben, sondern er müßte lieber tausend Todsünden begehen, als nur eine derselben unterlassen.“ Insbesondere wandten sie diesen Grundsatz auf die Befriedigung der fleischlichen Begierden an; hier sei Alles erlaubt, weil der Körper in gar keiner Beziehung zur göttlichen Seele stehe, und selbst die größte Ausschweifung diese nie beflecken könne; vielmehr sei derjenige noch nicht zu Gott bekehrt und noch nicht zur vollkommenen Freiheit gelangt, der beim Anblick entblößter Körper des andern Geschlechts noch irgendwie sinnlich afficirt werde. Sie zogen daher, von Weibern begleitet, die sie Schwestern nannten, umher und pflogen mit ihnen den freiesten Umgang; das Volk bezeichnete sie deßwegen mit dem Namen „Schwestriones“, während sie sich selbst unter Hinweisung auf ihre Freiheit von jedem Gesetze (Röm. 8, 2—14) Brüder und Schwestern des freien Geistes nannten. Indessen würde man ihnen doch Unrecht thun, wenn man, wie schon geschehen ist, behaupten wollte, ihr Pantheismus verdanke jenen antinomistischen Tendenzen seine Entstehung, insofern sie letztere damit entschuldigen und als berechtigt darstellen gewollt hätten; es verhält sich gerade umgekehrt, wie denn auch feststeht, daß sie bei dem vertrautesten Verkehr mit den Schwestern in vielen Fällen die Reinigkeit nicht verletzten. Zum Arbeiten hielten sie sich nicht für verpflichtet, weil dieses das Aufsteigen der Seele zu Gott verhindere; alles Eigenthum sei ein gemeinsames, der Diebstahl erlaubt, und das Betteln ein unveräußerliches Recht jedes Vollkommenen. In auffallender Kleidung, unter dem beständigen Rufe: „Brod um Gottes willen!“ wanderten sie durch Städte und Dörfer und suchten für ihre geheime Lehre bei Clerikern und Laien Anhänger zu gewinnen. Letzteres gelang ihnen vielfach, indem sie eine bewunderswürdige Fertigkeit entwickelten, durch erheuchelte Frömmigkeit arglose Seelen an sich zu fesseln, so daß sogar ein Mann wie Tauler in den Lehren eines ihrer Hauptführer nichts Verdächtiges zu finden vermochte (Raynald. an. 1329, n. 73). (Vgl. über Lehre und Sitten dieser Secte: Statut. Henrici I. Archiep. Colon. contra Beghardos a. 1306; Clemens V. c. Beghardos in Alemannia a. 1311; Joannis Episc. Argent. epist. circul. a. 1317, sämmtlich bei Mosheim, De Beghardis et Beginabus, Lipsiae 1790, 210. 618. 255; Bulla Joannis XXII. ap. Raynald. ad a. 1329 n. 70.)

Was die Zeit, den Ort und die Veranlassung ihrer Entstehung betrifft, so findet sich schon im J. 1212 in Straßburg unter dem Namen Ortliebenser eine Secte, deren pantheistische Lehren mit denen der Brüder des freien Geistes vollkommen übereinstimmen, und es ist mehr als wahrscheinlich, daß sie aus der Schule des Amalrich von Bena (s. d. Art.) hervorgegangen sind. Seine Schüler entwickelten das System noch weiter, wurden aber 1209 aus Paris vertrieben und verbreiteten sich in den verschiedenen Diöcesen. Einer derselben wird jener Ortlieb gewesen sein, der sich in Straßburg niederließ und die berührte Secte stiftete (Gieseler, K.-G., 4. Aufl. II, 2, S. 642). Von da verbreitete sie sich nach dem Elsaß und Thurgau, wo sie sich 1216 findet. Ihren Hauptsitz aber hatte sie von der Mitte des 13. Jahrhunderts an in den Rheingegenden, besonders in Köln, wo namentlich Erzbischof Heinrich von Virneburg entschieden gegen sie vorging. Um das J. 1260 zeigen sich sodann einzelne dieser Häretiker auch in Schwaben, wo sie sich unter die Begharden (s. d. Art.) mischten, diesen viele Verfolgungen verursachten und insbesondere viele Mönche und Nonnen überredeten, ihre Zellen zu verlassen und ohne die Klosterregeln zu leben, weil Letzteres viel verdienstlicher sei. Auch in Frankreich finden sie sich, besonders unter den Waldensern zu Lyon, wo sie vom Volke spöttisch mit dem Namen „Turlepins“ bezeichnet wurden (quia ea tantum loca habitarent, quae lupis exposita erant; Du Cange s. v.); endlich beurkundet das oben berührte Schreiben Clemens' V. vom J. 1311, daß sie sich auch in der „Provinz Spoleto und den umliegenden Gegenden“ angesiedelt hatten (Gieseler 642 ff.). — Bei ihrer erheuchelten Frömmigkeit, die mit dem regen Eifer, sich überall Anhänger zu gewinnen, verbunden war, bei dem innern Reize, der jedem pantheistischen Systeme eigen ist, bei der Unterstützung, welche ihnen durch die vielfache Aeußerlichkeit des Gottesdienstes, die Verweltlichung des Clerus und dessen theilweise Unfähigkeit zu Theil wurde, ward die Secte für die Kirche sehr gefährlich und mag manchen Gläubigen wider Wissen und Willen in ihre Fallstricke gebracht haben. Die Anhänger derselben wurden daher auch von allen Seiten verfolgt, und viele büßten ihre Verirrung mit dem Feuertode, den sie mit bewunderswürdiger Standhaftigkeit und Seelenruhe erduldet haben sollen. Im J. 1418 zog unter Anführung eines gewissen Johannes ein Schwarm nach Böhmen, hielt seine Zusammenkünfte in Prag und an anderen Orten und erhielt dort den Namen Picarden oder Adamiten (s. d. Art.). Sie wurden 1421 von Ziska, der sie im Verdachte mancher Schändlichkeiten hatte, angegriffen, theils in der Schlacht getödtet, theils nachher verbrannt — und von hier an verschwindet ihr Name aus der Geschichte (Mosheim l. c. 591). (Vgl. noch Reuter, Gesch. der relig. Aufkl. im M.-A. II, Berlin 1877, 240 ff.; Jundt, Hist. du Panthéisme populaire au moyen âge et au seizième siècle, Par. 1875.) [K.]

Brüder Jesu werden im N. T. mehrfach erwähnt, entweder allgemein: Matth. 12, 46.

Marc. 3, 31. Luc. 8, 19. Joh. 2, 12; 7, 3 ff. Apg. 1, 14. 1 Cor. 9, 5; oder namentlich: Matth. 13, 55. Marc. 6, 3; vgl. Gal. 1, 19. Ihre Namen sind: Jacobus, Joseph (so ist mit der Vulgata nach überwiegenden griechischen Zeugen zu lesen, nicht Joses), Judas und Simon. In den Evangelien treten sie uns als eine Gruppe von Personen entgegen, welche durch Familienverhältnisse Jesu besonders nahe stehen, die Begleiter seiner Mutter bilden, sich aber doch zu einer bestimmten Zeit in Betreff der Sendung Jesu zu dem Glauben im johanneischen Sinne noch nicht erschwungen haben, weil sie sich in die Art seines Auftretens nicht zu finden vermögen, obgleich sie sein Wunderwirken anerkennen (Joh. 7, 3—6). In der apostolischen Zeit finden wir sie wieder als besondere Gruppe unter den Gläubigen in ehrenvoller Stellung.

Die Frage nach ihrem Verwandtschaftsverhältnisse zum Herrn wird von den ältesten Zeiten bis auf unsere Tage verschieden beantwortet. Doch kann eine in negativer und positiver Weise geführte Untersuchung nur zu dem Resultate gelangen, daß sie nicht leibliche Geschwister, sondern Vettern Jesu gewesen sind, nämlich Söhne von Alphäus (Klopas) und Maria, der Schwester der allerseligsten Jungfrau. Die in der heiligen Schrift gebräuchliche Benennung ἀδελφοί kann hiergegen nichts beweisen, denn das griechische ἀδελφός bezeichnet nach dem Sprachgebrauche der LXX ebenso wie das hebräische אָח, dessen Uebersetzung es ist, sehr oft nur einen Verwandten, z. B. Gen. 13, 8; 14, 16; 29, 12. 15 u. s. w. Wären die „Brüder Jesu“ leibliche Geschwister des Herrn, so wäre es höchst auffallend, daß Maria nie als die Mutter derselben genannt wird; vollends unbegreiflich wäre, daß Jesus am Kreuze seine Mutter dem Jünger Johannes empfahl (Joh. 19, 26. 27), während doch, hätte Maria außer Jesus noch andere Söhne gehabt, diesen die natürliche Pflicht obgelegen hätte und sie sich gewiß auch nicht geweigert hätten, ihrer Mutter sich anzunehmen. Als Sohn Maria's kommt im N. T. nur Jesus vor und wird deßwegen geradezu im Gegensatze zu seinen Brüdern bestimmt als der Sohn Maria's bezeichnet (Marc. 6, 3). Auch die Art, wie Jesus am Kreuze dem hl. Johannes seine Mutter empfahl, weist darauf hin, daß Jesus der einzige Sohn Maria's war, denn es heißt: ἴδε ὁ υἱός σου; der Artikel müßte offenbar fehlen, wenn auch andere Söhne Maria's vorhanden gewesen wären. Auch aus dem Umstande, daß Jesus ihr Erstgeborener (πρωτότοκος) genannt wird (Matth. 1, 25; vgl. Luc. 2, 7), darf nicht mit Eunomius (εἰ πρωτότοκος, οὐκέτι μονογενής), Helvidius und den meisten protestantischen Exegeten neuerer Zeit geschlossen werden, Maria müsse außer Jesus noch andere Kinder — die sogen. Brüder Jesu — gehabt haben. Das in der Profan-Gräcität selten vorkommende πρωτότοκος entspricht im hellenistischen Sprachgebrauche dem hebräischen בְּכוֹר, welches absolute Bezeichnung für das ist, was den Mutterschoß eröffnet = פֶּטֶר־רֶחֶם. Vermöge dieses engen Zusammenhanges mit obigem hebräischen Ausdrucke liegt in πρωτότοκος kein nothwendiger Gegensatz zu einem Zweiten oder Dritten, überhaupt zu einem Nachgeborenen. Jeder besonnene Exeget wird dem Satze beipflichten, durch πρωτότοκος könne sowohl der Erste neben Anderen, als auch der Einzige bezeichnet werden, und wird weitergehende Folgerungen aus der Bezeichnung „Erstgeborener“ als unberechtigt zurückweisen. Ganz abgesehen von der Frage, ob Jesus nachfolgende Brüder hatte oder nicht, lag ein Grund, ihn als Erstgeborenen zu bezeichnen, in der alttestamentlichen Bestimmung über die männliche Erstgeburt, daß sie dem Herrn heilig sei und darum gelöst werden soll (Num. 18, 15; vgl. Luc. 2, 23. 24).

Es ist aber nicht nöthig, bei dem negativen Resultate der bisherigen Untersuchung stehen zu bleiben, da der positive Nachweis geliefert werden kann, daß die sogenannten Brüder Jesu nicht seine leiblichen Geschwister, sondern seine Vettern waren. Die Fundamentalstelle der ganzen Beweisführung bildet Gal. 1, 19. Durch keinerlei exegetische Spitzfindigkeiten kann man über die Thatsachen hinwegkommen, daß Paulus an der angeführten Stelle den heiligen Jacobus, Bruder des Herrn, zu den Aposteln im eigentlichen Sinne zählt, wenn er schreibt, daß er nach Jerusalem gekommen sei, um den hl. Petrus persönlich kennen zu lernen (ἱστορῆσαι), daselbst aber (sonst) keinen anderen Apostel gesehen habe, als Jacobus, den Bruder des Herrn (alium autem apostolorum vidi neminem, nisi Jacobum fratrem Domini). Weil nur diese Auslegung der Stelle, welche durch den klar vorliegenden Gedankengang des Briefes gefordert und durch Vergleichung des Ausspruches mit dem Folgenden 2, 9—12 außer Zweifel gesetzt wird, dem einfachen Wortlaute derselben volle Rechnung trägt, so haben ihr die meisten (auch protestantischen) Exegeten beigepflichtet. Ist nun die Apostelwürde Jacobus', des Bruders des Herrn, zweifellos, so ist die weitere Frage zu beantworten, in welchem Verhältnisse derselbe zum Apostel Jacobus Alphäi stehe. In den vier Apostelverzeichnissen (s. d. Art. Apostel) finden sich gleicherweise zwei Persönlichkeiten mit dem Namen Jacobus: Jacobus, Bruder des Johannes und Sohn des Zebedäus, und Jacobus, Sohn des Alphäus; einen dritten Apostel Jacobus kennt weder Schrift noch Tradition. Ist aber Jacobus, Bruder des Herrn, Apostel, so muß er mit einem Jacobus in den Apostelverzeichnissen identisch sein. Für den Zebedäiden dürfen wir ihn nicht halten, da nicht die geringste Spur zu entdecken ist, daß das Brüderpaar der Zebedäiden je zu den Brüdern Jesu gerechnet worden sei. Es bleibt uns also nur Jacobus Alphäi als die Persönlichkeit übrig, die Paulus im Galaterbriefe als Jacobus, Bruder des Herrn, vorführt. Jetzt erst wird klar, warum Paulus den Apostel Jacobus an der ersten Stelle als

Bruder des Herrn bezeichnet, während er im folgenden (Gal. 2, 9—12) von ihm ohne weitere Cognomination spricht. Es geschah der Unterscheidung wegen; zur Zeit, von der die erste Stelle handelt (ungefähr 38 n. Chr.), lebte noch Jacobus major, während zur Zeit, in welche die an zweiter Stelle erwähnten Begebenheiten fallen (50—52), der Zebedäide schon längst (im Jahre 44) enthauptet war (Apg. 12, 2). Die Identität Jacobus', des Bruders des Herrn, mit jenem Jacobus, welcher nach den Apostelverzeichnissen ein Sohn des Alphäus war, wird außer jeden Zweifel gesetzt durch Vergleichung von Joh. 19, 25 mit Matth. 27, 56 und Marc. 15, 40, wodurch wir zugleich weitere Aufklärungen über den sonst nicht näher bekannten Alphäus, sowie über die Brüder Jesu überhaupt erhalten. In der Nähe des Kreuzes Jesu standen außer der von Johannes allein erwähnten Mutter des Herrn und außer Salome, welche die beiden Synoptiker nennen, nach den übereinstimmenden Berichten der drei oben angeführten Evangelisten noch Maria Magdalena und eine andere Maria, welche von Johannes nach ihrem Manne Klopas, von den Synoptikern nach ihren Söhnen Jacobus und Joseph (= Joses) näher bezeichnet wird. Daß Μαρία τοῦ Κλωπᾶ bei Johannes und Μαρία τοῦ Ἰακώβου καὶ Ἰωσῆ bei den Synoptikern dieselbe Person ist, wird kaum vereinzelt bestritten. Wer ist nun Klopas, der Gemahl Maria's? Es wird allgemein anerkannt, daß Klopas und Alphäus nur verschiedene Pronuntiationen des aramäischen חַלְפַי sind, da ח bald gar nicht gesprochen wurde wie in Ἀλφαῖος, bald sich in scharfer Betonung geltend machte wie in Κλωπᾶς, und פ entweder durch φ oder π wiedergegeben ward. Die Schrift führt uns somit eine Maria vor, welche Klopas' (Alphäus') Gemahlin und zugleich Mutter eines gewissen Jacobus ist. Wer möchte nun zweifeln, daß Jacobus, Sohn von Maria und Klopas (Alphäus), dieselbe Persönlichkeit ist, welche in den Apostelverzeichnissen Ἰάκωβος τοῦ Ἀλφαίου heißt? Würde die Richtigkeit dieser Annahme einer weiteren Begründung bedürfen, so könnte dafür Folgendes geltend gemacht werden. Nach Jacobus wird bei Luc. 24, 10 eine Maria genannt. Sollte der Beisatz τοῦ Ἰακώβου thatsächlich eine Näherbezeichnung Maria's sein, so mußte eben dieser Jacobus eine in der ersten Christengemeinde hinlänglich bekannte Persönlichkeit sein. Solche Personen mit dem Namen Jacobus waren aber nur Jacobus major und minor (s. d. Art.). Ersterer kann in unserem Falle nicht in Betracht kommen, weil seine Mutter Salome hieß, somit bleibt Jacobus minor, des Alphäus Sohn.

Die zwei Söhne der Maria bei Matthäus und Marcus haben dieselben Namen und stehen in gleicher Reihenfolge wie die zwei ersten Brüder Jesu: Jacobus und Joseph. Jacobus Mariae ist der Apostel Jacobus Alphäi und als solcher identisch mit Jacobus, dem Bruder des Herrn. Gelingt es nun, einen weiteren Bruder von Jacobus Mariae zu finden, der mit einem dritten Bruder Jesu gleichen Namen hat, und läßt sich dann zeigen, daß beide in der christlichen Gemeinde die gleiche Rangstellung einnahmen, so wird wohl kein gegründeter Zweifel mehr gegen den Satz erhoben werden können, daß in der Schrift die Söhne Maria's und Klopas' (Alphäus') Brüder Jesu genannt werden.

In den Apostelverzeichnissen des Lucas (Evang. 6, 16. Apg. 1, 13) findet sich ein Ἰούδας Ἰακώβου, während dafür Matth. 10, 3 Λεββαῖος (allerdings nach bestrittener Lesung, s. Westcott and Hort, New Test. II, App. 11) und Marcus Θαδδαῖος haben. Die Identität des Lebbäus (Thaddäus) mit Judas Jacobi wird fast allgemein anerkannt. Zu Judas Jacobi ist aber mit der übergroßen Mehrzahl der Exegeten Frater zu ergänzen, weil diese grammatisch zulässige Ergänzung durch die Angabe im Briefe des Judas (V. 1) als richtig erwiesen und durch die Tradition gestützt wird. Es hatte also der Alphäide Jacobus außer Joseph noch einen Bruder Judas, der gleich ihm die Apostelwürde bekleidete. Nun wissen wir nicht bloß, daß Jacobus, Bruder des Herrn, außer Joseph auch einen Bruder mit Namen Judas hatte, sondern es läßt sich der Nachweis liefern, daß ein Bruder von ihm auch dem Apostel-Collegium angehörte. Paulus schreibt (1 Cor. 9, 5): Numquid non habemus potestatem mulierem sororem circumducendi sicut et ceteri apostoli et fratres Domini et Cephas? Anerkanntermaßen hat hier die Anführung der Brüder Jesu zwischen den übrigen Aposteln und Cephas nur dann einen Sinn, wenn die fratres Domini wie die Uebrigen und Cephas Apostel waren. Ist dem aber so, dann gehörten nach Paulus wenigstens zwei von den Brüdern Jesu (man beachte den Plural fratres!) dem Apostelkreise an. Der andere Bruder Jesu aber, welcher neben Jacobus Apostel war, kann wohl nur Judas sein, in den Apostelverzeichnissen Judas Jacobi (Thaddäus) genannt. So ergänzen sich die biblischen Argumente für unsere Frage gegenseitig und enthalten in ihrer Gesammtheit eine solche Beweiskraft, daß man ohne Bedenken den Satz aufstellen kann: es ist zweifellos gewiß, daß die sog. Brüder Jesu, Jacobus, Joseph, Judas und Simon Söhne einer Maria, der Gemahlin des Klopas (Alphäus), waren. Zwei von ihnen gehörten dem Apostelkreise an: Jacobus und Juda; der erste ist identisch mit Jacobus Alphäi, der zweite mit Judas Jacobi.

Nun erübrigt noch, ihr Verwandtschaftsverhältniß zu Jesus näher zu bestimmen. Da Maria, ihre Mutter, nach Joh. 19, 25 eine Schwester (ἀδελφή) der Mutter Jesu war, so waren ihre Kinder, die sogen. Brüder Jesu, Vettern des Herrn, consobrini Jesu. Weil manche Exegeten es für undenkbar hielten, daß zwei lebende Schwestern den gleichen Namen geführt hätten, so faßte man entweder entgegen der allgemeinen Auffassung die Worte: et soror

matris ejus Maria Cleophae (Joh. 19, 25) als Bezeichnung von zwei Frauen und bezog den Ausdruck **et soror matris ejus** auf Salome (so nach Wieseler, Meyer u. A., auch Luthardt, Das johanneische Evangelium, 2. Aufl.; anders in der ersten), oder man verstand ἀδελφή im weiteren Sinne von Schwägerin (so Bisping, Laurent). In beiden Fällen ging man ohne hinreichenden Grund vom einfachen Satzgefüge, resp. Wortlaute ab, lediglich in Folge nicht gehöriger Würdigung der Sitte des Alterthums. Um von vielen nur Ein Beispiel anzuführen, so hatte Octavia, die Schwester des Kaisers Augustus, vier Töchter, die am Leben blieben; zwei hießen ohne weiteren Beinamen Marcella, und zwei ebenso Antonia, zum deutlichen Beweise, daß man keinen Anstand nahm, auch Schwestern ganz gleiche Namen zu geben. Es ist demnach obige Ansicht über die sogen. Brüder Jesu Resultat exegetischer Untersuchung und nicht dogmatische Voraussetzung. (Vgl. Keil, Matth.-Evang. 308.)

Dieses Resultat wissenschaftlicher Untersuchung wird auch gestützt durch die Tradition der Kirche, welche kaum etwas Anderes so einstimmig bezeugt, als daß Maria immerwährend Jungfrau geblieben sei und außer dem wunderbar empfangenen und geborenen Sohne Jesus keine anderen Kinder gehabt habe. Eine Verschiedenheit dagegen herrscht unter den orthodoxen Exegeten und Lehrern bezüglich der Frage nach dem Verwandtschaftsverhältnisse, in welchem die „Brüder des Herrn" zu Jesus standen. Während die Lateiner mit sehr geringen Ausnahmen (Ambrosius, Hilarius, Gregor von Tours) und auch einige Griechen (wahrscheinlich schon Origenes) an Geschwisterkinder dachten, so hielten die Griechen der Mehrzahl nach (Eusebius, Gregor von Nyssa, Epiphanius, Chrysostomus, Cyrillus von Alexandrien, Sophronius, Theophylakt, Euthymius Zigabenus) die Brüder Jesu für Stiefbrüder Jesu, Kinder Josephs aus einer früheren Ehe. Nach Origenes (Comment. in Matth.; in Joan.) ist diese Meinung, welche Hieronymus ein deliramentum apocryphorum nennt, aus dem sog. Protoevangelium Jacobi (s. d. Art. Apocryphen) entlehnt. Die Ansicht von leiblichen Geschwistern des Herrn wurde im Alterthum von einigen Häretikern, so von einem Theile der Ebioniten aufgestellt. Origenes bezeichnete sie (Hom. 7 in Luc.) als Unsinn. Als Helvidius sie ausführlicher zu begründen suchte, wurde sie von Hieronymus (Contra Helvidium de perpetua Virginitate B. M.) scharf und mit solchem Erfolge bekämpft, daß sie von da ab bis in die neuere Zeit kaum mehr vorgebracht wurde. Erst gegenwärtig sprechen sich die protestantischen Exegeten in ihrer Mehrzahl wieder dafür aus. — Die zahlreiche Literatur über die Frage findet sich unter Anderen ziemlich vollständig verzeichnet bei Rampf, Brief Judä, München 1854, 3 ff., und Dankó, Historia revel. div. N. T., Vienn. 1867, 192 sqq. 485 sqq. Speciell mögen erwähnt werden: **Kuhn**, Die Brüder Jesu und Jacobus Alphäi, Jahrbücher für Theol. u. christl. Phil., 1834, III, 1, p. 3 ff.; **Windischmann**, Erklärung des Briefes an die Galater, Mainz 1843, 31 ff.; Schegg, Evangelium n. Matth. II, München 1857, 246 ff.; Reithmayr, Commentar zum Briefe an die Galater, München 1865, 97 ff.; Bisping, Erklärung des Evang. n. Matth., 2. Aufl., Münster 1867, 311 ff.; Keil, Commentar ü. d. Evang. n. Matth., Leipz. 1877, 303 ff. [Völzl.]

Brüder, die langen (ἀδελφοὶ μακροί, fratres longini), hießen im vierten Jahrhundert vier Mönche der nitrischen Wüste, die Brüder Euthymius, Eusebius, Dioscurus und Ammonius, wegen ihrer ungewöhnlichen Körpergröße. Dieselben ragten auch durch Wissenschaft und Frömmigkeit, sowie durch ascetischen Wandel hervor. Als sich gegen Ende des vierten Jahrhunderts die ägyptischen Mönche des origenistischen Streites bemächtigten, standen die vier langen Brüder an der Spitze der Origenisten in den nitrischen Gebirgen und bekämpften auf's Eifrigste die Anthropomorphiten (s. d. Art.) der scythischen Wüste. Um nun die Mönche von Nitria für seine ehrgeizigen Bestrebungen zu gewinnen, zog der wankelmüthige, damals origenistisch gesinnte Patriarch Theophilus von Alexandrien die langen Brüder in seine Nähe, erhob Dioscur zum Bischof von Klein-Hermopolis, weihte Euthymius und Eusebius zu Priestern und bestellte Letztere zu Verwaltern der Einkünfte seiner Kirche. Nur der Aelteste, Ammon, welcher das größte Ansehen genoß, aber aus falsch verstandener Ascese bald dieses, bald jenes Glied seines Körpers mit glühendem Eisen brannte, weigerte sich beharrlich, die Wüste zu verlassen. Doch kaum, daß Theophilus einen ernsten Schritt gegen die Anthropomorphiten durch seinen Osterbrief des Jahres 399 gethan hatte, ließ er sich durch die zu Gewaltthätigkeiten geneigten Mönche der scythischen Wüste wieder umstimmen und änderte seine Gesinnung gegen seine bisherigen Freunde, besonders gegen die langen Brüder. Dem Bischofe Dioscur war er ohnehin gram wegen der großen Anhänglichkeit und Hochschätzung, deren dieser sich von allen Seiten erfreute. Gegen Euthymius und Eusebius wurde er aufgebracht, weil sie sich aus seiner unheimlichen Umgebung entfernt und wieder in die Einöde zurückgezogen hatten. Auch Ammon zerfiel mit ihm, weil er den bei Theophilus in Ungnade gefallenen Priester Isidor aufgenommen hatte. So sehr war des Patriarchen Zorn entflammt, daß er die übrigen Mönche vor den langen Brüdern warnte, und als Ammon sich nach Alexandrien begab, um ihn zu besänftigen, schlug er ihm in's Angesicht und rief ihm mit wilder Stimme zu: „Ketzer, verdamme Origenes!" Im J. 400 berief Theophilus eine Synode nach Alexandrien; hier wurden die Schriften des Origenes verworfen und die langen Brüder verurtheilt, mit Ausnahme Dioscurs, der übrigens auch seinen bischöflichen Sitz aufgeben mußte. Mit unerhörter Grausamkeit verfolgte jetzt Theophilus, von der

weltlichen Gewalt unterstützt, die nitrischen Mönche, welche sich weigerten, das Verwerfungsurtheil gegen Origenes zu unterschreiben, und nur mit Mühe vermochten die langen Brüder mit ungefähr 300 treuen Anhängern nach Palästina zu entkommen. Als sie auch dort vor den Emissären des Theophilus nicht mehr sicher waren und selbst bei Bischof Johannes von Jerusalem keinen hinreichenden Schutz finden konnten, flohen sie (401) mit Isidor, ihrer zusammen 50, nach Constantinopel zu Johannes Chrysostomus. Dieser nahm sie zwar liebreich auf und unterstützte sie, ließ sie aber doch, weil sie von ihrem Bischofe excommunicirt waren, nicht zum heiligen Abendmahl zu. Auch verwendete er sich, ohne ihre Ansichten zu theilen, eifrigst für sie bei Theophilus; dieser aber blieb unerbittlich und schickte sogar Ankläger nach Constantinopel, um ihre Vertreibung zu bewirken. Dagegen ermangelten auch die Mönche nicht, die schweren Vergehen ihres Gegners aufzudecken; dadurch gelang es ihnen, ein kaiserliches Versprechen zu erhalten, daß eine Synode von Constantinopel unter dem Vorsitze des Chrysostomus ihre Sache entscheiden solle. Jedoch wurden sie einstweilen in Haft genommen, bis ihr Gegner erscheinen und es sich zeigen würde, ob sie ihn verleumdet oder die Wahrheit gesagt hätten. Gern hätte Chrysostomus, der den bösen Charakter des Theophilus kannte, den origenistischen Streit vermieden. Allein Theophilus glaubte jetzt die längst gesuchte Gelegenheit gefunden zu haben, ihn zu stürzen, was auch gelang. Die Sache der langen Brüder trat nunmehr in den Hintergrund, ja der siegestrunkene Theophilus söhnte sich mit den aus Aegypten geflohenen Mönchen aus und sandte dem während der Synode ad quercum gestorbenen Ammonius noch große Lobsprüche in's Grab nach. (Vgl. Walch, Ketzerhistorie VII, 363 ff.; Schröckh, Kirchengeschichte X, 221 ff.; Locherer, Geschichte der christlichen Religion und Kirche VI, 122 ff.) [(Fritz) Seidl.]

Brüder, unirte, s. Bartholomiten.

Brüder der christlichen Lehre, s. Doctrinarier.

Brüder der christlichen Schulen, s. Schulbrüder.

Brüder des gemeinsamen Lebens, s. Fraterherren.

Brüder vom Leiden Christi, s. Serviten.

Brüder von der Liebe, s. Liebe.

Brüdergemeinde, s. Zinzendorf.

Brüggler Secte, s. Kohler.

Brünn, Bisthum in Mähren, wurde durch Bulle des Papstes Pius VI. vom 5. December 1777 errichtet. Es umfaßt 180,4 Quadrat-Meilen und zählt 7 Archipresbyterate, 36 Decanate und 407 Pfarrsprengel, mit einer Bevölkerung von 815 227 Seelen, worunter in 4 Pastoraten und 2 Filialgemeinden 4123 Augsburger Confessionisten und in 19 Pastoraten 65 126 Seelen helvetischer Confession sind. Juden zählt die Diöcese 44 809, welche 39 Kreis- und Local-Rabbiner haben und 55 Cultusgemeinden bilden. Bis zum Jahre 1777 war diese Diöcese der westliche Theil der Diöcese Olmütz, welche ganz Mähren und das heutige kaiserlich königlich österreichische Schlesien bis an die Zinna umfaßte. Um die kirchliche Verwaltung dieser ausgedehnten bischöflichen Sprengel zu erleichtern und namentlich, um die durch das Concil von Trient vorgeschriebenen, öfteren canonischen Visitationen zu ermöglichen, beschloß die Kaiserin Maria Teresia, durch Rescript vom 16. Nov. 1776 an das Olmützer Capitel, aus der großen Diöcese drei Bisthümer mit den bischöflichen Sitzen zu Olmütz, Brünn und Troppau zu begründen. Olmütz sollte Metropolitankirche, Brünn und Troppau aber deren Suffragankirchen werden. Da aber wegen Dotirung des Troppauer Bisthums und Errichtung der Cathedrale — die Hauptkirche in Troppau war und ist dem deutschen Ritterorden incorporirt — große Schwierigkeiten sich darboten, ließ die österreichische Regierung die Errichtung des Bisthums Troppau fallen und erklärte durch ein Hofkanzlei-Decret vom 24. Mai 1777 Olmütz zum Erzbisthume und Brünn zu dessen einzigem Suffragan-Bisthume. Zur Dotation wurden dem neuerrichteten Bisthume neben den alten Propsteigütern die Olmützer erzbischöfliche Mensalherrschaft Chirlitz und der Hof zu Schlapanitz, beide in der Nähe von Brünn, zugewiesen, die Collegiatkirche zu St. Peter in Brünn sammt ihrer alten Begabung zu einer Cathedrale erhoben, das Capitel aus einem Dechanten, fünf Residentiaren und vier Domicilar-Canonikern gebildet, das Präsentations-Ernennungs- und Jurisdictionsrecht bestimmt, und die Präpositur und das Archidiaconat des Brünner Capitels von der Olmützer Metropolitankirche abgezweigt. Das so errichtete Brünner Bisthum begann mit dem Einzuge des von der Kaiserin zum ersten Bischof ernannten bisherigen Propstes Matthias Franz, Graf von Chorinsky, am 22. Februar 1778 seine Thätigkeit.

Die Cathedralkirche zu St. Peter auf dem sogenannten Petersberge in Brünn war schon vor 1200 eine Pfarrkirche, seit 1296 aber eine mit Pfarrrechten ausgestattete Collegiatkirche, welche theils wegen ihres Alters, theils wegen ihrer Lage in der Hauptstadt der Markgrafschaft Mähren, theils wegen ihres Reichthums sich eines gewissen Vorzuges erfreute. Das Vermögen des Collegiatstiftes wuchs durch Schenkungen und eigene Ersparnisse zusehends, bis es 1526 auch noch vermehrt wurde durch die übrig gebliebenen Güter der Benedictinerpropstei Kumrovic, in Brünns unmittelbarer Nähe. Die Zahl der Canoniker daselbst wechselte mit der Zeit; erst seit dem 17. Jahrhunderte bildete sich ein Numerus fixus heraus, welcher sich bis 1784 erhielt; es bestand nämlich das Capitel aus drei Dignitäten, Propst, Dechant, Archidiacon, und neun Capitularen. Den Propst des Collegiatstiftes präsentirte die Abtissin der (1782 aufgehobenen) Cistercienser-Nonnen-Abtei von Tišnovic; in der Regel wurde er aus dem Gre-

mium der Olmützer Domherren genommen, da man sich frühzeitig gewöhnt hatte, das Brünner Collegiatstift als die erste und vornehmste Tochter der Olmützer Cathedrale anzusehen. Das Bestätigungsrecht jedes neuen Propstes gehörte dem Olmützer Bischofe. Erst der Propst Hinko Novyhradský, Freiherr von Kolowrat, erhielt für sich und seine Nachfolger vom Papste Paul V. durch ein Breve vom 10. October 1609 das Recht der Pontificalien. Die Dignität des Collegiatdechanten, errichtet um 1331 von König Johann aus der Luxemburger Dynastie, ging im Laufe der Zeit ein, ward jedoch 1566, unter dem Propst Johann Grodecký von Brod, vom Olmützer Bischofe Johann Prusinovský erneuert. Der Dechant ging aus der canonischen Wahl der Capitularen hervor, die vom Bischof bestätigt wurde. Dechant Franz Leffler erwirkte um 1737 von Kaiser Karl VI., daß der jeweilige Dechant sich des Titels eines Prälaten bedienen dürfe, und der Dechant Graf Chorinský erhielt auf Ansuchen vom Papste Benedict XIV. den 15. Mai 1752 das Recht der Pontificalien. Die dritte Dignität, die des Archidiacon, war seit Innocenz VIII. (1484—1492) mit der Propstei des Olmützer Capitels canonisch vereinigt, so daß der jedesmalige Propst von Olmütz zugleich Archidiacon von Brünn war, als solcher gewisse Einkünfte vom Brünner Collegiatstifte bezog, ein actives Wahlrecht bei der Decanatswahl und die Verpflichtung hatte, am dritten Tage der Weihnachts-, Oster- und Pfingstfeiertage in der Collegiatkirche zu Brünn zu celebriren. Aus den erwähnten neun Capitularen wurden zwei als Curaten vom Propste ernannt und sieben sog. königliche vom Kaiser präsentirt, worunter fünf Residentiarii und vier Domicellar-Canonici waren. Letztere mußten nebst dem Incolate und dem Ritterstande, welche beide Eigenschaften Kaiser Karl VI. 1713 als Bedingung für jeden Brünner Capitularherrn aufgestellt hatte, die Tonsur und die vier niedern Weihen haben, während ein Residentiar-Canonicus schon Priester sein mußte.

In diesem Zustande befand sich das Collegiatstift von St. Peter in Brünn, als es 1777 zum Bisthum erhoben und der damalige Collegiatpropst Matthias Franz Graf von Chorinský, Freiherr von Ledske, erster Bischof von Brünn wurde. Noch unter ihm wurde das Institut der Domicellaren 1785 durch Kaiser Joseph II. aufgehoben, und dafür Ehrencanonici ohne jegliche Rechte substituirt. Auf Vorschlag des Bischofs und der Statthalterei ernennt sie der Bischof; ihre Zahl ist sechs. Chorinský's Nachfolger sind: Johann B. Lachenbauer (1786—1799), Vincenz Joseph, Fürst aus dem Hause der Grafen von Schrattenbach (1800—1816), Wenzel Urban, Ritter von Stuffler (1817—1831), Franz Anton Gindl (1832—1841), Anton Ernst, Graf von Schaffgottsche, Freiherr auf Kynast und Greifenstein (1842—1870), Karl Nöttig (1871—1881) und Franz Bauer (1882). Die Veränderungen im Organismus des Capitels, seitdem es ein Cathedralcapitel wurde, sind folgende. Nachdem die Präsentation des Bischofs landesfürstlich wurde, erhielt die Abtissin von Tišnovic das Recht, zwei Domherren zu präsentiren; als 1782 diese Abtei aufgehoben wurde, fiel auch hier die Präsentation und Besetzung an den Kaiser. Die Wahl des Domdechants bedarf seit dem Concordate, welches, wie bekannt, von der österreichischen Regierung, jedoch nicht von der Kirche, als aufgehoben betrachtet wird, der Bestätigung des apostolischen Stuhles. Durch ein Breve vom 5. December 1843 erhielt der jeweilige Domdechant das Recht der Abbatial-Benediction und der mit derselben verbundenen Prärogative; die Würde des Brünner Archidiaconats wurde von der Olmützer Dompropstei für immer getrennt, mit derselben stets ein Brünner Domherr bekleidet und seit 1818 kraft kaiserlicher Bewilligung — auch eine von den vielen Anomalien in Oesterreich — infulirt. Erst durch ein Breve Pius' IX. vom 16. December 1852 kam hierzu die päpstliche Bestätigung und durch eine kaiserliche Resolution vom 7. August 1836 die Befreiung von der Erwerbung des Incolats und des Ritterstandes, so daß jetzt ohne Unterschied jedem, der hierzu befähigt ist, die kaiserliche Ernennung zu den sechs Canonikaten offen steht. Als Capitelszeichen dient seit dem Hofdecrete vom 23. Januar 1778 ein roth emaillirtes goldenes Kreuz mit dem Namenszuge der Stifterin Maria Teresia, welches an rothem, schwarzberänderten Bande um den Hals getragen wird.

Die Geschichte des Bisthums ist mit der der österreichischen Monarchie auf's Innigste verflochten, besonders da die obenerwähnte Reihe der Bischöfe im wahren Sinne des Wortes zu den kaiserlich königlichen österreichischen Bischöfen gehörte, für welche das Gubernium, der Kreishauptmann und in erster Linie die Polizei bei jeder Gelegenheit, welche ihr Auftreten erforderte, dachte und handelte. Rom war für solch einen Brünner Bischof die Ultima Thule, und das Consistorium die Anstalt, welche einem solchen Bischof selbst den Schein der Selbständigkeit benahm. Bei einem solchen Zustande kann wohl an eine Bisthumsgeschichte nicht gedacht werden. Erst mit dem Sturze des politischen Systems im März des Jahres 1848 beginnt für die katholische Kirche auch im Bisthum Brünn eine bessere Zeit, und da zeigte sich allsogleich, daß nicht die auf der Leuchte stehenden Persönlichkeiten, sondern der Staatsscheffel das katholische Licht deckten, so daß es nicht leuchten und erwärmen konnte. Kaum war der polizeiliche Alp gewichen, so regte sich schon das Streben nach Priester- und Volksmissionen; die bis jetzt geknechtete katholische Presse machte sich geltend; es wurde der Regierung und der Reichsvertretung im Juni ein höchst merkwürdiges Memorandum des Episcopates der mährischen Kirchenprovinz „über die wünschenswerthe Gestaltung der Verhältnisse der katholischen Kirche in der constitutionellen Monarchie" überreicht, und im October 1848 an das Ministerium des

Cultus und Unterrichts eine ziemlich scharfe Eingabe „über die Grundzüge eines öffentlichen katholischen Unterrichts" gesandt; dieß alles hatte zur Folge, daß sich auf Einladung der Regierung vom 31. März 1849 29 Bischöfe in Person, vier durch Abgeordnete und zwei durch Vertreter, am 29. April in Wien versammelten, um der katholischen Kirche die ihr von Gott und Rechtswegen gebührende Stellung in Oesterreich wieder zu erringen (s. den Artikel Bischofsversammlungen). Schnell wurde in Brünn durch die Opferwilligkeit des Bischofs und des Clerus ein Diöcesan-Knabenseminar errichtet, katholische Vereine gefördert, auf die Hebung des äußeren Gottesdienstes und der Kirchenmusik gewirkt. Allein nach den unglücklichen Kriegen, welche der österreichische Kaiserstaat 1859 und 1866 zu führen hatte, begannen die Februar-Patente von 1861 und die Decembergesetze von 1867 dunkle Schatten auch auf die Entwickelung des katholischen Lebens in Brünn zu werfen (s. d. Art. Oesterreich).

[Dudik, O. S. B.]

Brueys, David Augustin de, Convertit, wurde 1640 zu Aix aus einer alten adeligen Familie der Provence, welche dem Calvinismus angehörte, geboren. Er studirte Jurisprudenz und wurde Advocat in Montpellier, wo er zugleich zum Mitglied des reformirten Consistoriums gewählt wurde. Er hatte sich nämlich neben der Jurisprudenz mit besonderem Eifer auf theologische Studien geworfen, und weil um jene Zeit besonders die Schrift Bossuets: **Exposition de la doctrine de l'église cath.** großes Aufsehen erregte, so unternahm er es in seinem Religionseifer, den großen Bischof zu widerlegen. Er schrieb: **Réponse au livre de M. de Condom, intitulé Exposition etc., Genève 1681.** Aber für ihn selbst bewirkte dieses Unternehmen gerade das Umgekehrte. Schon im nächstfolgenden Jahre (1682) legte er das katholische Glaubensbekenntniß ab und rechtfertigte diesen Schritt durch eine ebenso gediegene, als mild und edel gehaltene Abhandlung, welche 1683 zu Paris erschien: **Examen des raisons, qui ont donné lieu à la séparation des Protestants etc.** Im Vorbericht dazu erzählt er, wie ihm durch seine Beschäftigung mit Bossuet's Schrift, die er zu widerlegen gesucht, allmälig ein ganz anderes Licht über die katholische Kirche aufgegangen, wie er sodann das Concilium von Trient, die hl. Schrift und das Glaubensbekenntniß der protestantischen Kirchen in Vergleich gebracht und bei dieser Prüfung sich immer mehr zur katholischen Kirche geneigt habe, aber immer noch von der Conversion durch peinigende Bedenken zurückgehalten worden sei, bis die persönlichen Conferenzen Bossuet's ihm alle Beängstigungen benommen und seinen Beschluß zur Entscheidung gebracht hätten; es seien daher auch wesentlich Bossuet's Gedanken, die er in dieser Schrift, welche durchaus nicht zur Controverse, sondern zu ruhiger Prüfung dienen solle, wiedergebe. Es erschienen natürlich Gegenschriften gegen ihn, namentlich von Jurieu, Lenfant, Larrèque. Aber er selbst lieferte bereits 1685 ein neues gehaltreiches Buch: **Défense du culte extérieur de l'Église catholique,** dem er auch eine Antwort auf die genannten Gegenschriften beifügte. Andere Schriften sind: **Contre le livre intitulé: La politique du clergé de France; Traité de l'Église; Histoire du fanatisme de notre temps, 4 vols.; Traité du légitime usage de la raison sur les objets de la foi.** Uebrigens war er auch ein geschätzter und vielbesprochener dramatischer Dichter; seine Stücke (darunter am namhaftesten: **Le Grondeur** und **L'avocat patelin**) erschienen gesammelt in 3 Bänden zu Paris 1735 (worin auch seine Lebensbeschreibung von Abbé Launoy), und dann vereinigt mit den Werken seines Freundes Paraprat 1755 in 5 Bänden; Beide hatten überhaupt vielfach zusammengearbeitet. Auch schrieb er: **Paraphrase en prose de l'Art poëtique d'Horace.** Nach dem Tode seiner Frau trat er in den geistlichen Stand und starb zu Montpellier am 25. November 1723, im Alter von 83 Jahren. (Vgl. Räß, Convertiten VIII, 232.)

[Bone.]

Brugensis, Citat, s. Lucas Franz.

Brugmann, Johannes, Franciscaner-Observant und gewaltiger Volksprediger, wurde gegen Ende des 14. Jahrhunderts zu Kempen in der Vaterstadt des gleichzeitigen Thomas (Hamerken) von Kempen geboren. Seine Erziehung und erste wissenschaftliche Ausbildung für den geistlichen Stand erhielt er wahrscheinlich in einem Kloster der nördlichen Niederlande, vielleicht Gröningen. Der Ruf von der großen Frömmigkeit im Convente der Franciscaner zu St. Omer in der Grafschaft Artois, wo vor nicht langer Zeit die strenge Observanz eingeführt worden war, bewog ihn dann, sich dahin zu begeben und sich in den Orden aufnehmen zu lassen. Im Convente zu St. Omer verlebte er mehrere Jahre, bekleidete auch daselbst das Lehramt der Theologie und bereitete sich auf seine spätere großartige Wirksamkeit vor. Im J. 1445 kehrte Brugmann wieder nach den Niederlanden zurück, kam nach Gröningen und durchwanderte als ernster Bußprediger die Provinzen Overyssel, Geldern, Süd- und Nordholland. Obwohl von zartem Körperbau und schwächlicher Gesundheit, predigte er zwanzig Jahre mit glühendem Eifer und außerordentlicher Beredsamkeit in den Niederlanden und am Niederrhein, bekämpfte muthig die herrschenden Laster der Zeit, Entheiligung der Sonn- und Feiertage, Spiel- und Trunksucht, politische Zwietracht, Haß und Rachgier u. s. w., und bewirkte zahlreiche Bekehrungen. Zu Amsterdam, wo zwei politische Parteien, die Hök'schen und Kabeljauw'schen, die Straßen zum Kampfplatz machten, stiftete er Ruhe und Versöhnung unter den Streitenden. Auch im Gaasterland in der Provinz Friesland beendigte er durch seine eindringlichen Reden einen blutigen Bürgerkrieg. Seine Reden, die so Außerordentliches wirkten, zeugen von einer feurigen Einbildungskraft und tiefen Menschen-

kenntniß und zeichnen sich auch durch gut gewählte Beispiele aus. Außerdem gebührt Brugmann das Verdienst, die Kölnische Observanten-Provinz mitbegründet zu haben, in welcher er auch das Amt eines Provinzialvicars bekleidete. Namentlich verdankte der im J. 1462 zu Amsterdam errichtete Observanten-Convent ihm seine Entstehung. Als endlich die Last der Jahre und die Abnahme der Kräfte sich ihm fühlbar machten, zog er sich in die Einsamkeit des um 1455 bei Nymwegen erbauten Observanten-Convents zurück, um sich auf ein seliges Ende vorzubereiten, das daselbst im J. 1473 erfolgte. Bei Verlegung des Klosters in die Stadt selbst um 1487 wurden zugleich seine irdischen Ueberreste dorthin übertragen. Noch immer bewahrt das niederländische Volk Brugmann ein gesegnetes Andenken, das weder die Jahrhunderte noch die Verunglimpfungen des calvinistischen Hasses auszulöschen vermochten. Die Erinnerung an seine Predigerwirksamkeit hat sich demselben so tief eingeprägt, daß es jetzt bei ihm sprichwörtlich heißt: Al kont gij praten als Brugman (könntest du auch sprechen wie Brugmann); hij praat als Brugman (er spricht wie Brugmann) u. s. w. Es erübrigt noch, der schriftstellerischen Thätigkeit Brugmanns zu erwähnen. Er ist Verfasser des Lebens der seligen Lidwina von Schiedam bei Rotterdam, welches er in drei Bearbeitungen herausgab, nämlich zu Schiedam, nicht lange nach dem Hinscheiben derselben (gest. 1433), dann im J. 1448 und endlich im J. 1456 als Lector der Theologie zu St. Omer. Die beiden letztern Bearbeitungen sind abgedruckt bei den Bollandisten unter dem 14. April (bei Surius II). Auch zwei Briefe an die Ordensbrüder zu Deventer über das gemeinschaftliche Leben sind noch von ihm vorhanden, sowie Betrachtungen über das Leiden Jesu Christi, in lateinischer Sprache. (Vgl. Wadding-Fonseca XII ad an. 1455, n. 105 et 106; XIV ad an. 1475, n. 8; Moll, Joh. Brugmann, Amsterd. 1854.)

[Grammer, O. Min.]

Brulefer, Stephan, Theologe, geboren zu St. Malo in der Bretagne, trat zu Dinan in den Orden der Minoriten und hatte hier den eben so frommen als gelehrten P. Wilhelm Vorillon, der im J. 1464 in Rom starb, zum Lehrer. Mit dem glücklichsten Erfolge vollendete er seine wissenschaftliche Ausbildung zu Paris, erhielt daselbst den Doctorgrad und einen Lehrstuhl der scotistischen Theologie und gelangte auch als Prediger zu großer Berühmtheit. Nachdem er aber in spätern Jahren zu den Observanten übergetreten war, lehrte er in dem denselben 1469 eingeräumten Minoritenkloster zu Mainz und führte hier die Leitung der Studien. Im J. 1487 wohnte er dem von Erzbischof Berthold von Henneberg veranstalteten Provinzialconcilium bei und hielt auf demselben eine Rede über den Werth der heiligen Messe. Von Mainz wurde Brulefer nach Metz berufen; ohne Zweifel geschah dieß 1490, da er seine Vorlesungen über den Commentar des hl. Bonaventura zu dem ersten Buche der Sentenzen an der Vigil der Apostel Petrus und Paulus in jenem Jahre dort beschloß und dann an letzterem Orte über denselben Gegenstand fortsetzte und beendigte. Hier erhielt er von Olivier Maillard, dem Generalvicar der cismontanen Observanten (1496—1499), den Auftrag, sich nach der Bretagne zu begeben, um den Widerstand, welchen die Domherren von St. Brieux seit vielen Jahren der Errichtung eines Observantenklosters daselbst entgegensetzten, durch sein Ansehen und seine Klugheit zu beseitigen. Nachdem dieß gelungen, zog sich Brulefer, bereits in vorgerücktem Alter stehend, in das einsame, von einem Gehölze umgebene und unfern der nördlichen Meeresküste der Bretagne gelegene Kloster zu Vernon zurück, um sich zu einem glückseligen Lebensende vorzubereiten. Dieses erfolgte nach Wadding zwischen 1496 und 1499, spätestens aber in der ersten Hälfte des Jahres 1499 daselbst. Von seinen Schriften erschienen im Druck: Reportata in IV libros sententiar. S. Bonaventurae, Basil. 1501. 1507, Venet. 1504, Paris. 1507. 1570; Tractat. de formalitatibus ad mentem Scoti sive Declaratio identitatum et distinctionum rerum secundum Scotum, Basil. 1501. 1507, Venet. 1516; Libellus de S. Trinitate contra pictores insulsis imaginibus Ss. Trinit. depingentes; Sermones de paupertate Christi et Apostolorum, Paris. 1500; Apologeticus pro Fratribus de Observantia, Venet. 1516; Tract. de timore servili et de donis Dei, Venet. 1516; Concio de valore Missarum, habita in synod. Mogunt. Die kleineren Schriften erschienen auch in einer Gesammtausgabe zu Paris 1499 und 1500. (Vgl. Wadding-Fonseca XII, 231, n. 73; XV, 130, n. 22; 177, n. 3; Cave, Histor. literar. append. 161; Dupin, XVe siècle; Martyr. Franc. ad 5. Aug.) [Grammer, O. Min.]

Bruno, der hl., Stifter des Karthäuserordens, zählt zu den bedeutendsten Männern der Kirche im elften Jahrhundert. Seine Zeitgenossen nennen ihn die Leuchte der Kirche, die Zierde seines Jahrhunderts, die Blume der Geistlichkeit, den Ruhm Deutschlands und Frankreichs. Derselbe wurde zu Köln am Rhein um das Jahr 1030 aus einer vornehmen Familie geboren, doch läßt sich weder ihr Name noch ihr Ansiedel mit Sicherheit ermitteln. Die Eltern Bruno's verwendeten auf dessen Erziehung und Bildung große Sorgfalt. Nachdem derselbe den Elementar-Unterricht auf der Schule von St. Kunibert erlernt hatte, schickten sie ihn auf die berühmte Schule zu Rheims, in welcher Gerberts Geist fortlebte. Bruno, damals ungefähr 14 Jahre alt und im Herzen nach dem Priesterthum strebend, begann in Rheims mit den humanistischen Studien, d. h. mit dem Trivium und dem Quadrivium. In allen Fächern machte er bei seinem fruchtbaren Talente vortreffliche Fortschritte, so daß ihn der Abt Balderich von Bourgueil Latinorum studii speculum nannte (Mabillon. Praef. in saec. VI. Bened., P. II.

n. 85). Ein kleines Gedicht von ihm, welches zuerst Josse Bade im J. 1523 veröffentlicht hat, scheint dieser Zeit anzugehören; es ist ein schönes Denkmal seiner Frömmigkeit und Verskunst (Boll. Oct. III, 503, ed. Bruxell. 1857). Voll Begeisterung für Gerberts Lehrgebäude und von heiligem Wissensdrange getrieben, besuchte darauf Bruno, wie der Chronograph des hl. Maxentius berichtet (Mabillon l. c. n. 7), die berühmte Schule zu Tours. Hier lehrte Berengar Philosophie und stand wegen seiner scharfen Dialektik in nicht geringem Ansehen. Er war ein Schüler Fulberts, von dem man sagte, er habe Gerberts Lehre am besten erfaßt. Aber Bruno, wie die Mehrzahl seiner Zeitgenossen, täuschten sich an Berengar. Derselbe theilte die Anschauungen Gerberts durchaus nicht, sondern folgte in Wirklichkeit dem Scotus Erigena, dessen altheidnische Weisheitslehre den Grundlehren des Christenthums schnurstracks zuwiderlief. Indessen litt Bruno durch Berengar an seinem Glauben keinen Schiffbruch; das beweisen seine Schriften, namentlich die Erklärung der Paulinen, worin man die schönsten Erörterungen über das heiligste Altarssacrament in durchaus correcter Form findet. Sicher aber hat er nicht lange zu dessen Füßen gesessen. Es scheint vielmehr, daß er von Tours nach Rheims zurückgekehrt ist und dort mehrere Jahre den theologischen Studien obgelegen hat. Hier besaß er nämlich vor seiner Berufung zum Scholaster der dortigen Schule, einer Berufung, welche später unter dem Erzbischof Gervasius erfolgte, einen nicht unbedeutenden Namen als Kenner sowohl der heiligen wie der profanen Wissenschaft. Nach Vollendung seiner Studien kehrte Bruno in seine Vaterstadt Köln zurück. Er hatte den Erwartungen seiner Eltern und Lehrer vollkommen entsprochen, und so stand ihm eine glänzende Laufbahn offen. Auf dem erzbischöflichen Stuhle zu Köln saß damals Erzbischof Hermann II., ein Enkel Otto's II. Ihm erschloß sich der junge Gelehrte und drückte ihm sein Verlangen aus, Priester zu werden. Der Oberhirt bestärkte ihn in der Wahl dieses Berufes und nahm ihn sofort in's Priesterseminar auf. Als dann Bruno Priester geworden war, erhielt er von demselben Erzbischof ein Canonicat an der Stiftskirche St. Kunibert, und so begann er seine Thätigkeit im Weinberge des Herrn eben da, wo auch die erste Sehnsucht nach dem Priesterthum in ihm wach geworden war. Doch nicht lange sollte Bruno in seiner Vaterstadt weilen. Im J. 1057 legte Herimann, Scholaster der Rheimser Domschule, seine Stelle nieder, um sich aus dem Weltleben zurückzuziehen und nur für das Heil seiner Seele zu sorgen, und Erzbischof Gervasius berief Bruno an dessen Stelle. Eine glänzendere Anerkennung als diese Berufung konnte demselben in jener Zeit kaum zu Theil werden; denn mit der Würde eines Scholasters war damals nicht bloß die Leitung der Domschule, sondern auch die Oberaufsicht über alle Bildungsanstalten der Erzdiöcese verbunden. Bruno nahm die Wahl an und rechtfertigte sie vollkommen, wie der Erfolg seiner Wirksamkeit zeigte. Unter seinem Directorat erstieg die Schule den Gipfel ihres Ruhmes. Am besten beweist dieses die große Zahl von Gelehrten und erleuchteten Gottesmännern, welche aus derselben hervorgegangen sind; alle rechneten es sich zur Ehre, Bruno's Schüler gewesen zu sein. Er unterrichtete in den alten Sprachen, in der Musik und den übrigen schönen Künsten, in der Theologie und der Philosophie. Dieselbe Kraft und Weihe, mit welcher er auf seine Schüler gewirkt, wohnt auch seinen Schriften inne. Diese Bemerkung bezieht sich insbesondere auf seine Erklärung der Paulinischen Briefe, welche zweifelsohne während seiner Lehrthätigkeit in Rheims entstanden ist.

Im J. 1069 starb Erzbischof Gervasius, der ihn wegen seiner Verdienste noch kurz vorher zum Domherrn der Rheimser Cathedrale ernannt hatte, und damit beginnt im Leben Bruno's eine neue Periode. Bisher hatte er im Frieden wirken können, da er gewissermaßen die rechte Hand des Erzbischofs war; jetzt aber begann für ihn ein schwerer Kampf, der ihm fast alle Freudigkeit des Wirkens benahm. Durch Ränke und Bestechungen wußte nämlich ein gewisser Manasses, der aus dem altadeligen Geschlechte der Gournais stammte, sich den Rheimser Erzstuhl zu verschaffen. Anfangs verwaltete derselbe sein Amt eifrig und treu, hielt auf Ordnung und Recht und suchte die besten und einflußreichsten Männer auf seine Seite zu bringen. Den Scholaster Bruno beförderte er wegen seiner Verdienste zum Diöcesan-Kanzler; in letzterer Eigenschaft unterschreibt derselbe die erzbischöflichen Schreiben und Actenstücke seit dem Jahre 1073. Als aber der Erzbischof seine Stellung und sein Ansehen gefestigt glaubte, ließ er seinem Leichtsinn und namentlich seiner Habsucht die Zügel schießen und gab durch ein weltliches Leben sieben Jahre lang schweres Aergerniß, ohne daß jemand es gewagt hätte, dem stolzen Prälaten entgegen zu treten. Bruno indeß konnte die Greuel der Verwüstung an heiliger Stätte nicht länger mehr ansehen; auf seine Bitten und Vorstellungen aber erhielt er schnöde Abweisung, seine Kanzlerwürde wurde ihm genommen, andere schwere Strafe ihm angedroht, und so sah er sich genöthigt, Rheims zu verlassen und in der Champagne auf dem etwa fünf Stunden weit entlegenen Schlosse des Grafen Ebal zu Rouci Schutz und Obdach zu suchen. Dieß war im J. 1076. In seiner Gesellschaft waren der Dompropst Radulph, der Canonicus Fulcius und einige andere gleichgesinnte Geistliche. Bruno blieb daselbst über ein Jahr, wie wir aus einem Briefe seines Verfolgers an den Papst erfahren. Damals saß auf dem päpstlichen Stuhle Gregor VII. Derselbe hatte schon auf der Fastensynode zu Rom 1074 scharfe Gesetze gegen die Simonie und den Concubinat der Geistlichen erlassen und mit der Ausführung

derselben in Frankreich, wo diese Krebsübel der Kirche am weitesten um sich gegriffen hatten, den Bischof Hugo von Dié betraut (Hefele, Conc.-Gesch. V, 22). Bereits hatte Letzterer mehrere simonistische Bischöfe entsetzt; da brachten Bruno und seine Freunde auf der Synode zu Clermont (1076) auch gegen ihren Erzbischof die schwersten Anklagen vor. Manasses wurde auf die Synode von Autun (September 1077) zur Verantwortung vorgeladen und, als er nicht erschien, sofort ab officio suspendirt. Auf die erste Nachricht hiervon ließ derselbe in seinem Zorne die Häuser seiner Ankläger niederreißen, ihre Güter confisciren und ihre Pfründen verkaufen. Gegen seine Suspension aber erhob er einen feierlichen Protest in einem Schreiben an den Papst, das jüngst von Sudendorf entdeckt und veröffentlicht worden ist (Sudendorf, Registrum I, 13, n. 9). Wirklich gelang es ihm, eine Zeit lang den Papst noch zur Milde zu stimmen, bis er im J. 1080 unwiderruflich als abgesetzt erklärt wurde (Hefele a. a. O. 146). Erst jetzt gelangten auch seine Ankläger zu ihrem Rechte. Es hat sich ein Brief des Legaten Hugo an den Papst erhalten, worin namentlich dem Scholaster Bruno alles Lob gespendet und derselbe sogar für den erzbischöflichen Stuhl zu Rheims Sr. Heiligkeit empfohlen wird (Labbé, Conc. X, 365). Aber dazu kam es nicht. Obgleich der Clerus wie das Volk von Rheims dem Scholaster Bruno, nachdem er sein früheres Amt wieder angetreten hatte, bei jeder Gelegenheit mit Beweisen der Hochachtung und Anhänglichkeit entgegenkamen und denselben als Nachfolger des abgesetzten Erzbischofs gerne gesehen hätten, so wußte doch der geldgierige König Philipp I. die Wahl desselben zu hindern, wie er auch früher den unglücklichen Erzbischof Manasses stets geschützt hatte; im Jahre 1081 gelang es ihm, gegen Entgelt, wie gewöhnlich, den Rheimser Erzstuhl dem Laoner Bischof Helinand zu übergeben. Uebrigens ist es sehr zweifelhaft, ob auch Bruno das Amt angenommen hätte, wenn er gewählt worden wäre; denn schon längst hatte er beschlossen, sich von der Welt zurückzuziehen und die übrigen Tage seines Lebens in klösterlicher oder wenigstens stiller Einsamkeit zuzubringen. Die Wahl des neuen Bischofs scheint diesen Schritt nicht wenig beschleunigt zu haben; denn bald darnach legte Bruno seine Stelle nieder, verließ mit sechs Genossen, zwei Priestern und vier Laien, die Stadt Rheims und zog sich in die Einöde zu Saisse-Fontaines in der Diöcese Langres zurück, um sich mit denselben einem strengen bußfertigen Leben zu widmen. Ueber die Motive dieses Schrittes ist viel geschrieben und disputirt worden; das Richtige lernen wir aus einem Briefe Bruno's selbst an den Dompropst Radulph kennen, mit dem er innige Freundschaft pflegte. Als nämlich Beide Opfer der Manassischen Verfolgung geworden waren, machten sie miteinander das Gelübde, der Welt zu entsagen und dem Herrn im Ordensstand zu dienen (Bolland. Octob. III, 676). Dem Gelübde treu, ging Bruno in die Einsamkeit, während der Freund in der Welt zurückblieb. Der vorgenannte Brief, der ihn an sein Gelübde erinnern sollte und nach dem Jahre 1094 geschrieben ist, hatte den Erfolg, daß Radulph in den Orden des hl. Benedictus eintrat; später wurde er Erzbischof von Rheims. Als nun Bruno einige Zeit in der Einöde zu Saisse-Fontaines zugebracht hatte, sah er ein, daß dieselbe für seinen Zweck nicht recht geeignet war; daher wandte er sich auf den Rath Roberts von Molesme an seinen ehemaligen Schüler, den Bischof Hugo von Grenoble, um im Alpenlande der Dauphiné, welches zu dessen Diöcese gehörte, eine für das Eremitenleben passendere Stelle zu erlangen. Hugo freute sich, seinen ehrwürdigen Lehrer beherbergen zu können, und gab ihm den Trost, daß er ihm einen für seinen Zweck geeigneten Ort schenken könne. Er hatte nämlich in einem Traumgesicht gesehen, wie der Allmächtige sich in einer wüsten, unweit Grenoble gelegenen Gegend einen Tempel baute, und hatte dabei sieben Sterne erblickt, welche ihm dazu das Geleit gaben (Vita s. Hugonis). In den sieben Sternen erkannte er die sieben Einsiedler, in dem neugebauten Tempel den neuen Orden, den sich Gott zu seiner Ehre erkoren, und dessen er sich zum Heile der Menschen bedienen werde. Nachdem Hugo den Männern dieses Gesicht mitgetheilt hatte, gingen diese (es war im J. 1084) in die Wildniß, welche von dem sie umgebenden Gebirge den Namen Karthause (Chartreuse) führte.

Dieß ist der geschichtliche Verlauf der Weltentsagung Bruno's und der Gründung des Karthäuser-Ordens. Anders erzählt die Sage. Sie führt den Entschluß Bruno's auf ein wunderbares schauerliches Ereigniß zurück, welchem derselbe im J. 1082 als Augen- und Ohrenzeuge beigewohnt haben soll. Als nämlich Bruno, so erzählt sie, zu Paris war, starb daselbst ein berühmter und nach dem Urtheil der Menschen tadelloser Professor der dortigen Universität. Am folgenden Morgen versammelten sich die Lehrer und Schüler, um die Leiche zur Kirche zu geleiten. Als man dann in der Kirche das Todtenofficium abhielt, erhob sich der Todte bei den Worten der vierten Lection Responde mihi aus dem Sarge und sprach mit lauter Stimme: Beim gerechten Gerichte Gottes bin ich angeklagt, worauf er sofort wieder leblos niedersank. Erschreckt ließ man die Leiche bis zum nächsten Tage stehen. Eine Menge Menschen kam herbei, um den Todten zu sehen. Als man sich zum Aufheben des Sarges anschickte, richtete der Todte abermals sein Haupt empor und rief jammervoll: Durch Gottes gerechtes Gericht bin ich verurtheilt. Am dritten Tage, wo fast die ganze Stadt aus Neugierde zusammenströmte, ging es ebenso; der Todte erhob sich bei der Berührung des Sarges und sagte: Durch Gottes gerechtes Gericht bin ich verdammt. Es waren nicht leise

gesprochene Worte, es war der Aufschrei der Verzweiflung. Diese Wundergeschichte, welche sich zuerst in der etwa 150 Jahre nach Bruno's Tode geschriebenen ausführlichen Chronik der fünf ersten Karthäuser-Prioren findet (Mabillon, Act. SS. IX), ging seitdem in zahlreiche Schriften, auch in's römische Brevier über; doch ward sie aus letzterem von Papst Urban VIII. gestrichen. In Folge dessen entspann sich zwischen den Jesuiten Raymund und Columbi, welche für das Wunder eintraten, und Launoy, welcher dasselbe für eine Sage erklärte, ein heftiger literarischer Streit. Mabillon und die Bollandisten haben dasselbe ebenfalls als unhistorisch bezeichnet. Bruno's Schriften erwähnen desselben gar nicht, auch kennt es Guibert nicht, der doch zur selben Zeit und in derselben Erzdiöcese lebte, noch Guigo, noch Peter von Clugny, noch Siegbert, noch dessen Fortsetzer. Uebrigens schöpfte die vorgenannte Karthäuser-Chronik nicht aus einem älteren Berichte, sondern lediglich aus der unsicheren mündlichen Ueberlieferung; denn sie sagt: Es soll geschehen sein. Eine gesunde Kritik muß daher die ganze Erzählung als unhistorisch verwerfen.

Nach dem Gesagten wurde also die Einöde Chartreuse die Wiege des Karthäuserordens. Von den früheren Gefährten Bruno's blieben ihm aber in Saisse-Fontaines nur wenige getreu; der Ernst und die äußere Strenge, womit Bruno seinen neuen Beruf erfaßte, sagte den wenigsten zu. Sie verließen ihn, aber an ihre Stelle traten bald andere. Bei der Gründung der Karthause hatte er folgende Genossen: Lehrmeister Landuin aus Toscana, Stephan aus Bourges und Stephan aus Dié, Chorherren von St. Rufus bei Avignon, Hugo, den Kaplan für die Seelsorge, und zwei Laienbrüder, Andreas und Guerin. Mit diesen begann er die genannte Wildniß zu einer klösterlichen Ansiedlung umzuschaffen und die nöthigen Wohnstätten eremitenmäßig einzurichten. Auf einer Höhe erbauten sie ein Oratorium und rings um dasselbe Zellen, Anfangs für je zwei Personen eine, später für jede eine. Bruno wurde von Allen zum Vorsteher gewählt. Als Norm ihrer Lebensweise diente ihnen, wie Mabillon angibt (Act. SS. VI, 39), die Benedictinerregel, nur daß sie dieselbe verschärften, gänzliches Stillschweigen einführten und lediglich von Brod, Hülsenfrüchten und Wasser lebten. In der That aber, bemerkt Fehr mit Recht (Allgemeine Gesch. der Mönchsorden von Henrion, bearbeitet von Fehr S. 80), gab das Leben des hl. Bruno, welches die Stelle einer Regel vertrat, das Beispiel einer Selbstbeherrschung und Abtödtung, an welches bis dahin die Benedictiner nicht gedacht hatten; es waren dieß zwei eigenthümliche, aus dem Leben der alten Einsiedler übrig gebliebene Züge. Nach den Satzungen Guigo's, des fünften Priors der Karthause, ist es überhaupt nicht zweifelhaft, daß Bruno das alte Eremitenleben zu erneuern beabsichtigt und zu diesem Zwecke mit seinen Jüngern die feierlichen Klostergelübde abgelegt hatte. Indessen lesen wir nicht, daß er beim päpstlichen Stuhle die Bestätigung der Genossenschaft nachgesucht habe, obgleich es ihm sicher leicht gewesen wäre, diese von seinem Schüler, Papst Urban II., zu erlangen. Die feierliche Bestätigung des Karthäuserordens als solchen erfolgte erst 1170 durch Papst Alexander III. Ueber die Lebensweise in demselben s. d. Art. Karthäuser.

Sechs Jahre hatte die neue Genossenschaft bestanden, ihre Lebensweise hatte bereits eine feste Ordnung und Einrichtung gewonnen, neue Mitglieder waren beigetreten, da erhielt Bruno von Papst Urban II. die dringende Einladung, nach Rom zu kommen und in der Führung des Kirchenregiments sein Berather zu sein. Noch nie sah der demüthige Ordensmann seinen Gehorsam auf eine so harte Probe gestellt, als bei dieser Nachricht; denn die Einsamkeit zu verlassen, war für ihn das peinlichste Opfer. Nicht minder groß war die Bestürzung, welche die Brüder ergriff. Die meisten erklärten geradezu, daß sie sich von ihm nicht trennen könnten, und begehrten daher, mit nach Rom zu gehen, um dort die neue Lebensweise fortzusetzen. Bruno, welcher der Aufforderung des Statthalters Christi nicht widerstreben zu dürfen glaubte, willigte ein und übergab das Eigenthum an der Karthause, die ihm mittelst Schenkungsurkunde überwiesen worden war, für den Fall, daß sich die Genossenschaft auflösen sollte, dem Benedictinerabt Siguin von Chaise-Dieu, dessen Abtei in der Nähe lag. Nachdem Bruno den zurückbleibenden Brüdern noch in der Person Landuins einen Vorsteher gegeben hatte, reiste er im Anfange des Jahres 1090 mit seinen Genossen ab. Papst Urban empfing ihn mit größter Liebe und Hochachtung und wies ihm in seinem eigenen Palaste eine Wohnung an, um desto leichter mit ihm über Gewissenssachen und wichtige, die Kirche betreffende Fragen berathen zu können; auch seinen Genossen wurde eine zur Fortsetzung ihrer Lebensweise passende Wohnung überwiesen. Allein diese fühlten sich bald in der geräuschvollen Stadt nicht glücklich und sehnten sich in ihre Einöde bei Grenoble zurück. Gerne wäre Bruno mit ihnen zurückgereist, aber der Papst wollte es nicht gestatten. Der Abt von Chaise-Dieu gab darauf Landuin und seinen Genossen ihr Eigenthumsrecht an der Karthause zurück, und nun setzten diese die frühere Lebensweise fort. Indeß wurde auch Bruno das geräuschvolle Leben der Stadt Rom und des päpstlichen Hofes mit jedem Tage unerträglicher; er kam sich vor wie ein Fisch, der von den Meereswogen auf den Ufersand geschleudert war. Der heilige Vater merkte seine Stimmung wohl und bot ihm das durch den Tod des Erzbischofs Arnulf vacant gewordene Erzbisthum Reggio in Calabrien an, um ihn wenigstens für die italienische Kirche und in seiner Nähe zu erhalten. Allein er verweigerte die Annahme mit aller Entschiedenheit und Freimüthigkeit, überzeugt, daß eine solche Würde sowohl ihm, der nur

nach dem Frieden und der Ruhe der Zelle verlangte, als auch dem Bisthum nicht von Nutzen sein werde. So war Bruno in einer schlimmen Lage, aber Gott half. Im Herbste 1090 zog Kaiser Heinrich IV., in Folge der Verehelichung der Gräfin Mathildis mit dem Herzog Welf, an der Spitze eines großen Kriegsheeres über die Alpen und eroberte Mailand. Auch Rom ward bedroht, da die Anhänger des vom Kaiser geschützten Gegenpapstes Clemens' III. Unruhe zu stiften anfingen. Papst Urban II. mußte nach Campanien flüchten, und Bruno begleitete ihn dorthin. Hier sah derselbe in den waldreichen, gebirgigen Gegenden manche der Karthause ähnliche Stelle, und es stieg in ihm der Wunsch auf, dort ein zweites Kloster zu gründen. Konnte er doch auf diese Weise den heiligen Vater befriedigen und zugleich dem Drange seines Herzens nach der stillen Zelle Genüge leisten. Als Urban auf diese Bitte einging, fühlte sich Bruno außerordentlich erfreut. Sofort wandte er sich an den Grafen Roger von Sicilien, dem Calabrien und Apulien gehörte, und dieser schenkte ihm die schwer zugängliche Wildniß della Torre in der Diöcese Squillace, die Bruno für seinen Zweck besonders geeignet fand. Voll Jubel schrieb er an seine Jünger in der Karthause in den Worten des Psalmisten: Benedictus Dominus, quoniam exaudivit vocem deprecationis meae (Ps. 27). Die Freude wurde noch größer, als der Graf ihm und seinen Brüdern nicht bloß den Bezirk durch öffentliche Urkunde schenkte, sondern zur Deckung ihrer Bedürfnisse auch genügende Einkünfte anwies und ihnen sogar auf eigene Kosten Zellen und eine Kirche baute. Als das Kloster fertig war, wurde es vom Erzbischof von Palermo am 15. August 1094 eingeweiht und „Maria in der Wüste“ genannt. Hier lebten nun Bruno und seine Genossen in aller Demuth und Einfalt, aber auch mit aller Sitten- und Regelstrenge, wie in der Karthause. Die junge Stiftung nahm den herrlichsten Aufschwung. Eine große Anzahl von Männern und Jünglingen begehrte die Aufnahme. Hier war es auch, wo Bruno den ehemaligen Propst von Rheims, seinen Freund Radulph, an sein Gelübde erinnerte, so daß er Benedictiner wurde. Schon im J. 1097 erwies sich das Kloster für die Menge der Ordens-Aspiranten zu klein und daher war es Bruno sehr erwünscht, daß Graf Roger sich erbot, ein zweites Kloster nebst Kirche zu bauen. Beide Gebäude waren bereits 1099 vollendet und wurden vom Bischofe Nicephor von Squillace zu Ehren des hl. Stephan eingeweiht. Bruno bestimmte dieses Kloster für die schwächeren Brüder, welche zum eigentlichen Anachoretenleben weniger tauglich wären. Uebrigens bildeten beide nur Eine Gemeinde und standen unter der Aufsicht desselben Priors. Mit der Karthause bei Grenoble, welche das Mutterkloster des Ordens war und blieb, standen dieselben in engster Verbindung.

Unterdessen nahte für Bruno das Ende seines Lebens. Im September 1101 wurde er von einer schweren Krankheit befallen. Er rief seine Jünger zu sich, legte vor ihnen eine Art öffentlicher Lebensbeichte sowie das apostolische Glaubensbekenntniß ab und entschlief am 6. October desselben Jahres gottselig im Herrn. Seine Gebeine wurden auf dem Gottesacker della Torre bestattet, wo sie 1514 noch unverwesen gefunden wurden. Auf das Anzeigeschreiben der Klosterbrüder an die Hauptkirchen und Klöster von Italien, Frankreich, Deutschland und England über den erfolgten Tod Bruno's (Boll. l. c. 736) lief eine Menge von Erwiederungen ein, die, unter dem Namen tituli funebres bekannt, eine vortreffliche Quelle für seine Lebensgeschichte bilden (Boll. l. c. 735—765).

Bruno ist neben Norbert, dem Stifter der Prämonstratenser, der einzige deutsche Ordensstifter. Baronius behauptet, Papst Leo X. habe ihn 1514 canonisirt (Martyrol. Rom.), was aber Papst Benedict XIV. bestreitet (De servorum Dei beatif. etc. I, c. 41, § 3). Leo gestattete vielmehr dem Karthäuserorden die Abbetung der Tageszeiten des hl. Bruno, was als eine wirkliche Seligsprechung desselben angesehen wurde, da seine erhabene Heiligkeit und die sie bestätigenden Wunder die Förmlichkeiten der Seligsprechung entbehrlich machten (Boll. l. c. 698). Gregor XV. dehnte diese Erlaubniß 1623 auf die ganze Kirche aus und nahm sein Officium als semidupl. in's römische Brevier auf; Clemens X. endlich erhob sein Fest zum duplex. Bruno, welcher für seine Zeit außergewöhnliche Gelehrsamkeit besaß, hinterließ, wie bereits mitgetheilt, außer zwei Briefen an den Propst Radulph und seine Jünger in der Karthause, eine Erklärung der Psalmen und der Paulinen, sowie eine Elegie über die Verachtung der Welt (Migne, PP. lat. CLII, 637 sq. CLIII, 9 sq.). Alle übrigen unter seinem Namen cursirenden Schriften, welche zuerst zu Köln 1509 und 1510, dann 1523 zu Paris herausgegeben wurden, gehören entweder dem hl. Bruno von Segni oder dem hl. Bruno von Würzburg, welche beide des Karthäusers Zeitgenossen waren. (Vgl. Mabillon, Act. SS. Ord. S. B. IX; Boll. Oct. III; Surius, Vitae SS. VI; Helyot, Geschichte der Orden VII, 424 ff.; Tracy, Vie de s. Brunon, fondateur des Chartreux, Paris 1785; Tromby, Storia critica del patriarcha S. Brunone, Napoli 1773; Tappert, Der hl. Bruno in seinem Leben und Wirken, Luxemburg 1872.) [Keßel.]

Bruno, Eusebius, Bischof von Angers, s. Eusebius.

Bruno, Giordano, gehört zu den Philosophen des 16. Jahrhunderts, welche die dem Christenthume feindliche Richtung der neueren Philosophie einleiteten. Er wurde 1548 zu Nola in Campanien geboren (daher auch Nolanus genannt) und erhielt in der Taufe den Namen Filippo. Die ersten Studien machte er in Nola, dann in Neapel. Schon mit 14 oder 15 Jahren trat er daselbst in den Orden der Dominicaner.

und hier wurde ihm der Name Giordano beigelegt. Vor dem Prior der Predigerbrüder zu Neapel, Ambrosio Pasqua, legte er sein Ordensgelübde ab und empfing wahrscheinlich im Jahre 1572 die Priesterweihe. Die Bemühung Echard's (Script. O. Pr. II), den Orden von der „Ehre" der Mitgliedschaft Bruno's freizusprechen, ist vergeblich gewesen. Außer der ihm durch die Ordensregel vorgeschriebenen Berufsthätigkeit konnte Bruno so viel Muße finden, daß er sich in der Dichtkunst übte, vorwiegend in Versuchen einer cynischen Komik. Für diese frühzeitige Verirrung des Geschmackes und der Phantasie gibt das Lustspiel Il Candelajo den sprechendsten Beweis. Das bis jetzt nicht wiedergefundene Buch L'arca di Noè mag gleichfalls noch im Kloster entstanden sein. Nach späteren Andeutungen Bruno's hat er dasselbe dem Papste Pius V. (1566—1572) überreicht. Ob die Beschäftigung mit der berühmten Schrift des Kopernicus De orbium coelestium revolutionibus bereits in diesen Zeitraum fällt, ist aus einer Andeutung (De immenso III, 9) nicht mit Sicherheit zu bestimmen. Daß Bruno schon vor seinem 18. Jahre an der christlichen Glaubenslehre, z. B. der Dreieinigkeit Gottes, gezweifelt, behauptet er selber (Doc. XI, 28). Ebenso klagt er, daß er zu elender Heuchelei durch seine Obern gezwungen worden sei (Opp. ital. ed. Wagner II, 314). Daß er jedoch dabei aus der Rolle fiel, beweisen mehrfache Aussagen sowohl Bruno's selber als auch seiner Vorgesetzten, sogar des Ordensprovinzials Domenico Vito. Viele mehr oder minder gravirende Aeußerungen werden ihm schon um das Jahr 1576 zur Last gelegt. Mag auch den Denunciationen des in seinen Erwartungen enttäuschten Schülers Giovanni Mocenigo vom Jahre 1592 (s. u.) nur eine gehässige Absicht zu Grunde liegen; darin stimmt Mocenigo mit Domenico Vito und Caspar Schopp (Schoppius) überein, daß sich Bruno gegen fundamentale Dogmen der Kirche absprechend, gehässig und leichtfertig geäußert hatte und einer Art Libertinismus verfallen war. Es gelang ihm durch hartnäckiges Läugnen, daß eine erste Anklage keine weiteren Folgen hatte. In einem späteren Verhör gab er zu, den Arianismus vertheidigt zu haben (Domenico Berti, Vita di Giordano B., Firenze 1868, p. 356; Doc. XI, 28, XIII, 45). Nach der Darstellung des Procurators Contarini wurde Bruno zuerst in Neapel, dann in Rom processirt und eingesperrt und entsprang beide Male seinem Gefängnisse (Berti, Documenti intorno a Giordano B., Roma 1880, XXIV, 59). Nach seiner eigenen Aussage (Docum. XIII, 45) verließ Bruno Neapel und begab sich um das Jahr 1576 nach Rom in das Kloster della Minerva. Er selber erzählt, daß er dann seinen Ordensnamen Giordano abgelegt und den Taufnamen Filippo wieder angenommen habe. Hiermit begann ein unstätes Wanderleben Bruno's von einem Land zum andern, und da wieder von Ort zu Ort. Er ging zuerst nach Genua, suchte dann sein Leben in Nola durch Unterricht zu fristen, war hierauf in Savona, Turin, Venedig, Padua, Bergamo. In letzterer Stadt legte er das Ordensgewand wieder an. Bald aber zog er nach Mailand und nach Chambéry. Im J. 1580 kam er nach Genf, verkehrte zwei Jahre lang mit den dortigen Reformatoren und zog abermals das Ordensgewand aus. Im J. 1582 gieng er über Lyon und Toulouse nach Paris. Hier gesellte er sich den Gegnern des Aristoteles und der Scholastik bei und trat als außerordentlicher Professor der Philosophie auf. Als solcher gab er die in burleskem Tone verfaßte Arbeit Il Candelajo: del Bruno Nolano, Academico di nulla Academia, detto il Fastidito heraus, warf sich den sonderbaren Ansichten eines Raimundus Lullus für eine Zeit ganz in die Arme und schrieb mehrere Schriften, welche eine Ergänzung und Vollendung der sogen. Lullischen Kunst sein sollten: Philotheus Jordanus Brunus, de compendiosa Architectura et complemento Artis Raymundi Lulli; De Umbris Idearum et Arte memoriae, Paris. 1582; Cantus Circaeus, ad memoriae praxin judiciorum ordinatus etc., Paris. 1582. Schon gegen Ende 1583 ging er jedoch nach London und gewann dort so einflußreiche Männer, wie den französischen Gesandten Michel de Castelnau, den Ritter Philipp Sidney u. A., zu Gönnern und Freunden. Schon hier ist wohl die ohne Druckort und Jahreszahl gedruckte Schrift: Explicatio triginta sigillorum ad omnium scientiarum et artium inventionem, dispositionem et memoriam etc. entstanden. In der Atmosphäre des damaligen Hoflebens unter Elisabeth von England erschien auch eine andere Schrift, welche ihre Tendenz schon in dem Titel trägt: „Abfertigung des triumphirenden Ungethüms", Spaccio della Bestia trionfante, proposta da Giove, effettuato dal consiglio etc., Paris. 1584. Es ist der bitterste Haß gegen die katholische Kirche, die positiv christliche Religion und die frühere christliche Wissenschaft, welche sich in die leicht durchsichtigen Formen eines gegenwärtig auch für rohe Naturen ungenießbaren Spottes kleidet. Obwohl ohne wissenschaftlichen Werth, scheint das Buch später doch von Spöttern, wie Swift u. A., als Fundgrube der Blasphemie benutzt worden zu sein. Eine Fühlung mit der Lehre des Lucretius von der Unendlichkeit der Welten und mit dem Kopernikanischen System tritt in seinen „Tischgesprächen am Aschermittwoch", La Cena delle Ceneri etc., Lond. 1584, hervor.

In den hierauf folgenden Schriften: Della causa, principio et uno, Venez. 1584; De l'Infinito, Universo e Mondi, Venez. 1584 wird eine merkwürdige Verbindung der materialistischen Theorien eines Lucrez mit pantheistischer Aftermystik eingeleitet, welche sich dann später weiter ausspinnt, wie z. B. in Cabala del Cavallo Pegaseo in tre dialoghi; L'asino Cillenico, Parig. 1585; Degli heroici furori, Parig. 1585. Der Grundgedanke derselben ist: Die Materie und

das göttliche Wesen sind Eines und dasselbe. Der zweite Gedanke ist aber, daß das schöpferische göttliche Wesen, das was die alte Philosophie seit Anaxagoras „Geist" nannte, ein Unding sei, da ja die Materie allein die Ursache und das Princip alles Seins, aller Formen sei. Bruno hat, wie schon Brucker bemerkt, es dahingebracht, die fundamentalsten Begriffe der früheren, namentlich Aristotelischen Logik in ihr Gegentheil zu verkehren. Was für die alte classische Philosophie nach dem durch Aristoteles eingeführten und begründeten Sprachgebrauch (Arist. Phys. II, 7. 198. 7, a. 22. b. 32) erstes Princip, erste Ursache, εἶδος κ. ἑ., forma formarum ist, verkehrt Bruno gewöhnlich in das conträre Gegentheil. Bis jetzt galt die forma als das bewegende Princip in der Welt und in den Dingen; die materia dagegen als das bloß Mögliche, Potenzielle, Leidende, somit als das conträre Gegentheil der forma. Bruno dagegen schreitet über die Gesetze der Hermeneutik und Logik, über den aristotelisch-scholastischen Sprachgebrauch hinweg und nennt die Materie den Mutterschoß der „Formen" im Sinne eines Democrit, Epicur und Lucrez. Dabei versäumt er es nicht, für seine drastisch geschilderte Kosmogonie Bibelstellen zu verwerthen. Mit roh materialistischen Gedankenreihen wechseln dann wieder kabbalistischer Spiritismus, Aftermystik und eine phantastische Evolutionstheorie ab. In anderen Schriften findet sich eine mehr poetische als streng abstracte pantheistische Weltanschauung. Seltener sind wirklich nüchterne wissenschaftliche Erörterungen. Bruno ist Eklektiker und Poet; eher als systematischer Denker ist er Nachbeter des materialistischen Monismus eines Demokrit, Lucrez sowohl als des mehr spiritualistischen Pantheismus der Eleaten, eines Amalrich, Balduin u. s. w.; ebenso aber Vorläufer späterer verwandter Systeme eines Spinoza u. A. Indem er die aristotelische Philosophie vernichten will, verkehrt er sie und fällt fortwährend in dieselbe zurück. Er schwärmt für die „Lullische Kunst", welche er zur neuen Grundlage der Wissenschaft machen will, so z. B. in den Schriften: Figuratio Aristotelici physici auditus ad ejusdem intelligentiam atque retentionem per 15 figuras explicanda, Paris. 1586; dann: De Imaginum, signorum et Idearum compositione, Francof. 1591, 36—69. De lampade combinatoria Lulliana, Wittenb. 1587; De progressu et lampade venatoria logicorum, ibid. 1587.

Allerwärts suchte Bruno Anknüpfung, wo er Opposition gegen die katholische Kirche vorfand. So ging er 1586 nach Wittenberg. Dort hielt er jedoch schon den 8. März 1588 eine öffentliche Abschiedsrede, bei welcher er sich in bitteren Schimpfworten gegen den Papst und die Hierarchie erging. In Prag ließ er sodann wieder ein Werk über die Lullische Kunst erscheinen: De specierum scrutinio et lampade combinatoria Raymundi Lulli, Prag. 1588, und setzte seinen Kampf gegen Aristoteles fort (Articuli centum et sexaginta adversus mathematicos et philosophos, Prag. 1588). Später taucht er in Helmstädt auf; dann befand er sich zu Frankfurt, wo er außer neuen Lullischen Schriften die letzten und bedeutendsten seiner Werke herausgab: De Triplici, Minimo et Mensura ad trium speculativarum scientiarum ... principia, Francof. 1591; De Monade, numero et figura liber consequens, quinque de Minimo Magno et Mensura etc., ibid. 1591. Da er bald aus der Stadt verwiesen wurde, begab er sich nach Zürich, von da aber nach Italien. In Helmstädt war Bruno von der Kirchengemeinschaft mit den Lutheranern ausgeschlossen worden. Daher arbeitete er zu Venedig an einem großen Werke über die sieben freien Künste, das er dem Papste überreichen wollte, um sich mit der katholischen Kirche wieder auszusöhnen. Am 23. Mai 1592 übergab jedoch sein venetianischer Gastfreund Mocenigo dem Pater Inquisitor eine schriftliche Klage und lieferte Bruno gefänglich ein. Enttäuschte Hoffnungen sollen das Motiv der Denunciation gewesen sein. Damit war der Proceß der Inquisition eingeleitet. Bruno ward von Mocenigo zahlreicher Häresien beschuldigt; er habe die Trinität geläugnet, eine ewige, unendliche, vom Fatum regierte Welt gelehrt; eine Entstehung der Menschen aus Schlamm behauptet, das Geschaffensein der menschlichen Seelen negirt u. s. w. Gegen diese Vorwürfe vertheidigte sich Bruno durch eine im Sinne des Pomponatius verstandene Unterscheidung von Philosophie und Theologie (Doc. XII., 30). Was er gelehrt, habe er als Philosoph nach dem natürlichen Licht gelehrt. Er verwerfe diejenigen seiner Schriften, in denen er „zu sehr philosophisch, unehrerbietig und nicht als guter Christ" geschrieben und gesprochen habe (Berti, Docum. IX, 22). Direct habe er Nichts gegen die katholische Religion gelehrt (XI, 25). Hierauf folgte sein feierlicher Widerruf „aller Irrthümer, Ketzereien und Zweifel *c*. (Doc. XIII, 45) gegen den katholischen Glauben" (3. Juni 1592). Dann gelobte Bruno, sich zu bessern und das Aergerniß wieder gut zu machen. Nach hartem Weigern der venetianischen Inquisition wurde Bruno endlich am 7. Januar 1593 mit Rücksicht darauf, daß zwei frühere Processe in Rom und Neapel anhängig seien, nach Rom ausgeliefert, daselbst am 27. Januar 1593 eingekerkert und sechs Jahre gefangen gehalten. Ueber diesen Abschnitt seines Lebens ist nichts bekannt geworden. Am 14. Januar 1599 ward ihm dann eine Anzahl häretischer Sätze zur Abschwörung vorgelegt, und hierzu erhielt er einen weitern Termin von 40 Tagen. Innerhalb derselben suchten die Obern des Ordens ihn zur Abschwörung zu bewegen, allein, wie es scheint, ohne Erfolg. Nach Verlauf der 40 Tage hat Bruno, wie Schoppius berichtet, nichts Weiteres gethan, als den Papst und die Inquisition verspottet. Am 20. Januar 1600 fand eine neue Sitzung des Officiums statt, und hiermit begann eine ganz neue Wendung der Dinge. Bruno behaup-

tete jetzt, im klaren Widerspruch mit sich selbst, nie häretische Sätze gesprochen zu haben; die Beamten des Officiums hätten seine Aussagen mißdeutet. Am 8.—9. Februar 1600 wurde endlich Bruno als Apostat und hartnäckiger Ketzer verurtheilt und der weltlichen Gewalt übergeben. Am 17. Februar wurde das Urtheil vollzogen. Die Erwägungsgründe des Urtheils bezeichneten Bruno als einen der hartnäckigsten Ketzer, der in seinem Wahn eine Reihe verschiedener verwerflicher Dogmen gegen den christlichen Glauben, insbesondere gegen die heilige Jungfrau und die Heiligen, gelehrt habe, dabei hartnäckig geblieben sei und behauptet habe, er sterbe freiwillig als Martyrer. Acht häretische Sätze wurden durch die Congregation des 14. Januar 1599 aus den Schriften Bruno's gezogen. Schoppius gibt folgende Gedanken als deren Inhalt an: 1. Mundos esse innumerabiles; 2. Animam de corpore in corpus, immo et alium in mundum migrare, unam animam bina corpora informare posse; 3. Magiam esse rem bonam et licitam; 4. Spiritum sanctum non esse aliud nisi animam mundi; 5. Hoc voluisse Moysen, dum scribit eum fovisse aquas; 6. Mundum esse ab aeterno; 7. Moysen miracula sua per magiam operatum esse; 8. Eum leges suas confinxisse; 9. Sacras litteras esse omnium; 10. Diabolum salvatum iri; 11. Solos Hebraeos ab Adamo et Eva originem ducere, reliquos ab iis duobus, quos Deus pridie fecerat; 12. Christum non esse Deum, sed fuisse magum insignem etc. Die italienisch geschriebenen Werke Bruno's sind gesammelt unter dem Titel: Opere di Giordano Bruno Nolano, ed. Wagner, Lips. 1830. (Vgl. Rixner und Siber, Leben und Lehrmeinungen berühmter Physiker, Sulzbach 1824, Heft 5; Hugo Wernekke, Giordano Bruno's Polemik gegen die Aristotelische Kosmologie, Dresden 1871; Chr. Bartholmeß, Jordano Bruno, 2 Bde., Paris 1846; F. J. Clemens, Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa, Bonn 1847; Domenico Berti, Vita di Giordano Bruno da Nola, Firenze 1868, Berti, Copernico e le vicende del sistema copernicano in Italia, Roma 1876; Berti, Documenti intorno a Giordano Bruno da Nola, Roma 1880; Christoph Sigwart, Die Lebensgeschichte Giordano Bruno's, Tübingen 1880; Brunhofer, G. Bruno's Weltanschauung und Verhängniß, Leipzig 1882.) [Bach.]

Bruno, der hl., der große Erzbischof von Köln, Bruder des Kaisers Otto I., gehört zu den ausgezeichnetsten Prälaten, welche die deutsche Kirche gehabt hat, und sein Ruhm ist um so größer, je seltener im verrufenen zehnten Jahrhundert Männer von solcher Tugend und Gelehrsamkeit waren. Er ward im J. 924 (nicht 928) geboren und war der jüngste Sohn des deutschen Königs Heinrich I. oder des Finklers (aus dem sächsischen Hause) und der hl. Mathilde. Seine beiden älteren Brüder waren Otto und Heinrich, von denen der erstere deutscher Kaiser (Otto I.), der letztere Herzog von Bayern wurde. Bruno, auf den die Frömmigkeit seiner Mutter übergegangen war, wurde schon als Knabe für die Kirche bestimmt und dem ehrwürdigen Bischof Balderich von Utrecht zur Erziehung übergeben. Unter seiner Leitung erhielt er eine tüchtige Bildung in der classischen und patristischen Literatur der Lateiner; am meisten zog ihn der christliche Dichter Prudentius an. Ueberdieß gaben ihm einige Griechen, welche an den Hof seines Bruders Otto gekommen, Unterricht in der griechischen Sprache, und Bruno machte solche Fortschritte, daß er sich gut und geläufig darin auszudrücken vermochte. Seine wissenschaftliche Bildung vollendete der durch seine Schicksale berühmte Bischof Ratherius (s. d. Art.) von Verona, dessen Beschützer Bruno nachmals werden sollte. Bruno war erst zwölf Jahre alt, als sein Bruder Otto im J. 936 König von Deutschland wurde. Nach einer häufigen Unsitte jener Zeit erhob Otto bald darauf seinen kaum zum Jüngling herangereiften Bruder zum Abte von Lorsch bei Worms und von Corvey an der Weser. Einige Entschuldigung für Otto liegt jedoch in den Tugenden Bruno's, der am königlichen Hofe wie ein heiliger Ascet in allgemein bewunderter Frömmigkeit lebte. Weiterhin ernannte er ihn, als er 17 Jahre zählte, zu seinem Kanzler, bald darauf zum Erzkanzler oder Archicapellanus, und fast alle Ottonischen Urkunden vom Jahre 940 an sind von Bruno gefertigt. Um's Jahr 950 ließ sich Bruno die heiligen Weihen ertheilen, im J. 953 aber wurde er nach dem Tode Wigfrieds dessen Nachfolger auf dem erzbischöflichen Stuhle von Köln. Um dieselbe Zeit brach ein gefährlicher Aufstand gegen Otto aus. Ludolf, sein ältester Sohn und designirter Reichsnachfolger, hatte sich gegen den Vater empört. Er fürchtete, Otto's Sohn zweiter Ehe (mit der hl. Adelheid), der nachmalige Kaiser Otto II., möchte ihm vorgezogen werden. Den Rebellen unterstützten Herzog Konrad von Lothringen, ein Tochtermann Otto's, und der Erzbischof Friedrich von Mainz. In dieser Gefahr stand Bruno seinem gekrönten Bruder mit Rath und That auf's Kräftigste bei, so daß Otto anerkennend zu ihm sprach: „Du bist mein einziger Trost, du meine einzige Hoffnung, nachdem Sohn und Schwiegersohn zu Räubern und Vaterlandsverräthern geworden sind." Um solche Dienste zu belohnen und zugleich den Einfluß Bruno's zu erweitern, übertrug ihm Otto im September 953 auch die Verwaltung des Herzogthums Lothringen, dessen der rebellische Konrad verlustig erklärt worden war. Bruno vertheidigte es mit Kraft und Umsicht gegen die Empörer und versammelte überdieß jetzt im Namen seines Bruders die Fürsten des westlichen Deutschland und die lothringischen Großen in Aachen, um sie in der Treue und Anhänglichkeit an Otto zu bestärken. Im folgenden Jahre (954) unterwarfen sich die Rebellen. Durch Bruno's Vermittlung versöhnte sich Ludolf wieder mit seinem Vater; doch erhielt er das Herzogthum Schwaben

nicht wieder, und ebenso blieb Konrad mit Verlust Lothringens auf seine Erbgüter beschränkt. Erzbischof Bruno dagegen wurde jetzt bleibender Herzog von Lothringen, das er fortan in Oberlothringen oder Mosellând und in Niederlothringen oder Maasland theilte. Letzteres regierte er selbst; ersteres aber übertrug er als Afterlehen seinem Vetter Friedrich von Elsaß.

Ungeachtet der vielen weltlichen Geschäfte war Bruno doch auch ein eifriger Hirt seiner Diöcese. Er sorgte, daß die Geistlichen seines Sprengels eine bessere Bildung erhielten; sein eigener Hof war eine treffliche Schule der Tugend und Wissenschaft für künftige Prälaten, und durch seine Empfehlung wurde eine Menge würdiger Männer auf bischöfliche Stühle erhoben, so z. B. Theodorich, Bischof von Metz, Heinrich und Egbert, Erzbischöfe von Trier, Gerhard, Bischof von Toul, Wigfried, Bischof von Verdun 2c. Die Männer, welche Bruno empfohlen hatte, wählte der Clerus und bestätigte der Kaiser gerne. Mit Sorgfalt wachte Bruno auch über die Sitten der Geistlichkeit und wendete denen, welche er lobenswerth fand, manche Vortheile zu. So empfanden besonders auch mehrere Klöster und geistliche Genossenschaften seinen Schutz und seine Freigebigkeit. Das Kloster St. Pantaleon in Köln ist seine Stiftung und ward gegründet im J. 956. Sein Lieblingsaufenthalt war Bonn.

Ein Beweis des hohen Ansehens, welches Bruno genoß, ist auch seine Stellung in dem Streite zwischen den letzten Karolingern und den aufstrebenden Capetingern in Frankreich. Mit beiden war Bruno verschwägert, denn seine eine Schwester, Gerberga, hatte den karolingischen König Ludwig Transmarinus, die andere, Hadwigis, den Grafen Hugo d. Gr. von Paris geheiratet. Als König Ludwig Transmarinus im J. 954 durch einen Sturz vom Pferde das Leben verlor, und die Capetinger nach der Krone trachteten, wurde Bruno von den beiden verwandten Häusern als Schiedsrichter aufgerufen, und er entschied gegen seinen capetingischen Schwager Hugo für seinen carolingischen Neffen Lothar, welcher nun wirklich König von Frankreich wurde. Dieß war Ursache, daß die Capetinger erst ein Menschenalter später auf den französischen Thron kamen. — Während Otto I. zum zweiten Male nach Italien zog und sich zu Rom zum Kaiser krönen ließ (962), führte Bruno das Amt und die Würde eines Vicarius imperii. Nach Otto's Rückkehr im Juni 965 waren alle Glieder der Ottonischen Familie um ihn festlich versammelt. Bald nachher wurde er wiederum als Friedensstifter nach Frankreich gerufen und starb hier zu Rheims am 11. October 965 in einem Alter von 40 Jahren. Sein Leichnam ward nach Köln gebracht und im Kloster St. Pantaleon beigesetzt. Die Diöcese Tournay hatte seit uralter Zeit am 18. Juni ein eigenes Officium von Bruno; nachdem sein Todestag zu St. Pantaleon in Köln von jeher als Gedächtniß eines Heiligen begangen worden, wird Bruno in der Kölner Diöcese nunmehr allgemein als confessor ritu duplici am 11. October verehrt.

Hauptbiograph Bruno's wurde der Mönch Ruotger auf den Wunsch von Bruno's Nachfolger Folkmar. Sein Werk ist abgedruckt bei den Bollandisten (Octob. V, 698) und in Mon. Germ. SS. IV, 252 sq. (Vgl. Aschbach im Rhein. Jahrb. für Gesch., Kunst und Poesie, Bonn 1843; Pieler, Gymnasialprogramm, Arnsberg 1851; E. Meyer, De Brunone, Berol. 1870, und J. Ph. Pfeifer, Hist.-krit. Beiträge zur Geschichte Bruno's, Köln 1870.) [v. Hefele.]

Bruno (Bruni, Brunus), **Leonardo**, von seiner Vaterstadt Arezzo gewöhnlich **Aretinus** (Leonardo Aretino) genannt, Historiker des 14. Jahrhunderts, ist hochverdient um die Wiederherstellung der classischen, besonders der griechischen Literatur. Er wurde 1369 zu Arezzo in Toscana geboren. Während seiner Jugend ward bei den damaligen Parteikämpfen sein Vater gefangen gesetzt; der Knabe gesellte sich zu ihm und soll im Gefängniß durch Betrachtung eines Bildnisses von Petrarca zu dem Entschlusse gekommen sein, sich ganz den Wissenschaften zu weihen. Mit seinem 14. Jahre kam er nach Florenz, studirte Philosophie, Rechtswissenschaft und die alte Literatur, verlegte sich unter dem gelehrten Griechen Chrysoloras mit aller Kraft auf das Studium des Griechischen, wurde 1405 durch Vermittlung seines Freundes Poggio zu Rom unter Innocenz VII. als päpstlicher Secretär angestellt und bekleidete dieses Amt auch unter den drei folgenden Päpsten Gregor XII., Alexander V. und Johann XXIII. Den Letzteren begleitete er nach Konstanz zum Concil. Als dort der Papst abgesetzt wurde (1415), floh Bruno zu Fuß nach Florenz und widmete sich wieder ganz seinen früheren Studien; namentlich verfaßte er jetzt sein Hauptwerk, die Geschichte von Florenz. Nach längerem Widerstreben übernahm er 1417 auch das Kanzleramt der Republik und behielt dasselbe bis an seinen Tod. Sein Ruhm ging in die Ferne; von weither kam man nach Florenz, bloß um ihn sehen oder sprechen zu können. Sein Charakter war ebenso liebenswürdig als würdevoll; nur von Geiz kann er nicht ganz freigesprochen werden. Er starb plötzlich zu Florenz am 9. März 1444. Sein Begräbniß war glänzend; auf seine Brust wurde seine florentinische Geschichte gelegt. Florenz und Arezzo wetteiferten mit Ehrenbezeugungen. In der Kirche Santa Croce wurde ihm durch Bern. Rossellin ein Denkmal errichtet, welches noch da steht. Sein Epitaphium lautet: „Postquam Leonardus e vita migravit, Historia luget, Eloquentia muta est, ferturque Musas tam Graecas, quam Latinas lacrymas continere non potuisse. — Sein Hauptwerk ist die florentinische Geschichte: Historiarum Florentinarum, libri XII; in's Italienische übersetzt durch Acciajuoli und in dieser Sprache gedruckt zu Venedig 1473; das Lateinische gedruckt zu Straßburg 1610. Zu seinen vielen andern Schriften gehören: De bello Italico contra Gothos; De bello Punico; De re-

bus Graecis; De gestis Romanorum; De temporibus suis; De moribus; De disputationum usu; L'Historia universale de' sacri tempi; Le vite di Dante e del Petrarca; ferner lateinische Uebersetzungen aus Plutarch, Aristoteles, Aeschines, Demosthenes und sehr viele gehaltreiche Briefe; auch italienische Lustspiele werden ihm zugeschrieben. Ein vollständiges Verzeichniß seiner Schriften bei Mazzuchelli, Scritt. d'Ital. II, 4, 2203 ss. (Vgl. Mazzuchelli l. c. 2196 ss.; Ginguené, Histoire litt. del' Italie III, 294 ss.) [Bone.]

Bruno, der zweite Apostel der Preußen, stammte aus einer hochangesehenen Familie in Sachsen und wurde wahrscheinlich zu Querfurt um die Mitte des zehnten Jahrhunderts geboren. Er erhielt seinen Unterricht in der damals blühenden Domschule zu Magdeburg und vereinigte einen hohen Grad von Frömmigkeit mit wissenschaftlicher Bildung. Frühzeitig trat er in den geistlichen Stand, wurde Canonicus zu St. Moritz in Magdeburg und baute die heute noch durch ihren byzantinischen Rundbau auffallende Schloßkirche zu Querfurt. Bald berief ihn Kaiser Otto III. an seinen Hof und beehrte ihn mit seinem besonderen Vertrauen. Dieß gab Veranlassung, daß Bruno von den Historikern häufig mit einem andern Manne dieses Namens verwechselt wurde, welcher Kaplan Otto's und sein Verwandter war. Als im Jahre 996 der Kaiser nach Italien zog, begleitete ihn Bruno, lernte zu Ravenna den hl. Romuald kennen und trat in die von diesem heiligen Manne neugestiftete Benedictinercongregation von Camaldoli ein. Er wird darum bald Benedictiner, bald Camaldulenser genannt; beides mit Recht. Später entstand in ihm der Wunsch, nach dem Vorbilde des hl. Adalbert (s. d. Art.), der am 23. April 997 als Apostel der Preußen den Martertod erlitten hatte, und dessen Leben er beschrieb (Mon. Germ. SS. IV, 596), Glaubensbote unter heidnischen Völkern zu werden. St. Romuald und Papst Sylvester II. (Gerbert) gaben ihm Segen und Erlaubniß dazu. Bruno reiste nach Deutschland zurück, erlangte auch von Kaiser Heinrich II. dem Heiligen die nöthigen Vollmachten und erhielt von Erzbischof Dagino von Magdeburg die Weihe zum Missionserzbischofe. Doch der Krieg zwischen Herzog Boleslaw dem Tapferen von Polen (s. d. Art.) und dem deutschen Kaiser hinderte ihn, seinen Plan jetzt schon auszuführen. Erst im J. 1005 wurde der Friede geschlossen; Bruno selbst war nebst Dagino von Magdeburg bei Abschließung desselben betheiligt. Er kam jetzt an den Hof des Herzogs Boleslaw und wurde von ihm mit Ehren und Geschenken überhäuft; letztere vertheilte Bruno sogleich wieder unter die Armen und Kirchen. Er fand jedoch in den Zeitverhältnissen Grund, sein Bekehrungswerk noch einige Jahre auszusetzen, und erlernte während dieser Zeit die Sprachen der von ihm zu bekehrenden Völker. Endlich begann er 1008 mit 18 Gefährten seine Mission in Preußen und erfreute sich Anfangs eines recht günstigen Erfolges. Er setzte fort, was der hl. Adalbert begonnen hatte. So kam er predigend bis an die östliche Grenze Preußens. Petrus Damiani sagt, er habe hier den Russen das Evangelium verkündigt und, durch Wunder unterstützt, einen russischen Fürsten sammt mehreren Tausend seiner Unterthanen gewonnen. Die Bollandisten (Junii III, 908, § 2, n. 8 und 909, n. 6) verstehen dieß so, als seien unter dem Ausdrucke Russen hier die Bewohner Livlands und Samogitiens (Lithauens), welche an Preußen grenzen, zu verstehen, während die eigentlichen Russen unter ihrem Großfürsten Wladimir zwei Decennien zuvor (988) von Constantinopel her den Glauben erhalten hätten. Dagegen ist Voigt in seiner Geschichte Preußens (I, 288) der Meinung, Bruno habe nur unter den Preußen seine apostolische Thätigkeit entfaltet. Gewiß ist, was sein Verwandter, der mittelalterliche Historiker Dietmar, Bischof von Merseburg, erzählt, daß Bruno, an der Grenze zwischen Preußen und Rußland predigend, von den Einwohnern Widerstand erfuhr und, da er ihre Warnungen nicht beachtete, sammt seinen 18 Genossen von ihnen am 14. Februar 1008 (oder 1009) grausam ermordet wurde. Herzog Boleslaw kaufte die Leichname und ließ sie nach Polen bringen. In Preußen soll nachmals diesem Bruno zu Ehren die Stadt Brunsberg (jetzt Braunsberg) erbaut worden sein. Da Bruno in der heiligen Firmung nach katholischer Sitte noch einen zweiten Namen, Bonifatius, erhielt, so haben manche Schriftsteller, z. B. Baronius, ihn in zwei Personen gespalten und neben Bruno noch von einem Preußenapostel Bonifatius gesprochen. (Vgl. Giesebrecht in den Neuen Preußischen Provinzial-Blättern 1859, I; Lohmeyer in der Zeitschrift für preußische Geschichte von D. Müller, IX, 1 ff., 1872.) [v. Hefele.]

Bruno von Schauenburg, Bischof von Olmütz (1246—1281), war der Sohn des Grafen Adolf von Holstein-Schauenburg und der Adelheid von Querfurt. Sein Geburtsjahr ist unbekannt. Der zum geistlichen Stande bestimmte Jüngling erhielt schon um 1230 eine Domherrnstelle in Magdeburg, hierauf 1234 die Dompropstei zu Lübeck und zehn Jahre später die von Hamburg. Papst Innocenz IV., der ihn persönlich kennen gelernt hatte, ernannte ihn zum Caplan der römischen Kirche und übertrug ihm endlich auf dem Concil von Lyon 1245 das Bisthum Olmütz, nachdem zwei Prätendenten, sowohl der vom Capitel uncanonisch gewählte Archidiacon Wilhelm von Prerau, als der von König Wenzel I. aufgestellte und von Erzbischof Sigfrid von Mainz consecrirte Konrad von Friedeberg, beseitigt worden waren. Bruno nahm 1246 nach Ueberwindung einiger Schwierigkeiten von seinem Bisthume Besitz und erhielt im folgenden Jahre von seinem Metropoliten, dem Erzbischofe von Mainz, die Consecration. Bruno's geschichtliche Bedeutung beruht auf seinen Beziehungen zu

Ottokar II., dem Markgrafen von Mähren und späteren Könige von Böhmen, sowie auf seiner eingreifenden politischen Thätigkeit während der Zeit des Interregnums. Vom ersten Auftreten Ottokars als Markgrafen (1247) bis zum Tode des Königs in der Marchfelder Schlacht (26. August 1278) stand Bruno in allen entscheidenden Momenten Ottokar zur Seite. Als Haupt der päpstlich gesinnten Partei in Mähren erlangte Bruno, daß Ottokar am 17. September 1253 zu Krems den Fidelitätseid gegen den päpstlichen Stuhl in die Hände des Cardinallegaten Velascus ablegte. Dieser wichtige Act bestimmte von nun an Ottokars Politik sowohl in den Stammländern Mähren und Böhmen, wie in den 1251 neuerworbenen Herzogthümern Oesterreich und Steiermark. Indem Ottokar offen zur päpstlichen Partei übergetreten war, konnte er, von ihr unterstützt und gehalten, in seinen Ländern Ordnung und Ruhe schaffen und ungestört anderweitigen großen Unternehmungen sich zuwenden, welche Bruno befürwortete und einleitete. Dahin ist in erster Linie ein Kreuzzug gegen die Preußen zu rechnen. Bischof Bruno betheiligte sich an demselben vom ersten Tage des Ausmarsches (14. Dec. 1254) bis zur siegreichen Rückkehr (8. April 1255) als treuer Begleiter und Rathgeber Ottokars. Wenn daher das auf diesem Kreuzzuge gegründete Königsberg Ottokar als seinen Stifter hochpreist, so sollte es dabei seines eigentlichen Urhebers, des Bischofs Bruno, nicht vergessen. In wie weit Bruno nach dem Tode des deutschen Königs Wilhelm bei der Doppelwahl des Jahres 1257 thätig war, und ob er dem mächtigen Könige Ottokar den Rath ertheilte, die angetragene deutsche Krone auszuschlagen, läßt sich nicht mehr feststellen; wohl aber zeigte er sich in einer politischen Denkschrift, die er am 16. December 1273 an Papst Gregor sandte, als Gegner des neugewählten Rudolf von Habsburg. Er beklagt den Verfall der deutschen Königsgewalt, beschuldigt die Fürsten, daß sie aus niedrigen Interessen das Auftreten einer starken Reichsgewalt zu verhindern suchen, und hofft vom Papste und dem bevorstehenden Concile die Wiederherstellung eines Könightums, welches der Kirche günstig und den Gefahren von Seite des schismatischen und heidnischen Ostens gewachsen sei. Eine solche starke Monarchie sei aber nur in der mächtigen Schöpfung Ottokars II. vorhanden. So beachtenswerth das Actenstück war, so blieb es dennoch ohne Erfolg. Gregor X. erkannte Rudolf als König an, nachdem derselbe dem römischen Stuhl die gewünschten Garantien geboten hatte. In dem Kriege, der nun zwischen Ottokar und Rudolf ausbrach, suchte Bruno bei allen Verhandlungen der Jahre 1276 und 1277, wenngleich vergeblich, den Frieden herbeizuführen, und trat nach Ottokars Fall entschieden auf Rudolfs Seite. Dieser übertrug ihm die Statthalterschaft des östlichen Mährens, nachdem Bruno durch seine frühere Wirksamkeit daselbst, wie durch die kraftvolle Verwaltung Steiermarks in den Jahren 1262—1269 seine Tüchtigkeit für eine solche Stellung erprobt hatte.

Vom culturgeschichtlichen Standpunkte aus ist die fast 40jährige Wirksamkeit Bruno's in Mähren von höchster Bedeutung. Während Ottokar durch Unterstützung und Stiftung von Klöstern hauptsächlich auf den Clerus und durch diesen auf den Bauernstand einwirkte, ersah sich Bruno als besonderes Feld seiner Thätigkeit das damals erst auftretende Bürgerthum, um mit dessen Hilfe die Macht des landsässigen Adels zu brechen. Er zog eine Menge deutscher Colonisten nach Mähren; bestehende Ansiedelungen wurden gestärkt, und gegen 200 Ortschaften, namentlich an den Gesenken des schlesischen Gebirges und längs der Ostravitza, neu angelegt. Personen, welche sich um das Bisthum Olmütz oder überhaupt um die Kirche verdient machten, erhielten Kirchenlehen mit solchen Freiheiten, daß sie als neuer Adel den alten Grundobrigkeiten gleich standen. Ein Netz verlässiger und tapferer Dienstleute des Bischofs wurde in dieser Weise über Mähren ausgebreitet. Ottokar bestätigte das seit 1249 eingeführte Lehensinstitut für die Folgezeit den jedesmaligen Bischöfen von Olmütz. Als Grundlage des Brunonischen Institutes diente das Lehensrecht der Magdeburgischen Kirche, welches Bruno aus Erfahrung kannte. Jeder Lehensträger war verpflichtet, aus eigenen Mitteln noch so viele Güter anzukaufen, daß die bona emtitia der Hälfte, später dem Drittheile des empfangenen Lehenswerthes gleichkamen. Durch diese Bestimmung sollte, wenn beim Aussterben des männlichen Stammes das Lehen zurückfiel, für die weibliche Linie Sorge getroffen sein.

Bruno's Thätigkeit als Bischof zu schildern hieße Mährens Kirchengeschichte in dieser Zeit schreiben. Erwähnt sei nur, daß er in Kremsier, welches schon 1110 Eigenthum des Bisthums geworden war, ein Collegiatcapitel errichtete und mit Präbenden aus seinem Eigenen reichlich ausstattete. Die herrliche Collegiatskirche daselbst, deren Bau 1260 begonnen wurde, weihte Bruno in Erinnerung an die geliebte Magdeburger Kirche dem hl. Mauritius. Erster Propst wurde Arnold, Domherr von Olmütz; auch für die Zukunft verordnete Bruno, daß nur ein Domherr von Olmütz vom Bischofe zum Propste in Kremsier ernannt werden dürfe. Um das große Reich Ottokars auch in kirchlicher Beziehung von Deutschland unabhängig zu machen, faßte Bruno den Plan, das bis dahin unter dem Erzbisthume Mainz stehende Bisthum Olmütz zu einem Metropolitansitze für alle Länder Ottokars (Böhmen, Mähren, Oesterreich, Steiermark und Theile Preußens) zu erheben und somit die alte Würde, welche einst dem hl. Methodius als Apostel von Mähren verliehen worden war, wieder aufleben zu lassen. Theils durch den Widerspruch des Erzbischofs Wernher von Mainz, theils und noch mehr durch die bald folgende politische Umgestaltung des Reiches wurde dieser Plan vereitelt.

Bruno feierte mehrere Diöcesansynoden. Die erste, welche 1253 unmittelbar vor dem Kreuzzuge gegen die Preußen in Kremsier stattfand, erließ das Decret, daß die Parochianen wenigstens einmal im Jahre bei ihrem Pfarrer die heiligen Sacramente der Buße und des Altars empfangen sollten. Anlaß hierzu gab die Beschwerde mehrerer Pfarrer, daß ihre Rechte durch die Minoriten und Dominicaner beeinträchtigt würden. Eine zweite Synode zu Kremsier 1267 besprach einen abermaligen Kreuzzug nach Preußen und verkündete die Beschlüsse des Wiener Provinzialconcils vom Mai 1267. Eine dritte, stark besuchte Synode 1270 ordnete die zerfahrenen Zehentverhältnisse in Mähren. Den Tod des Bischofs, der am 19. Februar 1281 erfolgte, beklagen einheimische und fremde Chronisten. Heinrich von Heimburg schreibt in seinen Annalen: „O Mähren, nachdem dir in Ottokar das eine Auge genommen wurde, schienest du wenigstens noch mit dem andern zu sehen; jetzt aber bist du beider beraubt und liegst in voller Finsterniß. Bruno war ein Mann, den die Gegner fürchteten und die Freunde liebten, der gerecht war, den Cultus hob, der gelehrt und tugendhaft dastand." Die Saarer Chronik hebt seine Weisheit hervor und nennt ihn den Vertheidiger des Clerus, während die böhmischen Chronisten seine Gastfreundschaft preisen. Aus der Mitte des ihm unterstellten Domcapitels rühmt der Decan Bartholomäus die Freigebigkeit, Sanftmuth und Leutseligkeit, sowie die scharfe Urtheilskraft und Unerschrockenheit in Bekämpfung kirchlicher und politischer Feinde. Bruno wurde in seiner geliebten Mauritiuskirche zu Kremsier begraben. Bis zur Gegenwart entbehrt er leider eines seiner Größe würdigen Denkmals und einer gründlichen Lebensbeschreibung. (Vgl. Dudik, Mährens allgemeine Geschichte, Brünn 1860 ff., V—VII.) [Dudik, O. S. B.]

Bruno, der Sachse (Saxonicus), ein vortrefflicher Geschichtschreiber aus der Zeit Gregors VII., Verfasser eines Werkes De bello Saxonico. Ueber seine Lebensumstände ist nichts weiter bekannt, als was sich nothdürftig aus seinem Werke selbst entnehmen läßt. Wahrscheinlich gehörte er zu der Domgeistlichkeit des Bischofs Wernher von Magdeburg, der ein Bruder des Erzbischofs Anno von Köln war. Nachdem Wernher auf der Flucht aus der Schlacht bei Mellrichstadt im J. 1078 von Bauern erschlagen worden, schloß sich Bruno an dessen vertrautesten Freund, den Bischof Wernher von Merseburg, an. Diesem widmete er das genannte Werk, worin er die Leiden und Kämpfe seiner geliebten Sachsen unter König Heinrich IV. schildert, wie sie ihm als Augenzeugen und aus zuverlässigen Mittheilungen bekannt geworden. Er beginnt mit der Jugendgeschichte des Königs, schildert den Charakter und Einfluß des unwürdigen Erzbischofs Adalbert von Bremen, hebt eine Menge von unglaublich rohen und wüsten Handlungen des jungen Königs hervor, entwickelt sorgfältig die ersten Anfänge und Ursachen der sächsischen Unterdrückung und der Kämpfe seit 1073 und schließt sein Werk mit der Salbung Hermanns von Luxemburg zum Gegenkönig am 26. Dec. 1081. Für die letzten dieser Jahre, von 1077 an, ist Bruno fast die einzige historische Quelle. Wie schon die Widmungsworte an Bischof Wernher einen hohen, gebildeten und edlen Geist zeigen, so kann das ganze Werkchen als ein Muster historischer Darstellung und pragmatischer Bearbeitung betrachtet werden. Was aber einerseits den historischen Werth erhöht und anderseits einen gewissen dramatischen Charakter der Darstellung begründet, das sind die vielen urkundlichen Briefe und Verhandlungen zwischen Papst, Kaiser und Sachsen, an denen der Verlauf der Thatsachen sich fortspinnt; sie geben einen tiefen Einblick in die damaligen Zeitverhältnisse und zugleich in die hohe geistige Durchbildung, mit welcher sie abgefaßt sind. Immerhin mag das sächsische Gemüth des Verfassers hin und wieder der Darstellung ihre Färbung gegeben haben; die Wahrhaftigkeit aber tritt überall so objectiv hervor, daß kein unbefangener Leser auch nur einen Zweifel empfinden wird. Wenn in einer solchen Schrift nicht gerade alles und jedes angeführt ist, was noch hätte eingefügt werden können, so ist dieß noch weit von einem absichtlichen tendentiösen Verschweigen entfernt. Ein Manuscript von Bruno's Werk wird in der Paulini'schen Bibliothek zu Leipzig aufbewahrt; jedoch sind im Chronicon Magdeburgense und dem Annalista Saxo ganze Partien daraus abgeschrieben. Die erste Ausgabe ist von Marquard Freher in den Scriptores rerum Germanicarum (1600); die beste von Pertz in Monum. Germ. SS. V, 327 sq. Ein besonderer Abdruck daraus erschien zu Hannover 1843, und eine Uebersetzung von W. Wattenbach, Berlin 1853, welcher durch seine Mäkeleien nur seine Abneigung gegen Gregor und die Kirche erweist. (Vgl. Stenzel, Gesch. Deutschl. unter den fränk. Kaisern, Leipzig 1828, II, 55.) [Bone.]

Bruno, der hl., Bischof von Segni, O. S. B., wahrscheinlich zu Asti in Ligurien um das Jahr 1044 (oder 1048) von adeligen Eltern geboren, wurde dem Benedictinerkloster des hl. Perpetuus in der Nähe seiner Vaterstadt zur Erziehung übergeben und bildete sich zu Bologna mehr, als damals gewöhnlich, in den Wissenschaften aus. Er ward regulirter Chorherr zuerst in Asti, dann vielleicht auch in Siena, ging hierauf nach Rom und gelangte bald zu solchem Ansehen, daß man ihn beauftragte, auf der römischen Synode 1079 mit Berengar zu disputiren. Die Folge davon war nicht nur Berengars Widerruf, sondern auch die Beförderung Bruno's auf den bischöflichen Stuhl von Segni in Campanien (1080). Die Cardinalswürde hatte er aus Demuth zurückgewiesen. In einer Krankheit gelobte er für den Fall der Genesung, Mönch zu werden. Wirklich trat er 1105 auf Monte Cassino ein und wurde schon 1108 zum Abte gewählt. Paschalis II. indulgirte das Mo-

nachat Bruno's, ohne ihn förmlich und definitiv seines Bisthums zu entheben. In der That scheint Bruno von Monte Cassino aus das nicht weit entfernte Bisthum noch theilweise geleitet zu haben; wenigstens weihte er jährlich die heiligen Oele dafür. Die Segnenser hatten ihn oft, aber vergeblich reclamirt. Erst 1111 ward ihrer Bitte gewillfahrt, als Paschalis II. unzufrieden darüber war, daß Bruno sich an die Spitze derjenigen Cardinäle und Bischöfe gestellt hatte, welche den Papst zum Widerrufe des dem Kaiser Heinrich V. verliehenen Investiturprivilegs drängten. Bruno's Schreiben an den Papst war scharf und kantig. Nach Segni zurückgekehrt, wirkte Bruno noch zwölf Jahre lang mit größtem Eifer und starb heilig den 18. Juli 1123. Wunder geschahen an seinem Grabe noch zu den Zeiten des Cäsar Baronius. Lucius III. versetzte ihn 1183 in den Canon der Heiligen. Angelus Toti beschrieb 1783 sein Leben. In alter Zeit gaben ausführlichere Nachrichten über sein Leben und Wirken Cardinal Leo Ostiensis und Paul Diaconus (vgl. Chronicon Cassinense, libr. 4), sowie ein anonymer Canonicus Signiensis des 14. Jahrhunderts. Unter den entschiedenen Männern von eminent kirchlicher Gesinnung und den Vertheidigern der geistlichen Macht ist Bruno einer der hervorragendsten, gleichwie ihn auch an Gelehrsamkeit, Ansehen und Einfluß kaum ein Zeitgenosse übertraf. Von vier Päpsten sozusagen die rechte Hand, war er am öftesten ihr Begleiter, ihr Rathgeber, ihr Abgesandter, und weilte fast ebenso oft und so lange in Rom, als in Segni und Cassino. Mit Urban II. war er auf der Kreuzzugsversammlung zu Clermont (1095), hielt als päpstlicher Legat 1106 in Frankreich Synoden, bahnte in derselben Eigenschaft 1110 in Sicilien eine Reform an und trat überaus oft als Schiedsrichter in Streitigkeiten zwischen Bischöfen und Kirchen auf. Auch Calixt II. war noch sein vertrauter Freund. Im Wormser Concordat 1122 siegte Bruno's Anschauung, da Heinrich V. auf die Investitur mit Ring und Stab verzichtete. — Unter Bruno's Schriften sind vorzüglich zu nennen die Auslegungen des Pentateuchs, des Buches Job, der Psalmen, des Hohen Liedes, der vier Evangelien und der Apocalypse. Auch Anreden und Homilien gibt es von ihm, ferner sechs Bücher Sentenzen, einige Lebensbeschreibungen, z. B. vom heiligen Papste Leo IX. und vom hl. Petrus von Agnani. Als Reformator zeigt er sich in der Abhandlung De corrupto statu ecclesiae. Die ältere Ausgabe dieser Schriften war von Maurus Marchesius besorgt (Venet. 1651). Bruno Bruni gab 1791 die Schriften des Heiligen sammt einem Commentar zu dessen Leben in Rom heraus, abgedruckt bei Migne, PP. lat. CLXIV und CLXV. (Vgl. Ziegelbauer, Hist. rei litt. Ord. Ben. I—IV; Boll., Julii IV, 471.) [Mittermüller, O. S. B.]

Bruno von Toul, s. Leo IX., der hl.

Brunus, s. Braun, Konrad.

Brus, Anton, Erzbischof zu Prag (1561 bis 1580), wurde zu Müglitz in Mähren am 13. Februar 1518 geboren, widmete sich den höheren Studien zu Prag, trat dort in den Orden der Kreuzherren mit dem rothen Sterne und wurde bald nachher zum Priester geweiht. Im Kriege gegen die Türken 1542 bis 1545 wirkte er mit großem Erfolge als Feldprediger bei dem christlichen Heere Oesterreichs. Nachdem er einige Jahre als Pfarrer in der Stadt Eger segensvoll gearbeitet hatte, wurde er 1552 zum General-Großmeister des Kreuzherrnordens erwählt. Kurze Zeit darnach brach abermals der Krieg zwischen Oesterreich und der Türkei aus, und nun wurde Brus von Ferdinand I. unter dem Titel eines geheimen Rathes zum obersten Feldprediger der gesammten Armee ernannt. Der Kaiser selbst hörte einigemale seine Predigten und gewann zu seiner Bescheidenheit, Gelehrsamkeit und Klugheit so viel Zutrauen, daß er ihn zu seinem Beichtvater erwählte und ihn im J. 1558 zum Bischof der seit mehreren Jahren erledigten Diöcese Wien ernannte. Letztere Würde bekleidete er bis 1562. In Böhmen war unterdessen der erzbischöfliche Stuhl von Prag in Folge der hussitischen Wirren vom J. 1421 bis 1560 vacant geblieben, und die Diöcese wurde von Administratoren, welche aus dem Metropolitan-Capitel genommen waren, verwaltet. Auf Andrängen der Päpste, des Prager Capitels und des böhmischen Landtages faßte endlich Kaiser Ferdinand I. den Entschluß, das Erzbisthum wieder zu besetzen, und ernannte am 5. September 1561 Brus zum Erzbischof von Prag, jedoch so, daß er das Wiener Bisthum simultan bis zum Sommer 1562 beibehielt. Noch im selben Jahre 1561 wurde Brus vom Papste Pius IV. als Oberhirt der Katholiken (sub una) in Böhmen bestätigt; die vom Kaiser begehrte Erlaubniß, daß der Erzbischof auch die Utraquisten (Calixtiner) zu weihen berechtigt sein solle, ward vom Papste nicht gewährt. Bereits im April 1561 war Brus zum Gesandten (Orator) Kaiser Ferdinands I. beim Trienter Concil auserkoren worden. Hier betheiligte er sich insbesondere an der am 7. April 1562 abgehaltenen General-Congregation, indem er für die volle Freiheit der Concilsmitglieder plaidirte (Pallavicini lib. 16. c. 5. n. 3). Mitte April empfing Brus in Trient das erzbischöfliche Pallium, welches ihm Pius IV. von Rom aus zusandte. Im Juni 1562 wurde Brus vom Kaiser nach Wien berufen und traf von dort aus zur Ordnung wichtiger Angelegenheiten in Prag ein; erst am 8. August kehrte er abermals nach Trient zurück. Allein dort war in seiner Abwesenheit am 16. Juli die 21. Sitzung abgehalten und in derselben das Decret gefaßt worden, daß die Communion unter Einer Gestalt genüge; hierdurch ging das Concil über die von den kaiserlichen Gesandten vorgelegte Bitte, die Communion unter beiden Gestalten den katholischen Christen in Böhmen, Ungarn und den kaiserlichen Erblanden zu gestatten, zur Tagesordnung über, wie dieß in dem ferneren

am 17. Sept. in der 22. Sitzung beschlossenen Decrete super petitione concessionis calicis seinen noch deutlicheren Ausdruck fand. Auch bei dieser Session war Brus nicht zugegen, denn er war abermals nach Prag berufen worden, woselbst er am 20. September 1562 Maximilian II. zum böhmischen Könige krönte. Am 4. November nach Trient zurückgekehrt, blieb der Prager Erzbischof bis zum Schlusse des Concils und reiste erst im Januar 1564 nach Böhmen zurück. Bald darauf wurde auf wiederholtes Ansuchen Kaiser Ferdinands I. mittels Breve des Papstes Pius IV. vom 17. April 1564 die Communion unter beiden Gestalten für Böhmen, Mähren, Oesterreich, Salzburg und einige deutsche Diöcesen gestattet. In Böhmen wurde die Communion unter beiden Gestalten bis zum J. 1622 Allen, die es wünschten, dargereicht. Ein theilweiser Erfolg kann zwar dieser vom Apostolischen Stuhle ertheilten Concession nicht abgesprochen werden, indem viele Häretiker in den Schooß der katholischen Kirche zurückkehrten, und manche Katholiken, welche dem Sectenwesen zuneigten, nunmehr als treue Anhänger des katholischen Glaubens sich bewährten. Allein jenes durchgreifende Resultat, welches sowohl der Kaiser als auch der Erzbischof erwarteten, hat die Communion unter beiden Gestalten nicht gehabt. Sie hat nämlich die Mehrzahl der Utraquisten, welche bereits längst in das protestantische Lager übergetreten waren, mit der katholischen Kirche auszusöhnen nicht vermocht. Mit um so größerem Eifer war Brus nunmehr bestrebt, die Regierung seiner ausgebreiteten Diöcese, welche nebst dem ganzen Königreiche Böhmen auch noch die Grafschaft Glatz umfaßte, im Einklange mit den Gesetzen der Kirche, namentlich den zu Trient erlassenen Verordnungen gemäß zu führen. Deßhalb gedachte er eine Provinzialsynode nach Prag zur Publication der Decrete des Tridentinums einzuberufen, stieß aber hiermit sowohl bei den größtentheils protestantischen Ständen Böhmens, als auch beim Kaiser Maximilian II. auf den heftigsten Widerstand und mußte, einem entschiedenen Verbote des Kaisers gehorchend, die Einberufung der Synode unterlassen. Zum theilweisen Ersatze hierfür hielt Brus häufig General-Convocationen, an welchen die Erzpriester und Dechante des ganzen Königreiches theilnahmen; ebenso ließ er in den einzelnen Decanaten particuläre Convocationen abhalten, bei welchen die Gesetze der Kirche publicirt und Verstöße gegen dieselben gerügt und geahndet wurden. Die Regierung der Diöcese führte Brus mit Umsicht, väterlicher Milde, unparteiischer Gerechtigkeit; er war stets bemüht, die Disciplin bei dem Säcular- wie bei dem Regular-Clerus zu heben, und ließ sich durch keinerlei Schwierigkeiten von der pünktlichen Durchführung der Kirchengesetze abhalten. In einem ganz eigenthümlichen Verhältnisse stand der Erzbischof zu den Utraquisten Böhmens. Obwohl das utraquistische Consistorium zu Prag die utraquistischen Pfarreien nach eigenem Ermessen besetzte und auch sonst die Angelegenheiten der Calixtiner selbständig ordnete, war doch dem Erzbischof die Ueberwachung der Utraquisten in administrativer und richterlicher Hinsicht vom Kaiser anvertraut, so daß er die zweite Instanz bildete, an welche ein Jeder appelliren konnte. Die utraquistischen Theologen hatten während der Sedisvacanz des Erzbisthums weite Reisen unternehmen müssen, um die Priesterweihe zu erlangen; gewöhnlich wurden sie in Venedig ordinirt. Nachdem die Concession des Kelches vom Papste ertheilt, und von den Utraquisten das Versprechen gegeben worden war, dem Prager Metropoliten als ihrem Bischof in allen Dingen treuen Gehorsam zu leisten, ließ sich Brus im Jahre 1565 und 1566 dazu bewegen, die utraquistischen Theologen zu Priestern zu weihen. Als er sich jedoch überzeugte, daß die Utraquisten ihre gemachten Zusagen zu halten nicht beabsichtigten, unterließ er seit dem J. 1567 die Ordination ihrer Weihe-Candidaten. Harte Kämpfe hatte Brus auch zu bestehen gegen die Häretiker, von denen in Böhmen dazumal insbesondere Lutheraner und böhmische Brüder, dann in einzelnen Ortschaften auch Calvinisten, Nicolaiten, Anabaptisten und Schwenkfeldianer sich befanden. Viele Gutsbesitzer huldigten der neuen Lehre, vertrieben gewaltsam die katholischen Pfarrer und setzten an ihrer Stelle protestantische Prediger ein. So geschah es, daß zwei Drittheile Böhmens gegen Ende des 16. Jahrhunderts dem Protestantismus verfallen und nur ein Drittheil der katholischen Kirche treugeblieben war. Dieses Drittel mußte vor den Gefahren der Häresie bewahrt werden. Darauf war das gesammte Streben des Erzbischofs gerichtet, und seiner rastlosen Energie gelang es, dieses Ziel wirklich zu erreichen. Der Prager Erzbischof übte auch als kaiserlicher Commissar eine gewisse Oberaufsicht über die Lausitz aus, und Brus stand mit dem damaligen Dechanten des Bautzener Capitels und Administrator der Meißner Diöcese, Johann Leisentritt von Juliusberg (gest. 1586), in einer ziemlich lebhaften Correspondenz. Nach dem Tode des Olmützer Bischofs Prusinowsky fiel bei der Wahl seines Nachfolgers (1572) die eine Hälfte der Stimmen des Capitels dem Erzbischof Anton Brus zu, während Johann Grodecky die andere Hälfte der Stimmen erhielt. Die Entscheidung wurde dem Apostolischen Stuhle übertragen. Da jedoch sowohl Papst Gregor XIII. als auch Kaiser Maximilian II. den Wunsch aussprachen, Brus möge den Prager erzbischöflichen Stuhl nicht verlassen, entsagte derselbe seinen Ansprüchen auf Olmütz und verblieb zu Prag; er starb 28. August 1580. (Eine ausführliche historisch-kritische Biographie des A. Brus siehe „Oesterreich. Vierteljahrsschrift f. kathol. Theologie", Wien 1874.) [Borowy.]

Brusch (**Bruschius**), **Kaspar**, Historiker, geboren am 19. August 1518 zu Schlackenwald in Böhmen, erzogen zu Eger, von wo seine Familie stammte, besuchte die Universität Tü-

dingen, verlegte sich frühzeitig auf geschichtliche Studien, führte unaufhörlich ein wahres Wanderleben, besuchte namentlich viele Klöster, Bibliotheken und Archive, begab sich auf Einladung des Bischofs Wolfgang von Salm nach Passau und arbeitete dort an einem großen Werke über Deutschlands Bisthümer, das er jedoch nicht vollendete. Auch in lateinischer Poesie zeichnete er sich aus, so daß er von Kaiser Karl V. als Dichter gekrönt und zum Pfalzgrafen ernannt wurde. Er lebte übrigens sehr ärmlich und zwar meist von den Geschenken der Aebte, deren Klöster er beschrieben. Als er einst in Basel sich ein neues Kleid angeschafft hatte und hinterher bemerkte, daß die Leute sich nun tiefer vor ihm bückten, zerschnitt er es in Stücke. Im J. 1559 wurde er am Schlingenbachischen Walde (zwischen Rothenburg und Windsheim) von einigen Edelleuten überfallen und getödtet, weil sie ihn im Verdacht hatten, daß er gegen sie geschrieben. Seine vorzüglichsten historischen Werke sind: De Germaniae Episcopatibus, Nuremb. 1549 (zunächst nur Mainz und Bamberg); Monasteriorum Germaniae praecipuorum Chronologia, Ingolst. 1551 (eine Art Centurie). Auch gab er das Werk des Abtes Engelbert von Admont De ortu et fine imperii Romani aus dem 13. Jahrhundert heraus, Basel 1553, womit einige prophetische Verse in Verbindung stehen, die man später durch Verwechslung der Jahresbezeichnung von 1588 und 1788 auf die französische Revolution deutete; sie finden sich in seinem Odoporicon et alia minutiora poemata. In seinen Schriften fehlt es nicht an scharfen und bissigen Urtheilen über Kirchen- und Klostervorstände, wozu er wohl bei seinem vielfachen Aufenthalt in Klöstern Veranlassung gefunden haben mochte. Da er sich auch eingehend mit den Schriften von Luther und Melanchthon befaßte und einige in's Latein übersetzte, so hat man ihm Geneigtheit zu den reformatorischen Bewegungen zugeschrieben. (Vgl. Horawitz im Verein für Geschichte der Deutschen in Böhmen, Prag und Wien 1874; Schlesinger im 6. Jahresbericht der Oberrealschule zu Prag; Hummel, Neue Bibliothek von seltenen Büchern I, 287. 488.) [Bone.]

Brustklopfen (pectoris tunsio) als liturgischer Act ist von den Rubriken der heiligen Messe vorgeschrieben während des Confiteor, beim Nobis quoque peccatoribus, beim Agnus Dei und beim Domine, non sum dignus. Der Priester schlägt sich nämlich mit den ausgestreckten und vereinigten Fingern der rechten Hand, die ein wenig eingebogen wird, ruhig, nicht heftig oder gewaltsam an die Brust. Nach der Consecration geschieht dieses Brustklopfen nur mit den drei äußeren Fingern, da Daumen und Zeigefinger vereinigt sind; beim Confiteor aber, und zwar [illegible] den Worten mea culpa, mit den vier Fingern. [illegible] Brustklopfen nach- [illegible] ie, non sum di- [illegible] igen Eucharistie. — Der Sinn dieser Cerimonie ist die Kundgabe der Reue und Zerknirschung über die Sünden. Sie scheint schon im A. T. üblich gewesen zu sein; der Zöllner (Luc. 18, 13) erklärte sich damit als Sünder, und „das Volk, das am Orte der Kreuzigung war und sah, was geschah, schlug an die Brust und kehrte zurück" (Luc. 23, 48). Die Christen der ersten Jahrhunderte kannten diese Uebung wohl, denn Augustinus und Hieronymus reden davon als von etwas Herkömmlichem und Allbekanntem. Dabei erklären sie den Sinn in folgender Weise: „Sobald ihr das Wort Confiteor vernommen, habt ihr an die Brust geschlagen. Was bedeutet aber dieses anders, als sich dessen anklagen, was in der Brust verborgen ist, und durch augenfälligen Schlag die geheime Sünde züchtigen?" (Aug. de verbis Domini sermo 13.) „Wir schlagen an die Brust als den Sitz böser Gedanken; wir wünschten sie zerstreut, wir wünschten das Herz gereinigt" (Hier. in Ezech. c. 18; vgl. Amberger, Pastoral-Theologie II, 68). — Anklänge an diese Sitte enthalten die Psalmworte (50, 19): „Ein zerknirschtes und gedemüthigtes Herz wirst du, o Gott, nicht verschmähen", und es scheint, daß diese neben dem Vorbilde des Zöllners den alten Christen vorschwebten. Der Beter möchte gleichsam das sündhafte Herz zerschlagen, um es Gott als Opfer darzubringen. Es ist Centralpunkt des Lebens; wenn es zerschlagen wäre, wäre das Leben erloschen. Also bekennt man, um der Sünde willen des Lebens unwürdig und der Strafe schuldig zu sein. Ebenso mögen die Worte sanat contritos corde (Ps. 146, 3) dem Beter im Sinne liegen. [Seisenberger.]

Brustkreuz, Pectorale, s. Kreuz als Auszeichnung.

Brutus Junius, Pseudonym, s. Languet Hubert.

Bruys, Peter von, s. Petrus von Bruys.

Bryaniten oder Bibelchristen, eine Section der Methodisten. Ihr Stifter wurde 1815 der Prediger William O'Bryan, der, unzufrieden mit einigen Einrichtungen der Wesleyaner, namentlich mit der Besoldung der Prediger, in Allem die einfachen Verhältnisse der Urkirche herstellen und Alles nach den Worten der heiligen Schrift einrichten wollte. Die Secte hatte Anfangs ein rasches Wachsthum, indem sie schon im J. 1819 30 Reiseprediger in 12 Bezirken zählte. Ihre Hauptverbreitung hat sie in Devonshire und Cornwall. Die kirchliche Statistik von England und Wales vom J. 1851 zählt für die Bibelchristen 482 Kirchen und andere Versammlungsorte und 18 612 Kirchgänger. Die Statistik vom J. 1854 gibt außer der gleichen Zahl von Kapellen oder Kirchen 61 Reiseprediger, 1249 Localprediger, 88 Missionare, 15 614 Mitglieder, 4046 Lehrer, 17 167 Kinder an. [Funk.]

Brydaine (auch Bridaine), Jacob, der große Missionar und Kanzelredner Frankreichs, der „ländliche Bossuet", wurde geboren am 21. März 1701 zu Chuslan, Departement Gard.

Seine Studien betrieb er zu Avignon im Collegium der Jesuiten und beschloß sie im Missions-Seminar von St. Croix. Im Katechismus-Unterricht, womit seine Oberen ihn frühe beauftragten, eignete er sich seine homiletische Hauptugend, die Popularität, an. Im J. 1725 hielt er zu Aigues-Mortes als Diacon seine ersten Missionsvorträge; mit einem Glöcklein rief er die widerwilligen Bewohner aus allen Gassen zur Kirche, und schon sein erster Vortrag bannte sie an seine Kanzel. Sein Leben nach Empfang der Priesterweihe war eine fortgesetzte Mission, die fast alle Theile Frankreichs in ihre segensreichen Kreise zog; der Missionar Mahistre war sein Lehrer und Meister in diesem Berufe. Die Wirkungen seiner Missionen waren außerordentliche; Conversionen und Restitutionen bezeichneten ihren Gang; das Friedensgericht, das er mit dem Ortspfarrer und einigen unbescholtenen Gemeindemitgliedern bei jeder Mission abhielt, trug überall segensreiche Früchte des Friedens und der Versöhnung. Die zwei Missionen, welche er zu Paris abhielt, befestigten seinen Ruf und die Achtung vor seinem Namen in jedem französischen Herzen. Auch die größten Redner strömten von Lobeserhebungen für ihren Mitbruder über; Massillon ließ nur mit Mühe sich bewegen, auf einer Mission zu Clermont neben ihm das Wort zu ergreifen. Papst Benedict XIV. verlieh ihm die Vollmacht, in der ganzen Christenheit zu missioniren; das Capitel zu Chartres ließ eine Medaille zu seiner Ehre schlagen. Als Kämpfer Christi starb er auf dem Schlachtfeld, auf seiner 256. Mission zu Roquemure bei Avignon, 22. December 1767. — Das beste Lob seiner Beredsamkeit sind ihre Erfolge; fragt man aber im Interesse der Homiletik und Kritik nach ihrem Charakter und ihren Mitteln, und liest man mit dieser Frage seine Reden, soweit sie erhalten sind, so findet man, daß er seine Erfolge lediglich einer rhetorischen Anlage, einem feurigen Temperamente, zum großen Theil auch seinem von den Zeitgenossen gerühmten lebendigen, hinreißenden Vortrag zu danken hat; kunstmäßige Beredsamkeit ist ihm fremd. Er ist ein feuriger Improvisator, kennt das Herz des Volkes in seinen tiefsten Gründen und weiß es immer wirksam zu treffen; aber zu lichtvollen Entwicklungen, ruhiger Darlegung fehlt ihm die Ruhe der Reflexion und der Zügel der Theorie. Es lassen sich Proben aus seinen Predigten anführen, welche ihn den ersten Rednern gleichstellen würden; aber daß diese Höhen seiner Beredsamkeit so unvermittelt aus dem ganzen Vortrag emporragen, daß diese pathetischen Stellen so sehr hervorstechen, das ist eben ein Beweis, daß er kein Redner ersten Ranges ist. Auch stößt er oft hart an die Grenze des Bizarren und Abstrusen; ja man erzählt von ihm, daß er einmal auf der Kanzel Flöte geblasen, ein andermal von demselben Ort ein Skelett vorgezeigt habe. Massillon faßt sein Urtheil über ihn in die Worte: „Il eût effacé tous les orateurs, si une heureuse culture eût perfectionné ses dons naturels." Die Homiletik als Wissenschaft muß ihm einen coordinirten Platz neben dem Triumvirat der französischen Kanzelredner verweigern, — eine Stelle, welche der Erfolg seiner Predigten ihm gleichwohl sichert. — Quellen: Abbé Carron, Modèle des prêtres, Paris 1802 (deutsch bearbeitet von Sauter, Ulm); Biogr. univ. VII, 377; Marmontel, Éléments de littérature II, 66 ss.; Madame Necker, Mélanges littéraires II; Maury, Essai sur l'éloquence de la chaire. Brydaine's Cantiques spirituels, Montpellier 1748, wurden unzähligemal aufgelegt; seine Predigten wurden (nach den Handschriften) zu Avignon 1825 in 5 Bänden edirt. [Keppler.]

Brzevnov-Braunau, gewöhnlich St. Margareth genannt, berühmtes Benedictinerstift bei Prag, das älteste Kloster Böhmens, wurde 993 von dem zweiten Bischofe von Prag, dem hl. Adalbert, und von dem Herzog Boleslaus II. gestiftet. Seine ersten Bewohner waren 12 Benedictiner aus dem Kloster des hl. Alexius zu Rom, in welchem der hl. Adalbert selbst am 17. April 990 Profeß abgelegt hatte. Der erste Abt war Adalberts ehemaliger Lehrer Radla, mit dem Klosternamen Anastasius; er wurde später von dem hl. Stephan zum Bischof von Kalocza erhoben. Das junge Stift gelangte in kurzer Zeit zu großer Blüte. Unter dem vierten Abte Arsenius (gest. 1044) lebte der hl. Prokop, der zum Abt von Sazava, und Johannes, der zum Bischofe von Olmütz erwählt wurde. Unter dem Abte Mainhard wurde das neue Benedictinerkloster Raigern mit Conventualen von Brzevnov besetzt. Abt Siegefrid schickte seine Cleriker nach Paris, um sie in der Sorbonne ausbilden zu lassen. Im 14. Jahrh. zählte Brzevnov 300 bis 500 Mönche, welche im beständigen Chorgebete abwechselten, so daß, wie in einem Akoimeten-Kloster, unaufhörlich die Gebete der frommen Mönche zum Himmel emporstiegen (Georg. David, Vit. S. Gunth. 1713). Allein die ganze hoffnungsvolle Pflanzung wurde 1420 von den Hussiten zertreten. Abt Nicolaus rettete sich und die Seinen nur mit Mühe nach dem Tochterstifte Braunau, und von nun an residirten die Aebte von Brzevnov zu Braunau. Abt Johann I. ließ 1459 Brzevnov nothdürftig herstellen und es mit einigen Brüdern besetzen; Abt Gregor III. ward von den Hussiten getödtet und starb als Martyrer 1483; Clemens III. zwangen die aufrührerischen Bauern von Braunau zur Resignation 1505. Abt Johann III. baute in Politz die zerstörte Klosterkirche wieder auf und ließ die bezeichnende Inschrift anbringen:

Quas nostrorum aedes pietas construxit avorum
Has nunc haeredes invadunt more luporum.

Der allgemeine Greuel der Verwüstung brach dem edlen Abte das Herz, er starb 1575. Martins II. Erhebung war eine unglückliche Wahl. Habsüchtig bis zum Uebermaß, scharrte er nur

Geld zusammen, kümmerte sich nicht um seine Brüder — virtutem post nummos habuit — und ergänzte den Convent aus vagabundirendem Gesindel und Flüchtlingen, welche oft kaum des Lesens mächtig waren und ihre Predigten aus den erstbesten, auch häretischen Büchern hielten. Dem unglücklichen Abte wurden die Schätze, die er unter seinem Bette vergraben hatte, genommen; er wurde abgesetzt und starb endlich 1602. Martins II. edler Nachfolger, Wolfgang Zelender (1602—1619), wurde von den Utraquisten verjagt, sämmtliche Stiftsgüter von den Fanatikern geraubt. Endlich kam wieder Ordnung und Ruhe. Kaiser Ferdinand II. restituirte Braunau, und 1621 zog der neue Abt, Johann Benno von Falkenberg (1621—1646), unter militärischer Bedeckung in's Stift ein. Aber schon nach 10 Jahren mußte sich der ganze Convent vor dem sächsischen General Arnheim flüchten; 1633 und 1634 herrschte die große Pest und forderte mehrere Opfer aus den Brüdern; am 15. Juni 1642 wurde Braunau von dem schwedischen Oberst Reichwald erstürmt. Die furchtbare Hungersnoth von 1647 zwang die Brüder zur Auswanderung nach Raigern, St. Prokop und St. Johann. In den beiden schlesischen Kriegen ward Brzevnov-Braunau schrecklich geplündert und ausgeraubt. Friedrich II. ließ zu dreien Malen 10 Stiftsgeistliche nach Schweidnitz und Glatz als Geiseln fortführen und selbe nur gegen Zahlung von je 40 000 Reichsthalern losgeben. Gleichwohl kam das Stift immer seiner Aufgabe in Erziehung der Jugend und Pastoration der Gläubigen unverdrossen nach. Im J. 1682 war das Braunauer Gymnasium, das älteste in Böhmen, durch Abt Thomas zu einem Lyceum erweitert worden. Abt Othmar (1700 bis 1738) baute dasjenige Gymnasialgebäude, welches heute noch demselben edlen Zwecke dient; 1767 errichtete Abt Friedrich Grudmann (1751 bis 1772) das Convict. Ein weniger günstiges Andenken erwarb sich Abt Stephan Rauttenstrauch (1773—1785). Er wurde 1774 als Director der theologischen Facultät nach Wien berufen und ward unter Joseph II. Hofrath der vereinigten Hofkanzlei und Mitglied der Studien- und der geistlichen Hofkommission. Brzevnov lieferte Bischöfe für Ungarn, Polen, Mähren, Böhmen (die sechs ersten Bischöfe von Prag waren Benedictiner; Helicardus, Hizzo, Severus waren aus Brzevnov); mit Conventualen aus Brzevnov wurden besetzt und dem Mutterstifte einverleibt: Raigern in Mähren, gestiftet 1048 von Brzetislaus, Herzog von Böhmen; Politz, an der Grenze von Schlesien, 1213 gegründet von dem Diacon Vital aus Brzevnov, reich dotirt von Ottokar I.; Braunau, gestiftet 1322; Wahlstatt, gestiftet von der hl. Hedwig 1241, Filiale von Brzevnov 1738—1810. Die Erzabtei Martinsberg hatte die ersten Brüder aus Brzevnov. Groß waren darum auch die Rechte und Privilegien der Brzevnover Aebte. Schon Johann XV. ent[illegible] das Stift Brzevnov der Jurisdiction des Prager Bischofs, und diese Exemtion erneuerte und bestätigte Bonifaz IX. und Innocenz VII. Der Abt war der geborene Visitator der ganzen böhmisch-mährischen Benedictiner-Congregation. Gegenwärtig hat das Stift an 60 Mitglieder, versieht ein Ober-Gymnasium und 14 Pfarren. (Vgl. Ziegelbauer, Epitome historica monasterii Brevnoviensis, Colon. 1740; Dobner, Monum. hist. Bohem., Pragae 1785, VI, 1—241; Matauschek, Jahresbericht über das Stifts-Gymnasium in Braunau, Prag 1860, 1862, 1863; Regesten des Klosters in den Studien und Mittheilungen aus dem Benedictiner-Orden III, Wien und Würzburg 1882, 66 ff.; Script. O. S. B., qui 1750—1880 fuerunt in Imp. Austriaco-Hung., Vindob. 1881, Index 550.) [Wolfsgruber, O. S. B.]

Bucelin (Buzlin), Gabriel, gelehrter Benedictiner zu Weingarten in Schwaben, stammte aus dem an gelehrten und berühmten Männern reichen Geschlechte der Grafen Bucellini (Gauhe, Adelslexicon I, Leipzig 1740, 271) und war der Sohn des Johann Jacob Buzlin und der Anna von Wartenfels und Oberkastell. Er wurde am 28. December 1599 zu Diessenhofen im Kanton Thurgau geboren und kam als Knabe 1612 in die Benedictinerabtei Weingarten. Wie sehr der junge Mönch sich hervorthat, bezeugt der Umstand, daß er schon 1624 als Novizenmeister in das Kloster St. Trudpert im Schwarzwald geschickt wurde, um das gesunkene Stift in religiöser und wissenschaftlicher Beziehung neu zu beleben. Um 1635 wurde er Professor der Humaniora in Feldkirch, wohin interimistisch das Studium der Cleriker von Weingarten verlegt worden war. Als 1646 das Herannahen der Schweden die Klosterbewohner zur Flucht trieb, ging Bucelin nach Admont; später erhielt er das Priorat zu St. Johann in Feldkirch. Hier verblieb er bis zu seinem am 9. Juni 1681 erfolgten Tode. Sein Herzenswunsch, die letzten Tage in Monte Cassino verbringen zu dürfen, ging nicht in Erfüllung. Er war ein ächter Benedictiner, der kindliche Frömmigkeit mit eisernem Fleiße paarte. Es werden ihm 53 Werke zugeschrieben, von denen nur der geringere Theil gedruckt ist. Die Mehrzahl der Manuscripte kam zugleich mit der Bibliothek von Weingarten nach Stuttgart in die königliche Handbibliothek. Das Stift Einsiedeln besitzt das Manuscript seiner Gallia Mariana, Ottobeuern ein Schreiben über die Imitatio Christi. Die gedruckten Werke sind: Relatio hist. de sanguine Christi 1649, abgedruckt im Compend. hist. de S. Rom. Imperii majestate, Francof. 1680, 24 sq.; Aquila Imperii Benedictina, de ordinis S. Bened. per univers. imperium Rom. immortalibus meritis, Venet. 1651; Historiae universae nucleus, Ulm. 1654, Aug. V. 1658, Francof. 1664, auch deutsch Augsb. 1657. Dieser Abriß der allgemeinen Welt- und Kirchengeschichte erfreute sich seiner Zeit einer vorzüglichen Geltung (Werner,

Gesch. der kathol. Theologie, München 1866, 129); Menologium Benedictinum, Veldk. 1655; Germania topo-chrono-stemmatographica sacra et profana, vol. I et II Aug. V. 1655. 1662, vol. III et IV Francof. 1671, Ulmae 1678, sehr schätzbar; Annales Bened., Aug. V. 1656; Ratio et distinctio temporum, ib. 1658; Auctuarium nuclei histor. univers., ib. 1658; Urbis Romanae consules ... et fasti triumphales, ib. 1658; Rhaetia etrusca, romana, gallica, germanica etc., ib. 1666; Constantia sacra et profana, Francof. 1667; Chronologia Bened. Mariana, Campod. 1671; Vita s. Gerardi Sagredi, Sangall. 1672; Chronologiae Bened. compendium, Aug. V. 1679; Benedictus redivivus, Veldk. 1679; De S. Rom. Imperii sanctitate, potestate, nobilitate, Francof. 1680 u. a. (Vgl. Ziegelbauer, Hist. rei lit. O. S. Ben. IV; G. Hess, Prodromus monument. Guelf. seu Catal. abbatum Weingart., Aug. V. 1781; J. Bergmann, Der Genealog Bucelin, in den Sitzungsber. der Wiener Akademie XXXVIII, 47 ff.) — Fast gleichzeitig mit Gabriel Bucelin lebten zwei andere Theologen dieses Namens, Johannes Buzelin, S. J., gest. zu Lille 1626, Verfasser der Annales Galloflandriae, Duaci 1624, und Galloflandria sacra et profana, ib. 1625; und Johannes Bucellini aus Brescia, Provinzial der Jesuiten in Oesterreich, gest. zu Wien 1669, ein sehr bedeutender ascetischer Schriftsteller, der sich namentlich durch seine Asceticae Considerationes, 5 voll., Vienn. 1666—1671, bekannt machte. [Wolfsgruber, O. S. B.]

Bucer, s. Butzer.

Buch des Lebens, ein biblischer Ausdruck für die göttliche Vorherbestimmung, findet sich an folgenden Stellen der heiligen Schrift erwähnt: 1. Exod. 32, 32 erklärt Moses, er wolle sich aus dem Buche des Lebens tilgen lassen, um sein Volk zu retten. 2. Ps. 68, 29 fleht David, Gott möge seine Feinde aus dem Lebensbuche streichen, d. h. ihnen als Gottlosen seine Gunst entziehen und sie untergehen lassen. 3. Ps. 138, 16 ist von den zu Erschaffenden die Rede, die schon vor ihrem Dasein im Buche Gottes stehen und in Folge dessen in's Leben treten. 4. Isaias (4, 3) weissagt, daß manche fromme Israeliten aus den feindlichen Heimsuchungen gerettet werden, die nämlich „eingeschrieben sind in das Buch des Lebens". 5. Daniel 12, 1 ist mit Is. 4, 3 parallel, doch tritt der Gedanke an geistige Rettung mehr hervor. (Dan. 7, 10 ist von dem Buche des Lebens nicht die Rede. Die Stelle lautet: „Das Gericht setzte sich, und Bücher wurden aufgeschlagen." Der hl. Hieronymus versteht darunter das Oeffnen der Gewissen und der Werke Aller. Auch Offenb. 20, 12 wird das Lebensbuch von den andern Büchern, die beim Gerichte geöffnet werden, unterschieden.) 6. Luc. 10, 20 redet der Heiland selbst darüber: „Freuet euch, daß eure Namen geschrieben stehen im Himmel." 7. Phil. 4, 3 gebraucht Paulus den Ausdruck ganz deutlich für Vorherbestimmung zur ewigen Seligkeit. Er erwähnt Clemens und andere Mitarbeiter, „deren Namen im Buche des Lebens stehen". 8. Aehnlich Offenb. 3, 5: „Ich werde seinen Namen nicht tilgen aus dem Buche des Lebens", d. h. er ist und bleibt vorherbestimmt zur Seligkeit. 9. Offenb. 17, 8 werden die Gottlosen als solche erwähnt, „deren Namen nicht geschrieben sind im Buche des Lebens seit Gründung der Welt". 10. Ebd. 20, 12 ist vom Gerichte die Rede, und es heißt: „Bücher wurden geöffnet, und ein anderes Buch wurde aufgethan, das des Lebens." 11. Ebd. 13, 8 und 21, 27 wird dasselbe „Lebensbuch des Lammes" genannt, d. h. es gehört dem Erlöser, und eingetragen sind daher in dasselbe nur solche, welche mit dem Erlöser in Verbindung stehen.

Diesen Aussprüchen gemäß hat man unter dem Buche des Lebens das göttliche Wissen von den Prädestinirten und ihren Werken zu verstehen. Der Name ist von den menschlichen Verhältnissen genommen. Es ist menschlicher Gebrauch, diejenigen in ein bestimmtes Buch einzuzeichnen, welche zu etwas Besonderem bestimmt sind. So sind auch die zum ewigen Leben Vorherbestimmten in dem göttlichen Wissen stets unvergessen wie in einem Buche eingetragen. Demnach ist das Leben, um welches es sich hier handelt, nicht das irdische, auch nicht das Leben der Gnade, sondern nur das ewige Leben der Glorie. Das erstere kann schon deßwegen mit der Bezeichnung nicht gemeint sein, weil Niemand zu dem eigens auserwählt wird, was ihm von Natur zukommt, und das bloß irdische Leben seit dem Falle Adams kein eigentliches Leben mehr ist — mors est potius dicenda quam vita. Auch das Gnadenleben ist mit der Bezeichnung nicht gemeint, weil es an sich ebenfalls nicht das volle Leben, sondern nur Mittel und Vorbedingung des ewigen Lebens ist. Freilich können (vgl. Phil. 4, 2) die im Stande der Gnade Befindlichen beziehungsweise ebenso als im Buche des Lebens stehend bezeichnet werden, wie sie in den paulinischen Briefen Auserwählte heißen; allein schlechthin steht im Buche des Lebens nur der, von welchem Gott weiß, daß er definitiv das ewige Leben erlangen wird. Auf die Frage, ob Jemand, der in diesem Buche steht, aus demselben getilgt werden könne, muß demnach verneinend geantwortet werden. Wenn dennoch Ps. 68, 29 von einem Streichen aus dem Lebensbuche die Rede ist, so ist dieß nur nach menschlicher Anschauung gesagt. Dem alttestamentlichen Gläubigen erschien das Glück als Zeichen des göttlichen Wohlgefallens und daher auch als Zeichen, daß Jemand von Ewigkeit her im göttlichen Wissen günstig verzeichnet sei. Wenn aber ein Glücklicher sich gottlos zeigt, so verdient er statt des Glückes Unheil, und dieses wünscht der Psalmist den Gottlosen, wenn er sie aus dem Lebensbuche getilgt sehen will. — Wenn ferner Jemand den Gnadenstand verliert, kann

dieß gleichfalls eine Tilgung aus dem Lebensbuche genannt werden; aber auch diese Tilgung geschieht nicht schlechthin, sondern beziehungsweise; der betreffende Mensch war nicht absolut eingetragen, sondern es war ihm nur das Mittel zur Erlangung des ewigen Lebens, die Gnade, vorherbestimmt. Diese kann er verlieren und insofern aus jenem Buche gestrichen werden; er kann sie auch wieder gewinnen und insofern wieder eingesetzt werden. Erlangt er die Beharrlichkeit, so geschieht dieß vermöge der absoluten Bestimmung Gottes, d. h. weil er schlechthin im Lebensbuche verzeichnet ist. (Näheres s. S. Thom. Aqu. 1, qu. 24; Rainer. a Pisis, s. verbo: Liber vitae.) [Seisenberger.]

Buch (Buche), Heinrich, genannt der gute Heinrich, s. Renty.

Buchanan, Claudius, erster Begründer der anglicanischen Mission in Ostindien, wurde geboren am 12. März 1766 zu Cambuslang (in der Nähe von Glasgow), wo sein Vater Geistlicher und Rector einer Lateinschule war, und starb zu London am 9. Februar 1815. Er studirte zuerst die Rechte in Glasgow, führte dann einige Jahre hindurch, theils auf Wanderungen, theils in London, ein gar arges und unstätes Leben, bekehrte sich mit tiefer Reue unter Leitung eines Londoner Predigers, John Newton, und verlegte sich dann zu Cambridge mit allem Eifer auf das Studium der Theologie. Im J. 1796 folgte er einem Rufe als Caplan der ostindischen Compagnie nach Indien, lebte Anfangs still als Regimentsprediger, kam 1800 nach Calcutta an das Collegium von Fort-William, eiferte mit aller Kraft für das Missionswerk, klagte in einer besonderen Schrift über die Hindernisse, welche die Compagnie demselben entgegenstelle, und verlangte Anstellung von Bischöfen und Eintheilung Indiens in Diöcesen. Er selbst hatte gleich nach seiner Ankunft in Indien sich mit Eifer auf die Erlernung der hindustanischen und persischen Sprache verlegt und das N. T. in beide Sprachen übersetzt. Auch machte er ausgedehnte Missionsreisen, besonders im J. 1806, bis zum Cap Comorin, nach Ceylon, Malabar u. s. w. Im J. 1808 kehrte er nach England zurück, um dort durch Predigten und Schriften für Ostindien zu wirken, zumal da die Compagnie direct die Befürchtung aussprach, daß ihr Interesse durch die Missionen geschädigt werde. Er schrieb „Christian Researches in Asia" (London 1811); deutsch bearbeitet von Blumhardt, „Neueste Untersuchungen über den Zustand des Christenthums in Asien" (Stuttgart 1813); ferner Memoiren über seine Reisen, und manches Andere über Ostindien. Besonders wirkte er durch seine Zeitschrift: „Der Stern des Morgenlandes". Er starb 1815, als eben das Parlament auf seine Pläne eingegangen war, und der erste Bischof, Middleton, für Calcutta ernannt war. (Vgl. Parson, Memoirs of life and writings of Buchanan, 2 vols., Lond. 1819; Basler Magazin von 1829.) [Bone.]

Buchanan, Georg, Dichter und Historiker, Lehrer und Staatsmann, war ein Freund des schottischen Reformators Knox, mit dem er den Tyrannenmord vertheidigte. Er wurde geboren zu Kilkerne in Schottland am 1. Februar 1506 und studirte zu Paris, nahm dann aber Kriegsdienste an. Kränklich geworden, begann er wieder zu studiren, kam nach Schottland zurück und wurde Erzieher des Grafen v. Murray (eines natürlichen Sohnes Jacobs V.). Als solcher schrieb er Schmähgedichte gegen die Franciscaner und wurde deßwegen eingekerkert (1539); indessen entkam er nach Frankreich, lebte zuerst in Paris und Bordeaux und ging 1547 nach Portugal. Hier begann er zu reformiren, ward aber gefangen gesetzt und schrieb während seiner Haft in einem Kloster seine Paraphrase über die Psalmen. Nach seiner Freilassung kehrte er nach Paris zurück, begab sich im J. 1560 nach Schottland und bekannte sich öffentlich zur Reformation. Er schloß sich den Gegnern der Maria Stuart an, übernahm nach deren Entfernung die Erziehung ihres Sohnes Jacob VI. (Jakob I. von England) und überfüllte denselben nach seinem Grundsatze, der Regent müsse der größte Gelehrte seines Landes sein, mit eitler Gelehrsamkeit. Mit Murray legte er auch Zeugniß wider die angeklagte Maria Stuart ab und schrieb gegen dieselbe 1571 sein Pamphlet De Maria regina Scotorum. Später wurde er Director der königlichen Kanzlei und Geheimer Siegelbewahrer, verließ diese Stelle 1581 und begab sich nach Edinburg, wo er am 28. September 1582 in Armut starb. Er schrieb: Historia Scotiae; De jure regni apud Scotos; De Sphaera; Paraphrasis psalmorum poetica; Epistolae; Epigramme, Elegien und Tragödien, sowie eine Selbstbiographie. Die Gesammtwerke erschienen durch Rudimann, Edinburg 1715 in 2 Bänden Fol., und durch P. Burmann zu Leyden 1715. (Vgl. Dempster, De claris Scotis; Grotius epist. 5; Bayle, Diction. crit.) [Bone.]

Buchdruckerkunst in ihrem Verhältnisse zur Kirche und zur heiligen Wissenschaft. Die Druckkunst, d. h. das Verfahren: Gestalten, Bilder, Schriftzeichen u. s. w. durch Drücken auf andere Körper zu übertragen, ist keineswegs eine Erfindung des 15. Jahrhunderts. Schon lange vor der christlichen Zeitrechnung wurden in Ninive die Züge der Keilschrift mit einem Griffel in den weichen Thon eingedrückt; die Babylonier schnitten die Keilschrift in Holzstöcke erhaben aus und drückten sie mit diesen Stempeln in das noch nasse Lehmstück ein. Unter den Trümmern Babylons sind derartige Stempel aufgefunden worden. Die Kunst des Buchdruckes ist eine Erfindung der Chinesen, und das älteste bekannte Druckwerk gehört dem 10. Jahrhundert an. Den ersten Abdruck der Bücher Kungse's setzt Klaproth zwischen 890—925, Julien in's Jahr 904. Als die Mongolen im 13. Jahrhundert die Chinesen unterjochten, erhielten sie mit dem Buddhismus zugleich ihre Schrift und den Tafeldruck,

und Europa verdankt letzteren wahrscheinlich den Mongolen, welche mit der europäischen Cultur in vielfache Berührung traten. Sicher ist, daß der Tafeldruck, d. h. die Xylographie, sich um das Jahr 1400 über Deutschland bis nach Flandern verbreitete. Seit dem Ende des 14. Jahrhunderts finden sich Bildschneider, Formschneider, Briefmaler, Briefdrucker (jedes Einzelblatt hieß Brief, nach breve scil. scriptum, woher Ausdrücke wie Frachtbrief, Gültbrief) oder Prenters (im Englischen heißt drucken noch immer to print, und ein Buchdrucker printer) in großer Zahl und bildeten in manchen Städten eine eigene Zunft. Der erste datirte Holzschnitt trägt die Jahreszahl 1423. Die Druckkunst ist also nicht von Johann Gensfleisch zu Gutenberg aus Mainz im J. 1450 erfunden worden; allein was dieser erfand, war etwas unendlich Höheres, nämlich die Typographie, die Bildung gegossener Lettern vermittelst Mutter- und Gußform (v. d. Linde, Gutenberg 115—116; vgl. 14—15). Das Wesen der neuen Erfindung lag nicht in der Beweglichkeit der Elemente (Lettern) der abzudruckenden Schrift. Bewegliche Buchstaben waren schon im Alterthum bekannt. Quintilian und der hl. Hieronymus berichten von Buchstaben aus Elfenbein, Buchsbaum oder Cedernholz, die man zu ihrer Zeit den Kindern zum Spielen oder zur Erlernung des Alphabetes gab (vgl. v. d. Linde 118 ff.), und in den römischen Katakomben hat man (vgl. Kraus, Roma Sotterranea, 2. Aufl. 489) solche Buchstaben gefunden. Bei Gutenbergs Erfindung kam es nicht auf die Beweglichkeit der Buchstaben an, sondern auf den typographischen Herstellungsproceß, auf die richtige Art der Typenbildung. Mit der angeblichen Xylotypographie, d. h. dem Druck mit beweglichen Holzlettern, hatte Gutenberg nichts zu thun. Schneiden und Gießen von Metalltypen, und der Druck von Einzelblättern und Büchern mittels dieser Kunst bilden die ursprüngliche Typographie. Die Buchstaben wurden zunächst (nämlich als Stempel, Letterform, Patrize, Punze) geschnitten, dann (als Matrize, Mutterform, moule) geschlagen und endlich (als Typen, Drucklettern) gegossen. Das erste große Werk dieser gewaltigsten culturhistorischen Erfindung war die 36zeilige lateinische Bibel (Mainz 1450—1452). Die erste typographisch datirte lateinische Bibel erschien am 14. August 1462, kurz vor jener Eroberung von Mainz durch den Erzbischof Adolf von Nassau, welche die Zerstreuung der Schüler Gutenbergs in alle Welt zur Folge hatte. Ulrich Zell errichtete mit Hilfe der „Brüder vom gemeinsamen Leben" im Winter 1462—1463 seine erste Druckerei im Kloster Weidenbach in Köln. Durch Richard Paffroed aus Köln kam die Typographie nach Deventer im J. 1477 (in welchem Jahre in Delft die erste niederdeutsche Bibel ausgegeben wurde), und sehr wahrscheinlich ist überhaupt die Kölner Buchdruckerkunst die Mutter der holländischen und englischen gewesen (vgl. v. d. Linde 259 ff.). Mit wunderbarer Schnelligkeit verbreitete sich die neue Kunst über Europa und wurde besonders von Mönchen und Weltgeistlichen gepflegt und gefördert. Rom zählte im J. 1475 schon zwanzig Officinen. In Buda-Pest wurde das erste Werk im J. 1473, in Valencia 1475, in Stockholm 1483 gedruckt. Allerwärts entstanden Klosterdruckereien, zum Beispiel in Beromünster 1470, Augsburg 1472, Bamberg 1474, Nürnberg 1479; in Savona 1474, Parma 1477, Mailand 1480; in St. Albans in England 1480; in Cetinje in Montenegro 1494; in Wadstena in Schweden 1495 u. s. w. Alle altslavischen, namentlich cyrillischen Ausgaben in den südslavischen Ländern gingen, wie Schafarik nachgewiesen (vgl. Serapeum, Jahrg. 1843, 320, Jahrg. 1851, 353), von serbischen und bulgarischen Mönchen und Priestern aus. Ueberaus thätige Buchdrucker waren die „Brüder vom gemeinsamen Leben"; in Marienthal im Rheingau besaßen sie bereits im J. 1474 eine Druckerei; in einem ihrer ersten Rostocker Drucke vom Jahre 1476 bezeichneten sie die neue Kunst „als die Lehrerin aller Künste zum Besten der Kirche". Für den Verkauf und die Verbreitung der Bücher wurden von kirchlicher Seite, z. B. von den Würzburger Bischöfen Rudolf von Scherenberg und Lorenz von Bibra, Ablässe ertheilt. Minoriten und Karthäuser waren die eifrigsten Förderer des Typographen Johann Amerbach in Basel; der berühmte Scholastiker Johann Heynlin vom Stein brachte 1470 die ersten Buchdrucker nach Paris, und die dortige Sorbonne berief drei deutsche Typographen und räumte denselben eine große Druckerei ein. Abgeschmackt ist darum das noch immer, selbst in katholischen Schulbüchern, wiederkehrende Märchen, daß Geistliche und Mönche Gegner der neuen Kunst gewesen, letztere vorzüglich deßhalb, weil sie sich in einem „lucrativen Erwerbszweig", dem Abschreiben von Büchern, durch dieselbe behindert gesehen hätten. Die Typographie diente gerade in erster Linie kirchlichen Zwecken, und der Humanist Jacob Wimpheling konnte mit Recht sagen, daß „die gedruckten Bücher gleichsam Herolde des Evangeliums seien, Prediger der Wahrheit und Wissenschaft". Bis zum Jahre 1500 erschien die Vulgata in mehr als 100 Ausgaben, und bis zum Auftreten Luthers wurden mindestens 14 vollständige Bibeln in hochdeutscher, 4 in niederdeutscher Mundart gedruckt. Nächst der Bibel wendeten die großen Verlagsbuchhändler (wie die Koburger in Nürnberg, Amerbach und Froben in Basel) ihre Sorgfalt auf eine würdige Herausgabe der Kirchenväter und der alten Scholastiker; noch jetzt kennt man z. B. von den verschiedenen Werken des hl. Thomas von Aquin nicht weniger als 216 in den Jahren 1470—1500 erschienene Ausgaben und Auflagen. Eine ungemein weite Verbreitung fanden auch die ascetischen Bücher, z. B. das Buch: „Von der Nachfolge Christi", von dem bis 1500 in mehreren Sprachen 59 Ausgaben aufgeführt werden können. Von Predigtsammlungen, Predigtentwürfen und anderen Hilfsschriften für

Prediger lassen sich noch weit über 100 verschiedene Druckwerke namhaft machen. Geiler von Kaisersberg (gest. 1510) führte schon Klage darüber, daß zu viele Predigtbücher von Unberufenen veröffentlicht würden. Die erste gedruckte katechetische Unterrichtsschrift ist der um 1470 in niederdeutscher Sprache erschienene „Christenspiegel“ von Dederich Coelde, der in Kurzem viele Ausgaben und Auflagen erlebte; von Handpostillen (Plenarien) sind aus dem Zeitraume von 1470—1519 mindestens 95 verschiedene Ausgaben und Bearbeitungen in ober- und niederdeutscher Mundart bekannt. Trotz der unzähligen durch Krieg, Nachlässigkeit oder Unwissenheit zu Grunde gegangenen Druckwerke beläuft sich die Zahl der noch jetzt vorhandenen Wiegendrucke auf mehr als 30 000, größtentheils Werke in Folio, nicht selten drei, vier und mehr Bände stark. Es finden sich darunter typographische Meisterwerke (z. B. der Fust- und Schöffer-Psalter von 1457), welche an Schönheit und Pracht bis heute unerreicht geblieben sind. Seit der Mitte des 16. Jahrhunderts gerieth die ganze Technik der Kunst in immer tieferen Verfall, aus dem sie sich erst nach der Mitte des 18. Jahrhunderts wieder allmälig erhob. — Wenn Jacob Wimpheling im J. 1507 rühmen konnte: „Wir Deutsche beherrschen fast den ganzen geistigen Markt des gebildeten Europas, und was wir auf den Büchermarkt bringen, das sind meist edle Erzeugnisse, die nur der Ehre Gottes dienen, dem Heile der Seele, der Bildung des Volkes“, so verlor seit dem Ausbruch der politisch-kirchlichen Revolution des 16. Jahrhunderts der deutsche Buchhandel seinen großartigen Charakter; die Typographie selbst wurde in unberechenbar vielen Erzeugnissen auch der Entartung und dem Schwindel dienstbar gemacht, als „wirksamste Angriffswaffe“ gegen die Religion und die heiligsten Güter des Volkes mißbraucht. — Unter den älteren Werken über die Erfindung und Geschichte der Buchdruckerkunst vgl. von Schaab (3 Bde. Mainz 1830—1831), Falkenstein (Leipzig 1840), A. v. Holstein (Gutenberg, Fust und Schöffer, Darmstadt 1876). Einen Wust von Irrthümern, Märchen und Fälschungen über die Erfindung der Buchdruckerkunst beseitigt das grundlegende Werk von v. d. Linde, Gutenberg, Geschichte und Erdichtung aus den Quellen nachgewiesen, Stuttgart 1878. Faulmann (Illustr. Gesch. der Buchdruckerkunst, Mainz 1882) weicht in der Hauptfrage, wo der eigentliche Schwerpunkt der Erfindung liegt, von v. d. Linde ab. Sehr werthvoll ist Falks Schrift: Die Druckkunst im Dienste der Kirche bis 1520, Görresgesellschaft 1879. [Joh. Janssen.]

Bucherius (Boucher, Bouchier), Aegid, Historiker, war geb. 1576 in Arras, Jesuit 1598, Rector in Bethune 10 Jahre lang, in Lüttich 16 Jahre, starb in Tournay 8. März 1665. Er zeichnete sich als Religiose durch Arbeitsamkeit, Liebe zum gemeinsamen Leben und Andacht zum Leiden Christi aus. Von seiner Gelehrsamkeit als Historiker und von seinem auf Chronologie gerichteten Streben legen die noch vorhandenen Werke Zeugniß ab. Man hat von ihm: Disputatio de primis Tungrorum seu Leodiensium Episcopis, worin er behauptet, Maastricht sei nie Bisthum gewesen (dagegen schrieben Henschen, Dolmans, de Marne; dafür aber Foullon, Bertholet, sämmtlich Jesuiten, und Crassier); Chronicon Episcoporum Trajectensium ad Mosam, seu Leodiensium; Annotatio de chronologia regum Francorum Merovaedeorum (mit diesen kleinen Schriften, die sich, wie auch die zuerst genannte, bei Chapeaville, Gesta Pontif. Leodiens. 1612, I und II, finden, brachte Bucherius zuerst Licht in die Chronologie der Merovinger); De doctrina temporum comment. in Victorium Aquitanum, Antwerp. 1634; endlich Belgium Romanum ecclesiasticum et civile, Leodii 1656 (enthält eigentlich die Geschichte des Abendlandes von der Zeit Cäsars bis zum Tode Chlodwigs 511). Ungedruckt blieb: Belgium Gallicum, bis auf Karl den Kahlen reichend, und Gregorius Turonensis amplissimis notis illustratus. (De Backer I, 799; Lelong, Biblioth. hist. de la France.) [R. Bauer, S. J.]

Buchiras, Isidor, der spätere byzantinische Patriarch, lebte gegen die Mitte des 14. Jahrhunderts und war einer der eifrigsten Parteigänger der Hesychasten (s. d. Art.). Seine Zeitgenossen schildern ihn als einen thörichten, unverständigen, unwissenden und eitlen Menschen, welcher sich himmlischer Erleuchtungen, der Prophetengabe und der Anschauung Gottes gerühmt und sich nicht entblödet habe, öffentlich zu lügen. Seine Freunde hatten es ehedem dahin gebracht, daß er zum Bischof von Monembasia (Malvasia) im Peloponnes erwählt wurde; doch gelangte er nie in den factischen Besitz dieses Bischofsstuhles. Der byzantinische Patriarch Johannes Kalekas zog ihn vor eine Synode zur Verantwortung, weil er an den von dem Hesychastenführer Gregor Palamas ausgestreuten Glaubensirrthümern hartnäckig festhielt. Er erschien, erklärte aber auf Befragen seine unwandelbare Anhänglichkeit an des Palamas Lehren; darauf hin sprach die Synode seine Amtsentsetzung aus. Indessen machte dieses Urtheil ihm wenig Sorgen. Er hoffte auf eine günstigere Zeit, und diese kam für ihn, als der große Hesychastenfreund Johannes Kantakuzenus wiederum das weltliche Regiment zu Byzanz in die Hand genommen hatte. Der Patriarch Johannes Kalekas wurde bald von seinem Amte entfernt und starb kurz nachher. Sein Nachfolger in der Patriarchalwürde ward kein anderer, als der deponirte und excommunicirte Isidor Buchiras. Zwar beschloß eine Anzahl griechischer Bischöfe auf einer Synode im J. 1347 seine Amtsentsetzung, weil er sich völlig in der heterodoxen Richtung des Palamas bewege und überdieß gegen die Oppositionsbischöfe ein gewaltthätiges Benehmen bekunde. Allein ihr Urtheil hatte keinen weiteren Erfolg; Isidor blieb Patriarch.

Im J. 1349 weihte er viele Anhänger des Palamas zu Bischöfen und letzteren selbst zum Erzbischof von Thessalonich. Im J. 1350 starb Isidor, nachdem er kurz vorher in einem schriftlichen Document sein unverbrüchliches Festhalten an des Palamas Irrlehre betheuert hatte. Sein Nachfolger auf dem byzantinischen Patriarchenstuhl wurde der Hesychast Kallistus (I). — (Vgl. Nicephor. Greg., Hist. byz. 15, 10. 12; 16, 5; Miklosich et Müller, Act. Patriarch. Constantinop. I, 256 sq.; Leo Allatius, De eccles. occid. et orient. perp. consens. 2, 16; J. Cypariss., Palam. transgress. serm. 4, 4; Stein, Studien über die Hesychasten des 14. Jahrh., Wien 1874, 99—108. [v. Stein.]

Buchstab (Litera), Johannes, aus Winterthur, war Schulmeister 1523 zu Bremgarten im Aargau, dann in Zofingen, nahm, noch jung, an der Disputation zu Bern vom 6. Januar 1528 Theil, wo er die katholische Lehre nicht ungeschickt vertheidigte. Butzer bezeichnet ihn: impudentior nescias an indoctior, utrumque certe insigniter, quanquam alias homo appareret minime malus. Seit die Reformation in Bern siegte, war er Schullehrer zu Freiburg im Uechtlande. Er hatte schon 1523 sich gegen „die new vnwarhafftig leren vnderstanden zu schreiben, die selbigen geschrifften aber in keynen Truck mögen vnderbringen". Am Schlusse seiner Schrift „Von dem Fegfeuer" meldet er, wie er, noch nicht 25 Jahre alt, sich überzeugte, daß die Sachen Zwingli's „ful vnd vnrecht woren" und eine Schrift wider ihn verfaßte, die er 1523 an M. Hieronymus Botzheim, Pfründner am Dom zu Basel, sandte, damit er sie zum Drucke beförderе. Da dieser aber keinen Verleger fand, man sie auch weder 1524 zu Konstanz, noch 1525 zu Freiburg drucken wollte, weil sie zu groß war, theilte er sie in 10 Abschnitte, die 1528 alle im Druck erschienen. Folgende sind wahrscheinlich einzelne Stücke daraus, alle von großer Seltenheit: „Das nit alle Christ | glöbige menschen gleich prie | ster seyend, das nieman gezime dann den prieste | ren ze predigen, das ein vnderscheid zwischen | den Bischoffen, priestren vñ Diacõ seye | Vnd dz ma die priester mit ererbie | tung sol halte. Ein kurtze vnder | richtug durch Johanne Buch | stab B. W. Schulmeister | Zofingen". Beim Schlusse: „Getruckt vnd volendet diß Büchlin vff Unser | lieben Frawe abent der geburt. Im jar als | mã zalt . M . CCCCC . XXVII". 8 Bl. 4°. — „Ein kurtze vnder | richtung vß dem alte vnd | nuwe testamet, Das die meß ein opffer ist | vnd vß kutschafft der aller elften lerern, | seit d' zeit har der appostlen, zu allen | zeite für ein opffer geglaubt, gehal | te vn beschriben ist worde. Durch | Joane Buchstab, schulmeister | zu Zofingen". Beim Schlusse: „Getruckt vnd vollendet diß büchlin vff sant | Adelffus abent. Im . M . CCCCC . XXVII . jar". 14 Bl. 4°. — „Von becleidung der priester, liechter, weiwasser, geweihte saltz vnd eschen, meßfeuren, s. l., 1527." 4 Bog. 4°. — „Daß die Biblischen ge | schrifften müssen eyn geystliche vßle | gung han, daß vns vil ding (die | mit vßgetruckten worten nit | in der Bibli geschriben | standent) not seind | zů glauben, daß | man die sa | tzungen | der | Apostlen | auch schuldig ist | zůhalten. Vnd daß die heylig Christlich kirch in denen | dingen, so zů de waren glaube notwe | dig seind, nit irret, eyn kurtze vnderrich | tng, durch Joan Bůchstab vß Winterthür". s. l. et a. 20 Bl. 4°. Ein vorgedruckter Brief an Joh. Grieninger ist datirt „zu Zofingen vff de dreis | gesten tag Decebris | im M . D . XXIX | Jar", wo 1527 zu lesen ist, da er der bevorstehenden Disputation zu Bern gedenkt. — „Eygentliche vnd | Grundtliche kuntschafft | auß Götlicher Biblischer geschrifft, daß | M. Vlrich zwinglein, eyn falscher | Prophet, vn verfürer des Chri | stenlichen volcks ist, durch | Johan Bůchstab, der | löblichen Christ | lichen Statt | Friburgk in Vechtlandt Schůl | meyster. Anno domini M . D . XXVIII". — Ein vorgedrucktes Schreiben an die Eidgenossenschaft ist datirt: „Geben im | Aprillen in dem Jar M . CCCCC . XXVIII. In meinem ab | scheydt von Zofingen". Beim Schlusse: „Anno M . D . XXIX". 29 Bl. 4°. — „Von fürbit der mutter gotesz | Marie, der lieben helgen, vnd Englen | Gottes, durch Joannem Bůch | stab von Winthertur yetz | und in der Christliche stat | Freyburg in | yechlandt | wonede." s. l. et a. 10 Bl. 4°. — „Vier artickel | (einem jetlichen Christenliche | menschen not ze thůn vnd zehalten) vff | das kürtzest begriffe, | Namlich Fast | en, Betten, Beichte, vn bůß thůn, | durch Johann Bůchstab schůl | meister yetzt in der Christen | lichen statt Fryburg in | yechtland". Beim Schlusse: „Anno 1528". 15 Bl. 4°. — „Von dem Fegfeur | mit sampt einem beschlusz über | zehen vßgangnen bůchlin Johann Bůch | stab von Winthertur. Jetzt wonend in der | Christliche stat Fryburg in yechtland". Beim Schlusse: „1528". 10 Bl. 4°. Originell ist sein Argument für die Existenz des Fegfeuers. Die Apostel, sagt er, haben in Christi Namen Todte wieder zum Leben erweckt. Waren diese Todten im Himmel oder waren sie in der Hölle, so konnten die Apostel ihnen nicht den ewigen Frieden entziehen wollen, der ohne Ende ist, noch sie aus der Hölle in menschliche Körper zurückversetzen, da aus der Hölle keine Erlösung ist. Es muß also einen Ort der Mitte geben, das Fegfeuer. Er mag auch „der Schulmeister des hohen Stifft zu Straßburg" sein, der die Schrift: „Beschirmung des lobs und eren der hochgelobten hymelischen Kunigin Marie, aller Heiligen GOttes, auch der wohl angesetzten Ordnungen der Christlichen Kirchen wider die freuenlichen Heilichenschmeher, die da sprechen, Maria sei nit ein Mutter Gottes, Maria sei ein Fraw wie ein ander Fraw und hab nicht für unß armen Sünder zu bitten. M . D . XXIII." 14 Bog. 4° (vgl. Fortgesetzte Sammlung von A. und N. Theologischen Sachen, Jahr. 1733, 207 f.) verfaßte. [Floß.]

Buckisch, Gottfried Ferdinand, ge-

schätzter Historiker, erscheint zuerst 1672 als Licentiat der Rechte und Beisitzer im Strehlener Rath (Fürstenthum Brieg in Schlesien). Im Jahre 1676 trat er in Wien zur katholischen Kirche zurück und wurde darauf Secretär bei der Regierung in Brieg. Mit großem Eifer und von seiner Stellung begünstigt, wandte er sich dem noch sehr wenig gepflegten Felde der schlesischen Kirchengeschichte zu. Veröffentlicht wurden nur: Prolegomena schlesischer Kirchengeschichte, 1685. Sein großes und wichtiges Sammelwerk: Schlesische Religionsakten, in 7 Foliobänden, konnte, obwohl es bereits die bischöfliche Approbation erhalten hatte, nicht zum Druck gelangen, weil es aus dringenden politischen Ursachen nicht gestattet wurde; es ist nur in vielen Abschriften verbreitet und bleibt immer ein bedeutendes Quellenwerk, zumal für die schlesische Geschichte. Außerdem erschienen von ihm: Observationes historico-politicae in instrumentum pacis Osnabrugo-Westphalicum, Viennae 1696, Francof. 1722, und kleinere juristische Abhandlungen. Er wurde unter dem Namen von Buckisch-Löwenfels in den Adelstand erhoben und zum kaiserlichen Rath ernannt. Ueber Ort und Jahr seines Todes ist nichts Bestimmtes bekannt. (Räß, Convertiten VIII, 115—118.) [Karker.]

Budäus (Budé), Wilhelm, berühmter Philologe und Humanist, geb. zu Paris 1467, starb daselbst 1540 am 23. August, nachdem er sich auf einer Reise, die er mit dem Könige Franz I. an den Seeküsten der Normandie machte, ein hitziges Fieber zugezogen und sich schleunigst nach Hause hatte bringen lassen. In der Jugend war er leichtfertig, warf sich dann aber plötzlich mit aller Kraft auf das Studium der Rechte und gleichzeitig, fast ohne jeglichen Lehrmeister, auf die griechische Sprache. Als Jurist schrieb er Commentarien zu den Pandekten, so daß er als der letzte Glossator zu dem Corpus juris gilt. Großen Ruhm erwarb er sich auch durch seine Schrift über das römische Münzwesen (De asse et partibus ejus, Paris. 1514 u. ö.). Insbesondere aber gehört er zu den Wiederherstellern der griechischen Literatur durch Herausgabe und Uebersetzen griechischer Classiker und durch seine Commentarii linguae graecae, Paris. 1529. Neben seiner wissenschaftlichen Thätigkeit machte er zugleich auch eine bedeutende praktische Laufbahn. Bei König Ludwig XII. wurde er Secretär, bei König Franz I. Hofrath, Bibliothekar und Requetenmeister (eigentlich Berichterstatter über Bittschriften, jedoch mit ausgedehnter Wirksamkeit im Staatsrath), und wurde zu mehreren Gesandtschaften, namentlich nach Rom an Leo X. verwendet. Er begründete die königliche Bibliothek und das königliche Collége de France. Auch wurde er Oberaufseher der Kaufmannschaft von Paris (Prévôt des marchands), legte die Vorstadt St. Germain an und that sehr viel für Brunnen und Straßenpflaster der Stadt. Er war thätig bei dem Abschluß des Concordats, und war einer von den Richtern, die den reformatorischen Berquin verurtheilten. In einem Werke: De transitu Hellenismi ad Christianismum (libri tres ad Franciscum Regem, Paris. 1535) führt er den Gedanken durch, daß die classische Gelehrsamkeit zwar ihren hohen Nutzen habe, daß man sich aber von ihr zur wahren Weisheit wenden müsse, welche man bloß in der Lehre Christi finde. Es ist zweifelhaft, in wie weit er im Stillen der reformatorischen Bewegung gehuldigt habe, wie das ja überhaupt bei den damaligen Humanisten nicht immer zu klarer Entscheidung kam. Jedenfalls hat er auf mancherlei Mißliebiges im katholischen Kirchenwesen hingewiesen. Nach seinem Tode bekannte sich seine Familie zu den Reformirten und begab sich nach Genf. Sein Sohn Ludwig wurde dort Professor der hebräischen Sprache und übersetzte den Psalter in Latein, starb aber schon 1550. Ein anderer Sohn, Johannes, gab Vorlesungen Calvins heraus. Die Gesammtwerke des Budäus erschienen in 4 Foliobänden zu Basel 1557. Ludwig le Roy schrieb 1540 eine Vita Budaei. (Vgl. Isambert in der Nouvelle Biographie générale VII, 718 ss.) [Bone.]

Buddeus, Johann Franz, lutherischer Theologe und Urheber jener eklektischen Philosophie, welche nach Wolfs Tode in Deutschland eine Zeit lang das Uebergewicht erhielt, wurde geboren am 25. Juni 1667 zu Anklam in Pommern, wo sein Vater Franz Buddeus (eigentlich Budde) Prediger war. Durch sorgfältigen Unterricht wurden seine Geistesgaben frühzeitig entwickelt, und mit einem seltenen Schatze von Kenntnissen, insbesondere auch in der hebräischen, syrischen und chaldäischen Sprache, bezog er 1685 die Universität Wittenberg, um Theologie zu studiren, nachdem er schon vorher die heilige Schrift mehrere Male in den Grundsprachen durchgelesen hatte. Unter Dassovius setzte er das Studium der orientalischen Sprachen fort, bei Ziegler hörte er canonisches Recht und bei Schurtzfleisch Geschichte. Noch vor vollendetem 20. Jahre wurde er Magister, zeichnete sich durch mehrere Disputationen und Dissertationen rühmlichst aus, wurde 1689 Adjunct der philosophischen Facultät und fing an, mit vielem Beifalle philologische und philosophische Vorlesungen zu halten. Noch in demselben Jahre begab er sich nach Jena, wo er durch seine vielbesuchten Vorlesungen und mehrere bedeutende Dissertationen bald Celebrität erlangte. Im J. 1692 wurde er als Professor der griechischen und lateinischen Sprache an dem akademischen Gymnasium in Coburg angestellt; als aber im folgenden Jahre der Kurfürst Friedrich III. von Brandenburg die Universität Halle gestiftet hatte, wurde er auf den Lehrstuhl der Moralphilosophie dorthin berufen. Zwölf Jahre wirkte er in Halle durch seine Vorlesungen und Schriften als einer der ausgezeichnetsten Professoren; dann aber folgte er dem im J. 1705 an ihn ergangenen Rufe als Professor der Theologie nach Jena, wiewohl Friedrich III. (seit 1701 als

Friedrich I. König von Preußen) Alles aufbot, um ihn in Halle festzuhalten. In Jena blieb Buddeus 24 Jahre bis zu seinem Tode, war seit 1715 Primarius der Facultät, mit dem Charakter eines Kirchenraths, war dreimal Prorector, lehnte aber die zum vierten Male auf ihn gefallene Wahl ab, und wurde überhaupt mit vieler Auszeichnung behandelt, wie er denn seinerseits nicht wenig zum Flor der Universität beitrug. Er starb am 19. Nov. 1729 zu Gotha, wohin er 10 Tage vorher gereist war. Seine bedeutende Bibliothek erbte der Professor J. G. Walch, der seit 1718 sein Schwiegersohn war. Buddeus war nicht sowohl durch die Kühnheit und Originalität seines Denkens, auch nicht durch besonderen Tiefsinn und Scharfsinn ausgezeichnet, sondern gar oft läßt er in seinen Schriften eine gewisse Scheu, ohne Vorgänger zu denken und zu urtheilen, durchblicken; dennoch aber hat er sich sowohl um das Studium der Philosophie, als um die theologische Wissenschaft in ihrem ganzen Umfange, wie um die wissenschaftliche Cultur seines Zeitalters überhaupt höchst bedeutende Verdienste erworben. Er war ein durchaus praktischer Mann, von einer vielseitigen, gründlichen Gelehrsamkeit, von gesundem Urtheile und ausdauerndem Fleiße; dabei bewahrte er sich stets eine hohe Mäßigung in der Behauptung seiner Meinungen, welches ihm um so höher angerechnet werden muß, da die damaligen Kämpfe zwischen den beiden herrschenden Parteien der kursächsischen und der Spener-Hallischen Theologen meistens mit leidenschaftlicher Heftigkeit geführt wurden. Er stand vermittelnd zwischen beiden Richtungen, und wenn er sich auch mehr zu der letzteren hinneigte, so huldigte er doch weder in der Philosophie noch in der Theologie Einem Systeme ausschließlich. Durch das Studium der Geschichte der Philosophie, auf welches er besonders anregend wirkte, war er zu der Ueberzeugung gelangt, daß die volle Wahrheit in keinem Systeme ausschließlich zu finden sei, sondern mit unbefangenem und von aller Vorliebe für ein bestimmtes System frei erhaltenem Geiste überall gesucht werden müsse, wo sie sich zeige. So stellte er der Philosophie Descartes' und Wolfs den Eklekticismus entgegen, und bildete durch seine philosophischen Lehrbücher (Elementa philosophiae practicae, Halae 1697 u. ö.; Elementa philosophiae instrumentalis, 3 voll., ib. 1703, 11. Aufl. schon 1727), welche auf sehr vielen Gymnasien eingeführt und sehr oft neu aufgelegt wurden, eine zahlreiche Schule. Auch wollte er eine vollständige Geschichte der Philosophie älterer und neuerer Zeit liefern und begann im J. 1702 mit der Philosophie der Hebräer (Introductio ad historiam philosophiae Ebraeorum, Halae 1702, 1720); die Vollendung dieser Aufgabe überließ er indessen seinem Schüler Jacob Brucker, indem er selbst nur noch ein Compendium und einzelne dahin gehörige Dissertationen schrieb (Compendium historiae philosophicae, Hal. 1731; Analecta historiae philosophicae, Jen. 1706, 1724; De Peregrinationibus Pythagorae, Jen. 1692; Dissertationes academ. de praecipuis Stoicorum in philos. morali erroribus, Jen. 1696). Bedeutender noch als auf das Studium der Philosophie wirkte er auf die Belebung des theologischen Studiums. Seine Lehrbücher der Dogmatik (Institutiones theologiae dogmat., Lips. 1723 u. ö.; einen Auszug daraus gab J. G. Walch als Compend. instit., Lips. 1724, 1731; einen Conspectum in tabulis, Lips. 1724, gab J. G. Spangenberg, und E. Munderius zu Helmstädt Selectas theses theologicas) und mehr noch der Moral (Institutiones theologiae moralis variis observat. illustratae, Lips. 1711 u. ö.; auch übers. Einleit. zur Moraltheol., Leipz. 1728) fanden ungemeinen Beifall und wurden vielfach von andern Theologen nachgeahmt, in Tabellen und Auszüge gebracht. (S. Stäudlins Gesch. der theol. Wissensch. II, 608.) Für die polemische Theologie eröffnete er ebenfalls gewissermaßen eine neue Bahn, indem er, festhaltend an den symbolischen Büchern, das Unmögliche zu leisten und die schon damals begonnene Zerklüftung der nach der einen Seite in Pietismus, nach der andern in Rationalismus sich auflösenden protestantischen Lehre abzuwehren suchte (Delineatio commentationis de veritate religionis evangelicae, prout Lutherana eam profitetur ecclesia, Jen. 1729; De theologiae polem. studio solide ac sobrie instituendo war schon vorher erschienen und beide Schriften sind von J. G. Walch übersetzt: Grundsätze der polemischen Theologie, Jena 1750). Einen dauernden Werth haben seine kirchenhistorischen und zur biblischen Theologie gehörigen Schriften (Historia ecclesiastica vet. Test. variis observat. illustrata, 2 voll., Hal. 1715, 1726 und 1729; Ecclesia apostolica s. de statu ecclesiae sub Apostolis, Jen. 1729; Parerga hist. theol., Jen. 1703, 1719). Seine „Historisch-theologische Einleitung in die Theologie überhaupt und ihre einzelnen Theile" ist ein Product der umfassendsten theologischen Gelehrsamkeit und übertrifft alles, was in der Art von Protestanten bis dahin geschrieben war (Isagoge historico-theologica ad theol. univers. singulasque ejus partes, 2 voll., Lips. 1727. Neue Ausg. 1730 mit der Forts.: Historia theologiae literaria continuata et novis accessionibus illustrata. S. Acta Erudit. lat. a. 1727. p. 433; Colers auserlés. theol. Bibl. III, St. 25; Schröckh, K.-Gesch. seit der Reform. VII, 563). Außer den bisher genannten Arbeiten verfaßte Buddeus eine große Menge von Dissertationen mannigfaltigen Inhalts (Buddei Notitia dissertationum aliorumque scriptorum a se, aut suis auspiciis editorum, III. Ed. usque ad a. 1724 continuata, Jen. 1724, 1728; Miscellanea sacra s. dissertation. et aliarum commentat. ad theologiam, historiam eccles. et recentiores controversias spectantium collectio, 3 voll., Jen. 1727; Selecta Juris Naturae et Gentium, Hal. 1704); lieferte viele Beiträge zu den Observationes Halenses und

zu den lateinischen Acta Eruditorum und besorgte unter Beihilfe von F. L. Breßler, Ascherburg, J. A. Uhle, B. G. Struve, M. Schmeizel und G. Stolle die Herausgabe des zu seiner Zeit nicht unwichtigen Allgemeinen historischen Lexikons (3 Bde., Leipz. 1709—1714, 1722; vermehrt von J. C. Iselin, 4 Bde., Basel 1729 und Leipz. 1730—1732; Suppl. 2 Bde., eb. 1740). (Vgl. Zeumer, Vitae professor. Jenens., Jen. 1711, 271; ein Elogium über Buddeus von Seite der Universität in der Auserles. theol. Bibliothek 1730, XLIII, 671; M. Geßner in den Acta erudit. Lips. a. 1731, p. 245 sq.; Brucker, Hist. crit. philosophiae, Lips. 1767, V, 527. VI, 871; Saxii Onomasticon litter. V, Ultraj. 1785, 414.) [Seiters.]

Buddhismus (Buddhaismus), eine Religionsform, welche, von Mittelindien am Ganges ausgehend, jetzt den ganzen Norden und den größten Theil des Ostens von Asien beherrscht und gegen 300 Millionen Anhänger zählt. Sie entstand im Gegensatze zum Brahmaismus (s. d. Art.). Brahmanische Speculation im Dienste der Herrschsucht hatte den naiven Volksglauben der alten Zeit immer mehr eingeengt, entgeistigt und entwerthet. Was man dafür reichte, war weniger Brod als Stein: die schroffe Ordnung der Kasten, die jedermann materiell und geistig an die durch die Geburt gewordene Bestimmung bannte, die Menge der oft sehr harten Bußcanones, das Leben in seinen täglichen Gebetsformeln, Pflichten und Darbringungen ohne Zahl, in Reinheits- und Speisegesetze eingeschnürt, das frommste und opferreichste Leben in seinen Verdiensten zuletzt erschöpft und ohne Garantie gegen zahllose Wiedergeburten, der Tod fast nur als Durchgangspforte zu neuen Peinigungen, in weitester Ferne, nur für ganz wenige Auserwählte durch unerhörte Selbstpeinigungen und Ertödtung von Leib und Seele erreichbar, das Ideal der Vernichtung, des völligen Eintauchens in das unpersönliche Brahman, für höhere Kreise das Danaidenfaß pantheistischer und atheistischer Speculation. Dazu trat als Skorpionengeißel despotische Gewalt in den zahlreichen Staatswesen, und nimmt man das tropisch heiße Klima hinzu, welches auf die Länge die Spannkraft eines Volkes ohnehin auf eine zu starke Probe stellt, so präsentirt sich ein Gesammtbild von endlosen Leiden einer großen Nation, die nach geistiger und ethischer Begabung ein besseres Geschick verdiente. Ein solches schien ihr endlich in der buddhistischen Reform aufzuleuchten.

I. Buddha's Leben. Der Urheber des Buddhismus stammte aus Kapilavastu, der Hauptstadt des heutigen am mittlern Laufe des Ganges belegenen Behar, damaligen Fürstenthums der Koçala, auf den Vorhöhen des Himalaja. Das dort herrschende Kschatrija-Geschlecht der Çakja führte in seinem Stammbaume Gautama, einen der großen Heiligen und Sänger der Vorzeit, unter seinen Ahnen auf, und nannte sich daher Gautama. Aus ihm stammte König Çuddhodana, dessen 623 v. Chr. geborener Sohn nach der Legende den Namen Sarvarthasiddha, Siddhartha (in allen Dingen vollendet) erhielt, da ihm ein heiliger Büßer vom Himalaja eine hohe Bestimmung verkündete. Als Königssohn erzogen und für den Thron bestimmt, der Waffen kundig und in Kunst und Wissenschaft unterrichtet, trat er, 16 Jahre alt, mit Jaçodhara und bald darauf noch mit zwei anderen Frauen in die Ehe und führte mit diesen, sowie mit einer Anzahl von Kebsweibern ein sorgloses und üppiges Palastleben. Im 29. Jahre kam plötzlich ein anderer Geist über ihn. Er soll auf einer Ausfahrt einem Greis mit zitternden Gliedern, auf einer zweiten einem vom Fieber geschüttelten Aussätzigen, auf einer dritten einem modernden Leichnam begegnet sein. Alter, Krankheit und Tod brachten ihn zum Nachdenken über die Vergänglichkeit und die Uebel in der Welt; daraus entsprang rasch Entschluß und That. Er stößt alle Versuche des Vaters, alle Lockungen, ihn zu halten, von sich, verläßt Palast, Weib und Kind, reitet, von einem Diener begleitet, in die Nacht hinaus ostwärts, übergibt am Morgen dem Diener seine Kostbarkeiten und sendet ihn mit den Pferden zurück. Im gelben Königsgewand, mit geschorenem Haare, beginnt er nunmehr das Leben eines Bettlers. Nach siebentägiger Verborgenheit zieht er zum Ganges, über denselben nach Radschagriha, der Hauptstadt von Magadha, wo am Berg Gajasiras Siedeleien und Schulen berühmter Brahmanen waren. Er kam schnell hinter ihr ganzes Wissen, aber damit nicht hinter den Ursprung des Uebels und der Leiden der Menschheit. Fünf Schüler verließen ihren bisherigen Lehrer und folgten ihm. Nun zog er sich in die Wildniß bei Uruvilva im südlichen Magadha an der Nairandschana zurück, um unter den härtesten Bußübungen und Entbehrungen in Meditation die Wahrheit zu ergründen. Sechs Jahre brachte er so hin und kam dadurch von Kräften, aber nicht zur wahren Erkenntniß. Daher nahm er wieder etwas bessere Nahrung zu sich und mäßigte seine Bußstrenge, worüber sich die fünf Schüler ärgerten und ihn verließen. Er nahm mit Beginn dieses sechsjährigen Einsiedlerlebens den Namen Çakjamuni an (Einsiedler aus dem Geschlecht der Çakja). Nun ging er nach Gaja bei Uruvilva und versenkte sich unter einem Bodhibaum (ficus relig.) in tiefste Betrachtung, aus der ihm um die letzte Nachtwache die absolute Erkenntniß aufging und er Buddha (der Erleuchtete) wurde, nicht ohne daß ihm zuvor nochmals alle Versuchungen der Welt und alle seine frühern Geburten im Geiste nahe getreten und er in großer innerer Weltschau siegreich abgeschlossen hatte. Fünfzig Tage soll er überlegt haben, ob er die mühevoll errungene Erkenntniß, die schwer zu begreifen sei, den in Sünde und Irrthum befangenen Menschen mittheilen solle. Nachdem er sich dafür entschieden, ging er nach Varanasi (Benares) am Ganges,

wo er zuerst für irrsinnig erklärt wurde, die fünf Schüler wiederfand, nach anderer Legende sie erst hier gewann und noch viele Andere zu seiner Lehre bekehrte. Von nun an durchwanderte Buddha, kühn den Bann der Kasten durchbrechend und allem Volke predigend (etwa seit 588), gegen zwei Jahrzehnte lang als indischer Bettelmönch mit dem Almosentopf die Länder um den mittlern und östlichen Ganges und redete überall mit aus innerster Ueberzeugung fließendem und durch imponirende Persönlichkeit sowie heroische Tugendübung gehobenem Worte (wozu die Legenden eine Unzahl Wunder fügen) die vier erhabenen Wahrheiten (arjani satjani) des Buddhismus, über das Uebel, die Entstehung und die Vernichtung desselben und über den Weg, der zur Vernichtung führt. Nach zwölf Jahren sah er seine Heimat wieder und bekehrte seinen Vater mit dem ganzen Geschlecht, von dem viele den Stand der Einsiedler erwählten. Auch sein Sohn Rahula und sein Neffe Ananda weihten sich für die heilige Lehre. Die Könige der dortigen Länder, vor allen Bimbisara von Koçala, wurden ihm zugethan, und ein Kreis begeisterter Schüler verließ ihn nicht mehr, „den Arzt unter seinen Kranken".

Im Innersten ergriffen durch das Massenelend der Menschheit im großen Jammerthal der Welt, forschte er nach dem tiefsten Quell von Ruhe und Frieden, nach einem Tod ohne Auferstehen, nach einem Stillstand des „rastlos getriebenen Rades der Wiedergeburten". Nicht brahmanische Lehre, Büßung, Speculation führten ihn zum Ziel; an Kapila's System des Sankhja erkannte er wenigstens den Faden, der tiefer zur Lösung hineinführe. „Nicht Götter noch Weltseele kommen in Betracht, da wahrhaft nur die Vielheit der einzelnen Geister existirt, welchen Kapila die volle Aseität und Unabhängigkeit vom natürlichen, somatischen Leben verschaffen wollte, aber nicht in der ethisch tiefer greifenden Weise des Reformators Buddha. Da Alles in der Welt wechselnd und unbeständig ist, so ist Alles, von Geburt und Jugend angefangen, vom Uebel, selbst der Tod, da er keinen Abschluß der Existenz, sondern wieder einen peinlichen Anfang bringt, am meisten die Begierde, da ihre Sättigung nur neuen Anreiz schafft, wie das Trinken von Salzwasser neuen Durst. Das evidente Bestehen von Uebel und Schmerz für alle lebenden Wesen fordert, einmal erkannt, von selbst deren Vernichtung, welche nur durch geistig ethische Vernichtung der eigenen Persönlichkeit, der Seele, vollzogen werden kann. Zuerst ertödte man die Ursache des Schmerzes, die Begierde, die Leidenschaft. Quell derselben ist die Empfindung. Von ihr entfessele man die Seele, daß ihr Lust und Leid, die ohnehin ohne Dauer und substanzlos sind, völlig gleichgültig werden. Der weitere Schritt ist, sich vom bestandlosen Körper selbst zu entbinden, der des Menschen Feind und Mörder ist und durch die Sinne beständig die Außenwelt im Kampf gegen die Seele sich zu Hilfe nimmt." So weit ist der innere Friede und die Selbstmacht des Geistes hergestellt, der Schmerz mit seiner Ursache beseitigt. Aber noch nicht das grausame Spiel der Wiedergeburten, das ihm, soweit es ihn selbst betraf, damals in der tiefen Selbstversenkung unter dem Feigenbaum bis in seine letzten Wurzeln durch Millionen von Jahren sich enthüllt hatte, damit er auch sie ausreiße und die Menschheit erlöse, indem er ihr ein Sterben ohne Wiederaufleben zeige. Ganz auf dem Wege dialektischer Abstraction, gemischt mit speculativer Willkür und phantastischen Annahmen, sucht Buddha seiner höchsten Aufgabe zu genügen. Spätere Anhänger haben seine Lehre weiter ausgebildet und deren jüngere Ausgestaltung ihm als seine ursprüngliche unterlegt. So schwer jedoch das Einzelne auszuscheiden ist, so kann dennoch über die leitenden Grundsätze des Meisters kein Zweifel sein. „Das Uebel ist überhaupt das Dasein, welches, soll jenes aufhören, selbst und zugleich mit seiner Wurzel aufgehoben werden muß. Diese ist das Verlangen, die Begierde, deren Ursache die Empfindung, welche aus dem Contact des Menschen mit der Außenwelt hervorgeht. Ursache solcher Berührung sind die Sinne, Ursache der Sinne ist Name und Gestalt, oder die bestimmte Existenz; Ursache derselben ist das Bewußtsein, welches endlich dem tiefsten geistigen Grund, der substantiellen seelischen Anlage, die das existirende Nichtwissen heißt, entspringt." Dieß ist die hochgehaltene Theorie der Ursachen (nidana), Erzeugung der aufeinanderfolgenden Ursachen der Existenz (pratitja samutpada), die metaphysische Quintessenz des Buddhismus. „Alle diese Momente, denen zuletzt das Dasein, Schmerz und Uebel als die obersten Wirkungen entsteigen, müssen aufgehoben, vernichtet werden durch wahre Erkenntniß, welche überall den Schein durchbringt und auflöst, und durch den ethischen Act der Vernichtung des Grundes der Existenz, das Nirvana, das Auslöschen, Verwehen desselben. Mit ihrem Grunde fällt auch sie dann auf immer „in das Leere". Nirvana ist das höchste Gut und Ziel der sittlichen Anstrengung, Abschluß der Metaphysik und Moral. Der Weg dahin ist aber nicht äußere brahmanische Abtödtung durch Bußqualen, sondern strenge Meditation über die Nichtigkeit alles Irdischen, auch des Gedankenlebens und der Seele selbst, welche durch immer gesteigerte Abstraction von allem andersartigen Gedankeninhalt in ihrem Grunde entwurzelt, vernichtet werden soll, ein absoluter Quietismus nicht in der Gottheit, sondern in der Leere, im Nichts. An Stelle äußerer Bußübungen tritt das sühnende Bekenntniß der Sünden und die nicht minder sühnkräftige höhere Erkenntniß, welcher auch, entgegen der brahmanischen Isolirung des rein auf sich beschränkten Individuums, eine erlösende Beziehung auf die Gesammtheit gegeben wird. Das Nirvana wurde frühzeitig verschieden gefaßt und günstiger umgedeutet; so erklärten die Tibetaner, schon im

Widerspruch mit der Bedeutung des Wortes, es als Zustand dessen, der vom Schmerz befreit ist. Die alten authentischen Definitionen lassen aber keinen Zweifel über den ursprünglichen Sinn des Wortes und erklären es als „das Aufhören des Gedankens, da dessen Ursachen vernichtet seien", als einen Zustand, in dem nichts übrig bleibe von dem, was die Existenz ausmache. Es vergleicht sich der Lampe, die erlischt. Buddha erlag der Täuschung, daß er dem Empfindung, Vorstellen, Denken negiren wollenden und gewissermaßen auch könnenden Geist die Kraft der Selbstvernichtung beimaß. Wie ihm zuletzt alles Sein als Vorstellung und Gedanke erschien, so das Nichtdenken und Nichtdenkenwollen der Seele als ihr Nichtsein, ihr Erlöschen. Man sieht, diese trostlose Speculation ist keineswegs eine Errungenschaft des modernsten Geistes, schon vor nahezu 25 Jahrhunderten sproßte sie in den Häuptern der atheistischen Weisen am Ganges.

Die Moral Buddha's war es, die der Lehre, welche theoretisch im Endresultat von der brahmanischen Versenkungsdoctrin nicht wesentlich abwich, ihre tiefgreifende Bedeutung gab und den Buddhismus zu einer heidnischen Universalkirche gestaltete. Die Ethik war unendlich besser, als die Lehre, und wirkte schöpferisch umgestaltend. Hatte „der große Thathagata (Wegweiser) der Wesen, welche aus einer Ursache hervorgehen, Ursache und ebenfalls deren Verhinderung erklärt", so gut oder schlecht wie andere grübelnde Forscher vor ihm, so zeigte er durch Ermäßigung der brahmanischen Büßungen zu einem einfachen Leben in Keuschheit und Armut für seine Anhänger einen guten Weg, der für so viele Mühselige und Elende unschwer zu beschreiten war. Buddha selbst griff noch über diese, zunächst für den engern Kreis der Schule geltenden Aeußerlichkeiten hinaus durch Schaffung einer eigentlichen Volksmoral. Die Masse erkannte er als dem auf dem Erkenntnißwege zu erringenden Heil nicht zugänglich, ließ sich aber, konnte sie auch nicht ganz vom Schmerz der Wiedergeburten befreit werden, zu ihr herab, durch die Mittel der Beruhigung des Gemüthes, der Bekämpfung der Leidenschaften, der Vertilgung der ruhelosen Gier und des unstillbaren Verlangens, ihre Leiden zu ermäßigen. Ein Stillleben mit Beruhigung der Sinne zu führen, ist oberster Grundsatz. Daraus ergeben sich Enthaltsamkeit und Keuschheit, Meidung scharfer Getränke, einfache aber regelmäßige Nahrung und Kleidung, Mäßigung im Erwerb von Schätzen. Was unabwendbar ist, wird durch geduldiges Ertragen erleichtert, auch Unrecht und Beleidigungen, die man erfährt. Man hasse den Verfolger nicht und ertrage das Aeußerste, weil alles, was über den Menschen kommt, nothwendige, beglückende oder strafende Folge für Handlungen ist, die er im gegenwärtigen oder in einem frühern Leben begangen hat. Niemand lebt für sich allein. Die Menschheit bildet eine große Gemeinschaft Leidender und auf gegenseitige Unterstützung Angewiesener. Daher sei das Leiden Anderer zum wenigsten ebenso sehr Gegenstand unseres Kummers, wie das eigene Mißgeschick. Liebe und Erbarmen, sanfte Rede, Freigebigkeit, jederlei Werke der Barmherzigkeit lasse man sich angelegen sein, insbesondere gegen Arme, Kranke, Pilger und Fremde. Nichts Lebendiges soll getödtet werden; Schmerz soll man auch den Thieren nicht bereiten, vielmehr alten und kranken Thieren Sorgfalt und Pflege widmen. Man rühme sich aber nicht seiner guten Werke, sondern halte sie geheim; öffentlich bekannt gebe man nur seine Sünden, denn im Act des Bekenntnisses liegt eine sühnende und auslöschende Kraft und nicht in peinvollen Bußwerken, welche die Schmerzen, auf deren Minderung Alles ankommt, nur vermehren. Die hauptsächlichen Gebote und Verbote sind auf Zahlen und Formeln gebracht worden, aber nahezu alle diese Triloge, Pentaloge, Decaloge sind spätern Ursprunges, specialisiren die Hauptgrundzüge der buddhistischen Moral und greifen vielfach wieder, wie die sechs oder auch acht sog. Vollkommenheiten, die vier Stufen der Betrachtung, die acht Befreiungen, die sieben Eigenschaften der Bodhi, d. h. vollkommene Weisheit, durch die der Mensch zum Buddha wird, und die zwölf Kräfte nebst den fünf Wissenschaften, in die Metaphysik zurück. Man empfängt davon den Eindruck, daß die spätern Buddhisten durch starke Wiederholungen und Betreten von immer neuen Wegen und Mitteln der Meditation zur Klarstellung desselben höchsten Zieles über dessen absoluten Werth und Wahrheitsgehalt ein gewisses Schwanken verrathen und die aufkeimende Unsicherheit durch einen Schwall speculativer Redensarten überdecken.

Scharfe Opposition der Brahmanen blieb nicht lange aus: Ansehen, Herrschaft, Opferspenden, das ganze Lehrsystem sammt dem Veda und seinen Göttern, womit sie es so kunstreich in Einstimmung gebracht, der Werth der Kasteiungen nebst der göttlich emanirten Kastenordnung, ihr Stolz und die Hauptgrundlage ihrer Auctorität, waren an der Wurzel durch die neue Lehre angegriffen. Buddha trat kühn mit ihr aus dem engen Kreis der Schule und predigte sie nicht bloß den Dvidscha (Zweimalgeborenen, den drei höhern Ständen, deren Mitgliedern durch die Umgürtung mit der mystischen heiligen Schnur im frühen Jünglingsalter eine höhere, läuternde Geburt zu Theil wurde), sondern auch den verachtetsten Klassen, den Çudra und Tschandala, die den Thieren gleichgestellt wurden. Er verwarf zwar die Kastenordnung nicht direct, sondern hielt die Zugehörigkeit zu einer höheren und niedrigeren Kaste für natürliche Folge guter und schlimmer Thaten eines frühern Lebens, läugnete aber die praktische Bedeutung der Unterschiede, ihr Ausströmen aus einer Weltseele, ihre ethischen Vorzüge und Mängel; denn, sagte er, die Tugenden fragen nicht nach den Kasten, und im schlechtesten Körper kann die beste Seele wohnen. Für die Erreichung des höchsten Zieles im

Nirvana ist der Unterschied der Kasten, der Geburtsadel, ohne Belang. Auch dem durch Gesetz und Sitte tiefer gestellten weiblichen Geschlecht wandte er „sein Gesetz der Gnade für Alle" zu. Es berichtet eine Legende, daß Ananda, ein Schüler Buddha's, auf der Wanderung von einem Tschandala-Mädchen am Brunnen zu trinken verlangte. Auf ihre Erklärung, daß sie zu den Tschandala gehöre und ihn nicht berühren dürfe, sagte er: „Meine Schwester, ich frage nicht nach deiner Kaste, noch nach deiner Familie, ich bitte dich um Wasser, wenn du es geben kannst." Von Buddha soll dann dieselbe unter seine Geweihten aufgenommen worden sein. Es bleibt dahingestellt, ob schon Buddha selbst das Volk dadurch an sich fesselte, daß er mit unfehlbarer Sicherheit Einzelnen ihr Vorleben in hundert früheren Geburten und ihre gegenwärtigen Schicksale als Folgen desselben anzugeben wußte, wie die Legenden wollen; aber nothwendig mußte ihm die Predigt des Allen ausnahmslos zugänglichen Heiles und des durch schlichte Mittel zu gewinnenden Friedens der Seele, gegenüber den unerfüllbaren Darbringungen, Reinigungen, Peinigungen der Brahmanen, das Gesetz der allgemeinen Nächstenliebe und Verbrüderung (freilich keiner Gotteskindschaft) an Stelle der exclusiven Kastenpflichten, die faßlichere Glaubenslehre, die Möglichkeit endlich, ohne Dazwischentreten brahmanischer Opfer und Auflagen zum Heil zu gelangen und jedenfalls durch eigene Anstrengung im Guten sich die Wiedergeburten zu erleichtern und zu verkürzen, alles das mußte dem großen „Wegweiser" die Volksmassen zuführen und schien einen unerhörten Bruch mit einer mehr als tausendjährigen Vergangenheit in sichere Aussicht zu stellen.

Buddha war sich auch nach Allem der außergewöhnlichen Bedeutung seiner Persönlichkeit und Lehre völlig bewußt und durchwanderte, so oft er während der Regenzeit seine Jünger in der Lehre und im Leben nach derselben unterrichtet und befestigt hatte, von Neuem wieder rastlos Stadt, Dorf und Landschaft, um seine Lehre zu verbreiten und das Leben des Volkes darnach umzugestalten. Neben dem schon erwähnten König Bimbisara von Magadha, der den Schülern Buddha's einen Hain bei der Residenzstadt Radschagriha einräumte, trat der König der Koçala, Prasenatschit, auf die Seite der Reform, und seine Hauptstadt Çravasti im Norden des Ganges diente dieser fortan als Stützpunkt. Buddha nahm hier häufig seinen Aufenthalt, um während der Regenzeit seine Lehrvorträge zu halten. An der Spitze der Jünger Buddha's treten nach den Legenden Çariputra und Maudgaljajana auf, beide aus der obersten Kaste, sodann Kaçjapa, ferner der Barbier und Çudra Upali, auch zwei Çakja aus Buddha's Geschlecht, Anuruddha und Ananda, welcher dem Meister durch 50 Jahre treu zur Seite gestanden haben soll. Dem Kreise der Erwählten gehörten noch Nanda, der Stiefbruder, und Rahula, der Sohn desselben. Im hohen Alter, nach etwa fünfzigjähriger Missionsthätigkeit, ist dem hohen Lehrer und Tröster der Armen, wie es heißt, der traurige Anblick seiner durch den Koçala-König Virudhaka zerstörten Vaterstadt voll Erschlagener und Verstümmelter nicht erspart worden. Ein Achtzigjähriger, soll er von Radschagriha über den Ganges gewandert sein und in Vaiçali seinen Jüngern erklärt haben, daß er binnen drei Monaten sterben werde. Mit Ananda und Anuruddha suchte er den Ausgangspunkt seines reformirenden Bettlerthums, Kuçinagara, wieder auf, und nahe dabei erschöpft zu Boden sinkend, verabschiedete sich der merkwürdige Mann, wenn wir den Legenden glauben, und schlummerte in tiefer Selbstversenkung mit den Worten: „Alles ist ohne Dauer" in das Nirvana hinüber. Er erhielt die Ehren eines königlichen Begräbnisses: in goldenem Sarge, sieben Tage nach seinem Tode, trugen die Malla, deren Land er noch durch sein Sterben hochgeehrt hatte, den Leichnam auf den Holzstoß und feierten sieben Tage lang öffentlich das Andenken des „völlig geläuterten" Buddha, dessen Asche in goldener Urne nach der Stadthalle verbracht wurde. Buddha, welcher im Bewußtsein seiner königlichen Abstammung und in Voraussicht seines großen geistlichen Herrschaftsgebietes mit allen Ehren eines Tschakravarti, d. h. Oberherrscher des ganzen Landes, bestattet sein wollte, starb nach der wahrscheinlichsten Berechnung 543 v. Chr.

II. **Die heiligen Schriften der Buddhisten** legt die Tradition Buddha unmittelbar bei, der sie von den frühern Buddha's, wie die jüngere Lehre solche statuirte, empfangen habe. Es bedarf kaum der Bemerkung, daß in ihnen die Aussprüche und Lehren des Meisters, wie die Schüler sie zusammengestellt und mit Zusätzen versehen haben, vorliegen. Das Nämliche ist von dem kleineren Theil der nach und nach sehr umfangreich gewordenen buddhistischen canonischen Literatur zu sagen, welche nach der Tradition aus 84 000 Schriften (Artikeln) bestand. Indeß soll der Antheil Buddha's bei seiner unermüdlichen Thätigkeit in Lehre und Predigt während nahezu fünf Jahrzehnten nicht unterschätzt werden. Außer den Hauptschriften in Sanskrit sind die canonischen Werke auch in Pali, der Volkssprache, in welcher Buddha gelehrt haben mag (auf Ceylon gebraucht), in tibetanischen, mongolischen, birmanischen und chinesischen Uebersetzungen vorhanden. Letztere sind ebenso wie die Sanskrittexte in den letzten Jahrzehnten durch Fleiß und Genie europäischer Gelehrter (unter welchen der früh verstorbene E. Burnouf vor Allen bahnbrechend wirkte) zugänglich gemacht worden. Es traten also, wie sicher richtig überliefert ist, nach dem Tode Buddha's und seinem Wunsche gemäß die vertrautesten Schüler zur Feststellung der Hauptlehren und Gebote zusammen, und von jenen berief dazu noch Kaçjapa (der Elisa des Meisters) 500 Sthavira (Orthodoxe). In einer vom König von Magadha zu

diesem Zweck, wie es heißt, erbauten Halle hielten sie die Versammlung bei Radschagriha ab und betrauten den oben genannten Çudra Upali mit der Redaction der Disciplin (Vinaja, auch Matrika als Mutter, Seele des Gesetzes); die Sammlung des Gesetzes, die Aussprüche Buddha's (dharma, sutra), fiel Ananda zu, Kaçjapa das Lehrsystem, die Theorie, geoffenbarte Metaphysik (abhidharma). Der Synode ward das Ganze zur Prüfung und Genehmigung vorgelegt. Ob aber diese Ausarbeitung schon sogleich dreitheilig in's Auge gefaßt und vorgenommen wurde, ist sehr zweifelhaft. Das Ganze heißt *Tripitaka*, Dreikorb, drei Klassen von Lehren und Vorschriften. Die *Sutra* sind die Hauptsache und heißen darum auch Buddha Watschana (Wort B.) und Mula Grantha (Textbuch), wozu sich Vinaja und Dharma mehr als Commentare verhalten. Die brahmanischen Sutra waren kurzgefaßte Lehrsätze, die buddhistischen vertauschen, abgerechnet eine Anzahl älterer, die Prägnanz mit weitschweifiger Einkleidung und Ausführung in ermüdenden Wiederholungen. Sie haben die Form von Gesprächen Buddha's mit Schülern und beginnen und schließen durchweg mit den Worten: „Dieses ist von mir gehört worden, als eines Tages Bhagavat an dem und dem Orte war — so sprach Bhagavat." Die großen, ausführlichen Sutra (maha, vaipulia s.) wiederholen noch in gebundener Rede die schon ungebührlich langgezogene Prosa. Buddha selbst (und ihm gleich seine Schüler) war kein Freund kurzer, scharfer Rede: sie befolgten sämmtlich den Satz: repetitio est mater studiorum. Die einfachen Sutra werden noch häufig vom Meister selbst oder aus der ersten Zeit nach seinem Tode stammen, deren Zustände sie wiederspiegeln. Beim Vortrag der Sutra hatte er aber eine sehr zahlreiche und hohe Zuhörerschaft: Tausende von Mönchen und Einsiedlerinnen, von Göttern und zukünftigen Buddhas (Bodhisatwas), die aus den zahllosen Welten herbeikommen, um von Buddha den Lobpreis ihrer Verdienste zu vernehmen. Von solchen und andern Personen, die erst lange nach ihm gelebt haben, spricht Buddha weissagend. Es sind dieß entschieden späte Sutra, welche die Kraft übernatürlichen Wissens für Buddha beurkunden sollen. Die *Vinaja* existirt nicht als Theorie oder System, sondern ist in ihren disciplinären Vorschriften und Uebungen wesentlich in den Avedana niedergelegt (Legenden), welche Ereignisse berichten, in denen sich die Gebräuche und Sitten der Buddhisten veranschaulichen oder Buddha selbst disciplinäre Gebote gibt und erläutert. Auch hier sind die ausführlichen Avedana die späteren. Natürlich spielen manche Avedana inhaltlich in die Sutra hinüber und werden auch wohl diesen beigezählt, obwohl sie der erwähnten Eingangs- und Schlußformeln ermangeln. Zahlreicher noch sind, entsprechend dem speculativen phantastischen Hang der Inder, die canonischen Schriften des *Abhidharma* (Metaphysik), die in speculativen Grübeleien über Grund, Gesetze, Ordnungen und Aufhören des Daseins sich ergehenden Sutra des Reformators, wie sie die Schüler von den Sutra im nächsten Sinn abgelöst, zusammengestellt und ungemein erweitert und vervollständigt haben. Sie berühren sich ebenfalls vielfach materiell mit den Sutra, deren weitere Ausführungen sie häufig sind, und steigern die buddhistische Weitläufigkeit und Wiederholungssucht zum Aeußersten, ohne die Schwierigkeit und Dunkelheit des Verständnisses zu klären. Als bedeutendstes dieser Werke gilt *Pradschna paramita*, d. h. vollendete Weisheit, in ältester Redaction 8000, in zweiter 28 000 und in der profusesten 100 000 Artikel in vier Büchern umfassend. Dieses metaphysischen Bandwurmes Hauptergebniß ist der trostlose Nihilismus, daß weder die vollkommene Erkenntniß selbst, noch das erkennende Subject, der Buddha, noch das künftig erkennende, der Bodhisatwa, objective Realität haben. Alles löst sich in Trug und Schein auf, tout s'en va, wie Lamennais zuletzt meinte. Den Saddharma Pundscharika hat Burnouf verständlich gemacht (Le Lotus de la bonne loi, traduit du Sanscrit, accomp. d'un commentaire et de vingt-un mémoires relatifs au Buddhisme, Paris 1852). Zu den drei Hauptklassen erwähnen wir eine vierte Art von Schriften, die *Tantra*, die sich für ächte Sutra ausgeben, aber späten Ursprungs und vom Çivacultus sehr stark beeinflußt sind, so daß Buddha darin entschieden im Hintergrund steht. Sie werden deßhalb von den strengeren Buddhisten des Südens, auf Ceylon und in den von hier aus bekehrten hinterindischen Ländern völlig ignorirt. Neben diesem schon sehr zahlreichen heiligen Schriftthum läuft, im Dienste desselben, eine theologische Literatur, Legenden, von solchen überwucherte Religionsgeschichte, Compendien aus und Commentare zu den Sutra und Tantra, sowie andere Commentare zu den compendiarischen Bearbeitungen.

III. *Darstellung des Buddhismus in Disciplin und Ritus.* Sämmtliche Bekenner der Lehre Buddha's sollten eine Gemeinschaft (samgha) bilden; ein wirkliches Mitglied derselben im strengern Sinn mußte aber entschlossen sein, Enthaltsamkeit und Armut zu bewahren und als Bettelmönch zu leben, ein Entschluß, der in Indien durch klimatische Verhältnisse und durch harten Druck erleichtert wurde. Das Bekenntniß des Glaubens an Buddha in den Formeln der Zuflucht zu ihm und der vier erhabenen Wahrheiten war nächste Bedingung der Aufnahme in die Gemeinde, welche übrigens nicht durch den einzelnen Asceten, sondern die Versammlung bewerkstelligt und für den Fall gewisser Defecte und Irregularitäten, wie unheilbarer Krankheit, Entstellung und Mißgestaltung, schwerer Verbrechen, Alters unter 20 Jahre, Mangels elterlicher Zustimmung, verweigert werden mußte. Eine Milderung der strengen Zugehörigkeit zur Samgha ergab sich natürlich

für zahlreiche Klassen durch den Zwang politischer und socialer Lebensverhältnisse und ward schon vom Stifter selbst verstattet; nur verringerten sich damit die Aussichten auf raschere Erlangung des heiß ersehnten Zieles, des Nirvana. Der richtige Buddhist, der Bhikschu (Bettler), hieß auch nach brahmanischem Worte Çramana, Büßer, Enthaltsamer, und schon Buddha selbst nannte sich Çramana Gautama. So wurden daher die Buddhisten im Ausland genannt, wo dann aus Çamana die Ausdrücke Schamana und Schamanismus umgebildet wurden. Auch Frauen wurden Mitglieder der Samgha, nachdem mit der Tante des Gründers, Mahapradschapati, und seinen drei Frauen der Anfang gemacht war. Sie hießen Bhikschuni und wurden ebenfalls, als „Schwestern im Gesetz", zu Keuschheit und Armut verpflichtet. Verhältnißmäßig Wenige konnten sich dem Stande der Vollkommenheit widmen, welcher Losreißung von der Welt und hinwieder, abgerechnet die Regenzeit von Juli bis November und die ihr unmittelbar folgenden Tage, volle Hingabe an die Welt in Wanderpredigt, Rath und geistlicher Hülfeleistung verlangte. Das bekehrte Volk in Masse waren die gewöhnlich Gläubigen, Upasaka und Upasika (Frommen, Andächtigen), denen die Seligkeit des Nirvana vorerst auch nur in weiter Ferne erglänzte. Es sind diejenigen, welche zu Hause stille sitzen und sich der höchsten Stufe der Bettler nur annähern, wie der chinesische Buddhismus von ihnen sagt. Aus den Vihara wurden später im Kampf mit den Brahmanen, welcher zu größerer Consolidirung zwang, die festen klösterlichen Einigungspunkte, welche noch am meisten an eine Art hierarchischer Organisation erinnern, die sonst nur ganz uneigentlich vom Buddhismus behauptet werden kann. Es standen einfach die Aeltesten, Sthavira, an der Spitze der Communitäten; diese konnten daneben nach ihrem innern, unsichtbaren Werthe verschiedene Abstufungen in Heiligkeit und Vollkommenheit darstellen, welche man jeweils auch in äußerlichen Rangordnungen zu fixiren versuchte, ohne, der Natur der Sache gemäß, hierin weit über verschiedenartige Nomenclaturen hinauszukommen. So sind die größerer Frömmigkeit Beflissenen als Arja (Ehrwürdige) schon besser angesehen; der Çraotapanna, im ersten Stadium des Pfades zum Nirvana, hat nur noch sieben Wiedergeburten, darunter keine mehr als Dämon oder Thier, zu bestehen; höher hebt die zweite Stufe des Sagribagamin, des (zur Welt nur noch) einmal Wiederkehrenden, noch höher das dritte Stadium, auf welchem der Anagamin sich befindet, der Nichtwiederkehrende, welcher hienieden gar nicht mehr und nur in höheren Regionen als Genius, Gott, wiedergeboren wird. Merkwürdig bleibt hier nun, wie hoch man später die Wirkungen der höchsten Anspannung der ethisch-intellectuellen Kräfte veranschlagt hat, da man, was nur der Gottheit möglich ist, dem Menschen selbst erreichbar hinstellte. Einem Bhikschu auf der vierten Stufe der Betrachtung, dem Arhat (dem weit Vorgeschrittenen), welcher, von den Göttern beneidet, zur absoluten Indifferenz, zum Stillstand des geistigen Lebens gelangt ist, hat die Natur kein unüberwindliches Hinderniß mehr entgegenzusetzen: er ist ihr Herr und Meister geworden durch die fünf Wissenschaften oder richtiger übernatürlichen Fähigkeiten (abhidshna). Sie sind die Kraft, jede beliebige Gestalt anzunehmen, auf weiteste Entfernung auch die leisesten Töne zu vernehmen, die Gedanken Anderer zu erforschen, das Vorleben Jemandes in frühern Existenzformen zu erkennen und die Gegenstände auf jede Entfernung zu erblicken. Der Arhat ist von der Erbsünde, dem Verlangen nach Existenz, völlig frei geworden und befindet sich schon im Nirvana. Auch sonst häufig berührt die Lehre das Gebiet übersinnlicher Kräfte, ohne bei der völligen Verhältniß- und Bedürfnißlosigkeit gegenüber höherer Einwirkung einer lebendigen Gottheit dasselbe ernstlich festhalten zu können. Der Mensch bleibt das Maß aller Dinge, in den Himmeln wie auf der Erde.

Die Lehre bildete sich in den großen Synoden fort, deren erste unmittelbar nach der Todtenfeier zu Radschagriha unter Leitung des noch von Buddha selbst zu seinem Stellvertreter bestimmten „großen" Kaçjapa (Mahakaçjapa), seines bevorzugtesten Schülers, stattgefunden und mit der Festsetzung der heiligen Schriften das Fundament der großen Gemeinschaft gelegt hatte. Es sollen 500 unmittelbare Schüler des tiefbetrauerten „Löwen" (Singha) aus dem Stamm der Çakja beisammen gewesen sein, weßhalb sie Synode der Sthavira hieß. 110 Jahre später, 433 v. Chr., ist die zweite Synode zu Vaiçali in Magadha mit Unterstützung des Königs Kalaçoka, welchen dafür die Brahmanen später den Rabenschwarzen (Kakavarna) nannten, auf Anstoß und unter Leitung des damals Angesehensten der Sthavira, Revata, abgehalten wurden. Sie galt der Befestigung der Disciplin. Diese war dort durch Klosterbewohner gelockert worden, welche bessere und öftere Mahle hielten, Gold und Geschmeide annahmen, auf kostbaren Teppichen ruhten, berauschender Getränke sich nicht enthielten, überhaupt eigenmächtig, nicht selten mit Berufung auf das Beispiel von Vorgesetzten, sich benahmen. Eine Anzahl berühmter Sthavira maß jene Ausschreitungen an der Lehre Buddha's und sprach den Ausschluß der Thäter aus, welchen ein engerer Rath von 700 bewährten Bhikschu aus der sehr zahlreichen Versammlung bestätigt und an 10 000 Geistlichen von Vaiçali vollzogen haben soll. Acht Monate war die Reformsynode beisammen geblieben. — Die Kämpfe mit dem Brahmanenthum förderten bei der intensiven Reaction des letzteren die Ausbreitung des Buddhismus nicht eben bedeutend weiter, und um das Ende des vierten Jahrhunderts ergibt sich aus verläßlichen griechischen Berichten (Megasthenes bei Strabon) wieder ein entschiedenes Uebergewicht des alten Glaubens über die Reform.

Die indischen Weisen erscheinen zwar den Griechen Alexanders als zwei Secten desselben Standes, Brahmanen und Sarmanen, d. h. Çramana (Bhikschu), in deren Stand Jeder eintreten dürfe, aber der Cultus des „Dionysos“ Çiva und des „Herakles“ Vischnu ist überall vorherrschend, und bei König und Volk ist der Brahmane Leiter und Berather in dem großen Staatswesen, zu welchem Tschandragupta (der vom Mond Beschützte, Sandrakottos der Griechen) nach Zerstörung der durch Alexander gegründeten staatlichen Ordnungen die Indus- und Gangesländer geeinigt hatte (um 312 v. Chr.). In den nächsten Jahrhunderten nach der Synode von Vaiçali mag der Buddhismus in Disciplin und Lehre (Vinaja und Sutra), deren Kenntniß dort neben der Armut und Keuschheit auf's Neue eingeschärft worden war, seine wesentlichste Fortbildung für alle Zukunft erhalten haben. Der Novize (Çramanera), nicht vor dem 20. Jahre in den geistlichen Stand aufgenommen, wurde nach Ablegung der Gelübde darauf hin geweiht, mit keinem Weibe Gemeinschaft zu pflegen, nichts heimlich wegzunehmen, ein staubiges Kleid zu tragen, an den Wurzeln der Bäume zu wohnen, nur zu essen, was Andere übrig gelassen, und den Urin der Kühe als Heilmittel zu gebrauchen. Familie, Erwerb, Besitz, Arbeit ist ihm streng untersagt: „so lange insbesondere nicht die geringste Begierde vernichtet ist, die den Mann zum Weibe zieht, bleibt er gebunden wie das Kalb an die Kuh“. Als unreinen Auswuchs hat er, im Gegensatz zu den alten Priestergeschlechtern, die das Haar pflegten und in verschiedener Weise flochten, und zu den brahmanischen Büßern, welche die Haarflechte trugen, Bart, Augbrauen und übrige Haare an jedem Neu- und Vollmond zu scheeren und die Speisegesetze, vor Allem das Verbot jedes Fleischgenusses, genau zu beobachten. Verbot dem brahmanischen Asceten verkehrte Eitelkeit fast jede Bekleidung, so verlangte umgekehrt keusche Schamhaftigkeit vom Bhikschu, daß er Hemd, gelben Leibrock und Mantel niemals ablege. Wachsamkeit und sittliche Energie sollen nie ermüden, das höchste Uebel, das immer wieder neue Existenzen erzeugt, die Begierde, bis zur Ertödtung zu bekämpfen. In den Klöstern mit den Vihara lebten die geweihten Bettler in Zellen auf guten Lagerstätten. Auf den Schall metallener Becken oder Glocken erschienen sie zu Gebet und Versammlung, wo man durch vereinte Anstrengung „die zwanzig Gipfel der Unwissenheit durch den Blitz des Erkennens zu spalten“ unternahm. Ein wesentliches Stück der Disciplin und Ersatz für die martervollen Selbstpeinigungen und die Ascetik der Brahmanen war nun das offene Bekenntniß der Sünden vor den Brüdern, die Beichte, welche nach Buddha als Ausdruck und Bethätigung der Reue unmittelbar die Absolution nach sich zog und sündetilgend und sühnend wirkte. Dieses Postulat für die Restitution des sittlichen Bestandes im Menschen ist um so bemerkenswerther, als sonst Buddha nicht das äußerliche Werk, sondern Vorsatz und Gesinnung gelten läßt. An den Neumonds- und Vollmondstagen wurde in den Klöstern gefastet und darauf die Beichte abgelegt, indem der Codex der Gebote und Verbote abschnittweise vorgetragen und, je nach erfolgten Bekenntnissen auf dreimaliges Fragen, wie man sich in den einzelnen Punkten verhalten habe, die Lossprechung von dem Vorsitzenden ertheilt wurde. Am Schluß der Regenzeit sollte sodann eine gemeinsame Beichte sämmtlicher Klosterinsassen gehalten werden, bevor sie sich zur Betreibung des Missionswerkes wieder zerstreuten. Später verband man bei gewissen Sünden eine Rüge mit der Absolution, legte für andere leichte Bußen auf, wie Gebete und geringe Arbeiten im Kloster, und verfügte bei schweren Sünden, hartnäckiger Ketzerei und Unkeuschheit, die temporäre oder völlige Ausschließung aus dem Verband der Gläubigen. Doch kann auch Jeder, wie es noch heutzutage in den buddhistischen Klöstern gehalten wird, dieselben verlassen, wenn es ihm beliebt, da die Gelübde nicht für immer abgelegt werden. In den Klöstern herrscht, unbeschadet der Auctorität des zum Vorsteher bestellten Sthavira, dem das Gehorsamsgelübde geleistet wird, der Geist brüderlichen Gemeinlebens, in welchem auch die Haupthandlungen, wie Priesterweihe, Beichte, vorgenommen werden, da die Auctorität in der Gemeinschaft ruht. Auch der Laienstand leistete die Formel der Aufnahme in den großen Bund der Gläubigen: „Ich nehme meine Zuflucht zu Buddha, ich nehme meine Zuflucht zum Gesetz, ich nehme meine Zuflucht zur Gemeinschaft“, und erhielt mit der in diesem Bekenntniß liegenden Uebernahme der buddhistischen Moralvorschriften die Anwartschaft auf günstigere Wiedergeburten, deren Erleichterung und Abkürzung sie durch reichliche Spenden an die Bhikschuklöster bewerkstelligen konnte, da das Almosen weit mehr dem Geber als dem Empfänger frommt.

Wie aus dem natürlichen Verlangen, dem Bedürfniß geistiger Erleichterung das öffentliche Bekenntniß in der Disciplin Aufnahme fand, so rief ein noch tiefer gewurzeltes Bedürfniß in dieser Religion ohne Gottesglauben die Verehrung, bald hernach die Anbetung ihres Stifters hervor. Das wahrhaft Göttliche, das sie verläugnete, schuf sie sich in Buddha wieder. Die Geistlichen bedurften seiner als absoluten Vorbildes der höchsten Erkenntniß und Weisheit, die sie zum Nirvana führte; das Volk konnte seiner als des verwirklichten Ideals eines entsagungsreichen, demüthigen und ergebungsvollen Lebens nicht entbehren: an Buddha's Geist und Wissen, Leben, Entsagen und Leiden zeigten sich sämmtliche Gebote, der Gesammtinhalt der Ethik, Disciplin und der Lehre erfüllt und leibhaftig dargestellt. Seine Person war nicht nur Vorbild, sondern wurde der allein anbetungswerthe Mittelpunkt im Cultus der von ihm geschaffenen anthropocentrischen Religion. Der neue atheistische Glaube hielt es nicht auf die Länge aus ohne Mysterium

und schuf sich in Buddha, der sich doch immer als Menschen gegeben hatte, den höchsten einzigen Gott, als welcher er wohl nicht später als 200 Jahre nach seinem Tode seinen Anhängern schon gegolten hat. Der Cultus konnte kein innerlicher bleiben und sich nicht mit bloßer Vergegenwärtigung und Erinnerung des großen Lehrers begnügen, der ja ohnehin im Nirvana sich seiner Existenz völlig entledigt hatte. Man vergaß daher, um einen höheren Drang des Gemüths zu befriedigen, mit welcher Geringschätzung man von je in Indien den menschlichen Leib behandelt hatte, den man kaum schleunig genug durch Feuer und Wasser in seine Atome auflösen konnte. Asche und Gebeine Buddha's und nicht lange hernach die Reliquien auch seiner vorzüglichsten Schüler wurden als Vehikel andachtsvoller Vergegenwärtigung Buddha's selbst verehrt. Nachdem man einmal so weit war, übertrug man die Verehrung auch auf die Kleidungsstücke und Geräthe, das gelbe Bettlergewand, den Stab, Wasserkrug und Almosentopf Buddha's und einzelner seiner Schüler oder was man später dafür ausgab. In Verbindung damit kamen die Wallfahrten zu den Stätten auf, wo derlei Gegenstände oder Stücke davon oder für authentisch gehaltene Surrogate derselben sich befanden, oder Buddha wenigstens sich aufgehalten, gelehrt und gewirkt hatte. Daran schloß sich leicht der Bilderdienst. Man bildete den in Weisheit und Tugend vollkommenen Meister auch als den schönsten Menschen ab, an welchem die Sutra die 32 Zeichen tadelloser Schönheit und die 84 Merkmale körperlicher Vollkommenheit nachweisen. Gott Buddha wird dann immer mit gekreuzten Beinen sitzend dargestellt, in Meditation versunken, die Rechte wie lehrend gegen die Brust erhoben. Auf einem Bild aus dem zweiten Jahrhundert v. Chr. hält Brahman den Sonnenschirm über ihm, und Indra salbt ihn zum König der Götter und Menschen. Als solchen schildern ihn durchgängig die späteren Legenden, indem sie ihm, dem großen Wunderthäter, der die alten heiligen Weisen weit überragt, alle brahmanischen Götter unterordneten. Die Legende griff nun im Drang der vollen Apotheose in die alte Götterwelt und die Anschauungen des späteren Brahmanismus zurück, und da schon der brahmanische Büßer über den persönlichen Brahman und Indra durch die Energie der Ascese sich erheben konnte, so mußte um so mehr Buddha auf diesem Wege zum Vater und Erlöser der Welt, Gott der Götter, Inbegriff aller Gnadenquellen und Kräfte der Beseligung geworden sein. Die losgerissene religiöse Phantastik der Inder kam nun nicht mehr zur Ruhe, bis sie den hierin schon sehr hochgespannten Brahmanismus überholt und den unerträglichen ascetischen Hochmuth desselben durch Buddha übertrumpft hatte. Es erweckt Mitleid und Grauen zugleich, wenn hier im Dienst und in der Consequenz eines sonst nach manchen ethischen Seiten preiswürdigen Glaubenssystems der Geist eines Menschen titanenhaft auf den Weltenthron gesetzt, wenn ihm Götter, Geister, Dämonen, Himmel, Erde und Hölle unterworfen und Alles wieder mit Buddha selbst in letzter Instanz in Spiel und Schein aufgelöst wird. Ueber Buddha vergaßen die Buddhisten auch sich selbst nicht. Der höchste der alten Götter, Indra, steht bei ihnen bloß auf der ersten Stufe der Erleuchtung und hat mit allen übrigen sich auf dem Wege besserer Erkenntniß, der Entsagung und der Wiedergeburten hinaufzuarbeiten. Man muß aber zugeben, daß, je mehr die spätern Buddhisten die Götter- und Dämonenwelt des alten Glaubens in ihr System unterbrachten, dasselbe wieder positivere Grundlagen erhielt. Dieß wird gewöhnlich übersehen, ist aber in der Verehrung Buddha's unverkennbar und für die richtige Würdigung der Lehre von Bedeutung. Auf dem Höhepunkt ihrer Entwicklung angekommen, biegt diese nicht selten wieder um. Dieß zeigt sich schon darin, daß die Buddhisten die Höllen-Klassen und -Strafen unter dem alten Todesgotte Jama noch sorgfältiger behandeln als die Brahmanen, die Asura noch immer ihre Angriffe gegen die auf dem Meru thronenden Lichtgötter, mit Indra an ihrer Spitze, machen lassen und über den Götterberg und Indra's Himmel die vier obern Himmel setzen, in welche sie selbst, von der Existenz befreit, eingehen. Schon hier geräth der rein negative Begriff des Nirvana in's Schwanken. Allerdings war vom Cultus das Feuer- und blutige Opfer ausgeschlossen, da man nach des Meisters Wort selbst das Gesetz pflegen soll, wie die Brahmanen das Feuer, und man brachte vorerst nur Blumen, Früchte, Wohlgerüche unter dem Schall von musikalischen Instrumenten und Jubelliedern an den Stätten und vor den Reliquien Buddha's dar, als Ehren- und Dankesbezeugung, Pudscha, im Gegensatz zum brahmanischen Jadschna (Opfer). Allein auch hier wurde man durch den Fortschritt der Vergöttlichung Buddha's und das tiefste Bedürfniß des Geistes über das trostlose Nirvana hinausgeführt. Die starre Consequenz eines in der Wurzel kranken Princips durchbrach auch hier der gesunde Verstand und das gebieterische Gemüth: mit den Jubel- und Dankhymnen, daß er Wahrheit und Erlösung gebracht, wechselten nun auch Anrufungen und Gebete an Buddha um Verleihung von Gnade und Kraft zum Beharren auf dem guten Pfade. Angesichts seiner Bilder in den Vihara wurde er laut angefleht, sich in denselben niederzulassen und den von den Priestern geweihten Bildern von seiner wunderthätigen Kraft mitzutheilen, wie der brahmanische Büßer durch die Energie seines Bußgeschäftes einen Theil von der Kraft der Weltseele in sich zu concentriren und größere Wunder als die Götter zu verrichten vermochte. Morgen, Mittag und Abend war, wie schon von Alters her bei den Indern, Gebetszeit in den Klöstern und für die Laien. An den Tagen der Fasten und der Beichte der Geweihten ward auch für die Laien Sabbatruhe vorgeschrieben, welche dem Studium des Gesetzes, dem Hören der Predigt und dem Gebet gewidmet

werden sollte, welches immer mehr zu Ehren kam und, wie in Tibet, den denkbar höchsten Grad mechanischer Veräußerlichung und Erstarrung in den Gebets-Mühlen und -Rädern erreichte. Das uralte Frühlingsfest der Arja, die Feier des Sieges der lichten Götter über die Trübheit und Dunkelheit des Winters, galt nun den siegreichen Kämpfen Buddha's mit den brahmanischen Asceten in Wort und Wunder. Es folgte etwas später die Feier des Geburtstages des großen Lehrers. Auch der jedesmalige Wiederbeginn der Missionsthätigkeit der Bhikschu, somit das Ende der in Studium und innerer Sammlung verbrachten Regenzeit, wurde durch Predigt und Umzüge gefeiert; es ward eine Art Lampenfest, da das geistliche Licht jetzt wieder das Volk bestrahlen sollte, verbunden mit Beschenkung der Bringer desselben, der Bhikschu, durch das Volk.

Neben den Bildern Buddha's hielt sich die Verehrung an eine realere Wirklichkeit desselben, an seinen „Leib", d. h. Reliquien von ihm, die Asche sammt Knochen des Entschwundenen; dieselben sollen an acht heilige Gebäude (Tschaitja) vertheilt worden sein, deren Erbauer sich um den kostbaren Besitz beworben hatten. Der mächtigste unter ihnen, König Adschataçatru von Magadha, aus einem Feind und Verfolger zum glühenden Verehrer des neuen Glaubens geworden, baute zur Bergung seines Antheils vom „heiligen Leib" zuerst den später für buddhistische Reliquien charakteristisch gewordenen Kuppelthurm, den Stupa (Steinhaufe, tumulus) bei der Hauptstadt Radschagriha. Später (unter Açoka, über welchen weiter unten) wurden die Ueberreste wieder gehoben, nach legendarischem Bericht in 84 000 Theile getheilt und in ebenso vielen Stupa in kostbaren Behältern untergebracht, so daß sämmtliche Städte des großen Königs, die größten wie die kleinsten, vom Himalaja bis zum Vindhja Reliquien des Buddha erhielten. Clemens Alexandrinus erwähnt die ehrwürdigen Weisen in Indien, welche bei Pyramiden beten, unter denen die Gebeine ihres Gottes ruhen. Die Stupa wurden dann auch, ohne Reliquien zu enthalten, über solchen Orten gebaut, welche Buddha durch seine Gegenwart vormals geheiligt haben sollte. Natürlich wurden letztere im Interesse des Localcultus immer mehr vervielfältigt, und Reliquien berühmter Schüler, Versammlungshäupter, Klostervorstände, frommer Könige wurden in gleicher Weise ausgezeichnet. Noch jetzt gibt es der Stupa sehr viele in Indien, China und auf Ceylon. Sie heißen auch Topen und sollen in ihrer Form an das vom Meister gewöhnlich gebrauchte Bild der Vergänglichkeit und Nichtigkeit, die Wasserblase, erinnern, sowie die Form des Tschatta, Sonnenschirmes, der sich rund über ihrer Spitze dehnt, an das Schirmdach des Bodhibaumes, unter welchem Buddha in tiefstes Sinnen versenkt zum absoluten Wissen vordrang. Der Tschatta findet sich daher auch über den Bildern des sitzenden Lehrers. Cultobject wurde später noch die Fußspur Buddha's, Porbat (der glückselige Fuß), welche man in Indien, auch Siam und auf Ceylon gewissen Felseneindrücken anfabelte und ausdeutete.

IV. Spätere Geschichte des Buddhismus. Nicht aus geschichtlichen Nachrichten, deren fast gar keine existiren, sondern aus der inneren Fortbildung der beiden mächtigen Religionssysteme des Brahmanismus und Buddhismus ist die Darstellung der heftigen Kämpfe zu schöpfen, welche zwischen ihnen in Indien in dem halben Jahrtausend bis zum Beginne der christlichen Zeitrechnung und noch sehr weit darüber hinaus getobt haben müssen. Beide eigneten sich dabei vom Gegner an, was ihre Lehre und ihr Ansehen beim Volk wahren und erhöhen konnte, und kämpften mit den vom Gegner entlehnten Waffen. Das pantheistische Brahman hatte bei den Vertretern des alten Glaubens ungefähr zur selben Zeit den plastisch lebendigen Göttern Vischnu und Çiva weichen müssen, als der „Löwe aus dem Stamme Çakja" zum höchsten, die gesammte Emanation des Brahmanismus in sich begreifenden Gotte gemacht wurde. In Moral und Ascese konnte nun freilich das Brahmanenthum, das daran die Wurzel seines unaustilgbaren Hochmuths hatte, füglich nicht zurück, sondern ging eher noch auf der schroffen Bahn aufwärts, wie das indische Epos und hellenische Nachrichten übereinstimmend beweisen. Der Selbstmord erscheint in beiden als Höhepunkt der Ascese: die Weisen hielten insbesondere Krankheit und Hilflosigkeit für Schande, die nicht länger zu ertragen, sondern durch selbstgewählten Tod auf dem Holzstoß, in heiligem Wasser oder in Abgründen zu beenden sei, eine kaum vermeidliche Consequenz des Gebotes im alten Gesetze, daß der König, wenn er in Altersschwäche seinen Pflichten nicht mehr nachzukommen vermöge, den Tod in der Schlacht suchen oder Hungers sterben solle, und daß gewisse schwere Verbrechen nur durch freiwilligen Tod gesühnt werden könnten. Hier, wo das Aeußerste der Ascese dem Volk von Altersher imponirte, schärfte man eher noch den Contrast gegen den Laxismus der neuen Lehre, während man den buddhistischen Wallfahrten eifrige Concurrenz machte und die alten heiligen Stätten des Brahmanismus, namentlich durch den Aufenthalt der großen Heiligen der Vorzeit geweihte Reinigungsorte, Seen, Teiche und Quellen hoch hielt. Man knüpfte an sie besondere Heilswirkungen; sühnende Kräfte sollte Waschung und Bad in denselben erwerben; vollends mußte freigewählter Tod, wie er auch heutzutage noch häufig ist, in heiliger Fluth die Wiedergeburten verkürzen oder austilgen. Starken Eifer in Pilgerreisen nach solchen Gegenden bezeugt es, wenn die Brahmanen von den Gegnern den Namen Tirthja, Tirthika erhielten, als die bei Sühnteichen Verweilenden, ihnen Nachgehenden. Auch die Wittwenverbrennung, welche die Brahmana so wenig wie die Sutra erwähnen und Manu's Gesetz nicht anführt, mag in jener Zeit (3. Jahrhundert v. Chr.) allgemeinere Uebung geworden

sein, wo man darauf ausging, der rein innerlichen, intellectual-moralischen Selbstvernichtung der Buddhisten gegenüber heroische Acte der Selbstopferung aufzustellen, welche ein nicht minder hohes Ziel, das der unmittelbaren Rückkehr zur Weltseele und Auflösung in derselben, zur Folge haben sollten. Bekannt ist, wie diese im Epos öfters geschilderte Uebung, die sich bei überspanntem Werth der Ascese unschwer aus der herkömmlichen Anschauung der absoluten Unterordnung und Zugehörigkeit des Weibes zum Mann entwickelte, von den Brahmanen zu dem Satze erhoben wurde, daß nur die Wittwe, die sich mit der Leiche ihres Mannes verbrenne, die Seligkeit in der Vereinigung mit der Weltseele erlangen könne. Millionen gingen in mehr als zweitausend Jahren gehobenen Muthes, nicht selten mit stolzer Begeisterung in den Feuertod.

Eine andere Art geistigen Ringens mit der Religion des „Erleuchteten" versuchte der Brahmanismus auch auf dem Gebiet der Speculation. Sollte der milde Buddha in der Ascese, gegen welche festeste Burg des alten Glaubens, mit der er stand und fiel, jener direct anlief, aus dem Feld geschlagen werden durch strenges Festhalten an allem Extremen und wo möglich noch schärferes Anspannen der Energie in Peinigung und Entsagung, so suchte man auf dem Gebiet der Speculation umgekehrt dasselbe Ziel durch Accommodation zu erreichen. Das System des Joga (Andacht), welches Jadschnavalkja im 4. Jahrhundert v. Chr. aufbrachte, verband mit der alten Lehre der Allgegenwart der Weltseele die der besonderen Existenz derselben, sowie sämmtlicher Menschenseelen, und adoptirte auch von der Sankhja-Lehre die Ewigkeit der ruhelosen Stoffwelt, welche die abgeschiedenen Seelen immer wieder mit neuen stofflichen Gewanden, Körpern bekleidet. Auch der Joga lehrt sodann, daß nur die vollendete Erkenntniß, eine intuitive Erfassung des Weltzusammenhangs die Seele frei von den Wiedergeburten mache. Zur Vorbereitung dafür muß das bewegte Rad der Begierden, Triebe und Leidenschaften zum Stillstand gebracht und „das Netz der Bethörung" abgeworfen werden, was in der Hauptsache dadurch geschieht, daß der Geist zugleich in seiner Alleinheit und unendlichen Besonderung erfaßt werde, sowie die eine Sonne sich in vielen Wasserbehältern reflectirt. In abgezogenster Contemplation hat der Geläuterte den „Herrn, welcher die Lampe in seinem Herzen ist", nach seinem wahren Wesen sich zu vergegenwärtigen und wird so in vollkommener Andacht in die Welt Brahmans eingehen, ohne wiedergeboren zu werden. Der hiermit gewonnene Begriff frommer Erhebung und Vereinigung des allem Sinnlichen abgestorbenen Geistes mit der Gottheit ist als entschiedener Fortschritt über die alte brahmanische Ertödtung von Leib und Bewußtsein und auch über die buddhistische Auslöschung der innersten geistigen Lebenskräfte zu betrachten, obgleich auch hier von absoluter göttlicher Persönlichkeit und deren Liebe zur Menschheit keine Rede ist, und letztere durch eigene Kraft sich zu erheben und zu erlösen hat. Der Opfercult und die harte Bußdisciplin wurden dadurch entwerthet und sollten nur noch des niedern Volkes und der gottgegebenen Stellung der Brahmanenkaste wegen beobachtet werden. Jener innerliche Erhebungsact bewirkte aber allein das Höchste, so daß es nun, wie beim Buddhismus, als Mangel wahrer Erkenntniß galt, durch Hunger, Wasser, Feuer in den Tod zu gehen, und daß denen, welche durch Opfer und harte Bußübung nach Erlösung streben, zwar zeitweiliger Aufenthalt im Himmel der Väter, aber auch die Wiedergeburt in Aussicht gestellt wird. Die buddhistische Moral der Humanität und Brüderlichkeit machte vollends das neue Gesetzbuch des Joga, gegen Ende des vierten Jahrhunderts v. Chr. von einem Schüler Jadschnavalkja's zusammengestellt, fast in allen Stücken zu dem seinigen und beseitigte in religiöser Hinsicht wenigstens die Schranke zwischen Dvidscha und Çudra, der nun ebenfalls des höchsten Heiles theilhaft werden sollte. Trotz dieser starken Concessionen hält das neue Gesetzbuch den Gegensatz gegen die Buddhisten, die Männer „mit geschorenen Köpfen und gelben Gewändern" streng aufrecht und suchte in der Aufforderung an die Fürsten, brahmanische Versammlungsstätten zu erbauen, nicht eine Annäherung an die buddhistischen Vihara, sondern ein Bekämpfungsmittel derselben.

Trotz dieser Bemühungen der Brahmanen, Buddha auch geistig zu überwinden, schien im 3. Jahrhundert v. Chr. ihr altes Glaubenssystem für immer der neuen Lehre erliegen zu müssen. König Açoka (263—226 v. Chr.), der Enkel des großen Tschandragupta, der zum erstenmal die indischen Theilfürstenthümer in ein gewaltiges Reich, vom Indus bis gegen die Mündung des Ganges und vom Himalaja bis an die Vindhja-Berge, vereinigt hatte, bemächtigte sich der Krone und wurde nach dreijährigem, grausamem Wüthen im Interesse der Befestigung seines Thrones und der Brahmanenkaste zum Buddhismus bekehrt, nach einer Tradition in Folge dessen, daß ein Buddhist, Samudra, der in einen Kessel siedenden Fettes auf Befehl des Königs geworfen wurde, heil und ohne Schmerzen blieb, und kein Feuer unter dem Kessel entzündet werden konnte. Er baute nun den Bhikschu ein großes Kloster in der Hauptstadt Palibothra, wo das Wunder geschehen war, und in den andern Städten ließ er ebenfalls Vihara und Stupa errichten. Sein Sohn Mahendra, seine Tochter Sanghamitra und sein Bruder Tischja, den er allein am Leben gelassen hatte, bezogen als geweihte Bettler den Vihara Açokarama der Hauptstadt. An den Namen des Königs Açoka knüpft sich die Abhaltung der dritten Synode und der Beginn einer umfassenderen Missionsthätigkeit. Nachdem der König mit Hilfe des angesehensten Sthavira, Maudgaliputra, Disciplin und Cultus gegen die Vertreter einer allzu milden Praxis be-

festigt hatte, sann letzterer auf größere Verbreitung der neuen Lehre, da merkwürdigerweise schon dem unbestritten großen Geiste des Urhebers derselben eine Art Verbrüderung der gesammten Menschheit vorgeschwebt hatte, eine heidnische Humanitäts-Weltkirche, die in Vergleichung mit dem künftigen Gottesreich der Verheißung sowohl in ihrer unläugbaren Größe wie in ihrer Mangelhaftigkeit sich darstellt. Bis nach Kaschmir und zu den Gandhara im Norden und Nordwesten zogen „erleuchtete Bettler", Sthavira, während Mahendra selbst nach Lanka (Ceylon) zu dem für den Buddhismus schon freundlich gestimmten König Devanamprija Tischja sich begab und von dem bei der Hauptstadt Anuradhapura ihm erbauten Vihara aus die Einwohner bekehrte. Dankbar errichtete der König von Lanka einen Stupa für den von Açoka erhaltenen Almosentopf und das rechte Schulterbein Buddha's, wozu die Schwester des königlichen Missionars, die königliche geweihte Bettlerin Sanghamitra, noch einen Zweig des heiligen Feigenbaumes von Gaja brachte, unter dem Buddha zur vollen Wahrheit durchgedrungen war. Der im Garten Mahamegha in den Boden gesenkte Zweig erwuchs zum hohen, noch heute angestaunten Wunderbaum, und Ceylon wurde und verblieb das Centralland des südlichen Buddhismus, der von da sich über die hinterindischen Länder verbreitete. Später wurde die Insel noch durch den Erwerb des Wasserkrugs, endlich auch des linken Augenzahns Buddha's beglückt, welcher bis heute als das höchste Kleinod des Buddhismus gilt und in jährlichem Umzug gefeiert wird. — Im Süden, Norden und Westen seines ungeheuren Reiches verherrlichte Açoka, welchen die buddhistische Tradition zuletzt sein Reich und sich selbst der Gemeinde der Arja schenken läßt, in Inschriften auf Felsen und Monolithen („Gesetzessäulen") neben seinen Kriegsthaten auch seine Thätigkeit für Befestigung und Verbreitung des Buddhismus. Es ergibt sich daraus, daß er nicht bloß mit seinem Nachbar Antiochus von Syrien, sondern selbst mit Ptolemäus Philadelphus, Antigonus Gonnatas von Macedonien, Alexander von Epirus und König Magas von Cyrene diplomatischen Verkehr unterhielt, welcher die Ausbreitung des Buddhismus über die fernen Westländer zum Gegenstand hatte. Alle diese Fürsten haben seinen Geboten gehorcht, sagt der König, den Wunsch in Form der Thatsache ausdrückend. Man darf annehmen, daß der große Gebieter der indischen Welt den Plan gefaßt hatte, den Reichsgedanken Alexanders, dessen Zug die Inder mit dem Westen in nachhaltigste Berührung gebracht hatte, in umgekehrter Richtung, von Ost nach West, zu verwirklichen, wobei der buddhistischen Religion, welche im Princip die Nationalitätsschranke gebrochen hatte, eine Hauptaufgabe beschieden war. Es ist eine noch kaum gewürdigte heidnische Anticipation des Auftrages des Heilandes: „Geht hinaus in alle Welt", unternommen in selbstgemachter Berufung und vor Erfüllung der Zeiten, aber immerhin in mächtigem dunkeln Drang der Menschennatur, die damit ihre einheitliche höhere Abstammung, Erlösungsbedürftigkeit und höheres Berufsziel bekundete.

Der König gewahrte mit Bedauern neue Spaltungen und Sectirerei unter den Buddhisten, theils disciplinärer, theils dogmatischer und speculativer Art. Manche hielten sich ausschließlich an die in der ersten Synode zusammengestellten Aussprüche des eben verblichenen Meisters, ohne sie weiter auszubilden. Ihnen, die **Sautrantika** genannt wurden, stellten sich die Fortbildner der dogmatisch speculativen Sutra entgegen, die **Vaibhaschika** (Dialektiker), welche auch Schriften ähnlichen Gehaltes von Schülern Buddha's Auctorität beimaßen. Die Brüder der laxeren Observanz hatten gleichfalls wieder sehr namhaften Anhang gewonnen, wie schon ihr Name Mahasanghika, Leute der großen Versammlung, beweist. Dazu kam der massenhafte Uebertritt von Brahmanen, den der König, zunächst aus politischen Gründen, begünstigt zu haben scheint. Sie bargen aber unter dem gelben Gewand selten den Glauben und die lautere demüthige Nächstenliebe des Buddhisten. Eine neue, die dritte Synode sollte Hilfe bringen. Auf den Antrag Maudgaliputra's, des Vorstehers im Vihara der Hauptstadt, trat sie 247 v. Chr. in derselben zusammen. In der noch erhaltenen Inschrift von Bhabra, bei Patna (dem alten Palibothra), begrüßt sie der König „und wünscht ihr wenig Mühe und ein gutes Dasein". Er betheuert seine Ehrfurcht und seinen Glauben für Buddha, das Gesetz und die Gemeinschaft und erklärt als Normativ für die Synode: „Die Gegenstände, welche das Gesetz umfaßt, sind die Grenzen, welche die Disciplin vorschreibt: die übernatürlichen Eigenschaften der Arja, die Gefahren der Zukunft (die Wiedergeburten), die Sutra, Aussprüche des Buddha, die Forschung Çariputra's (seines bevorzugten Schülers) und die Vorschriften Rahula's (seines Sohnes) unter Zurückweisung der falschen Doctrinen; das ist es, was der glückselige Buddha gelehrt hat. Diese Gegenstände, welche das Gesetz umfaßt, sollen nach meinem Wunsche die geweihten Männer und Frauen hören und sie beständig erwägen, ebenso wie die Gläubigen beider Geschlechter. Dieß ist der Ruhm, auf den ich das größte Gewicht lege. Deßwegen lasse ich euch dieß schreiben: es ist mein Wille und meine Erklärung." Die Tradition berichtet, daß 60 000 wegen Irrglaubens oder ungeordneten Lebens aus der Gemeinschaft ausgeschlossen und aus der Zahl der rechtgläubigen Bhikschu ein Tausend gerechter Häupter durch Maudgaliputra ausgewählt worden seien, um Lehre und Disciplin in ihrer Reinheit wiederherzustellen. Dieß wird dadurch geschehen sein, daß die Sammlungen der Sutra und des Vinaja einer neuen, genauen Revision unterworfen, Unächtes, das sich wieder eingeschlichen, ausgemerzt und den

Irrlehren mit neuen positiven Entscheidungen und Bekräftigungen der alten Disciplinarvorschriften entgegengetreten wurde. Es scheint auch die speculative Seite des Buddhismus, der Abhidharma, endgiltig fixirt worden zu sein mit Beiziehung einschlagender Schriften der bedeutendsten Schüler, da vom Versuch einer Einigung zwischen den Sthavira und den Neuerern durch den Leiter des Concils berichtet wird. Sieben Jahre lang waren die Bhikschu an der Vornahme der Gebräuche des Upavasata (der Voll- und Neumonds-Fasten und -Beichte) und des Pravarana (am Schlusse des Varscha, der Regenzeit) gehindert worden. Innerhalb neun Monaten wurde in dieser „Synode der Tausend" die Reform der canonischen Bücher des Tripitaka durchgeführt, von den nördlichen Buddhisten jedoch nicht durchweg anerkannt. Der von den Göttern Geliebte, liebreich Gesinnte, wie sich Açoka in seinen Inschriften nennt (Devanamprija, Prijadarçin), ordnete schon frühzeitig im ganzen Reich und allen eroberten Ländern Versammlungen an, die alle fünf Jahre gehalten werden sollten, damit darin die Hauptgesetze, Gehorsam, Nächstenliebe, Erbarmen, Verschonung alles Lebenden vorgetragen und eingeschärft würden. „Das würdigste Ziel für mich," erklärt er in seinen Inschriften, „ist das Heil der Welt. Es gibt keine höhere Pflicht, als das Heil der ganzen Welt zu bewirken. Mein ganzes Bestreben ist, die Schuld gegen die Geschöpfe abzutragen und sie hienieden glücklich zu machen, damit sie jenseits sich den Himmel erwerben." Er habe auch, sagt eine Inschrift, die Todesstrafe für viele Vergehen abgeschafft, ja „die zum Tode bestimmt wurden, sollen bis zu ihrem (natürlichen) Tode auf's jenseitige Leben sich beziehende Gaben spenden und Fasten vornehmen". Menschen und Thieren ließ er Heilungen zukommen, Hospitäler bauen, Brunnen und Nachtstationen an den Straßen herrichten; Gesetzesvorstände, Dharmamahamatra, mußten in Städten und Provinzen über Befolgung der Gesetze wachen und ganz besonders in den eroberten Ländern sich die Verbreitung des Buddhismus angelegen sein lassen. Die Freigebigkeit und Hilfsbereitschaft des Königs gegen Nothleidende wird von der Tradition in den stärksten Ausdrücken gerühmt und wird auch durch die Inschriften bezeugt. Ist durchweg von ersteren Berichten ein Namhaftes in Abzug zu nehmen, so zeugt dennoch schon die Umwandlung des Namens Magadha in Vihara (Kloster, heute Behar) für die Menge solcher Bauten, die Prijadarçin dort errichtet hatte. Indeß huldigte der fromme König dabei nicht dem Fanatismus und der Gewalt. Auch die Brahmanen, erklärte der Fürst, welcher durch Pauken- und Trompetenschall und große Freudenfeste den Act seines Uebertritts zum Buddhismus hatte feiern lassen, sollen beehrt und beschenkt werden, wie die Çramanen. Eine Inschrift zu Girinagara zeigt den Fürsten auf noch höherer Erkenntniß; er sagt dort: „Prijadarçin ehrt alle Religionen, wie die Bettler und Hausherren, durch Almosen und andere Beweise der Achtung. Man soll seinen eigenen Glauben ehren, man darf aber den Anderer nicht schelten. Nur Eintracht frommt. Möchten die Bekenner jeden Glaubens reich an Weisheit und glücklich durch Tugend sein!" Den König mag theils Politik, theils das Humanitätsdogma seines neuen Glaubens zu solchen Maximen und Verhaltungsregeln geführt haben; für die Beurtheilung seiner Einsicht und seines Charakters macht dieß keinen Unterschied: man muß beiden hohe Achtung zollen. Wie im Süden Ceylon, wurde im Norden Kaschmir um dieselbe Zeit für den Buddhismus gewonnen und verblieb ihm dort als feste Burg für immer. Der Sthavira Madhjantika hatte den im Norden Wohnenden das neue Gesetz gebracht, welches sie freudig annahmen, so daß, wie die Tradition rühmt, „von dieser Zeit die Gandhara und Kaçmira durch ihre gelben Gewande glänzten und den drei Zweigen des Gesetzes treu blieben".

Es geschieht noch einer vierten Synode Erwähnung, deren Bedeutung und Wirksamkeit jedoch innerhalb enger Grenzen, wie es scheint, gebannt blieb. Sie wurde, wenn die mongolischen Berichte glaubhaft sind, in Kaschmir auf Antrieb des neubekehrten Königs Kanischka, aus indoscythischer Dynastie, nicht sehr lange nach Christi Geburt gehalten, nachdem ein Bhikschu des Klosters Mahadeva daselbst den reinen Glauben durch Zauberformeln und magische Künste zu trüben versucht hatte. Der Haß der Gegner erblickte in dem Sectirer eine Incarnation des Todesgottes Mara. Es scheint sich um eine nochmalige Revision des Schriftcanons und abschließende Feststellung desselben gehandelt zu haben, so daß die sogenannte vierte Synode sich nur als Abklatsch oder Nachhall der dritten darstellt. Möglich ist, daß hier der Canon für die nördlichen Länder umgearbeitet und durch neue Schriften erweitert worden ist, da es den Leitern und Gesetzkundigen dort ein Leichtes war, auch später verfaßte Schriften als Geisteswerke Buddha's aufzustellen. Von förmlicher Ausmerzung älterer, schon allgemein anerkannter Bestandtheile des Canons kann hier keine Rede sein, sondern von entsprechender Auslegung derselben, welche dann die Aufnahme und Gleichstellung späterer Schriften ermöglichte. Die Vergröberung der Lehre durch die ausführlichen Mahajana Sutra und die Tantra mit den weiblichen Gottheiten des den Himalaja-Ländern angehörigen Çivadienstes fällt jedenfalls größtentheils den nördlichen Ländern zu. Auch Buddha selbst, der zum Gott gemachte, bekam seine Sakti, seine weibliche Gottheit, zur Seite; er galt aber ebenso gut wieder als Avatara, als Incarnation des Vischnu, und zu seiner Verbindung mit dem ersteren der beiden brahmanischen Götter gesellten sich die für Çiva herkömmlichen obscönen Symbole und Cultgebräuche. Der Buddhismus nähert sich in den Zauber- und Beschwörungsformeln, die, an sich schon sinnlos,

durch bloßes Aussprechen, zuletzt schon dadurch, daß sie angeschrieben und auf Papierstreifen oder Fähnchen von Rad und Wind in Bewegung gesetzt werden, zwingend auf die Götter einwirken, dem Schamanenthum; Selbstbeherrschung und tugendhaftes Leben, welche den Buddhisten irdische Segnung und zuletzt übermenschliche Wunderkräfte verleihen sollten, räumen ihre Stelle jenen Formeln, den Mantra und Dharani, welche, ohne Willenskraft und Thätigkeitstrieb des Menschen anzuspannen, mühelos dieselben Gaben in Aussicht stellen. Die Zauberformeln, deren bekannteste das om mani padme hum ist, kommen zuerst, aber vereinzelt und mehr zufällig in den ausführlichen Sutra vor; die völlige Vermischung mit dem Çivadienst, insbesondere in Nepal, hat sich erst Jahrhunderte später, bis über das zehnte Jahrhundert hinaus, vollzogen. Die Tantra stellen diesen Zeitraum der Degeneration und Mißbildung in ihrem sinnlosen Beschwörungsformelnkram dar. Auch in den südlichen Buddhismus ist der Çivacultus eingedrungen, ohne ihn überwuchert und in seinen besseren Trieben erstickt zu haben. Çiva steht hier nur in der Stellung eines Schutzgottes, der Buddha als höchstem oder Allgott subordinirt ist, den andern brahmanischen Göttern gleich, die Buddha sämmtlich zwar belassen, aber degradirt hatte.

Bis zur dritten Synode blieb das Mittelland am Ganges, Magadha, Centralsitz der neuen Religion. Seit 247 zogen die Sendboten nach Kaschmir, in das Induslând (Gandhara) und südwärts, selbst bis zu den Javanen; den mit Hellenen Alexanders stark gemischten Grenzbewohnern am Hindukusch brachte der Sthavira Maharadschita das Gesetz, welches nach buddhistischem Bericht hundert Jahre nach dem dritten Concil im Açokarama zu Palibothra, in Alassada, sicher Alexandria am Südabhang des Hindukusch, nicht weit von Kaschmir, herrschte. Im Südwesten davon wurde auch Aparantaka und an der Küste das Land Suvarnabhumi, westlich von der Indusmündung, bekehrt. Von der „heiligen" Insel Ceylon aus begann man im fünften Jahrhundert n. Chr. die hinterindischen Länder Birma, Siam, Annam, Arakan, Pegu, Cambodscha zu bekehren. Der Sthavira Buddhagoscha soll die von ihm in das Pali übersetzten heiligen Schriften dahin gebracht haben. Um die Mitte des siebenten Jahrhunderts war Hinterindien gut buddhistisch und ist es seitdem geblieben. Der vorgenannte Kanischka eroberte ein großes Reich bis über den Oxus zusammen und verschaffte auch dorthin dem Buddhismus neue und größere Verbreitung, nachdem er schon früher in Baktrien Fuß gefaßt hatte. In seinem Reiche lebte damals der hochangesehene Nagardschuna, ein „Bodhisattwa, welcher zum Herrn der Erde" (Bhamisvara) durch tiefe Erkenntniß und Frömmigkeit sich aufschwang. Noch im zweiten Jahrhundert mögen die Buddhisten in Indien das Uebergewicht gehabt haben, wenigstens war in dessen erster Hälfte der mächtige König Meghavahana ihr Beschützer. Aber während gerade damals die buddhistische Mission in China große Fortschritte machte, verlor sie nach dem Tode jenes Fürsten im indischen Mutterlande mehr und mehr Boden an den alten Brahmanismus, der allmälig durch das Schwergewicht uralten geistigen Besitzstandes, durch Wiederauffrischung des Volksgötterdienstes und geschickte Verwendung der dem Buddhismus entlehnten Waffen denselben in Indien vollständig aus dem Felde schlug. Im dritten Jahrhundert drang die Buddhalehre dagegen im Nordwesten über Baktrien hinaus und wird nicht lange hernach Ostturkestan in Besitz genommen haben. Wenigstens fand der chinesische Reisende Fa-hian den Buddhismus um 400 in Choten und Umgegend, mit vielen großen und kleineren, reichbevölkerten Klöstern. Im zwölften Jahrhundert mußte hier Buddha der Schwertreligion Mohammeds weichen.

In China suchte der Buddhismus schon alsbald nach der dritten Synode vergeblich Eingang, wurde wieder unter Kanischka durch Söhne chinesischer Vornehmer, die er in Klöstern hatte Aufenthalt nehmen lassen, bekannt, faßte aber erst unter Kaiser Mingti festeren Fuß, der, ungefähr ein Menschenalter nach Kanischka, Missionare aus Indien bezog. Nach Mitte des zweiten Jahrhunderts gewann die Lehre neuen Fortgang durch die Kaiser Huanti und Lingti, und großen Aufschwung nach Mitte des dritten unter der Tsin-Dynastie. Es bildete sich von da über die nächsten Jahrhunderte ein reger geistlicher Verkehr, indem indische Buddhisten nach China, chinesische nach Indien wanderten, um die heiligen Stätten und Ueberreste Buddha's aufzusuchen. Einige derselben, wie Hiuen-tsang aus dem siebenten Jahrhundert, haben interessante Reisebücher hinterlassen. Indische Bhikschu flüchteten immer häufiger nach China, wo 495 auch das buddhistische Oberhaupt, Bodhidharma, als Flüchtling starb. Nach Tibet, wo sich die Lehre als Lamaismus (s. d. Art.) eigenthümlich ausprägte und auf's Festeste einwurzelte, gelangte sie im siebenten Jahrhundert, indem der König Srongtsan Gambo, mit Unterstützung zweier buddhistischer Gemahlinnen aus Nepal und China, Tempel baute und das Land buddhistisch umzuformen begann. In der ersten Hälfte des neunten Jahrhunderts folgte das Klosterwesen, welches sodann Tibet sich vollständig unterthan machte und zuletzt den Großlama auch als weltliches Oberhaupt an die Spitze brachte. Einen jahrhundertelangen, zuletzt erfolglosen Kampf um das Dasein kämpfte die Religion des Buddha im Mutterlande. Nahezu anderthalb Jahrtausende dauerte es, bis der Brahmanismus in der ganzen ungeheuren Ausdehnung der centralindischen Welt auch die letzten Reste der Kirche des „Löwen der Çakja" getilgt hatte, die vormals der Alleinherrschaft nicht mehr ferne gestanden war. Die zähere Kraft des in manchen Stücken klug und zweckmäßig regenerirten uralten Glaubens und

die Energie der stolzen alten Geschlechter sahen sich im 14. Jahrhundert am glücklichen Ziel des durch seine Dauer wie seinen Umfang riesenhaften Glaubenskrieges. Aber Indien hatte sich in der großen Restauration erschöpft, und die massenhaft ausgestoßenen Elemente der neuen Lehre hatten diese außerhalb Indiens zur Weltreligion erhoben.

Obige Darstellung hat sich zur Bezeichnung buddhistischer Religionsordnungen vielfach christlicher Ausdrücke bedient, da dieselben nicht wohl anders und besser veranschaulicht werden können. Es herrscht auch durchweg eine bemerkenswerthe Analogie zwischen Buddhismus und Christenthum, die nicht selten dazu mißbraucht wird, Ursprung und Einrichtungen des Christenthums in eine gewisse Abhängigkeit von der älteren buddhistischen „Kirche" zu bringen. Dazu bietet sich entfernt kein Grund, selbst nicht für den, welcher den übernatürlichen Ursprung des Christenthums in Abrede stellt. Die Aehnlichkeit ist eine rein äußere in Lehre, Cult und Disciplin, schließt nachweisbar alle historische Causalität und Berührung aus, spätere Zeiten ausgenommen, welche für unsere Frage von keiner Bedeutung mehr sind und vielmehr den Buddhismus als den empfangenden Theil erkennen lassen, und wo die Analogie frappanter hervortritt, erklärt sie sich hinlänglich aus den in so Manchem wesentlich gleichen Bedürfnissen der menschlichen Natur, den in religiöser Beziehung bei allen äußerlich bedingten Verschiedenheiten nothwendig ähnlichen Schöpfungen und Bethätigungen der **anima naturaliter christiana.** Die radicalen Conträste sind aber dabei in die Augen springend, und setzen allerdings dadurch, daß trotz ihnen manche religiöse Bedürfnisse auf buddhistischer Seite in einer mit den normalen christlichen Erscheinungen so übereinstimmenden Weise sich äußerlich geltend machen, in nur um so größeres Erstaunen. Dieß zeigt aber nur die Unzerstörbarkeit gewisser religiöser Grundtriebe, die selbst bei starker Ablenkung durch falsche Lehre und Speculation dennoch in ihren Aeußerungen wie unwillkürlich sich nach der Wahrheit zurückbiegen und von ihr Zeugniß geben. Das Fundament der buddhistischen Religion ist (nicht schlecht materialistischer, sondern) spiritualistischer Atheismus, welchen der Ueberbau zuweilen verläugnet, um sich, namentlich später in christlicher Zeit, nach theistischen Elementen auszugestalten. In der Grundlage fehlt damit der letzte Schein und Schatten einer Analogie. Vollends die buddhistische Trinität (Triratna) ist noch mehr als die brahmanische Trimurti eine späte Schöpfung der Speculation und nicht einmal wie jene eine Condensirung der mannigfaltigen Göttergestalten und göttlichen Kräfte. Nur eine gewisse Hinneigung zu theistischem Denken ist daran zu erkennen. Die Urweisheit hypostasirte sich dem Buddhisten in den Bodhisattwa und in Buddha selbst, zersplittert sich aber sogleich wieder in der Annahme einer unbestimmt großen Zahl solcher übernatürlicher Kräfte theilhaft gewordener Persönlichkeiten. Eine allmälig fast dem ganzen Morgenland zu eigen gewordene Vorstellung ist auch hier nicht in ihrer Einfachheit und Einheit festgehalten worden. Erst in Christus hat sie eine ebenso einfache Realität gewonnen, um wieder in den gnostisch-manichäischen Systemen in eine fast buddhistische Verzerrung zurückzufallen. Die Erbsünde kennt weder der Brahmanismus noch der „Erleuchtete", daher ebenso wenig die Gnade. Die höchsten Himmel und die tiefste Hölle sind einzig das Verdienst und die Schuld des Menschen. Die Folgen derselben, Schmerz, Elend und Mühsal im Einzelnen und erdrückendes Massen- und Weltelend, fühlen beide auf's Tiefste und Lebendigste, wissen aber dieses große Welträthsel, dessen Ursache sie vom freien Willen in die Schöpfung und Existenz als solche zurückschieben, nur durch Negirung derselben, Weltflucht, physische und intellectuelle Selbstvernichtung zu umgehen. Die Lösung ist eine radical-pessimistische gegenüber dem Optimismus der christlichen Wahrheit. Buddha als Erlöser ist eben der Lehrer dieses nihilistischen Pessimismus. Das höchste Gut der durch Befolgung seiner Lehre zu erwirkenden Befreiung von den Uebeln des Daseins ist Aufhebung des Daseins selbst im Nirvana. Leben und Moral Buddha's können uns Bewunderung abgewinnen. Letztere vor Allem macht begreiflich, daß der Buddhismus Weltreligion wurde und noch dreihundert Millionen Gläubige zählt. Seine Moral appellirt an das der Menschheit als solcher in's Herz geschriebene Gesetz, ist die älteste klare Dolmetschung desselben, und die moralischen Accorde, einmal so in volleren Tönen angeschlagen, mußten volle Aufnahme und Wiederhall finden. Doch vergesse man nicht den Unterschied der Motive: Thu' das Gute und überwinde dich selbst, damit du zur ewigen Vernichtung eingehest, und: Thue Alles um Gottes, deines Schöpfers und Beseligers, willen. Gott und die Gottesliebe fehlen als höchster Antrieb zur Gesetzerfüllung, wenn auch nicht zu läugnen ist, daß der Buddhismus, in seinem idealen Streben, innerhalb des rein menschlichen Rahmens, den Adelsbrief der Menschheit weniger verläugnet, als seine dem Christenthum entfremdeten Bewunderer. Er spornt aber die geistigen Anlagen und Kräfte nicht zur höchsten Entfaltung, zum kühnen Adlerflug, sondern weist sie entsprechend dem trostlosen Ziele in eine trostlose Bahn der Verkümmerung und Erstarrung. Dadurch, daß der Buddhist sich des Nirvana würdig gemacht, ist er schon intellectueller Vernichtung verfallen; der Weg dahin ist schon sein geistiger Tod. Die Gottheit als Quell und Ziel des geistigen Lebens wird beharrlich nicht ungestraft im Princip verläugnet. Die Aehnlichkeiten in Cult und Disciplin mit gewissen Erscheinungen der katholischen Kirche sind ganz unläugbar und haben schon die frühesten Missionare betroffen gemacht. Sie finden sich aber wesentlich nur in den nördlichen buddhisti-

schen Ländern und sind, wo sie nicht zufällig und rein äußerlich sind, vielmehr eine Apologie der Kirche als das Gegentheil. Der Buddhismus hat kein Priesterthum, das den Namen verdient, so wenig als Gnaden und Segnungen und eigentliche Opfer, die an den Stand gebunden sind. Es sind Mönche, die für sich dem Studium und der Betrachtung obliegen, Gebeten und Lesungen, und das Volk, das nach dem Grundgedanken des Stifters aus lauter solchen geweihten Bettlern bestehen sollte, daran Theil nehmen lassen. Verschiedene Aemter gibt es nicht, daher auch keine hierarchischen Abstufungen. Was als solche geltend gemacht wird, besteht in einer rein inneren Stufenleiter der Erkenntniß und Tugendübung. In Tibet, aber nur hier, ist eine gewisse Abstufung der Beamtungen, was nicht im buddhistischen System, sondern zufällig darin begründet ist, daß die weltliche Herrschaft dort in Folge geschichtlicher Verwicklungen an die Geistlichkeit gekommen ist. Der dortige Dalai Lama ist noch kein halbes Jahrtausend alt, gar keine wesenhaft buddhistische Einrichtung und kann eine Aehnlichkeit mit dem Papste nur für gedankenlose Gegner, oder umgekehrt für solche haben, welche diesen für eine Art göttlicher Incarnation ansehen würden. Anderes, was in reinen Aeußerlichkeiten besteht, wie Mitren, Dalmatiken, Weihrauch, Klingeln, Verbeugungen, Chorgebet, ist sicher späte Nachahmung seitens der Mongolen und Tibetaner; die christliche Beeinflussung des gegenwärtigen lamaischen Religionswesens in seiner äußerlichen Darstellung ist historisch wie gesichert; offene Beichte und Leben der Entsagung sind eine nicht zu übersehende Bestätigung frühkirchlicher Einrichtungen. Manches erklärt sich ohne Anstand aus der schon berührten, mit einer Art Nothwendigkeit erfolgenden Ausgestaltung der allgemein religiösen Ideen in Symbol, Wort und Handlung nach wesentlich gleichen menschlichen Gesetzen und Anlagen. Auf diesem Gebiet, wo Kunstsinn und Kunst waltet, hat Zufall und Willkür ein beschränktes, damit aber Harmonie und Uebereinstimmung ein umfassendes Gebiet. Christlicher Einwirkung scheint der Buddhismus mehr als andere Religionen zugänglich durch seine reine Moral, tiefes Bewußtsein von Sünde und Uebel, Sehnsucht nach Befreiung von denselben, die Sanftmuth, Milde und große Toleranz als hervorstechende Charaktereigenschaften der ihn bekennenden Völker. Letztere geht gewöhnlich so weit, daß dem Buddhisten der Unterschied zwischen Christus- und Buddha-Lehre, Christenthum und Buddhismus als unbedeutend erscheint, was dann wieder eine Schwierigkeit für die richtige Bekehrung bildet. Eine widerliche Caricatur bildet das Bestreben einzelner ihr Christenthum verläugnender Abendländer, einen durch sie gereinigten Buddhismus als universale Zukunftsreligion aufzustellen und zu verbreiten, wofür auch schon ein Katechismus verfaßt worden ist, der Genehmigung und Imprimatur des buddhistischen Oberpriesters der Insel Ceylon erhalten hat und in den Schulen dieses Centralpunktes der südlichen buddhistischen Kirche, welche die ältere ist und zuverlässigere Traditionen zu besitzen behauptet, eingeführt ist. Neuerdings sucht man gegenüber der bisher unangefochtenen Annahme einer historischen Persönlichkeit nachzuweisen, daß Buddha nur mythische Existenz habe, daß seiner Legende astronomische und astrologische Vorstellungen der Inder zu Grunde liegen, welche in ihr geschichtlich verkörpert und zu Personen und deren mannigfaltigen Beziehungen und Verhältnissen untereinander verwandelt worden seien. Die mythische Persönlichkeit des Buddha demaskirt sich dann als die höchste der Götter, als Avatar des Sonnengottes Vischnu, nach Seite der Weisheit desselben. Dieß wird für Buddha, gegenüber so vielen historischen Thatsachen, noch weniger angehen, als für den Helden des Buches Hiob, wenn auch die positiven Daten aus dem achtzigjährigen Leben dieses Religionsstifters mit Mythen und Legenden fast bis zur Unkenntlichkeit übersponnen und er selbst durch die wuchernde Phantastik indischer Götterbildung schließlich zum obersten Beherrscher eines unermeßlichen Pantheons umgestaltet worden ist. Auch bei der neuen Annahme bleibt unumstößlich, daß die Ordensgemeinschaft von einem hochbegabten Mann gestiftet worden ist, „wie immer auch man sich das denken mag". Sicher ist schon sehr lange vor 300 v. Chr. Jemand aufgetreten, der durch seine Weisheit und energische Hingabe an die höchsten Interessen seiner Mitmenschen einen solchen Eindruck hervorrief, daß schon seine Zeitgenossen ihn mit einem anerkannten Ideal von Weisheit und Güte (dem Sonnengott) verglichen und die spätern Generationen ihn vollständig damit identificirten. Man nimmt daher weit einfacher an, daß der indische Weise zum Gott gemacht, als daß zuvor der Sonnengott in den Menschen und dann erst wieder ein später lebender Mensch in den Sonnengott verwandelt worden ist. Auch den Heiland schuf nicht die Gemeinde, sondern der wahrhaftige Messias rief die Kirche in's Dasein.

Literatur: Moore, Hindoo Pantheon, Lond. 1810, ed. Simpson, Madras 1864; Abel Rémusat, Mélanges asiatiques, 2 vols, Paris 1825, und Nouv. Mél., 1829; Low, On Buddha and the Phrabát, Lond. 1830; Coleman, Mythology of the Hindoos, Lond. 1832; Foe Koue Ki ou Relation des Royaumes Buddhiques, traduit du chinois par Rémusat, Klaproth et Landresse, Paris 1836; Turnour, The Mahawanti in Roman characters with the transl., Ceylon 1837; Burnouf, Introduction à l'histoire du Buddhisme Indien, Paris 1844; Foucaux, Rya Tch'er Rol Pa ou Développement des Jeux Lalita vistara, trad. sur la version tibétaine, 2 vols, Par. 1847—1848; Lassen, Indische Alterthumskunde, 2 Bände, Bonn 1847—1852; Schiefner, Tibetan. Lebensbeschreibung Sâkja Muni's, Petersb.

burg 1849; Burnouf, Le Lotus de la bonne foi, traduit du Sanscrit, Par. 1852; Huc, Voyage dans la Tartarie, le Thibet et la Chine, 2 vols, Par. 1852 u. ö.; Köppen, Die Religion des Buddha und ihre Entstehung, 2 Bde., Berlin 1857—1859; Colebróoke, Essays on the religion and philosophy of the Hindoos, 2. ed. Lond. 1858; Max Müller, History of ancient Sanskrit Literat., Lond. 1859; Wassiljew, Der Buddhismus, seine Dogmen, Geschichte und Literatur, Petersb. 1860; Schlagintweit, Buddhisme in Tibet, Leipz. 1862; Muir, Sanskr. Text, 4 vols, Lond. 1863, 2. ed. 1873; Schiefner, Târanâtha, Gesch. des Buddh. in Indien, deutsch, Petersburg 1869; Kistner, Buddha and his doctrines, Lond. 1869; Max Müller, Lecture on Buddhist Nihilism, Lond. 1869, deutsch Leipzig 1870; Alabaster, The modern Buddhist, Lond. 1870; Beal, Outlines of Buddh. from Chinese sources, Lond. 1870; Eitel, Buddhisme, its hist. theoret. and popular aspects, Lond. 1873; Spence Hardy, A manual of Buddhism, Lond. 1873; Schott, Zur Literatur des chines. Buddhismus, Berlin 1874; Oldenberg, Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde, Berlin 1881; Ders., Ueber Lalita Vistara, Berlin; Bastian, Der Buddhismus in seiner Psychologie, Berlin 1882; Seydel, Das Evangelium von Jesu in seinem Verhältnisse zur Buddhasage und Buddhalehre, Leipzig 1882; Le Mahâvastu, Texte sanscrit, Par. 1882; Kern, Der Buddh. und seine Gesch. in Indien, deutsch von Jakobi, Leipzig 1882; endlich die zahlreichen Abhandlungen im Journal Asiatique, im Journ. of the Roy. Asiat. Society of Great-Britain and Ireland, Journ. of the As. Soc. of Bengal, Journ. of the Ceylon Branch of the Roy. As. Soc., im Indian Antiquary, in der Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde u. a. [v. Himpel.]

Budny (Budnaeus, Budnait), Simon, calvinischer Prediger, später Socinianer und Stifter der unitarischen Secte der Demi-Judaisten, starb 1584. Seine Heimat ist wahrscheinlich Litauen, und sein ursprüngliches Bekenntniß das ruthenische. Seine Studien machte er in Krakau. Als der litauische Fürst Nicolaus Radziwill Czarny mit seiner Familie zum Calvinismus übertrat, berief er Budny zum Prediger der helvetischen Gemeinde Klecko. Zur weiteren Ausbreitung der neuen Lehre übersetzte dieser 1562 Luthers Katechismus in's Ruthenische. In demselben Jahre verfaßte Budny gleichfalls in ruthenischer Sprache die Schrift: „Ueber die Rechtfertigung des Sünders vor Gott" (O oprawdenii hriesznaho czełowieka przed Bohom, knyszka S. B., Nieświż 1562). Fürst Radziwill war ebenso wie Budny der Lehre des Antitrinitariers Lälius Socinus zugethan, der 1551 zum ersten Male und 1558 zum zweiten Male aus der Schweiz nach Polen kam. Durch die Unterstützung des Fürsten Radziwill, der 4000 Ducaten beisteuerte, erschien 1563 zu Brześc eine polnische Bibelübersetzung für die Calvinisten. Gegen 20 in Bildung und religiöser Anschauung sehr verschiedene Männer hatten daran gearbeitet. Niemand war deßhalb mit dieser Bibel recht zufrieden; die Calvinisten sahen in ihr arianische Irrthümer, die Socinianer klagten, daß sie klarer religiöser Grundsätze ermangle (Bartoszewicz, Literatura I, 195). Budny warf ihr vor, daß sie zu kostspielig und wegen ihres Formates unbequem sei; außerdem sei sie nicht nach dem Original, sondern nach der Vulgata und einer französischen Uebersetzung hergestellt. Unterstützt von dem Verwalter der Fürst-Radziwill'schen Güter in Nieswież, Matthias Kawieczynski, und dem dortigen Prediger Laurentius Krzyzkowski, verfaßte deßhalb Budny eine neue polnische Bibelübersetzung in socinianischem Geiste. Nach dem Titel der ersten Ausgabe (Nieswież 1570 oder 1572) war sie nach dem Hebräischen, Griechischen und Lateinischen hergestellt. Fürst Radziwill (gest. 1562) erlebte ihr Erscheinen nicht. Günstig für die neue Uebersetzung war die wenn auch nur scheinbare und vorübergehende Vereinigung der verschiedenen protestantischen Secten zu Sandomir (1570) und der Warschauer Religionsfriede (pax dissidentium 1573). Die Socinianer, deren Häupter Blandrata und Budny waren, gingen jedoch bald ihre eigenen Wege. Budny, der die Gottheit Jesu Christi entschieden läugnete und daneben auch häufig gegen Luther auftrat, wurde der Stifter einer neuen unitarischen Secte, der Demi-Judaisten, nach ihm auch Budnejaner genannt. Einen Hauptbeschützer seiner Lehre fand er an Kiszka, dem Starosten von Samogitien. Im Jahre 1574 erschien Budny's polnisches Neues Testament. In polemischen Schriften griff er sodann die Lehre von der Trinität und der göttlichen Natur Jesu Christi an. In der Bibel soll nach ihm mehr Falsches als Richtiges stehen. Im Jahre 1584 verwarfen deßwegen die Dissidenten auf der Synode zu Lucławice Budny's Lehre und entsetzten ihn seines Amtes. Gegen seine Schrift: Libellus de duabus naturis in Christo (1574) verfaßte der Schweizer Josias Simler das Werk: Assertio orthodoxae doctrinae de duabus naturis Christi Servatoris nostri, opposita blasphemiis et sophismatibus Simonis Budnaei in Lithuania evulgatis, Turic. 1576. Budny's Schrift: „Ueber die vornehmsten Artikel des christlichen Glaubens" (O przedniejszych wiary chrześciańskiéj artykułach, Łosk 1576) widerlegten Bischof Bialobrzeski von Kamieniec und Abt Ostrowski von Priment. Mit Rücksicht auf die Ermordung Coligny's bei der Pariser Bluthochzeit schrieb Budny ein Buch über die Furien oder über die französischen Rasereien (O furiach albo o szaleństwach francuzkich, Łosk 1576). Ueber die weiteren Lebensschicksale Budny's ist nichts Näheres bekannt. Stanislaus Reszka (De atheismis et phalarismis evangelicorum 72) erzählt, Soldaten des Königs Stephan Bathory

hätten Budny zum Widerrufe seiner Irrthümer aufgefordert. In Ermangelung eines Kreuzes oder Evangelienbuches habe er auf einen Streitkolben eidlich versichert, daß er in den Schoß der katholischen Kirche zurückkehren wolle. Um die polnische Sprache erwarb sich Budny das Verdienst, daß er für manche biblische Worte neue polnische Ausdrücke erfand, die auch in die von Papst Clemens VIII. approbirte Bibelübersetzung des Jesuiten Wujek (1599) übergegangen sind. Die Fälschungen der heiligen Schrift sind übrigens bei Budny sehr zahlreich. Der Jesuit Grodzicki (Prawidło wiary heretyckiéj = Richtschnur des häretischen Glaubens 1592) will bei ihm und in der Radziwill'schen Bibel einige Hundert solcher Fälschungen nachweisen. (Vgl. Encyklopedia kościelna III, 35; Wiszniewski, Hist. literat. polskiéj VI, 580 ff.; Jul. Bartoszewicz, Literat. I, 195.) [Lüdtke.]

Budweis, Bisthum in Böhmen. Die königliche Kreis- und Bergstadt Budweis, mit 26 200 Einwohnern, liegt am rechten Ufer des Moldauflusses inmitten einer ausgebreiteten Ebene. Sie ward von Budiwoy aus dem Geschlechte der Witkowcer im 13. Jahrhundert gegründet und wurde 1265 vom Könige Przemysl Ottokar II. zu einer festen Stadt umgestaltet und in die Zahl der königlichen Städte aufgenommen. Der größte Ruhm der Stadt besteht darin, daß Budweis immer katholisch geblieben, so daß weder im 15. Jahrhunderte der Hussitismus, noch im 16. und 17. Jahrhunderte der Protestantismus je in Budweis Eingang gefunden hat. Bereits im Anfange des 17. Jahrhunderts bemühte sich Cardinal Melchior Klesel, Bischof von Wien (gest. 1630), die Errichtung eines Bisthums in Budweis durchzusetzen, wie die Correspondenz desselben mit dem Prager Erzbischof Zbinko II. Berka (gest. 1606) beweist. Allein damals verhinderten die religiösen und politischen Wirren die Verwirklichung dieses Planes. Im J. 1630 erließ Kaiser Ferdinand II. den Befehl, daß im Königreiche Böhmen neben dem Prager Erzbisthum vier neue Bisthümer errichtet werden sollten, und zwar in Budweis, Pilsen, Leitmeritz und Königgrätz. Doch die langwierigen blutigen Kämpfe, welche Oesterreich und namentlich Böhmen damals zu bestehen hatte, verhinderten auch dießmal die Durchführung des kaiserlichen Decretes, zu welchem der apostolische Stuhl bereits seine Einwilligung gegeben. In der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts wurde die Gründung des Leitmeritzer und Königgrätzer Bisthums verwirklicht; Budweis aber ist erst um ein volles Jahrhundert später zum Bisthum erhoben worden. Pius VI. hatte nämlich 1777 Olmütz zur Würde eines Erzbisthums befördert und demselben das neugegründete Brünner Bisthum (s. d. Art.) untergeordnet. Da nun Olmütz ehedem zur Kirchenprovinz Prag gehörte, so wurde als Ersatz hiefür das Bisthum Budweis gegründet. Zunächst bot mit großer Opferwilligkeit der Prager Erzbischof Anton Peter Graf Przichowský (gest. 1793) die materielle Bedingung für die Existenz des neuen Bisthums, indem derselbe auf einen bedeutenden Theil seiner Einkünfte Verzicht leistete, welche nunmehr dem neuen Bischofe zugewiesen wurden. Das Bisthum Budweis ward auf ausdrücklichen Wunsch Kaiser Joseph's II. vom Papste Pius VI. mittelst Erections-Bulle vom 20. September 1785 errichtet und erhielt die vier Kreise Budweis, Tabor, Prachin und Klattau einverleibt, welche bis dahin der Prager Erzdiöcese angehörten. Die Bischöfe von Budweis sind: 1. Johann Prokop Graf von Schaafgotsche, geb. in Prag 23. Mai 1748, wurde Canonicus in Königgrätz 1772, dann Dechant zu Müglitz in Mähren seit 1781, von Kaiser Joseph II. zum Bischof der neuen Diöcese ernannt schon 18. April 1784, vom Papste Pius VI. confirmirt 25. September 1785, consecrirt 11. December 1785, inthronisirt 26. Februar 1786, starb 8. Mai 1813. Auf seine Bitte gestattete Kaiser Franz I., daß im J. 1803 ein eigenes Clerikal-Seminar zu Budweis errichtet werde; von 1786—1803 hatten die Budweiser Alumnen die theologischen Studien an der Prager Universität absolviren müssen. 2. Ernst Constantin Ruziczka, geb. zu Tloskau in Böhmen 21. December 1761, war Vicerector (seit 1785), dann Rector (1788) des Generalseminars zu Lemberg, seit 1794 Canonicus zu Budweis, seit 1797 Generalvicar daselbst, zum Bischof ernannt von Kaiser Franz I. am 15. Juni 1815, confirmirt von Pius VII. 1816, consecrirt 25. August 1816, inthronisirt 22. September 1816, starb 18. März 1845. 3. Joseph Andreas Lindauer, geb. zu Pilsen 29. November 1784, ward 1835 Canonicus in Prag, zum Bischof ernannt von Kaiser Ferdinand I. am 22. September 1845, confirmirt von Gregor XVI. am 25. November 1845, consecrirt 18. Januar 1846, inthronisirt 2. Februar 1846, starb 4. Juni 1850. 4. Johann Valerian Jirsík, geb. zu Kácow in Böhmen 19. Juni 1798, ward 1846 Canonicus der Prager Metropolitankirche; von Kaiser Franz Joseph I. zum Bischof ernannt 25. März 1851, von Pius IX. confirmirt 5. September 1851, consecrirt 19. October, inthronisirt 1. November 1851, 1855 zum päpstlichen Hausprälaten und Thronassistenten ernannt, 1866 zum k. k. wirklichen Geheimrath erhoben, gründete 1853 in Budweis ein Knabenseminar, dann eine Taubstummenanstalt, starb 23. Februar 1883. — Das Domcapitel zählt einen infulirten Propst, einen infulirten Dechanten, einen Domcustos und 4 Capitularen. In der ganzen böhmischen Kirchenprovinz hat einzig und allein die Budweiser Diöcese die alte Eintheilung in Archipresbyterate bewahrt und zählt deren acht. Jedes Archipresbyterat steht unter der Leitung eines Archipresbyters, und demselben sind 4—5 Vicariats- (Decanats-) Bezirke einverleibt; im Ganzen gibt es 34 Vicariate. Den Titel Archidiacon führen zwei Benefiziaten, zu Krumau und Bischof-Teinitz; infulirt ist der Archidiacon von Krumau und der Propst zu

Neuhaus. Sonst gibt es Real-Decanate, bei denen der Titel Dechant mit dem Benefizium selbst (namentlich in Städten) verbunden ist; Personal-Dechanten, welchen dieser Titel als Auszeichnung verliehen wurde; dann Pfarrer, Localisten, Capläne. In der ganzen Diöcese gibt es 421 Seelsorge-Benefizien; davon sind 266 Pfarrgemeinden böhmisch, 108 deutsch, 47 gemischt mit deutscher und böhmischer Bevölkerung. Außerdem gibt es 23 einfache Benefizien. In der Diöcese befinden sich 10 Mannsklöster und 14 Niederlassungen weiblicher Congregationen. Die Gesammtzahl der Katholiken in der ganzen Diöcese beträgt gegenwärtig 1 165 341 Seelen, die der Priester 874. In der Diöcese Budweis liegt die Stadt Nepomuk, wo der hl. Johannes, der Protomartyr des Beichtsiegels, geboren wurde. — Unter dem letzten Bischofe Jirsik sind zu Budweis mehrere Diöcesansynoden abgehalten worden und zwar im J. 1863, 1872 und 1875. [Borowý.]

Bücher, karolingische, s. Karolinische Bücher.

Bücher, liturgische, s. Agende, Brevier, Cerimoniale, Liturgien, Ritualbücher.

Bücher, sibyllinische, symbolische, s. Sibyllen, Symbole.

Büchercensur, kirchliche, ist im weiteren Sinne das von der katholischen Kirche beanspruchte und von jeher ausgeübte Recht, dem Glauben und den guten Sitten gefährliche Schriften und Bücher zu verbieten; im engeren Sinne versteht man darunter die Befugniß der Kirche, neue Schriften vor deren Drucklegung zu prüfen, ob sie mit der ihrer Obhut anvertrauten Glaubens- und Sittenlehre nicht im Widerspruch stehen, und von dem Ausfall dieser Prüfung die Erlaubniß zur Drucklegung abhängig zu machen. Die Berechtigung zu diesen beiden Arten der Censur ergibt sich aus der Mission, welche der Kirche von ihrem göttlichen Stifter ertheilt worden ist. Wie der Sohn Gottes vom Vater gesandt war, um der Wahrheit Zeugniß zu geben, damit Alle den wahren Gott erkennen und den er gesandt hat, Jesum Christum, so sind die Apostel und ihre Nachfolger ausgesandt, um überall die Heilswahrheit zu verkünden und für dieselbe selbst mit ihrem Leben einzustehen, damit schließlich ein Schafstall und ein Hirt werde. Zeugniß für die geoffenbarte Heilswahrheit kann aber auf zweifache Art abgelegt werden, nämlich durch die positive Verkündigung derselben einerseits und durch die Abwehr der dieselbe entstellenden Irrthümer andererseits. Dieser von Gott auferlegten Pflicht entspricht die sonach in jure divino wurzelnde Befugniß der Kirchenobern, alle diejenigen Vorkehrungen zu treffen, die zur Reinerhaltung des Glaubensdepositums und zur Abwehr des Irrthums nothwendig erscheinen. Die geoffenbarte Wahrheit kann nun nicht bloß durch das mündlich gesprochene, sondern auch durch das schriftlich fixirte Wort entstellt und bekämpft werden. Daher die im göttlichen Recht begründete Befugniß der Kirche, die gesammte Literatur, soweit sie sich mit religiösen Angelegenheiten befaßt, ihrer Aufsicht und Prüfung zu unterziehen. Wenn die Kirche zweifellos die Pflicht und demnach das Recht hat, ihren Gläubigen den der Wahrheit entgegenstehenden Irrthum als solchen zu bezeichnen und zu brandmarken, so hat sie auch ebenso unzweifelhaft die Befugniß, den Gebrauch der Mittel zu untersagen, durch welche die Wahrheit angefeindet, der Irrthum verbreitet werden könnte. Da nun diese Mittel nur zu häufig Bücher sind, so erhellt hieraus klar die Berechtigung derselben zum Bücherverbote. Weil es aber für das Heil der Seelen besser ist, der Verbreitung des Irrthums durch Präventivmaßregeln vorzubeugen, als demselben durch Repressivmaßregeln entgegenzutreten, so hat die Kirche nicht bloß das Recht, das Halten und Lesen von gefährlichen Büchern nach deren Erscheinen zu verbieten, sondern auch das Recht der vorgängigen Censur (Censura praevia) derselben.

Das Recht der Kirche auf diese doppelte Art der Büchercensur steht auf dogmatischer Basis unverrückbar fest; die Ausübung desselben aber ist wandelbar und richtet sich nach den Bedürfnissen der Gläubigen zu verschiedenen Zeiten. Bis zur Erfindung der Buchdruckerkunst genügte im Allgemeinen das nachträgliche Verbot, welches in der Regel die Vernichtung der schädlichen Bücher durch Verbrennen im Gefolge hatte. Letzteres stützt sich auf den in der Apostelgeschichte (19, 18 f.) berichteten Vorgang zu Ephesus, wo auf die Predigt des hl. Paulus hin viele Gläubige, die sich mit Zauberkünsten und Wahrsagerei befaßt hatten, ihre Bücher im Werthe von 50 000 Denaren herbeibrachten und sie öffentlich verbrannten. Bei dem Eifer der ersten Christen bedurfte es keines ausdrücklichen Verbotes; die bloße Ermahnung genügte, um die Vernichtung alles dessen herbeizuführen, was die Reinheit des wahren Glaubens trüben, die guten Sitten hätte verderben können. Das im Naturrecht wurzelnde Gesetz, sich von allem, was der ewigen und deßhalb höchsten Bestimmung des Christen nachtheilig sein könnte, ferne zu halten, war anfänglich lebendig in's Herz geschrieben; als aber das Pflichtbewußtsein der Menschheit mehr schwand, da schrieb man es auch als positives Gesetz auf's Papier. Das erste ausdrückliche Bücherverbot erließ das erste Concil von Nicäa (325) gegen die Thalia des Arius, worauf dieselbe im Auftrag der christlichen Staatsgewalt verbrannt wurde (Socrat. H. E. 1, 9; Soz. 1, 21). Dasselbe geschah mit den Büchern der Eunomianer und Montanisten (398), sowie des Origenes (Sulpic. Sev. Dial. 1, n. 6—7), insbesondere aber auf Veranlassung der Synode von Ephesus hin mit den „ruchlosen Büchern des Nestorius, die von Niemandem besessen, gelesen oder abgeschrieben, sondern vielmehr sorgfältig aufgesucht und öffentlich verbrannt werden sollen" (L. 6. Cod. Just. I, tit. 5. de haereticis). „Denn was ist," so lautet die Motivirung dieses

Verbotes durch das Concil von Ephesus, „was ist kostbarer als die Seele, was kostbarer als der Glaube? Beide aber leiden durch solche Lesung Schaden; und indem die Vernunft durch das Blendwerk trügerischer Darstellung irre geführt wird, sind alle übrigen geistigen Thätigkeiten auf eine falsche Bahn gelenkt und in eine verkehrte Richtung gerathen" (Synod. Ephes. P. 3, c. 46). In gleicher Weise wurde verfahren gegen die Bücher der Eutychianer (L. 8 Cod. Just., l. c.) während des sog. Dreikapitelstreites, sowie gegen die Bücher der Monotheleten und Bilderstürmer auf der sechsten und siebenten allgemeinen Synode (Constantinop. III, act. 13; Nicaen. II, can. 8). Wie die Concilien, so übten auch die Päpste schon frühzeitig ihr Censoramt hinsichtlich der Bücher; so im fünften Jahrhundert Papst Leo d. Gr., der die Schriften der Manichäer und Priscillianisten proscribirte, und Gelasius I., der auf dem römischen Concil von 496 das erste Verzeichniß kirchlich verbotener Schriften publicirte (s. d. Art. Index librorum prohib.); im 6. und 7. Jahrhundert insbesondere die Päpste Gregor der Große (c. Fraternitatis 4. X. de haereticis) und Martin I.

Im Mittelalter befolgte die Kirche dieselben Grundsätze, wie im christlichen Alterthum. Nur richtete sich während desselben das Verbot nicht bloß gegen die Bücher sogen. wissenschaftlicher Geister, welche irgendwie die wahre Lehre bekämpften oder entstellten, wie die Schriften des Scotus Erigena, Gottschalk, Berengar, Abälard, Arnold von Brescia, des Amalrich von Bena und des Abtes Joachim von Floris (vgl. über die zwei Letzteren c. 2, De summa Trinit. et fide cathol. 1, 1), des Hus und Wiclif (vgl. Conc. Constant. Sess. VIII und Sess. XV. bei Hefele, C.-G. VII, 118 und 207), sondern insbesondere auch gegen die Schriften derjenigen, welche bei den noch ungebildeten neubekehrten deutschen und slavischen Völkern, sei es durch Erdichtung verschiedener Offenbarungen (Synod. Rom. a. 745; Capitulare Aquisgran. Carol. M., a. 789, c. 76), sei es durch falsche Auslegung oder gefälschte Uebersetzung der heiligen Schrift in die Volkssprache den Aberglauben oder eine gefährliche mystische Richtung zu fördern suchten. Hievon zeugen namentlich die Antwort des Papstes Nicolaus I. auf die Anfragen der Bulgaren (Mansi XV, 407 seq. und 432, c. 13 und 103), der Brief Innocenz' III. an den Bischof von Metz vom J. 1199 (bei Baluz. Ep. 2, 141), und die Beschlüsse der gegen die Albigenser und Waldenser im J. 1229 abgehaltenen Synode zu Toulouse (c. 14, bei Mansi XXIII, 197). Eine Entscheidung des Papstes Gregor IX., welche ein Pariser Synodaldecret hinsichtlich der Bücher des Aristoteles mildert, deutet während dieser Periode bereits das Mittel an, wodurch an sich gute Bücher, die nur einzelne Irrthümer enthalten, dem Gebrauch zugänglich gemacht werden können, nämlich die Prüfung durch zuverlässige Männer und die Ausmerzung der anstößigen Stellen (Raynald. ad a. 1231, n. 46 und 48: Quousque examinati fuerint et ab omni errorum suspicione purgati).

Die Erfindung der Buchdruckerkunst um die Mitte des 15. Jahrhunderts drängte die vorgängige Censur mehr in den Vordergrund. Bis zu dieser Zeit war die Vervielfältigung der Bücher durch Abschreiben eine sehr langsame, die Verbreitung derselben daher auch nur eine geringe und auf gewisse Kreise beschränkte. Man konnte sonach, wenn ihre Gefährlichkeit entdeckt wurde, der im Umlauf befindlichen Manuscripte leicht habhaft werden und durch Verbrennung derselben das Buch selbst, in der Regel wenigstens sofort, gänzlich vernichten. Die Buchdruckerkunst ermöglichte aber eine bis dahin ungeahnte Vervielfältigung, sowie rasche und große Verbreitung von gefährlichen Büchern, gegen welche ein nachträgliches Verbot größtentheils als vergeblich und für viele Kreise als nutzlos erscheinen mußte. Kaum wurde daher die anfänglich vorzugsweise im Dienste der Kirche stehende Kunst zur Verbreitung des Irrthums mißbraucht, als auch die Päpste sofort den Gläubigen unter Androhung von Excommunication und pecuniären Strafen aufgaben, „in Zukunft Bücher, welche vom katholischen Glauben oder kirchlichen Dingen handeln, nicht ohne Erlaubniß des Bischofs oder Generalvicars ihrer Wohnorte zu drucken oder drucken zu lassen" (Decret des päpstlichen Legaten Nicolaus Franco, für Venedig publicirt 1491). Diese anfänglich nur für die erwähnte Klasse von Büchern geforderte Druckerlaubniß wurde, da der Mißbrauch der neu erfundenen Kunst namentlich in den deutschen Kirchenprovinzen Köln, Mainz, Trier und Magdeburg sich steigerte, auf alle Bücher ausgedehnt, und zwar zuerst durch die Bulle Alexanders VI. Inter multiplices vom 1. Juni 1501 für die deutschen Provinzen, hierauf durch die Constitution Leo's X. Inter sollicitudines vom 4. Mai 1515 (auf dem fünften Lateranconcil) für das gesammte Gebiet der Kirche. Leo verordnete hiebei, daß die Druckerlaubniß nach sorgfältiger Prüfung unentgeltlich und ohne Zögern ertheilt werde; zugleich aber verschärfte er die Strafbestimmungen Alexanders VI., und bedrohte den unerlaubten Druck eines Buches mit der Confiscation und Verbrennung der ganzen Auflage, einer Geldbuße von 100 Ducaten und der Sperrung des Gewerbes auf ein Jahr.

Die Fluth von Schmähschriften, welche zur Zeit der Reformation unter Mißachtung der kirchlichen Auctorität und Censur mit oder ohne Namen der Verfasser erschienen, nöthigte die Kirche, neben der präventiven auch die repressive Censur in ausgedehnterem Maße in Anwendung zu bringen. Dieß führte zur Anfertigung des sogen. Index librorum prohibitorum (s. d. Art.). Derselbe sollte nach dem Provinzialconcil von Köln 1549 namentlich für die einfachen Gläubigen und die minder gelehrten Geistlichen gleichsam eine Warnungstafel sein, damit sie nicht durch

die Arglist der Gegner, welche unter einer süßen Hülle das Gift zu verbergen wüßten, in den Banden der Häresie gefangen würden. Die Frage des Bücherverbotes beschäftigte das Concil von Trient zu drei verschiedenen Malen. In der vierten Sitzung wurde im Decrete über die Ausgabe und den Gebrauch der heiligen Schrift die Constitution des Lateranconcils sammt den durch dasselbe festgesetzten Strafen erneuert, jedoch nur in beschränkter Weise, insofern als nur Werke, welche de rebus sacris handeln (verschiedene Canonisten glauben diese Worte dem Contexte gemäß nur auf die heilige Schrift beziehen zu müssen), der von den Ordinarien oder Ordensobern nach unparteiischer Prüfung schriftlich, unentgeltlich und in authentischer Form zu ertheilenden Druckerlaubniß bedürfen sollten (vgl. Pallavicini, Hist. Conc. Trid. 6, 15). Da diese Anordnung den Bedürfnissen der Zeit nicht genügte, wurde in der 18. Sitzung eine aus 18 Mitgliedern bestehende Commission niedergesetzt mit dem Auftrage, in Erwägung zu ziehen, was gegen die mehr und mehr überhandnehmende Pest der dem Glauben und den guten Sitten gefährlichen Bücher zu thun sei und seinerzeit dem Concil hierüber Bericht zu erstatten. Das Resultat der langen und eingehenden Berathungen war 1. die Annahme des unter Paul IV. in Rom 1559 publicirten, von der Commission nur wenig modificirten Verzeichnisses der verbotenen Bücher; 2. die Beifügung der unter Beiziehung der gelehrtesten Theologen aller Nationen abgefaßten sogen. Regeln des Index, durch welche ohne Präjudiz für Religion und Wahrheit der Wissenschaft die möglichste Erleichterung im Gebrauch der Bücher gewährt werden sollte; endlich 3. die in der letzten öffentlichen Sitzung beschlossene Ueberweisung der Commissionsarbeiten an den Papst zur endgiltigen Vereinigung, Genehmigung und Promulgation. Papst Pius IV. entsprach diesem Auftrage schon am 24. März 1564 durch die Publication der den Tridentinischen Index sammt seinen Regeln bestätigenden Bulle Dominici gregis Custodiae. Zur Handhabung des Censurwesens für die ganze Kirche begründete sodann Papst Pius V. die Index-Congregation, deren Organisation, Competenz und Geschäftsgang genauer normirt wurde durch die Päpste Gregor XIII. (Const. Ut pestiferum vom Jahre 1572) und Sixtus V. (Const. Immensa aeterni vom 22. Januar 1587). Besondere Aufmerksamkeit wendeten dem kirchlichen Censurwesen überhaupt noch zu die Päpste Clemens VIII. (Instructio für die Censoren bei Bangen, die Römische Curie, Anhang II, n. 7, und Const. Gregem Dominicum und Sacrosanctum), Alexander VII. (Const. Speculatores vom Jahre 1664), namentlich aber Benedict XIV., auf dessen tiefdurchdachter Constitution Sollicita ac provida vom Jahre 1753, welche alle früheren dießbezüglichen Bestimmungen zusammenfaßt und das Verfahren der Index-Congregation genau regelt, noch jetzt die vigens Ecclesiae disciplina hinsichtlich der Handhabung der Büchercensur beruht.

Diese im Namen des Oberhauptes der Kirche ausgeübte Censur kann aber nur dann die erwünschten Früchte tragen, wenn dieselbe auch in den einzelnen Diöcesen gemäß den auf Grund der Indexregeln von den Päpsten Clemens VIII., Alexander VII. und Benedict XIV. erlassenen Vorschriften gehandhabt wird; eine Pflicht, welche Papst Leo XII. im J. 1825 allen Bischöfen neuerdings eingeschärft hat (Mandatum Leon. XII. addit. Decreto S. Congr. 26. Mart. 1825). Die von fast allen Staaten Europas verfassungsmäßig gewährleistete Preßfreiheit erschwert nun aber sehr die Ausübung dieser Pflicht. In richtiger Würdigung der Zeitverhältnisse hat daher Pius IX. durch einen zunächst für den Kirchenstaat bestimmten Erlaß vom 2. Juni 1848 jene Vorschriften, soweit sie von der vorgängigen oder eigentlichen Censur handeln, erheblich gemildert. Hienach sollen der Censura praevia nur mehr unterzogen werden diejenigen Bücher und Schriften, welche die heilige Schrift, Theologie, Kirchengeschichte, das Kirchenrecht, die Theologia naturalis, die Moralphilosophie oder andere derartige religiös-sittliche Gegenstände behandeln. Von den Zeitschriften sollen nur mehr die, welche religiösen Charakter tragen, von den übrigen nur diejenigen Artikel, welche religiös-sittlicher Natur sind, der vorgängigen Censur unterstellt zu werden brauchen. Derselbe Papst hat auch die vom Tridentinum in der vierten Sitzung auf die Nichtbefolgung der Censurvorschriften, sowie die von der Bulla Coenae auf die Uebertretung des Bücherverbotes überhaupt gesetzte Excommunication durch die Const. Apostolicae Sedis (s. d. Art. I, 1127) erheblich eingeschränkt und hierdurch die Möglichkeit geschaffen, die Straffanction des Bücherverbotes in dieser Einschränkung auch in Deutschland zur praktischen Geltung zu bringen. Es bestehen nämlich nur noch zwei canonische Strafen. Auf dem Lesen und Drucken verbotener Bücher steht die Excommunicatio speciali modo Papae reservata, wofern es solche Bücher sind, in welchen Häretiker die Häresie förmlich verfechten, oder welche durch apostolisches Schreiben namentlich verboten sind. (Unter Büchern sind nicht einzelne Blätter, sondern Schriftstücke verstanden, welche den Umfang eines Buches haben, obgleich die Strafe nicht die Lesung des ganzen Buches, sondern nur die eines erheblichen Theiles voraussetzt.) Die Umgehung der Präventiv-Censur bei der Bewerkstelligung oder Veranlassung des Druckes von Büchern unterliegt nur der Strafe der Excommunicatio non reservata, und auch nur dann, wenn es sich um den Druck der heiligen Schrift oder ihrer Erklärungen handelt; dieser beschränkte Sinn der betreffenden Bestimmung ist am 22. Dec. 1880 von der Congr. S. Officii ausdrücklich erklärt worden (vgl. Köln. Past.-Bl. 1881, 139). In Deutschland legt die aus mannigfachen Gründen

hervorgehende Schwierigkeit der Handhabung der Präventiv-Censur eine Einschränkung derselben in noch größerem Umfange nahe, als sie von Pius IX. für den Kirchenstaat festgesetzt worden, und in verschiedenen Diöcesen hat sich deßhalb die Praxis milder gestaltet. Unbedingt muß festgehalten werden, daß nicht nur die Ausgaben und Erklärungen der heiligen Schrift (gemäß der in pleno vigore bestehenden Constit. Ap. Sedis), sondern auch alle Bücher, welche die kirchliche Glaubenslehre für das Volk darzulegen oder die Andacht zu fördern bestimmt sind (z. B. Katechismen, Gebet- und Erbauungsbücher), der Präventivcensur unterliegen müssen. Dagegen haben die Bischöfe bezüglich kirchlicher Zeitschriften in vielen Fällen von der Forderung der Präventivcensur Abstand genommen, von dem Gedanken ausgehend, daß diese hier schwer durchzuführende Censur theils durch die in der Person des Herausgebers liegende Garantie, theils durch fortwährende Ueberwachung und insbesondere durch die hier vorhandene Möglichkeit, einen Mißgriff durch Widerruf alsbald unschädlich zu machen, hinreichend ersetzt werde. Obgleich die Schwierigkeit der Handhabung zunächst nur für Tages- und Wochenblätter gilt, so glaubte man doch in mehreren Diöcesen auch Monats- und Vierteljahrsschriften ähnlich behandeln zu können. Daß ein gleiches Verfahren auch bei wissenschaftlichen theologischen Werken sich begründen lasse, muß wohl bezweifelt werden. Jedenfalls handhaben weitaus die meisten Bischöfe in dieser Beziehung die Censur als ihre Pflicht und ihr Recht. Von einer in Deutschland allgemein bestehenden rechtskräftigen Gewohnheit, wonach die wissenschaftlichen theologischen Werke keiner Censur bedürften, kann daher keine Rede sein.

Damit aber die Censur-Befugniß der Kirche den Feinden derselben nicht zum Gespötte und den gläubigen Katholiken selbst nicht zum Anstoß werde, ist es unbedingt nothwendig, mit der Censurarbeit allerwärts nur Männer zu betrauen, wie sie die selbst von Gegnern der Kirche (vgl. „Die röm. Indexcongregation und ihr Wirken, München 1863, S. 9) wegen ihrer Gediegenheit und Milde gerühmte Amtsinstruction Benedicts XIV. (die citirte Bulle Sollicita ac provida 6, 13) verlangt und zeichnet, nämlich homines vitae integros, probatae doctrinae, maturo judicio, incorrupto affectu, ab omni partium studio personarumque acceptione alienos, qui aequitatem libertatemque judicandi cum prudentia et veritatis zelo conjungant. Nicht minder aber ist es gebieterische Pflicht der Censoren selbst, sich in der Ausübung ihres Amtes gewissenhaft an jene weisen Normen zu halten, welche in dieser Constitution namentlich in den §§ 17, 18 und 19 aufgestellt sind.

In den meisten Concordaten der Neuzeit mit katholischen Staaten ist das Censurrecht der Kirche entweder ausdrücklich (Oesterr. Concordat, Art. 9) oder implicite (Bayer. Concordat, Art. 13) anerkannt, und nöthigenfalls die Mitwirkung der Staatsgewalt zur Verhinderung der Verbreitung von dem Glauben und den guten Sitten gefährlichen Büchern zugesichert. Da aber diese Mitwirkung nicht nothwendig durch das Urtheil der Kirchengewalt bedingt, sondern von der selbständigen Prüfung seitens der Staatsgewalt abhängig ist, so wird dieselbe in der Regel nur dann eintreten, wenn die Staatsbehörden zugleich eine Verletzung des betreffenden Strafgesetzbuches als vorliegend erachten. Es wird daher der Kirche in denjenigen Fällen, in welchen die jeder Strafeinschreitung vorausgehende Belehrung und Ermahnung fruchtlos, die hierauf erfolgte Anrufung der Mitwirkung der Staatsgewalt aber erfolglos oder unzureichend geblieben ist, nichts Anderes übrig bleiben, als die ihr eigenthümlichen Strafmittel in Anwendung zu bringen.

(Vgl. Feßler, Das kirchliche Bücherverbot, Wien 1858; auch in der Sammlung vermischter Schriften über Kirchengeschichte und Kirchenrecht, Freiburg 1869, unter dem Titel: Censur und Index, S. 125—185 [A. Heuser], im Katholik 1864, I, 427. 560. 670; Die kath. Kirche und die Presse, in den hist.-pol. Blättern XXXVII, 561 ff.; Studien über den Index [aus den Analecta Juris Pontif.] im Archiv für das kath. Kirchenrecht IV, 509 ff., dann die Werke über Kirchenrecht bei Behandlung der Indexcongregation, besonders Phillips VI, 598 ff.; Bangen, Die römische Curie, 124 ff.; ferner die Monographien von Ruele, Saggio dell' istoria dell' indice Romano, Roma 1739; P. Catalani, De Secretario Congregationis Indicis, Romae 1751; La Congrégation de l'Index mieux connue et vengée par l'ancien évêque de Luçon, Paris 1866; von kirchenfeindlichem Geiste dictirt ist die sehr oberflächlich geschriebene Broschüre [vermuthlich von Pichler] Die römische Indexcongregation und ihr Wirken, München 1863.) [Diendorfer.]

Bücher-Vereine, s. Vereine, katholische.

Bündnisse (Associationen), s. Vereine.

Büraburg, Bisthum, ward im J. 741 vom hl. Bonifatius gestiftet auf dem alten befestigten Bürberge bei Fritzlar, in dem bevölkertsten Theile von Hessen, wo noch vor wenigen Jahren Wodan und Thor ihre Cultplätze und heiligen Haine gehabt hatten. Zum ersten Bischofe daselbst weihte er seinen Schüler Witta, einen Angelsachsen von Geburt. Wie der Bürberg früher ein stehendes Grenzlager der fränkischen Hessen gegen die Sachsen gewesen war, so wurde derselbe jetzt eine Schutzwehr der Christen gegen die Heiden, und in den Kriegen, welche Karl d. Gr. gegen die Sachsen zu führen hatte, suchten die christlichen Bewohner dieser Gegend gegen die Ueberfälle der Sachsen dort ihre Zuflucht. Später zogen sich die Bewohner des unfruchtbaren und beschränkten Bürberges nach Fritzlar hinab; dorthin wurde auch entweder schon unter Witta oder doch unter seinem nächsten und letzten Nachfolger Megingoz das Bisthum verlegt, sobald man nicht mehr des Schutzes durch

steile Bergwände und feste Mauern bedurfte. Die Aufgabe der Bisthümer Büraburg und Erfurt, welche sich beide bis an die Grenzen des heidnischen Sachsenlandes erstreckten, war, die christlichen Grenzländer im Christenthume zu befestigen und zu schützen, zugleich auch die Scheidewand niederzureißen, welche das Sachsenland von dem übrigen Deutschland sonderte. Als unter Karl d. Gr. diese Scheidewand fiel, war ihre Aufgabe gelöst, und beide Bisthümer gingen wieder ein, weil die weitere Verbreitung des Christenthums die Errichtung der neuen Bisthümer Paderborn und Seligenstadt oder Halberstadt erheischte. Der sächsische Hessengau wurde mit dem sächsischen Bisthume Paderborn vereinigt, das fränkische Hessen hingegen, für welches Büraburg zunächst gestiftet war, wurde mit dem Erzbisthum Mainz verbunden. (Vgl. Joh. Herm. Schminckii Dissert. hist. de Episcopatu Buraburg. in Hassia, Marburg 1717, und Seiters, Bonifatius, der Apostel der Deutschen, 317 bis 326.) [Seiters.]

Bürgschaft (fideijussio) ist ein Vertrag, wodurch Jemand zur Sicherheit des Gläubigers der Verbindlichkeit eines Andern beitritt und für dieselbe mitzuhaften verspricht. Die Wirkung eines solchen Vertrages besteht darin, daß der Bürge oder dessen Erben zahlen müssen, falls der Schuldner nicht selbst Zahlung leistet, und zwar haftet der Bürge, wenn er sich nur schlechthin, d. i. ohne Einschränkung verbürgt hat, nicht bloß für die Hauptschuld, sondern auch für alle Accessionen oder Nebenleistungen als Zinsen, Proceßkosten und dgl. Verbindlichkeiten aber, die dem Bürgen nicht bekannt sein konnten, berühren ihn ebensowenig als solche, die erst nachher, ohne in der Natur der Hauptobligation zu liegen, neu hinzugekommen sind. Auch stehen dem Bürgen folgende Rechtswohlthaten zur Seite: 1. Der Bürge kann verlangen, daß der Gläubiger, ehe er ihn belangt, vorerst den Hauptschuldner einklage (beneficium ordinis seu excussionis), was aber wegfällt, wenn dessen Insolvenz bereits constatirt ist; 2. der Bürge kann, bevor er den Gläubiger bezahlt, von diesem die Abtretung seiner Klagrechte gegen den Hauptschuldner ansprechen (beneficium cedendarum actionum); 3. sind mehrere solvente Mitbürgen vorhanden, so kann jeder zunächst nur auf seinen Antheil pro rata belangt werden (beneficium divisionis). Zugleich stehen dem Bürgen gegen den Gläubiger alle jene Einreden zu, welche der Hauptschuldner gegen denselben gehabt hätte, es sei denn, daß die Bürgschaft mit der Absicht übernommen wurde, eben gegen diese Einreden den Gläubiger zu sichern, oder daß die Einreden nur rein persönlicher Natur wären, wie z. B. ein privilegirter Gerichtsstand. Endlich hat der Bürge das Recht, für die geleistete Zahlung vom Hauptschuldner Schadloshaltung (compensatio) zu verlangen, und darf für seine Rechtsleistung eine Belohnung ansprechen, da die Bürgschaft eine Last und fast immer mit Gefahr verbunden ist, auch Niemand zur unentgeltlichen Uebernahme derselben angehalten werden kann. Eine Bürgschaft kann wieder verbürgt werden (fideijussio fideijussionis), entweder zur größern Sicherheit des Gläubigers, so daß für den Bürgen noch ein anderer als Afterbürge haftet oder zu Gunsten des Bürgen, indem Jemand als Rückbürge diesen schadlos zu halten verspricht, wenn er für den Hauptschuldner Zahlung leisten muß.

Bürgschaft leisten kann jeder, der Vermögen mit freier Disposition darüber besitzt und von dieser Rechtsfunction nicht gesetzlich ausgenommen oder darin beschränkt ist. Solche Ausnahmen oder Beschränkungen finden statt bei Soldaten, Frauenspersonen und Clerikern. Soldaten unterliegen dieser Ausnahme, so lange sie unter der Fahne stehen, weil solche Rechtsleistungen nicht wohl mit ihrem Berufe verträglich sind (l. 31, Cod. IV, 65). Die Intercessionen der Frauen sind durch das Senatus consultum Vellejanum (Digest. XVI, 1 und Cod. IV, 29) für unwirksam erklärt, und durch die Authentica Si qua mulier (Novell. 134, c. 8) wurde die Intercession einer Ehefrau für ihren Ehemann schlechthin verboten. Nach neuerem Rechte aber ist die Intercession einer Frauensperson giltig, wenn sie bei Uebernahme derselben auf die Rechtswohlthaten des Vellejanum und, falls sie für ihren Ehemann intercedirt, auch auf die Authentica Si qua mulier Verzicht leistet. Vorstände oder Angehörige geistlicher Corporationen können nur mit Consens des Capitels eine Bürgschaft leisten (c. 4, X de fideijuss. 3, 22); sonst ist Geistlichen die Uebernahme einer Bürgschaft nicht verboten (Novell. 123, c. 6), nur dürfen sie sich nicht aus unlauterer Geschäftigkeit in solche bürgerliche Rechtshändel mengen, was für verwerflich und strafbar erklärt wird (Clericus fideijussionibus inserviens abjiciatur c. 1, X, l. c.; vgl. Apost. can. 19). Selbstverständlich kann und darf der intercedirende Geistliche, schwere Fälle der Noth ausgenommen, nur aus seinem Privatvermögen und den disponibeln Einkünften seines Beneficiums, nicht aus den Gütern der Kirche oder ihrer überschüssigen Gefälle, seine Leistungen prästiren.

Das deutsche Recht hat an den römischen Rechtsgrundsätzen über die Bürgschaft etwas Wesentliches nicht geändert; doch ist die heutige Wichtigkeit der erwähnten Intercessionsbeschränkungen sehr gering, da dieselben in den meisten Particularrechten beseitigt sind, so in Preußen durch Gesetz vom 1. December 1849 und in Bayern durch Gesetz vom 14. Januar 1871. Endlich ist noch aus dem deutschen Wechselrechte die Eigenthümlichkeit des Avals (Wechselbürgschaft) hervorzuheben. Wenn nämlich der Bürge seinen Namen unter den des Ausstellers, Indossanten oder Acceptanten schreibt, so werden die mehreren Unterzeichner solidarisch, also mit Ausschluß der Einrede der Theilung und des Beneficium excussionis, als Wechselschuldner haftbar (Deutsche Wechselordnung, Art. 81; Deutsches Handels-

Ges.-Bl., Art. 6). (Vgl. Reiffenstuel, Jus can. lib. 3, tit. 22 de fideijussoribus; Girtanner, Die Bürgschaft nach gemeinem Civilrecht, Jena 1851; W. Plattner, Die Bürgschaft, Leipzig 1837; Bruns, Das Constitutum debiti in der Zeitschr. f. Rechts-Gesch. 1861, I, 28—130; Hasenbalg, Die Bürgschaft des gemeinen Rechts, Düsseldorf 1870). [Seidl.]

Bürki, Barnabas, O. S. B., einer der größten und gelehrtesten Aebte von Engelberg in der Schweiz, wurde 1473 zu Altstätten im Rheinthal geboren. Seine erste Bildung erhielt er an der Lehranstalt des genannten Benedictinerstiftes und ward sodann durch Ablegung der Ordensgelübde dessen Mitglied. Zur Vollendung der Studien an die Pariser Hochschule geschickt, machte der geistvolle Jüngling so glänzende Fortschritte, daß er sich den Grad und Titel „Magister artium liberalium et Doctor divinarum Scripturarum ac orthodoxae christianae Theologiae et Philosophiae peritissimus Professor“ erwarb (Chron. coaev. Engelb.), und daß er, noch ehe er in das heimatliche Kloster zurückgekehrt war, vom Capitel einstimmig zum Abt erwählt wurde 1505. Als solcher verwendete Barnabas den reichen Schatz seiner Kenntnisse zur Hebung der Disciplin und des Gottesdienstes, zur Förderung der Stiftsschule und der Pflege der Wissenschaften unter seinen Conventualen, sowie zur Heranbildung tüchtiger, glaubenstreuer Priester, mit denen er die dem Kloster einverleibten Pfarreien besetzte und dadurch einen Theil der Schweiz gegen die hereinbrechenden Fluten der Reformation schützte. Zu der in Baden 1526 abgehaltenen Disputation mit den Anhängern der neuen Lehre wurde Abt Barnabas als erster Präsident und Schiedsrichter berufen. Dieser Aufgabe entledigte er sich mit siegreichem Erfolge zur Bewunderung der bischöflichen Stellvertreter von Konstanz, Basel, Chur und Lausanne, sowie der übrigen katholischen Abgesandten (Die Disputacion vor den XII Orten einer lobl. eidtgnoschafft, Lucern 1527). Das Haslithal im Canton Bern hielt der Abt durch seine persönliche Gegenwart im alten Glauben aufrecht, bis die Berner 1528 mit Waffengewalt ihn zur Flucht und das Volk zum Abfalle zwangen (Archiv von Engelb.). Nach 42jähriger segensreicher Regierung starb Barnabas eines seligen Todes 1546. Das gleichzeitige Chronicon Engelbergs und mehrere Biographen ergehen sich mit den ruhmvollsten Ausdrücken im Lobe dieses großen Mannes. (Vgl. H. Murer, Histor. Monast. Engelberg., Mscr. 1640, arch. Engelb.; Casp. Lang, Theol. histor. Grundriß I, 885, Einsiedeln 1692; Leu, Hans Jacob, Schweizerisches Lexicon, VI. Thl., 346, Zürich 1747—1765; Gabr. Bucelin, Constantiae sacrae descript. pag. 336 et 339, Francofurti ad Moenum 1667; Biographie des Abtes Barnabas Bürki, Geschichtsfreund, Mittheilungen des historischen Vereins der V Orte, XXX, Einsiedeln 1875, 1—91.) [Vogel, O. S. B.]

Büßerorden, Gesammtname für Orden und religiöse Corporationen, deren Mitglieder sich entweder zu Werken der Buße in außergewöhnlich strenger Weise verpflichten, oder sich dem Liebeswerke unterziehen, gefallenen Personen einen Zufluchtsort und die Anleitung zur Buße zu bieten. Hierher gehören:

1. Augustiner-Eremiten, s. d. Art. Augustiner.

2. Conservatorio di S. Croce della penitenza, auch del buon Pastore oder le Scalette genannt, gestiftet 1615 zu Rom vom Carmeliter Dominicus von Jesus und Maria. Dieser sammelte, unterstützt von dem vornehmen Römer Baltassare Paluzzi, einige Frauenspersonen, deren Sittlichkeit gefährdet war, in einem kleinen Hause (Conservatorio) der Via Lungara und schrieb ihnen eine Lebensregel vor. Sie legten kein Gelübde ab und konnten daher in ein Kloster treten oder heiraten. Viele jedoch wollten im Hause bleiben und wünschten ein klösterliches Leben zu führen. Sie erhielten nun die Regel und das Kleid des hl. Augustinus. Mit Unterstützung des Kurfürsten Maximilian von Bayern und des Cardinals Antonius Barberini wurde der Bau eines Klosters und einer Kirche vollendet. Die äußere Leitung der Anstalt erhielt ein Prälat als Viceprotector; ihm standen vier Räthe (deputati) zur Seite; seit 1802 übernahm das römische Pfarrcollegium diese Aufgabe. Die innere Leitung hatte anfänglich eine Priorin; seit 1838 wurde aber das Haus den Frauen vom guten Hirten (s. d. Art.) unterstellt (daher auch der Name Conservatorio del buon Pastore). Anfänglich wurden nur freiwillige Büßerinnen aufgenommen, später auch Frauen, die von ihren Männern geschieden waren. Die Büßerinnen haben strenge Clausur; der ihnen bestimmte Raum ist von den Wohnungen der Nonnen getrennt. Die besseren werden mit Aufsichtsposten betraut; sie können in gewisse Klöster, nicht aber in die Congregation vom guten Hirten übertreten. Außerdem wurde eine Erziehungsanstalt für verwahrloste Mädchen (classe di preservazione) und eine Strafanstalt für weibliche Verbrecher mit dem Hause verbunden. Pius IX. vergrößerte letztere im Jahre 1851, so daß bis 100 Sträflinge aufgenommen werden konnten. Die Hälfte des täglichen Arbeitsverdienstes war ihnen zur freien Verfügung überlassen. (Vgl. B. Piazza, Eusevologio Romano 4, 13; Morichini, Degli istituti di carità 3, 5; Helyot III, 381; Moroni XVII, 20.)

3. Carmeliterinnen, s. d. Art.

4. Dritter Orden des hl. Dominicus von der Buße, s. d. Art. Tertiarier.

5. Orden von Fontevrault, s. d. Art.

6. Dritter Orden des hl. Franciscus von der Buße, s. d. Art. Tertiarier.

7. Frauen vom guten Hirten, s. d. Art. Hirt, der gute.

8. Büßer oder Einsiedler vom hl. Johannes dem Täufer, Name mehrerer Einsiedlervereine. Ein Verein bei Pampelona im

Königreiche Navarra zählte fünf Einsiedeleien mit je acht Einsiedlern. Die Einsiedeleien führten die Namen zum hl. Clemens, von der Mutter Gottes von Montserrato, zu den hll. Bartholomäus, Martinus und Fulgentius. Ihre Bewohner führten ein äußerst abgetödtetes Leben in beständigem Fasten und Stillschweigen. Am Halse trugen sie ein schweres hölzernes Kreuz und geißelten sich wöchentlich dreimal, in der Fastenzeit täglich. Das Chorgebet war gemeinschaftlich. Ihr Kleid war von lohfarbigem grobem Stoffe, mit einem ledernen Gürtel zusammengehalten, darüber hing ein kurzer Mantel. Gregor XIII. bestätigte sie und gab ihnen einen eigenen Provincial. Eine andere Congregation dieses Namens bestand in Frankreich, 1630 von einem Priester Michael de Sabine begründet. Dieser suchte die bestehenden Einsiedler, bei denen manche Mißbräuche eingeschlichen, zu reformiren, vernahm darüber die frömmsten aus ihnen und legte Regeln für sie in 22 Artikeln nieder, welche die Bestätigung der Bischöfe von Metz und Le Puy en Velay erhielten und in diesen Bisthümern den Einsiedlern zur Beobachtung vorgeschrieben wurden. Die Einsiedler jeder dieser Diöcesen standen unter einem Visitator, der alljährlich nebst vier Majoren und einem Secretär gewählt wurde und mit diesen die Aspiranten zu prüfen hatte. Ihr tannenfarbiger Habit, von ledernem Gurt umschlungen, ein schwarzes Scapulier, ein Mantel nebst Kopfbedeckung wurde ihnen vom Bischof gereicht. Der Visitator hatte die Einsiedler zu besuchen und die Zucht zu überwachen. Ohne seine Erlaubniß konnte keiner reisen oder seinen Wohnort verändern; unwürdige konnten ausgewiesen werden. Erst im 45. Lebensjahre, und zwar nach 25jährigem Verweilen im Vereine, durften sie die ewigen Gelübde ablegen. Auch in den Bisthümern Genf und Vienne gab es solche Vereine (Helyot IV, 291).

9. **Orden von der Buße der hl. Magdalena**, s. d. Art. Magdalenerinnen.

10. **Ordo poenitentiae ss. Martyrum** oder **Ordo Mariae de Metro de poenitentia ss. Martyrum** war der Name eines Ordens, der im Anfange des 16. Jahrhunderts in Polen und Böhmen blühte. Die Zeit der Gründung läßt sich nicht mehr mit Bestimmtheit angeben. Ferraris (Promta Bibl. v. Religio) glaubt, Innocenz III. habe zu Anfang des 13. Jahrhunderts den Orden bestätigt. Schriftsteller des Augustinerordens berichten von großer Ausbreitung, welcher der Orden in diesem Jahrhunderte in Italien erlangt habe. Diese Ansicht solle bestätigt werden durch eine Bulle des Papstes Bonifaz VIII. vom J. 1295, welche 1507 durch Papst Julius II. in einer neuen Bulle authentisirt wurde. Helyot aber bestreitet die Aechtheit dieser zweiten Bulle; jedenfalls muß der in sie aufgenommene historische Theil der ersten Bulle in Zweifel gezogen werden, denn in derselben wird ein Kloster des Ordens als Conventus S. Mariae de Metro in Rom erwähnt, von welchem niemals in der Geschichte Roms anderwärts die Rede ist; nicht einmal der Platz, auf dem es gestanden ist, kann nachgewiesen werden. Sicher dagegen ist die Existenz des Ordens schon seit der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts in Polen und Litauen. Das bedeutendste der dortigen Klöster war das des hl. Marcus in Krakau. Die Religiosen daselbst lebten nach der Regel des hl. Augustinus. Sie trugen weiße Talare mit weißem Scapuliere, auf welchem ein Kreuz und ein Herz von rother Farbe sich befand; im Chore hatten sie ein Superpellicium und eine weiße Mozzette, auf der Straße den schwarzen Talar. In einem Actenstücke, welches Thomas Oborsik, Canonicus von Krakau, 1624 bei der Uebertragung der Reliquien des seligen Michael Gedrok aus diesem Orden erließ, werden die Religiosen Regulirte Chorherren und Mendicanten genannt. Der Leiter des Ordens führte den Titel: Prior Ecclesiae S. Mariae de Metro. Höchst wahrscheinlich entstand aus der abgekürzten Schreibweise dieses Titels (S. M. De Metro) die Annahme, daß auch ein besonderer Büßerorden der Regulares S. Martyris Demetrii sich gebildet habe, wie Barbosa (Jus eccl. 1, 41, 116) und Augustinerschriftsteller meinen. Ein polnischer Priester vindicirte in einem zu Wilna gedruckten Buche (Opus miserentis Dei) diesem Büßerorden einen fabelhaften Ursprung. Er führte ihn nämlich auf einen römischen Consul Demetrius zurück, welchen Papst Cletus in einem von ihm gestifteten Kloster aufgenommen habe. Auch soll Cyriacus, Bischof von Jerusalem, Mitglied dieses Ordens gewesen sein. Doch wird selbst die Existenz dieses hl. Demetrius von Tillemont, Papebroich u. A. als märchenhaft zurückgewiesen (vgl. Helyot II, 241 ss.).

11. **Ordo religiosus de poenitentia**, dessen Glieder in Rom Scalzetti heißen, weil sie anfangs barfuß gingen, wurde von dem im Rufe der Heiligkeit gestorbenen Spanier Johannes Varella y Losada gegründet. Derselbe hatte zuerst in Italien und Africa Kriegsdienste geleistet, sich dann aber nach widrigen Schicksalen zu einem strengen Bußleben entschlossen. Eine Zeit lang verrichtete er im Kloster der Observanten zu Salamanca gegen Almosen die niedern Hausarbeiten. Im Verlangen nach Verdemüthigungen stellte er sich sogar irrsinnig. In den wiederholten Aufforderungen frommer Personen sah er den Willen Gottes, einen eigenen Büßerorden zu stiften. Er entwarf 1751 eine Ordensregel und begann mit acht Gefährten zu Salamanca am 8. März 1752 das Ordensleben. Papst Benedict XIV. billigte die Regel, welche Varella persönlich in Rom überreichte, sprach aber in Rücksicht auf die Fürsten den Wunsch aus, man möge sich lieber einem bestehenden Orden anschließen. Da dieses nicht geschehen konnte, suchte Varella zunächst in Italien Niederlassungen zu gründen. Es entstanden Häuser in Neapel und Rom, dann vier Convente in Ungarn. Letztere wurden aber durch die Klostergesetze Josephs II. bald wieder aufgehoben. Doch verschaffte Bischof Esterhazy von Erlau, der Va-

rella zum Priester weihte, ihm die Möglichkeit einer weiteren Existenz. Auch die Häuser, die er in Spanien und Portugal gründete, unterlagen bald den zahlreichen Anfeindungen. Noch einmal kam er nach Rom, von wo aus er ein Kloster bei Viterbo gründete. Zu Ferrara beschloß er am 24. Mai 1769, 45 Jahre alt, sein thätiges Leben und wurde in der Kirche des heiligen Kreuzes begraben. Sein Orden verbreitete sich nach seinem Tode, so daß Pius VI. mittelst Breve vom 21. Mai 1784 die Constitutionen bestätigte und später dem Orden die Privilegien der Franciscaner verlieh. An der Spitze des Ordens steht ein General, neben ihm ein Generalcommissar, ein Generalprocurator, vier Custoden und vier Definitoren, sämmtliche auf sechs Jahre gewählt vom Generalcapitel. Letzteres wird alle drei Jahre gehalten. Die einzelnen Klosterobern heißen Guardiane. Neben den drei Ordensgelübden hatten sie mit den Franciscanern auch das Gelübde gemeinsam, die Lehre von der unbefleckten Empfängniß Mariä zu vertheidigen. Sie können keinen Grundbesitz erwerben und leben bloß von Almosen. Es findet bei ihnen eine Veränderung des Taufnamens statt. Sie wirken sehr eifrig beim Volke, namentlich durch Missionen bei den verwahrlosten Klassen, und stehen deßwegen beim Volke in großem Ansehen, aber nicht minder bei den Päpsten. Der Habit ist von grobem, dunkelm Tuche, nach Farbe und Schnitt ähnlich dem der Observanten. Der Gürtel ist blau, bei den Priestern und Clerikern mit weißer, bei den Brüdern mit schwarzer Quaste. Sie tragen Sandalen und nur auf Reisen einen Hut. Beim Volke haben sie meistens den Namen Scalzotti, manchmal auch Nazareni. In Rom erhielten sie zwei Kirchen: S. Maria delle Grazie an der Porta Angelica und S. Maria degli Angeli in macello Martyrum in der Rione dei Monti, gewöhnlich alle Colonnaccie genannt. Selbstverständlich haben sie durch die neueren Umwälzungen gelitten (Moroni LII, 53).

12. Kapuzinerinnen, s. d. Art.

13. Die Büßerinnen U. L. F. von der Zuflucht wurden von der ehrwürdigen Maria Elisabeth vom Kreuze Jesu im J. 1631 gestiftet. Dieselbe war in Remiremont in der Duché am 30. November 1592 geboren; ihr Vater war Jean Leonard de Ranfain, ihre Mutter Claudia de Magnière. Nach einer in den härtesten freiwilligen Abtödtungen durchlebten Jugend wurde sie von ihren Eltern zu einer Ehe mit einem alten Adeligen, Dubois, genöthigt. Ihr Mann quälte sie auf's Aeußerste, bis er endlich, nachdem ihn die Tugend und Frömmigkeit seiner Frau zur Bekehrung geführt hatte, im April 1616 starb. Nun folgten für sie einige Jahre innerer Prüfungen, wodurch sie vorbereitet wurde, das Werk einer Ordensgründung auszuführen. Anfänglich öffnete sie einigen Mädchen, welche bisher der Sünde gedient hatten, einen Zufluchtsort und sorgte, unterstützt von ihren drei Töchtern, für die geistige und leibliche Pflege der Unglücklichen. Franz von Lothringen, Bischof von Toul, ermunterte sie, zur Fortsetzung des Werkes eine Congregation zu errichten. Dieselbe wurde am 1. Januar 1631 unter dem Namen U. L. Frau von der Zuflucht constituirt und 1634 von Urban VIII. bestätigt. Maria Elisabeth, ihre Töchter und sieben andere Gefährtinnen legten am 1. Mai 1634 Profeß ab. Das erste Haus war in Nancy; es folgte die Gründung eines zweiten in Avignon, dessen Leitung Elisabeths älteste Tochter Paula von der Menschwerdung übernahm. Am 14. Januar 1649 schloß die Gründerin ihr thätiges und an Abtödtungen reiches Leben, den Ruf der Heiligkeit hinterlassend. Die Congregation breitete sich immer weiter aus und wirkte überaus segensreich. Sie befolgt die Augustinerregel; als zweiten Patron verehrt sie den hl. Ignatius von Loyola, aus dessen Constitutionen Vieles entnommen ist. Drei Klassen von Personen befinden sich in ihren Häusern. Die erste besteht aus unbescholtenen Jungfrauen oder Frauen, die sich durch besonderes Gelübde dem Dienste der Büßerinnen weihen; sie dürfen nur ein Drittheil der Gesammtzahl betragen. Die zweite Klasse bilden Büßerinnen, welche durch Frömmigkeit und Bußgeist sich auszeichnen und zur Profeßablegung zugelassen werden. Diese unterscheiden sich in Kleidung u. s. w. in keiner Weise von den ersten und bilden mit ihnen nur Eine Gemeinde; doch können sie zu keinen Aemtern gelangen und, falls das Kloster arm ist, wird von ihnen eine entsprechende Pension gefordert. Die dritte Klasse bilden freiwillige oder unfreiwillige Büßerinnen, welche dieselbe Regel, wie die übrigen, beobachten, aber ohne Gelübde und ohne Ordenstracht sind; sie leben unter Clausur in einem besondern Theile des Klosters. Der Congregation steht ein aus Geistlichen und aus Laien zusammengesetzter Rath zur Seite. Der Habit ist röthlich-braun mit weißem Scapulier und Rosenkranz am Gürtel. Im Chor tragen sie einen röthlichbraunen Mantel, auf der linken Seite ist ein Kreuz angenäht. Innocenz XI. gestattete die Feier eines besonderen Festes von U. L. F. von der Zuflucht, sowie die Errichtung einer Bruderschaft unter gleichem Namen (vgl. Helyot IV, 344). Gegenwärtig besitzt die Congregation Niederlassungen in den Diöcesen Besançon, Blois, Coutances, Marseille, Rennes, La Rochelle, St. Brieux, Toulouse, Tours und Valence (vgl. La France ecclés. pour l'an 1882).

14. Mehrere Bruderschaften schreiben in ihren Statuten besondere Bußübungen, Fasten, Geißelungen, Tragen des Ciliciums, Barfußgehen u. s. w. vor. Derartige Bruderschaften, in Rom besonders häufig, führen ihren Namen gewöhnlich von der Farbe des Habits, der bei den Bruderschaftsprocessionen und Andachten getragen wird und aus einer Art von Kutte besteht, über welche eine das Gesicht verhüllende Kapuze gestürzt wird. Diese Bruderschaften haben ihre eigenen Statuten, ihre besondern Kirchen, oft auch besondere Begräbnisse. Die Eintretenden

müssen eine Probezeit bestehen. a) Die Bruderschaft der weißen Büßer. Die älteste ist die des Gonfalone (Bannerträger), gegründet 1264. Sie erhielt ihre Statuten vom hl. Bonaventura und wurde unter dem Namen Pflegebefohlene der heiligen Jungfrau (Recommendati B. M. V.) in der Kirche Maria Maggiore 1265 von Clemens IV. bestätigt. Unter Innocenz IV. standen ihre Mitglieder treu zur Fahne des Papstes; daher erhielten sie das Banner der Kreuzfahrer mit rothem und blauem Kreuze. Ihr Sitz ist jetzt in der Pfarrkirche S. Lucia del Gonfalone. Sie sorgen für Pflege der Kranken und Pilger, für Aussteuer von Mädchen und für Beerdigung der Armen. Weißen Habit trägt auch die Bruderschaft von den heiligen fünf Wunden zu S. Lorenzo in Damaso, die vom heiligen Schutzengel u. s. f. b) Zu den Bruderschaften der schwarzen Büßer gehören die Bruderschaft von der Barmherzigkeit (s. d. Art.), welche die zum Tode Verurtheilten auf dem letzten Gange begleitet; die Erzbruderschaft della morte, welche für christliches Begräbniß der Armen in den Pfarreien, sowie der in der Campagna gefundenen Leichen Sorge trägt. c) Blaue Büßer vom hl. Joseph, vom hl. Julian in Monte Giordano. d) Graue, rothe, violette, grüne Büßer. (Vgl. Helyot VIII, 259 ss.) [Stahl.]

Bugenhagen, Johannes, einer der sogen. Reformatoren, gewöhnlich nach seinem Vaterlande Dr. Pommer (Pomeranus) genannt, ward den 24. Juni 1485 zu Wollin, auf der pommer'schen Insel gleichen Namens, geboren. Nach einem nur zweijährigen Studium der philosophischen, theologischen und humanistischen Disciplinen auf der Universität zu Greifswalde (1502 bis 1504) erhielt er, noch nicht 20 Jahre alt, das Rectorat der Schule in Treptow an der Rega und führte dieser bald durch seine Lehrtüchtigkeit Schüler bis aus Livland und Westfalen zu. Hier muß er auch die Priesterweihe empfangen haben, ohne Zweifel im J. 1508 oder 1509, als er in das dem Patronat des Abtes von Belbuck unterstellte Collegium der Geistlichen von Treptow aufgenommen wurde. Von 1517 an ertheilte er im Auftrag des Abtes Johannes Bolduan den Mönchen seines in der Nachbarschaft gelegenen Klosters Belbuck Unterricht in der Exegese der heiligen Schrift (später verwerthet in seiner Schrift: „Historie des Leidens und der Auferstehung unseres Herrn, aus den vier Evangelisten fleißig zusammengestellt", 1530, und Grundlage späterer protestantischer sogen. Passionalien). Etwa vom gleichen Zeitpunkte an sammelte und ordnete Bugenhagen im Auftrag des Herzogs Boguslav X. für das große von Spalatin abzufassende sächsische Chronicon die auf Pommern bezüglichen historischen Urkunden und stellte daraus unter dem Titel Pomeriana in IV libros divisa die erste Geschichte Pommerns zusammen (im Druck erst 1728 von Balthasar herausgegeben). Bei der Kürze seiner Studienzeit blieb er ohne ausreichende theologische Bildung und ließ sich von den aufklärerischen Ideen des von ihm hochverehrten Erasmus beeinflussen (vgl. die bei Vogt, S. 17 ff. mitgetheilte, zwischen 1517 und 1519 auf Peter und Paul gehaltene Predigt). So mußte er der durch Luther angeregten Bewegung fast nothwendig beipflichten. Bekannt wurde er mit derselben erst 1520, da Luthers Schrift De captivitate babylonica in seine Hände fiel und ihn für dessen Sache gewann. Zunächst trat er mit dem Reformator in einen brieflichen Verkehr und begab sich dann, ehe noch die Maßregeln des Bischofs von Camin gegen die neue Bewegung in Wirksamkeit getreten waren, persönlich nach Wittenberg zu Luther und Melanchthon. Hier hielt er privatim Vorlesungen über die Psalmen, deren Werth in der „erfinderischen Umsetzung des Psalmeninhalts in Gedanken und Empfindungen der Gläubigen und Kämpfe der Reformationszeit" liegt. Dieses Umstandes wegen nannte ihn auch wohl Luther den Ersten auf der Erde, der ein Ausleger der Psalmen zu heißen verdiene. Die Erklärung erschien erstmals gedruckt Basel 1524 mit Vorreden von Luther und Melanchthon, und wurde auch mit Zustimmung des Verfassers von Martin Butzer 1526 „verdeutscht". Die Verdeutschung enthielt aber zwinglisirende Abänderungen in der Abendmahlslehre, worüber später zwischen Beiden ein unerquicklicher Streit entstand. Im gleichen Geiste sind die Anmerkungen zu Hiob, dem Deuteronomium, den Büchern Samuels und der Könige, zur Apostelgeschichte, zu den Paulinischen Briefen gehalten, die, nach und nach aus seinen Vorlesungen entstanden, hauptsächlich die wichtigsten loci dogmatici und ethici im Sinne Luthers erörtern sollten. Am 13. Oct. 1522 verheiratete sich Bugenhagen und vertheidigte seinen Schritt in zwei kleinen Schriften: De conjugio episcoporum et diaconorum, und „Von den Gelübden der Geistlichen". Seinen pecuniären Nöthen machte 1523 die Uebertragung der Pastorstelle an der Wittenberger Pfarrkirche ein Ende. In dieser Stellung segnete er am 27. Juni 1525 die Ehe Luthers ein, dessen unerschütterlicher Freund, Beichtvater, Tröster und Berather er zeitlebens blieb. Durch seine blinde Hingabe an den Mann und seine unbedingte Nachgiebigkeit gegen dessen Willen war er wie kaum Jemand zu dieser Rolle geeigenschaftet. Schon früher war er (freilich unbezahlter) Professor der Theologie in Wittenberg geworden; den Doctorhut erhielt er erst 1533, und 1536 wurde er auch Generalsuperintendent von Kursachsen. Während Luthers Abwesenheit auf der Wartburg hatte Bugenhagen mit Melanchthon gegen Karlstadt und Didymus Ordnung in Gemeinde und Universität zu erhalten gesucht. An dem Streit mit den Schweizern über das Abendmahl nahm er auch schriftstellerisch, so 1525 durch einen „Sendbrief über die Frage vom Sakrament" (an Heß), und 1528 durch das „Oeffentliche Bekenntniß vom Sakrament", ohne Besonderes zu leisten, Antheil. Auch an den Vorarbeiten für die Confessio Au-

gustana, den sogen. Torgauer Artikeln, arbeitete er mit (1530), deßgleichen an der sogen. Wittenberger Concordie (1536), auf Grund deren Capito und Butzer die Luther'sche Abendmahlslehre annahmen. Er nahm ferner an den theologischen Conventen zu Schmalkalden (1537 und 1540) Theil, war bei Ausarbeitung der Reformationsformel (1547) thätig und betheiligte sich endlich auch an Luthers Arbeiten für die deutsche Bibelübersetzung. Das lutherische Neue Testament gab er schon 1523 in niedersächsischer (plattdeutscher) Sprache heraus; die ganze Bibelübersetzung Luthers in's gleiche Idiom (aber nicht von Bugenhagen) übertragen erschien 1533. Seine Hauptthätigkeit aber entwickelte Bugenhagen auf praktischem Gebiete. Die Bewegung von Wittenberg her hatte allerdings in raschem Lauf ganz Norddeutschland ergriffen und die kirchlichen Zustände in wilde Gährung gebracht, zum Theil auch in ein Chaos verwandelt. Fast überall wogte noch der Kampf zwischen den in den höheren bürgerlichen Kreisen, in Klöstern und Capiteln zahlreich vertretenen Anhängern der alten Kirche und der der Neuerung zugefallenen Majorität, die aber selbst, abgesehen von ihrer antikirchlichen Haltung, bezüglich der neuen Lehren unklar und zerrissen war und jeden Augenblick wieder auseinanderfallen konnte. Es handelte sich somit einerseits um die consequente, natürlich nur mit Hilfe des weltlichen Armes durchzusetzende Einführung der Reformation, andererseits um die Eindämmung der neuen Bewegung in die Schranken einer kirchlichen Ordnung. An beiden Aufgaben hat sich Bugenhagen mit ebenso viel Geschick als Glück versucht. Schon an der sächsischen Kirchenvisitation (1528) und den über das Visitationsbuch vorausgehenden Verhandlungen hatte er eifrigen Antheil genommen und damit die Reformation in Sachsen vollends durchführen helfen. Noch im gleichen Jahre wurde er zu demselben Zwecke nach Braunschweig berufen, wo es ihm gelang, die von ihm abgefaßte Kirchenordnung (September 1528) und damit die Reformation daselbst durchzusetzen. Unmittelbar von da hinweg rief man ihn nach Hamburg, an welche Stadt er schon früher (1526) gelegentlich eines wieder zurückgenommenen Rufes eine Auseinandersetzung und Rechtfertigung der reformatorischen Grundgedanken gesandt hatte: „Von dem Christen-loven und den rechten guden wercken, wedder den falschen loven und erdychtede gude wercke" (s. bei Vogt S. 101—267). In Hamburg wirkte er vom October 1528 bis Juni 1529 ebenfalls mit günstigem Erfolge; dann reformirte er wieder auf Berufung hin Lübeck 1530—1532 (vgl. darüber Vogt S. 338, Anmerk. 2). Im J. 1534 erhielt Bugenhagen einen Ruf in seine Heimat nach Treptow an der Rega. Auf dem hier abgehaltenen pommer'schen Landtage wurde am 13. December „durch gemeinen und einhelligen Beschluß das Papstthum in Pommern ganz niedergelegt und dagegen die reine Lehre des göttlichen Wortes angenommen", Bugenhagen aber beauftragt, die pommer'sche Kirche nach Art der sächsischen zu reformiren. Die von ihm verfaßte Kirchenordnung setzte er dann bei der darauffolgenden Visitation der Kirchen und Klöster überall (Stralsund ausgenommen) gegenüber den Anstrengungen katholisch gesinnter Adeliger und Cleriker durch (1535) und erwarb sich so den Namen des „zweiten Apostels Pommerns". Von 1537—1539, bezw. 1542, war Bugenhagen für die Organisation und Durchführung der Reformation in Dänemark thätig. Christian III., der ihn hierzu berufen, sowie dessen Gemahlin Dorothea salbte und krönte er (ganz nach katholischem Brauch) am 12. August 1537; an Stelle der von dem König abgesetzten und nach Einzug des Kirchengutes 1536 auch noch gefangen gesetzten katholischen Bischöfe ordinirte er demselben bald darauf sieben lutherische Superintendenten (die später wieder Bischöfe genannt wurden), publicirte dann die mit Zuziehung dänischer Theologen verfaßte Kirchenordnung (1537) und reorganisirte endlich die Universität Kopenhagen (1538 f.). Die dänische Kirchenordnung wurde mit einigen von Bugenhagen selbst vorgenommenen Modificationen 1542 auch in Schleswig-Holstein eingeführt. In demselben Jahre wurde Bugenhagen zur Ordnung der kirchlichen Angelegenheiten nach Hildesheim und von dort nochmals nach Braunschweig berufen, um seine schon 1528 getroffenen kirchlichen Einrichtungen nach der im Juli 1542 durch die Oberhäupter des schmalkaldischen Bundes geschehenen gewaltsamen Vertreibung des katholischen Herzogs Heinrich des Jüngeren auf's Neue zu befestigen. Die kirchlichen Ordnungen von Minden, Osnabrück, Göttingen, Soest, Bremen sind ganz nach dem Muster der von Bugenhagen eingeführten eingerichtet (vgl. Richter, Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, 1. Theil [Text], wozu die Beurtheilung Jägers, Theol. Studien u. Kritiken 1853, Heft 2; A. Frantz, Die evang. Kirchenverfassung in den deutschen Städten des 16. Jahrh., Halle 1876). Bugenhagen selbst hat die Grundsätze, von welchen er sich bei Abfassung derselben leiten ließ, auseinandergesetzt in dem 1531 erschienenen Buche: „Von mennigerleie christliken saken tröstlike lere, genomen uth der Lübecker, Hamborger und der Brunswiker Ordeninge dorch J. Bugenhagen Pomern." Den Antrag, das Bisthum zu Schleswig zum Dank für seine geleisteten Dienste anzunehmen, hatte Bugenhagen 1541 ausgeschlagen und ebenso 1544 das ihm angebotene pommer'sche Bisthum Camin nach anfänglicher Zusage zurückgewiesen. Aber auf seiner alten Pfarrstelle in Wittenberg traf ihn in seinen letzten Lebensjahren Schlag auf Schlag. Am 18. Febr. 1546 starb der von ihm vergötterte Luther in Eisleben, und Bugenhagen mußte ihm am 22. Febr. in Wittenberg die Leichenrede halten, in welcher er den Todten als den Engel des ewigen Evangeliums (Off. 14) pries. Dann brach der von den protestantischen Fürsten unter Zustimmung lutherischer Theo-

logen (auch Bugenhagens) angefangene schmalkaldische Krieg aus, während dessen Bugenhagen die Schrecken der Belagerung und schließlichen Besetzung Wittenbergs durch die kaiserlichen Soldaten aushalten mußte. Dieß that er mit anerkennenswerthem Muthe, obgleich ihn die Aufnahme der Bitte in die Liturgie: „Daß Du uns vor Deiner Feinde, des Türken und Papstes, Gotteslästerung, grausamem Mord und Unzucht gnädiglich behüten wollest", seine wiederholt in eigenen Gutachten niedergelegte Erklärung, daß man um der Religion willen gegen den rechtmäßigen Kaiser zu den Waffen greifen dürfe, am meisten aber seine Aufforderung an die Gleichgesinnten in Böhmen, Schlesien und der Lausitz, dem Kaiser nicht Heeresfolge zu leisten, das Schlimmste befürchten lassen konnten. Doch geschah ihm nicht das Mindeste, und er durfte selbst während der kaiserlichen Occupation ohne Anstand auf der Kanzel die lutherischen Unterscheidungslehren auseinandersetzen. Nachdem Wittenberg an Moritz von Sachsen übergeben und durch ihn die Universität reorganisirt worden war, wurde Bugenhagen (wie auch Melanchthon) wegen seines unterwürfigen Benehmens gegen den siegreichen Kaiser und seines Ueberganges zum neuen Landesherrn schon von Flacius, Amsdorf, Osiander u. A. getadelt, ja es ward ihm sogar der Vorwurf der Bestechung gemacht (vgl. Arnold, Unparteiische Kirchen- und Ketzergeschichte XVI, Kap. 3 u. 4). Gegen diese Vorwürfe wehrte er sich in der nach des Kaisers Abzug verfaßten „Wahrhaftigen Historie, wie es uns zu Wittenberg in der Stadt gegangen &c." (Wittenberg 1547), an deren Schluß er sich zum Gebete erhebt, „daß Gott des Papstes Teufelslehren und Abgöttereien zu Schanden mache und die armen Leute aus des Antichrists Irrthum errette". Sodann wurde er in die in Folge des Augsburger Interims (1548) ausgebrochenen adiaphoristischen Streitigkeiten verwickelt und ihm, wie Melanchthon, nach Publication des übrigens beiden fremden Leipziger Interims, von Flacius, Amsdorf, Gallus Verläugnung und Verfälschung der Lehre Luthers vorgeworfen. Selbst noch in die Osiander'schen Streitigkeiten suchte man den alten gedrückten Mann hineinzuziehen. Zwei Jahre vor seinem Tode wurde er in Folge von körperlicher Schwäche und des Verlustes eines Auges dienstuntüchtig und starb, gebrochen an Leib und Seele, den 20. April 1558. Bugenhagen ist nach Melanchthon der bedeutendste Mann aus der Umgebung Luthers. In seinen zahlreichen Schriften, die übrigens nie gesammelt wurden (vgl. deren Aufzählung bei Zietz, passim, wozu noch die Sammlung von Briefen bei Schumacher, Briefe gelehrter Männer an die Könige in Dänemark, 1758, und die von Vogt benutzten vier Bände Manuscripte auf der Königl. Bibliothek zu Berlin hinzukommen), zeigt sich eine Luther mit Glück nachgebildete populär-anschauliche Darstellungsweise, reiche Belesenheit in der Bibel, eine packende Kraft der Argumentation, aber auch die ganze rücksichtslose, kein Mittel verschmähende Derbheit der Polemik gegen den Katholicismus, die sein Vorbild auszeichnet. Abgesehen von diesem „stillen (?) Ingrimm gegen das Pfaffenthum seines Zeitalters" ist Bugenhagen ein mehr zum Vermitteln und ruhigen Ausgleichen geneigter Geist. Seine kirchliche Organisation zeugt von einer gewissen conservativen Schonung gegen das Althergebrachte; was ihm nicht in directem Widerspruch mit protestantischer Glaubenslehre zu stehen schien, ließ er bestehen oder substituirte auch der alten Uebung nur einen andern Sinn. Von ihm rührt z. B. die Einführung der Confirmation her; an Stelle der bisher üblichen zahlreichen Gottesdienste schrieb er eine auf die Länge allerdings unerträgliche Masse von Predigten vor. Im Interesse der Heranziehung protestantischer Prediger war er für das gelehrte Schulwesen thätig (vgl. Friedrich Koch, Erinnerungen an Dr. Joh. Bugenhagen Pomeranus, Stettin 1817, panegyrisch), trat aber auch für „deutsche Schreibschulen" und die von Lehrerinnen besorgten „Mädchenschulen" ein. Da die neuen Kirchenordnungen sich überall nur mit Hilfe der weltlichen Obrigkeiten durchführen ließen, so ward diesen von Bugenhagen eine unverhältnißmäßige Auctorität auch in kirchlichen Dingen eingeräumt, damit aber jede kirchliche Selbständigkeit vernichtet und das lutherische Staatskirchenthum etablirt. (Vgl. Melanchthonis Oratio de vita rev. vir. Dom. Jo. Bugenhageni Pomerani bei Bretschneider, Corp. Reform. XII, 295; auch von Lämmel, fälschlich unter dem Namen des Petrus Vincentius, der diese Rede als Decan der philosophischen Facultät allerdings am 4. August 1558 gehalten, herausgegeben und commentirt, Kopenh. 1706; Cramer, Großes Pommerisches Kirchen-Chronikon, Stettin 1628, 3. Buch; Lange, Erbaul. und merkw. Leben Dr. J. Bugenhagens, Budissin 1731; Jäncken, Gelehrtes Pommerland, erstes [einziges] Stück, Stettin 1734, mit Zusätzen von Oelrichs unter dem Titel: Joh. Dav. Jäncken's Lebensgeschichte des vorm. Kirchenlehrers Dr. Bugenhagen &c., Rost. und Wism. 1757; Mohnicke in Ersch u. Gruber, Allgemeine Encycl. XIII.; Engelken, J. Bugenhagen, ein Pommer, Berlin u. Stettin 1817; Zietz, J. Bugenhagen, Leipzig 1834; Meuren, Leben Bugenhagens, Leipzig 1862; Vogt, J. Bugenhagen Pomeranus, Elberfeld 1867 [a. u. d. Titel: Leben und ausgew. Schriften der Väter u. Begründer d. lutherischen Kirche, eingel. v. Nitzsch, 4. Theil].) [Knittel.]

Bukentop, Heinrich van, ein gelehrter Franciscaner-Recollecte in Belgien, wurde 1654 zu Antwerpen geboren. Er verlegte sich vorzüglich auf das Studium der alten Sprachen und der heiligen Schrift. Unter den verschiedenen Aemtern, die er in seinem Orden bekleidete, war besonders auch das eines Lectors der Theologie in dem durch sein reges wissenschaftliches Streben rühmlichst sich hervorthuenden Convente zu Löwen. Hier bildete er nicht nur tüchtige Schüler,

auf welche er seine Liebe zu den biblischen Studien übertrug, sondern veröffentlichte auch mehrere gelehrte Werke. Weitere, bereits druckfertige Schriften herauszugeben, wurde er durch den Tod verhindert, der den ebenso frommen und anspruchslosen als gelehrten Ordensmann im Alter von 62 Jahren am 27. Mai 1716 zu Löwen in das bessere Jenseits abrief. Seine bedeutendsten Werke sind: Woordenboek waarin de moejelyke woorden der Vulgata worden uitgeleyd (Wörterbuch, worin die schwierigen Wörter der Vulgata erklärt werden), Löwen 1706; dann die Schrift Lux de Luce in drei Büchern, welche sich ebenfalls auf die Vulgata bezieht. Im ersten Buch werden die Ausdrücke von zweifelhafter Bedeutung, im zweiten die abweichenden und zweifelhaften Lesarten der Vulgata nach dem Texte der Ursprachen beleuchtet; das dritte Buch handelt vorzüglich von den durch Sixtus V. und Clemens VIII. veranstalteten Ausgaben der Vulgata und ist zunächst gegen den Engländer Thomas James gerichtet, um ihn wegen seines Buches Bellum papale zurechtzuweisen (Bruxell. 1710; Colon. Agripp. 1710). (Allgemeine Lebensbeschreibung berühmter Männer und Frauen in Belgien von C. F. A. Piron, Mecheln 1860; Fr. Bernard van Loo, Stimulus seraph. conversationis, Lov. 1862.) [Grammer, O. Min.]

Buläus, s. Boulay.

Buldesdorf, Nicolaus von, s. Gottesfreunde.

Bulgari werden im Mittelalter dieselben Häretiker genannt, welche gewöhnlich unter dem Namen der Paulicianer und Manichäer bekannt sind. Dieser Ausdruck ist hergenommen von dem Lande, aus welchem sie zuerst in abendländische Gegenden gekommen sind. Die Franzosen änderten den Namen Bulgari in den Spottnamen Bougres, Bufrer, um; über das Eigenthümliche ihrer häretischen Ansichten s. d. Artt. Albigenser, Patariner, Paulicianer. (Vgl. Schröckh, K.-Gesch. XXIX, 477; Du Cange s. v.) [Fritz.]

Bulgarien, ein dem osmanischen Reiche tributäres Fürstenthum, welches im Norden durch die Donau von der Walachei und Moldau, im Süden durch den Balkan von Rumelien und Macedonien geschieden ist, im Osten vom Schwarzen Meere und im Westen von Serbien begrenzt wird. Die ältesten bekannten Einwohner der bulgarischen Länder waren die Thraker, ein iranisches, mit den Völkerschaften des nördlichen Kleinasiens nahe verwandtes Volk, unter sich in viele Stämme gespalten. Ihre Selbständigkeit wurde nur vorübergehend von den Macedoniern und von keltischen Stämmen beschränkt. Im J. 29 v. Chr. unterwarf M. Crassus das Land zwischen Hämus und Donau den Römern. Es wurde eine Provinz eingerichtet, welche ungefähr die heutigen Fürstenthümer Serbien und (Nord-) Bulgarien umfaßte und Mösia hieß. Das eigentliche Thracia behielt seine nominelle Unabhängigkeit, bis Kaiser Claudius im J. 46 n. Chr. an die Stelle der einheimischen tributären Könige einen Statthalter setzte.

Unter den spätern Kaisern wurde bei veränderter Provinzeneintheilung die alte thracische Bevölkerung durch römische Colonisation allmälig romanisirt; im Süden verbreitete sich aus den alten hellenischen Pflanzstädten an der See das griechische Element. Das Christenthum fand frühzeitig Eingang, und in den Zeiten der Völkerwanderung war wohl bereits die ganze Bevölkerung christlich; die Bessen in der Rhodope, die von allen Thracierstämmen am längsten ihre Nationalität behaupteten, wurden um 400 n. Chr. von Nicetas, dem Bischof von Remesiana (Ak Palanka, östlich von Nisch), bekehrt. In allen größeren Städten bestanden Bisthümer. Bekannt ist das Concil von Sardica (Sofia) vom J. 344, auf dem gegen 280 occidentalische und 76 orientalische Bischöfe zur Schlichtung des arianischen Kirchenstreites zusammenkamen; der Arianismus hatte zahlreiche Anhänger in Thracien und selbst in den Donaustädten. Kaiser Justinian (527 bis 565) gab einem großen Theil der Halbinsel (535) eine eigene kirchliche Organisation durch die Gründung eines Erzbisthums in seinem Geburtsorte Justiniana Prima (Lage unbekannt, wird neuerdings bei Kurschumlje in Süd-Serbien gesucht).

Diese Zustände erlitten bedeutende Erschütterungen durch die Invasionen von Völkerschaften, welche über die Donau kamen: der Goten (3. bis 5. Jahrhundert), der Hunnen (5. Jahrhundert), der Avaren (6. Jahrhundert) und zuletzt der Slaven. Letztere waren im 6. Jahrhundert bis an die Donau vorgedrungen, hatten das trajanische Dacien (Walachei, Moldau und Siebenbürgen) besetzt und eroberten zuletzt die Hämusländer bis in den Peloponnes hinein. Als sich der Völkersturm legte, behaupteten die Byzantiner nur noch Thracien bis an den Südfuß des Hämus und die macedonischen und griechischen Küstenstriche. Diese Slaven nannten sich selbst Slovenen (Σθλοβενοί, Σκλαβηνοί, Sclavini). Sie bildeten kein einheitliches Reich, sondern waren in zahlreiche Stämme getheilt, welche von erblichen Fürsten beherrscht wurden. Sie waren Heiden, verehrten einen obersten Gott, den alleinigen Herrn aller Dinge, der im Himmel wohnte, und seine Söhne, die Sonne und das Feuer, daneben andere personificirte Elemente, Elfen, Geister u. dgl. Zwischen der slavischen Bevölkerung erhielten sich Reste der älteren Einwohner, Romanen oder romanisirte Thracier (Vorfahren der heutigen Rumänen) und Albanesen, Nachkommen der alten Illyrier, eines den Griechen und Italikern verwandten Volkes, welches das östliche Gestade des adriatischen Meeres seit unvordenklichen Zeiten inne hatte. Allmälig gelang es den Byzantinern, einzelne Slavenstämme (besonders in Hellas) tributpflichtig zu machen und zu christianisiren.

Einen vollständigen Umschwung bewirkte die Invasion der Bulgaren, eines nichtslavischen

Volksstammes, welcher nach der Ansicht einiger modernen Forscher türkischen, nach andern finnischen Ursprunges war und bereits im fünften und sechsten Jahrhundert neben den Hunnen und Avaren in den transdanubischen und pontischen Gebieten genannt wird. Im J. 679 ging eine Horde dieser Bulgaren unter dem Fürsten Isperich über die Donau und gründete ein neues Reich, welches sich zwischen Donau und Hämus vom pontischen Gestade bis ungefähr zum Isker erstreckte. Die Hauptsitze der Eroberer waren in der Dobrudscha. Ihre Hauptorte waren Groß-Prêslaw (j. Preslaw, türk. Eski Stambul, bei Schumla) und Klein-Prêslaw (Dorf Prislaw bei Tuldscha an den Donaumündungen). Im achten Jahrhundert zerfiel die Halbinsel in drei Theile, in eine Romania (so hieß das byzantinische Reich bei Slaven und Lateinern) in Thracien und an den Küsten, in eine Bulgaria an der unteren Donau und in eine Slavinia (Σκλαβινία), welche die vielen unabhängigen Slavengaue in weiten Binnenländern vom Hämus bis an die Adria umfaßte. Allmälig wuchs das Bulgarenreich, theils durch siegreiche Kriege mit den Byzantinern, theils durch mehr oder weniger freiwilligen Anschluß der Stämme Slaviniens. Am Anfang des neunten Jahrhunderts erreichten die Bulgaren im Westen die Save-Mündung, wo sie mit den Franken zusammentrafen; nicht viel später dehnte sich ihre Macht über ganz Macedonien aus, und im zehnten Jahrhundert war selbst die adriatische Küste in Albanien in ihrem Besitz. Der an Zahl schwache Stamm der Eroberer verschmolz mit den unterworfenen Slaven und nahm deren Sprache und Sitten an; das gesammte Volk nannte sich seither Bulgaren und wurde auch von Andern so genannt.

Unter den ersten bulgarischen Herrschern, welche wiederholt den byzantinischen Kaisern furchtbar wurden, hatte das Christenthum bald aus den byzantinischen Gebieten sich Eingang bei den Bulgaren verschafft. Omortag (seit 815) suchte ihm durch die Hinrichtung einiger griechischen Bischöfe Einhalt zu thun. Jedoch schon Fürst Boris, welcher das Reich durch den Anschluß der Slavenstämme Macedoniens erweitert hatte, sah die politische Nothwendigkeit ein, den Glauben der Nachbaren, der Franken oder Griechen, anzunehmen und im Lande einzuführen. Er unterhandelte deßwegen zuerst im Westen mit König Ludwig, wendete sich dann aber zu den Griechen und ließ sich nach einem kurzen Kriege bei dem Friedensschlusse taufen, wobei er den Namen seines Taufpathen, des Kaisers Michael III., erhielt (864 oder Anfang 865). Die Erzählung, der Apostel und Erzbischof der Mähren, Methodius aus Thessalonich (gest. 885), habe Boris durch ein Bild des jüngsten Gerichtes zur Annahme des Glaubens Christi bewogen, ist späteren Ursprungs. Ein Aufstand einer heidnisch gesinnten Adelspartei mußte mit Waffengewalt bezwungen werden. Besorgnisse um die kirchliche Unabhängigkeit des Landes bewogen Boris bald (866), in Unterhandlungen mit dem Papste zu treten; dieselben zerschlugen sich jedoch, da man in Bezug auf die Besetzung des bulgarischen Erzbisthums über Personalfragen nicht übereinkommen konnte. Auf dem Concil von Constantinopel (870) wurde der Anschluß Bulgariens an das Constantinopeler Patriarchat ausgesprochen, und aus Constantinopel erhielt Bulgarien den ersten Erzbischof Joseph; es wurden ungefähr zehn Bisthümer gegründet. Aus dem großmährischen Reiche kamen slavische Kirchenbücher und slavische Priester, Schüler der Slavenapostel Cyrill (Constantin) und Methodius. Unter des Michael Boris Sohn und Nachfolger Symeon (888—927) erreichte Bulgarien die größte Macht und Ausdehnung. Er nahm den Titel eines „Kaisers („Tzesar", daraus später Tzar) der Bulgaren und Griechen" an, welchen alle spätern Herrscher Bulgariens bis auf die Eroberung des Landes durch die Türken führten. Die Krone erhielt er aus Rom. Zugleich wurde das Erzbisthum zu einem Patriarchat erhoben. Das Reich erstreckte sich von Belgrad bis nahe vor Constantinopel, von den Donaumündungen bis nach Thessalien und Süd-Epirus, berührte drei Meere, das schwarze, ägäische und adriatische, und zählte 40 Bisthümer. Die Serben waren ihm tributpflichtig. — Unter Symeons Sohn Peter (927—969), einem frommen und schwachen Regenten, brachen große Wirren aus, die zu einer Zweitheilung des Reiches führten. Im J. 963 riß sich der ganze Westen los, Albanien, Macedonien und ein Theil des Donaugebiets mit Widdin und Sofia; Achrida in Macedonien wurde Residenz des neuen Reiches, wo Schischman I. eine neue Dynastie gründete. Auch in kirchlicher Beziehung wurde das Reich geschieden: es gab zwei Tzaren und zwei Patriarchen. An diesen Unruhen hatte einen bedeutenden Antheil die Secte der Bogomilen (s. d. Art.), die durch armenische und syrische Militärcolonien, welche von den byzantinischen Kaisern zum Schutze der Reichsgrenze gegen die Bulgaren bei Philippopolis angelegt worden waren, auf die Halbinsel gekommen war. In Bulgarien erhielt die Secte ihren Namen von einem Geistlichen Bogomil, der sich ihre Verbreitung zur Aufgabe gemacht hatte. Das ostbulgarische Reich überlebte die Trennung nur acht Jahre. Die Byzantiner, erstarkt durch Siege gegen die Araber, bewogen (967) den russischen Fürsten Swjatoslaw zu einem Zuge gegen die Bulgaren. Der Zug führte zu einer vollständigen Eroberung Ost-Bulgariens durch die Russen. Der Kaiser Joannes Tzimiszes vertrieb jedoch die Russen wieder aus dem Lande, setzte den letzten Tzaren von Prêslaw, Boris II., und den Patriarchen Damian ab und vereinigte Ost-Bulgarien mit dem byzantinischen Reiche. Das bei weitem größere westbulgarische Reich widerstand unter dem Tzaren Samuel (977—1014), Schischmans Sohn, der seine Krone aus Rom erhalten hatte, in einem 40jährigen erbitterten Kriege den Angriffen der Byzantiner und unterwarf sich ihnen erst, als der letzte Tzar, Joannes Vladi-

slav, bei der Belagerung von Durazzo gefallen war (1018). Der Sieger, Basilios II. „Bulgaroktonos“ (der Bulgarentödter), bestätigte dem Adel Bulgariens die Privilegien und beließ dem Lande eine gewisse Sonderstellung. Die bulgarische Kirche des Westreiches blieb in Achrida aufrecht, doch wurde der Patriarch fortan nur Erzbischof genannt und nicht aus dem bulgarischen, sondern aus dem griechischen Clerus von den Kaisern selbst ernannt. Dabei begann man Achrida mit Justiniana Prima zu identificiren und deducirte die Existenzberechtigung der autonomen bulgarischen Kirche aus den kirchlichen Einrichtungen Justinians. Die Kirche von Achrida erhielt sich unter byzantinischer, serbischer (14. Jahrhundert) und türkischer Herrschaft bis in's vorige Jahrhundert (s. d. Art. Achrida).

Im elften und zwölften Jahrhundert versuchten die Bulgaren einigemal vergeblich, die Unabhängigkeit zu erringen. Erst 1186 wurde der bulgarische Staat wieder aufgerichtet und zwar in dem Gebiete zwischen Donau und Balkan durch zwei Adelige, angeblich Nachkommen der alten Dynastie von Prêslaw, Asên I. und Peter. Tirnowo am Balkan wurde Hauptstadt des neuen Reiches (1186—1393). Daselbst wurde auch eine neue bulgarische autonome Kirche errichtet. Der kriegerische Tzar Kalojoannes (1197 bis 1207) nahm, um sich gegen die Ungarn und die Lateiner, die sich eben Constantinopels bemächtigt hatten (1204), besser zu decken, die von Boris, Symeon und Samuel gepflegten Beziehungen zu Rom wieder auf, erhielt von Papst Innocenz III. eine Königskrone nebst Fahne und Scepter und wurde (8. November 1204) in Tirnowo von einem päpstlichen Legaten gekrönt; der Erzbischof Basilios erhielt zugleich von Rom das Pallium und wurde zum Primas von Bulgarien erhoben. Unter Boril (1207—1218) sank das durch Kalojoannes' Kriege gehobene Reich wieder zusammen und mußte die Freundschaft der Lateiner suchen. In Folge der Beschlüsse einer in Tirnowo tagenden Kirchenversammlung (1211) ordnete Boril eine Bogomilen-Verfolgung an. Joannes Asên II. (1218—1241) erweiterte das Reich durch Eroberung von Macedonien und Albanien und belagerte im Bunde mit den Griechen die Lateiner in Constantinopel (1236); auf einer Zusammenkunft in Lampsakos am Hellespont (1235) wurde die Autonomie des Patriarchates von Tirnowo von dem (damals in Nicäa residirenden) byzantinischen Patriarchate anerkannt. Verlust entfernter Provinzen, Thronstreitigkeiten, Bürgerkriege, Invasionen der Tataren Südrußlands und Kämpfe mit den Byzantinern füllen den Rest der Geschichte des 13. Jahrhunderts. Das Reich von Tirnowo blieb meist auf den Umfang des jetzigen Fürstenthums (Nord-) Bulgarien nebst den Städten am Südfuße des Balkans und dem Timokthal beschränkt. Unter der letzten Dynastie, den Schischmaniden von Widdin (1323—1393), ging durch den Sieg der Serben über die Bulgaren bei Welbuschd (s. Köstendil, 1330) die Hegemonie auf der Halbinsel, die bisher nur zwischen den Byzantinern und Bulgaren strittig gewesen war, in die Hände der Serben über. Am Ausgange des 14. Jahrhunderts war das Reich in drei Theile getrennt: Joannes Schischman III. herrschte in Tirnowo, Sofia und Philippopolis, sein Bruder Joannes Srazimir in Widdin, und der Fürst Dobrotitsch in Varna und in der Dobrudscha. Die Kirche von Tirnowo war auf das Reich Schischmans beschränkt; Dobrotitsch und Srazimir hatten sich an das Patriarchat von Byzanz angeschlossen; gegen die Bogomilen wurde vergeblich angekämpft. Die Herrscher des Landes wurden bald den Türken, deren Sultane ihren Sitz zu Adrianopel aufschlugen, tributär. Vergeblich waren ihre Aufstandsversuche. Im J. 1393 eroberten die Türken Tirnowo, 1398 Widdin. Die bulgarische Kirche von Tirnowo erlosch zugleich mit dem Staate, und das Land kam unter die kirchliche Verwaltung des byzantinischen Patriarchates.

In der Türkenzeit genossen viele bulgarische Städte in den Gebirgsländern eine gewisse privilegirte Autonomie. Sonst gestaltete sich aber das Verhältniß zwischen den herrschenden Muhammedanern und den beherrschten Christen zu einem sehr drückenden. Bulgarien, tief im Innern des Osmanenreiches gelegen, wurde europäischen Einflüssen entzogen, und die einheimische Cultur, die im Mittelalter durch Anlegung von Klöstern und durch Handelsverbindungen mit Byzanz, Ragusa und Italien gepflanzt war, ging ein. Die Aufstandsversuche des 15., 16. und 17. Jahrhunderts nahmen insgesammt ein klägliches Ende. An denselben betheiligten sich besonders die Katholiken Bulgariens, nämlich die Nachkommen sächsischer (aus Siebenbürgen im Mittelalter eingewanderter) Bergleute und die von bosnischen Franciscanern bekehrten Reste der Bogomilen (Paulicianer), deren Secte seit dem 17. Jahrh. von dem Schauplatze der Geschichte verschwindet. Im 17. Jahrh. gab es in Bulgarien drei katholische Diöcesen. Der Erzbischof von Sofia residirte in der Bergstadt Kiprowetz (Cyprovacium, s. Tschiprowetz) im Balkan; sein Sprengel umfaßte auch die Walachei. Die Moldau und Ost-Bulgarien gehörte zum Erzbisthum von Marcianopolis, dessen Erzbischof in Bakau in der Moldau residirte. In Nicopolis gab es ein Bisthum, das die ehemaligen Paulicianerdörfer in der Umgebung umfaßte. Auch die bulgarisirten Reste der einst armenischen Paulicianer bei Philippopolis wurden damals katholisch. In den österreichischen Türkenkriegen mußten die Kiprowetzer und Nicopoler Katholiken in Folge eines mißlungenen Aufstandes auf österreichischen Boden übersiedeln (Fall von Kiprowetz 1688); noch jetzt gibt es im Temeser Banat an 26 000 katholische Bulgaren.

In das vorige Jahrhundert fällt der vollständige Verfall der bulgarischen Nationalität. Dem

griechischen Clerus, den sogenannten Phanarioten (nach dem Stadtviertel Phanar in Constantinopel), gelang es 1767, die bulgarische Kirche von Achrida aufzuheben; die höheren Kirchenwürden wurden durch Griechen besetzt, anstatt der slavischen Kirchenbücher griechische eingeführt, und in den Städten griechische Schulen errichtet. Die neubulgarische Nationalbewegung, welche durch die Publication einer kurzen, vielgelesenen Skizze der vaterländischen Geschichte (verfaßt 1762 von einem Mönche Paysios) und durch die Thätigkeit des Bischofs Sophronios von Vratza (geb. 1739, gest. 1815) inaugurirt wurde, richtete sich vorzüglich gegen den Hellenismus. Die Befreiung Serbiens und Griechenlands, die großen türkisch-russischen Kriege, die beginnenden Reformen in der Türkei, der wachsende Handelsverkehr mit dem Westen und die Festsetzung einer bedeutenden bulgarischen Emigration in Rumänien und Rußland lenkten die Bewegung im Anfange unseres Jahrhunderts in neue Bahnen. Im Jahre 1835 wurde die erste bulgarische Schule in Gabrowo (bei Tirnowo) von Odessaer bulgarischen Kaufleuten gegründet. Die Opposition gegen die Constantinopeler Kirchenherrschaft war im Wachsen. Endlich nach dem Krimkriege brach der bulgarisch-griechische Kirchenkampf mit unerwarteter Heftigkeit aus und dauerte durch 15 Jahre. Anfangs verlangten die Bulgaren nur Abstellung der zahlreichen Mißbräuche und Einsetzung bulgarischer Bischöfe; bald forderten sie aber ein eigenes Kirchengebiet unter einem gewählten Erzbischof, der allerdings dem Patriarchen untergeordnet wäre. Nach dem Mißlingen der ersten Unterhandlungen suchte eine Partei unter den Bulgaren eine Union mit Rom herbeizuführen (1861), wobei sie von Frankreich unterstützt wurde; in Constantinopel wurde damals ein bulgarischer unirter Erzbischof eingesetzt, fand aber wenig Anhang, da die Sache nicht populär war, und überdieß die Türken und einige Großmächte den steigenden Einfluß Frankreichs zu hemmen sich bemühten. In den Städten und Landdistricten Bulgariens wurde indessen der Kampf mit großer Erbitterung geführt, und die griechischen Bischöfe meist gewaltsam verjagt. Im J. 1866 wollte der Patriarch Gregorios VI. den Bulgaren einen besonderen Kirchensprengel zugestehen, dessen erster Metropolit den Titel eines „Exarchen des ganzen Bulgariens" führen sollte; da aber dieser Sprengel nur das Gebiet zwischen Donau und Balkan, mit Ausschluß der bulgarischen Gebiete Thraciens und Macedoniens, umfassen sollte, lehnten die Bulgaren die Annahme des Projectes ab. Als sich endlich zu dem Kirchenkampfe auch politische Unruhen gesellten, besonders Invasionen von bewaffneten Schaaren, die von der bulgarischen Emigration aus der Walachei und aus Serbien ausgerüstet waren, legte sich die Pforte selbst in's Mittel. Am 12. März (neuen Stiles) 1870 erließ der Sultan einen Ferman, durch welchen ein autonomes bulgarisches Exarchat gegründet wurde, das ungefähr das heutige Bulgarien und Ost-Rumelien nebst den Bisthümern von Nisch, Pivot (jetzt in Serbien) und Veleze (in Macedonien) umfaßte. In den übrigen Eparchien Macedoniens sollte durch Abstimmung der Bevölkerung entschieden werden, ob sie bei dem Patriarchate belassen oder dem Exarchate einverleibt werden sollten. Dieses Plebiscit wurde jedoch nur in den Bisthümern von Achrida und Scopje durchgeführt, wo es zu Gunsten der Bulgaren ausfiel. Im J. 1872 wurde Anthimos, Bischof von Widdin, zum ersten Exarchen gewählt. Die Bildung hatte unter den Bulgaren während des Kirchenkampfes bedeutende Fortschritte gemacht; in der Eparchie von Philippopolis z. B. gab es (1872) 345 bulgarische Primärschulen; jährlich erschienen an 40—50 Bücher, und 1875 gab es 14 Zeitschriften.

Indessen der ökonomische Ruin der Türkei, die Nichterfüllung der Reformen, die Verletzungen der im Ferman verbrieften Kirchen- und Schulautonomie, der wachsende Verfall der öffentlichen Sicherheit und die Hoffnungslosigkeit der ganzen Lage führten bald zu gewaltigen Katastrophen. Seit dem Ausbruche der herzegowinischen Revolution (1875) gährte es auf der ganzen Halbinsel. Im Frühjahr 1876 brach ein Aufstand in den Gebirgsdistricten der Sredna Gora und des Balkan aus, der sein Centrum in der Stadt Panagjurischte (türk. Otluk-köi) hatte. Gegen denselben erhob sich eine muhammedanische Contre-Revolution der Türken und Tscherkessen, die 1864 aus dem Kaukasus auf die Halbinsel übergesiedelt waren. Der bulgarische Aufstand wurde unter furchtbaren Greueln unterdrückt, in denen an 15 000 Bulgaren den Tod fanden, und 58 Dörfer nebst 5 Klöstern eingeäschert wurden. Die Provinz von Philippopolis wurde am schwersten betroffen. Im December 1876 trat in Constantinopel eine Conferenz der Vertreter der Großmächte zusammen; die Autonomie Bulgariens unter christlichen Gouverneurs, welche dieselbe der Pforte anempfahl, wurde von der türkischen Regierung nicht angenommen. Im Frühjahr 1877 brach der russisch-türkische Krieg aus, der am 3. März 1878 durch den Frieden von San Stefano vor Constantinopel seinen Abschluß fand. In diesem Friedensschlusse wurde der bulgarische Staat nach 485 Jahren als tributäres Fürstenthum wieder erneuert, und zwar in der größten Ausdehnung der ethnographischen Grenzen des Bulgarenvolkes, mit Einschluß von Inner-Macedonien und mit dem Hafen Kavalla am ägäischen Meer (etwa 3090 Quadratmeilen). In dem folgenden Berliner Tractat vom 13. Juli 1878 wurde aber diese Ausdehnung reducirt auf ein tributäres Fürstenthum Bulgarien zwischen Donau und Balkan sammt der Provinz von Sophia (ungefähr 1180 Quadratmeilen) mit der Hauptstadt Sophia, und eine autonome Provinz des osmanischen Reiches Ost-Rumelien (ungefähr 660 Quadratmeilen) mit einem christlichen Gouverneur und der Hauptstadt Philippopolis. — Die Zahl der Bulgaren wird auf $5^1/_2$ Millionen geschätzt; davon wohnen

außer der Balkanhalbinsel 26 000 in Oesterreich-Ungarn (Banat) und an 150 000 in Bessarabien, sowohl in dem russischen als in dem 1856—1878 rumänisch gewesenen Theil; dieselben sind dort 1812 und 1829 aus der Türkei eingewandert. Muhammedanische Bulgaren (Pomaken) gibt es um Lovetsch und Plewen, in der Rhodope und in einigen Gebieten Macedoniens. Katholisch sind die Bulgaren im österreichischen Banat, in der Umgebung von Philippopolis (8000), in vier Dörfern zwischen Nicopolis und Sistow; Uniaten (mit einem Bischof in Adrianopel) gibt es in einigen Orten bei Adrianopel und bei Salonik. Amerikanische protestantische Missionen bestehen in einigen Städten (besonders in Samokow), haben aber wenig Anklang gefunden. Literatur: Farlati, Illyricum Sacrum VIII; Zachariä von Lingenthal, Beiträge zur Geschichte der bulgarischen Kirche, Petersburg 1864, in den Mémoires de l'académie imp. VIII, 3; Hilferding, Geschichte der Serben und Bulgaren (aus dem Russischen), Bautzen 1856; Const. Jireček, Geschichte der Bulgaren, Prag 1876; Ders., Heerstraße von Belgrad nach Constantinopel, Prag 1877; Kanitz, Donau-Bulgarien und der Balkan, Leipzig 1876 f., 3 Bde.; Kiepert, Ethnographische Uebersichtskarte des europäischen Orients, Berlin 1876; Rattinger im historischen Jahrb. der Görresgesellschaft I, 77 ff. II, 3 ff.) [C. Jireček.]

Bull (Bullus), Georg, ein durch seine Vertheidigung der Trinitätslehre berühmter anglicanischer Theologe, stammte aus einer adeligen Familie und wurde am 25. März 1634 zu Wels in der Provinz Somerset geboren. Nachdem er die Weihen empfangen, konnte er längere Zeit hindurch bloß kleine und arme Pfründen bekommen, fuhr aber deßungeachtet fort, mit wahrer Leidenschaft zu studiren, und veräußerte sein väterliches Erbe, nur um sich Bücher anschaffen zu können. Die großen Kenntnisse, die er sich erworben, konnten auf die Dauer nicht unbekannt bleiben, und er erhielt jetzt höhere und einträglichere Kirchenämter, von der Universität Oxford aber im J. 1686 den Doctorhut in der Theologie. Endlich wurde er im J. 1705 Bischof von St. David und starb im Februar 1710. Er war ein eifriger Verfechter der anglicanischen Kirche, sowohl den Katholiken als den Presbyterianern gegenüber. Seine Hauptschrift ist die berühmte Defensio fidei Nicaenae, worin er aus vornicänischen Vätern den nicänischen Trinitätsglauben nachweist. Bossuet hat ihm auch im Namen der Katholiken für diese Arbeit voll Anerkennung gedankt. Manche Anfechtungen von Seite der eigenen Glaubensgenossen erfuhr Bull wegen seines andern Werkes Harmonia apostolica, worin er die Uebereinstimmung der Apostel Paulus und Jacobus in der Gnadenlehre nachzuweisen suchte. Er vertheidigte dieß Buch siegreich in mehreren Nachträgen. Alle seine eigentlich gelehrten, lateinisch geschriebenen Werke gab Ernst Grabe zu London 1703 in einem Foliobande heraus, die Defensio fidei Nicaenae aber wurde lange nach des Verfassers Tode von dem Professor Zola zu Pavia auf's Neue im J. 1784 mit Zusätzen und gelehrten Anmerkungen edirt. Außerdem wurden auch ziemlich viele Predigten Bulls in englischer Sprache in drei Octavbänden gedruckt. [v. Hefele.]

Bulla aurea, goldene Bulle, wird technisch die von Kaiser Karl IV. auf den Reichstagen zu Nürnberg und Metz im J. 1356 fixirte Ordnung für die deutsche Kaiserwahl genannt. Diese Bezeichnung (selten kommt die Benennung Carolina vor) rührt von dem goldenen kaiserlichen Siegel (bulla aurea) der Wahlordnung her, welches jedoch ebenso wie der Name bulla aurea auch bei andern kaiserlichen Erlassen vorkommt. Die Bulla aurea schuf kein neues Recht, sondern fixirte nur, was seit mehreren Jahrhunderten herkömmlich bestanden, jedoch mangels eines geschriebenen Rechtssatzes zu vielfachen Streitigkeiten Anlaß gegeben hatte. Im Wesentlichen bestimmt die goldene Bulle Folgendes. Ist der Tod des römischen Kaisers zur Kenntniß des Erzbischofs von Mainz gelangt, so hat dieser als Erzkanzler des römischen Reiches innerhalb Monatsfrist die Kurfürsten nach Frankfurt a. M. zur Neuwahl zu entbieten. Dort soll mit dem Wahlgeschäfte unmittelbar begonnen werden. Dasselbe wird in der Kirche zum hl. Bartholomäus abgehalten und mit einer Messe zum heiligen Geist nebst anschließender Vereidigung der Wähler eröffnet. Wahlberechtigt sind die Erzbischöfe von Mainz, Trier und Köln, der König von Böhmen, der Pfalzgraf bei Rhein, der Herzog von Sachsen und der Markgraf von Brandenburg, deren Rangordnung in vorgenannter Reihenfolge durch die goldene Bulle ebenfalls endgültig festgestellt wird. Der Erzbischof von Mainz soll die Stimmen erfragen, mit dem Erzbischof von Trier beginnen und selbst zuletzt seine Stimme abgeben. Absolute Stimmenmehrheit der anwesenden Kurfürsten entscheidet. Ist die Wahl binnen 30 Tagen nicht erledigt, so sollen die Kurfürsten auf Wasser und Brod gesetzt werden. Außer diesen Bestimmungen für die Wahl des „rector seu caput temporale mundi", welche bis zum Untergang des römisch-deutschen Kaiserreiches in Kraft blieben, enthält die goldene Bulle zahlreiche Privilegien der Kurfürsten. Das Einzelne s. in der weitläufigen „Neuen Erläuterung der güldenen Bulle von Joh. Daniel Olenschlager", Frankfurt 1766. Auf dem Reichstag zu Metz war auch der päpstliche Legat zugegen, schied jedoch sehr mißstimmt; leicht begreiflich, denn in der goldenen Bulle geschieht des Verhältnisses der Reichsgewalt zum Papste keine Erwähnung. Als sich Innocenz VI. hierüber beschwerte, antwortete Karl IV. mit Klagen über das Verderbniß unter dem deutschen Clerus. Jedoch stand der Kaiser schließlich davon ab, die Reformation eigenmächtig zu betreiben. (Vgl. Hergenröther, Kirche und Staat 293 und die Literaturbelege 34.) [Kreutzwald.]

Bulla compositionis s. de componenda (sc. obligatione restituenda) heißt das auf Grund der Bulla Cruciatae (s. d. Art. 3 d) von dem Commissar der Bulle ausgefertigte Document, wodurch die Restitutionspflicht ex delicto in Hinsicht auf unbekannte Gläubiger ermäßigt und geregelt wird (s. Näheres bei Ferraris s. v. Bulla Cruc. n. 65—78). [Scheeben.]

Bulla Cruciatae oder Kreuzzugsbulle (Cruzada) heißt eine päpstliche Constitution, durch welche verschiedene geistliche Gnaden und Vergünstigungen denjenigen Christgläubigen verliehen wurden, welche entweder persönlich gegen die Ungläubigen und Häretiker Kriegsdienste leisteten, oder die Kriegführung gegen dieselben durch verschiedene gute Werke, namentlich aber durch bestimmte Almosen, ermöglichten und förderten. Ihren Namen erhielt die Bulle von dem aus purpurrothem Tuche gefertigten Kreuze, welches die Kreuzfahrer auf der rechten Schulter trugen. I. Ihre Geschichte. Die geistlichen Gnaden und Privilegien der Kreuzfahrer wurden anfangs von Urban II. nur denen bewilligt, welche persönlich das Kreuz nahmen. Als die Begeisterung für die Kreuzzüge in den Massen mehr und mehr erlahmte, erweiterte Innocenz III. diese Privilegien und dehnte sie auch auf diejenigen aus, welche durch Geldbeisteuern die Kriegszüge in's heilige Land förderten. Nachdem letztere ganz aufgehört hatten, übernahm vorzugsweise die spanisch-habsburgische Monarchie den Kampf gegen die Türken, welche nach der Einnahme von Constantinopel das ganze Abendland zu überfluthen drohten. Um unter den Christen des Abendlandes den Eifer zu diesem Kampfe in weiteren Kreisen zu entflammen und den christlichen Herrschern die Aufbringung der Kriegskosten zu erleichtern, bewilligte zuerst Papst Calixt III. durch eine förmliche Kreuzzugsbulle nicht bloß denjenigen einen Ablaß, welche wirklich in's Feld zogen, sondern auch denen, die eine gewisse Geldsumme erlegten. Da aber nur in den Ländern der spanischen Monarchie nachhaltiger Eifer sich zeigte, erließen spätere Päpste die sog. Kreuzzugsbulle nur mehr für die Unterthanen und Länder der spanischen Krone (... omnibus et singulis utriusque sexus Christifidelibus in Hispaniarum regnis ... consistentibus et ad illa declinantibus ...). So die Päpste Julius II., Leo X., Clemens VII., Paul III., Julius III., Paul IV., Pius IV. und Pius V. Der letztgenannte Papst ordnete an, daß die Kreuzzugsbulle, so oft dieselbe von ihm oder seinen Nachfolgern bewilligt werden würde, sechs Jahre Geltung haben und jedes zweite Jahr verkündigt werden sollte. Ferner erließen noch besondere Kreuzzugsbullen Gregor XIII. (1573 und 1576), der für das eigentliche Spanien die alljährliche Publication vorschrieb, für die außereuropäischen Länder aber es bei der Anordnung seines Vorgängers beließ; dann die Päpste Sixtus V., Gregor XIV., Clemens VIII. und Paul V., welch letztgenannter im J. 1605 die Bulle für das eigentliche Spanien bis 1625, für die außereuropäischen Besitzungen bis zum Jahre 1663 prorogirte. Die übrigen Päpste erneuerten (mit Ausnahme des Papstes Gregor XV., unter dessen Pontificat die Prorogation seines Vorgängers fortdauerte) die Kreuzzugsbulle alle sechs Jahre bis 1753. In unserm Jahrhundert wurden Kreuzzugsbullen gewährt von Pius VII., Leo XII., Gregor XVI. und auf Ansuchen der spanischen Herrscher wiederholt von Pius IX., unter dessen Pontificat mit Rücksicht auf die veränderten Zeitverhältnisse dem nach fünfjähriger Durchschnittsberechnung auf 2 670 000 Pesetas (1 Peseta = 0,75 Mk.) geschätzten Reinertrag (nach Abzug der durch die Predigt, den Druck der Bulle rc. für die Diöcesen wie für das Generalcommissariat verursachten Kosten im Gesammtbetrage von 330 000 Pesetas) vertragsmäßig (Art. 40 des Concordats vom Jahre 1851 und Zusatzvertrag vom 25. August 1859) eine andere Zweckbestimmung gegeben wurde, nämlich die theilweise Bestreitung der Cultusbedürfnisse der einzelnen Diöcesen Spaniens. Da früher Neapel und eine Zeit lang auch Portugal mit seinen Colonien zu Spanien gehörten, so nahmen auch sie gleich den spanischen Ländern Südamerika's an den Privilegien der Bulla Cruciatae Theil, und noch heute wird die Bulle nicht nur für die Länder spanischer Zunge, sondern auch für Neapel, Brasilien und Portugal publicirt. Für Ecuador regelte Pius IX. durch das Breve vom 20. Mai 1862 diese Angelegenheit. Die Einkünfte der Bulle sollen dort nach Abzug einer der Apostolischen Delegatur von Quito zukommenden Summe für Missionen unter den Indianern verwandt werden.

II. Inhalt. 1. Der Vortheile der Kreuzzugsbulle kann theilhaftig werden jeder Christgläubige (auch Nichtspanier), welcher während des Jahres ihrer Publication an irgend einem Orte der spanischen Monarchie, sei es auch nur momentan und in der Absicht, die Vortheile der Bulle zu genießen, sich aufhält, wenn er entweder persönlich oder durch einen von ihm zu unterhaltenden Stellvertreter wirkliche Kriegs- oder andere persönliche Dienste (als Feldcaplan, Krankenwärter) in den von den spanischen Königen gegen die Ungläubigen geführten Kriegen für die Dauer eines Jahres leistet, oder auch, wenn er die vom päpstlichen Commissar bestimmte Geldsumme, deren Höhe nach dem Stande der die Bulle lösenden Personen bemessen wird (früher 8 oder 2 spanische Realen), zur Bestreitung der Kriegskosten erlegt und überdieß ein authentisch beglaubigtes, von ihm persönlich oder von einem Andern für ihn gelöstes und mit seinem Namen versehenes Exemplar der Bulle (gedruckt oder geschrieben) in Empfang nimmt, so lange er dasselbe nicht absichtlich verliert oder zerreißt. Die Bulle kann innerhalb eines Jahres zweimal gelöst werden durch wiederholten Erlag der vom Commissar festgesetzten Taxe. Der in der Bulla Cruciatae bewilligten Ablässe kann jedoch selbst-

verständlich nur derjenige theilhaftig werden, der entweder in Folge einer reumüthigen Beichte oder in Folge eines Aktes vollkommener Reue sich im Stande der Gnade befindet.

2. Die wichtigsten Privilegien und Gnaden, welche die Bulla Cruciatae gewährt, sind nach der neuesten Bulle, welche Papst Pius IX. am 4. December 1877 für die Dauer von 12 Jahren für Spanien erlassen hat, und welche im Wesentlichen mit der Gregors XIII. übereinstimmt, folgende: a) ein vollkommener, einmal im Leben und einmal in der Todesstunde zu gewinnender, auch den Verstorbenen zuwendbarer Ablaß nach reumüthiger Beicht und Communion; b) die Erlaubniß, zur Zeit und an Orten, über welche ein Interdict verhängt ist, für sich, seine Hausgenossen und Verwandten die heilige Messe zu feiern oder feiern zu lassen, die heiligen Sacramente zu empfangen und die Todten cum moderata funerali pompa zu beerdigen; c) an Fasttagen, selbst während der heiligen Fastenzeit, die Charwoche ausgenommen, Eier- und Milchspeisen zu essen, von welcher Erlaubniß indeß der ganze Clerus ausgeschlossen ist; ferner auf Rath beider Aerzte, des körperlichen und des geistlichen, an Fasttagen, auch der Fastenzeit, Fleisch zu essen, wenn die Noth oder schwache Gesundheit oder eine andere Ursache es erheischt; d) verschiedene unvollkommene und vollkommene, an gewisse Bedingungen geknüpfte Ablässe, insbesondere die Stationsablässe von Rom; e) das persönliche Privileg für alle Nichtregularen, einmal im Leben und einmal in der Todesstunde von einem beliebigen approbirten Beichtvater sich von allen Reservaten (mit Ausnahme der Häresie und der in der Bulle Sacramentum poenitentiae enthaltenen Censur) lossprechen und sich die Gelübde (mit Ausnahme des der Keuschheit, des Eintrittes in einen Orden und der Wallfahrt nach Jerusalem) in andere fromme Werke und unter Uebernahme einer die Zwecke der Kreuzbulle fördernden Beisteuer, sich umwandeln zu lassen; f) ein vollkommener Ablaß für einen bestimmten Verstorbenen durch Erlegung eines besonderen hierfür im Sumario de Difuntos festgesetzten Almosens.

3. Mit der Ausführung der Bulle wurde ein Generalcommissar, gewöhnlich ein spanischer Erzbischof, betraut. Nach Artikel 40 des Concordates von 1851 muß dieses Generalcommissariat nunmehr stets dem jeweiligen Erzbischof von Toledo übertragen werden. Dieser übt alle, dem ehemaligen speciell aufgestellten Generalcommissar zustehenden, sehr ausgedehnten Befugnisse aus in dem vom apostolischen Stuhle festzustellenden Umfange. Insbesondere hat er das Recht, beziehungsweise die Pflicht, a) Untercommissare, Verwalter und andere Hilfsbeamten behufs Ausführung der Bulle aufzustellen; b) den Betrag der Beisteuer für die Zwecke der Kreuzzugsbulle wie für die besonderen Bullenscheine nach Verschiedenheit des Standes festzusetzen, sowie für die Uebersetzung, den Druck und die Vertheilung der Bullenscheine an die verschiedenen Diöcesen Sorge zu [illegible] c) über die richtige Verwendung zu den [illegible] mäßigen Zwecken der durch die Kreuz[illegible] erzielten Gelder zu wachen, insbesondere [illegible] Abführung der für die St. Peters- und [illegible] kirche in Rom, sowie zur Dotation der [illegible] Nuntiatur zu Madrid vertragsmäßig [illegible] senen Summen von 86 167 Pesetas 25 [illegible] beziehungsweise 7755 Pesetas und 25 000 [illegible] an die apostolische Kammer. Unter den [illegible] reichen Vollmachten des Generalcommissar[illegible] foro interno et externo ist insbesondere [illegible] zuheben d) die Befugniß, verwickelte Re[illegible] angelegenheiten zu ordnen, nämlich durch [illegible] wandlung einer noch feststehenden Re[illegible] pflicht, für welche aber trotz aller Sorgfalt [illegible] Anwendung eidlich bekräftigt werden [illegible] Berechtigte nicht mehr auffindbar ist (al[illegible] voller Wahrung der Rechte Dritter), in [illegible] Zwecke der Bulle fördernde Geldleistung [illegible] ängstigten Gewissen zu beruhigen; [illegible] die Entwendung oder die Zurückbehaltung [illegible] entwendeten Sache nicht geschehen sein [illegible] sicht auf die Lösung der Bulle; e) auch [illegible] Befugniß, das locale Interdict für die [illegible] von acht Tagen vor und acht Tagen [illegible] Publikation der Kreuzzugsbulle zu [illegible] damit dieselbe in feierlicherer Weise vor [illegible] könne; f) früher auch die Vollmacht, [illegible] Dauer der Geltung der Bulle alle ander[illegible] Ablässe (die den Bettelorden verliehenen [illegible] genommen) außer Wirksamkeit zu setzen. [illegible] neuesten Summarien der Bulle legt sich [illegible] neralcommissar nicht mehr diese letzte [illegible] bei; in dem den Unterthanen der Republ[illegible] vor die Privilegien der Bulla Cruciatae [illegible] renden Breve Pius' IX. vom 20. M[illegible] wird ausdrücklich erklärt, daß durch [illegible] dieser Bulle die sonstigen Privilegien [illegible] genzen nicht berührt würden. Dasselbe [illegible] hebt übrigens auch die Vollmacht, sich [illegible] vaten durch einen beliebigen approbirten [illegible] absolviren zu lassen, auf, was bei der [illegible] Bulle, wie oben bemerkt, nicht der Fall [illegible] der Bulla Cruciatae können auch folge[illegible] Indulte durch Erlegung eines bestimmten [illegible] mosens gelöst werden: 1. Die Vollmacht [illegible] Fastenzeit, an Vigilien und Abstinenztagen [illegible] zu essen, mit Ausnahme der vier letzten [illegible] Charwoche, der Freitage der Fastenzeit [illegible] andern Tage; 2. die Vollmacht zu [illegible] Eierspeisen in der Fastenzeit (mit [illegible] Charwoche) für die Geistlichen, auch für [illegible] priester, die alle in der Bulla Cruciatae [illegible] ausgeschlossen waren. Vom ersten [illegible] indeß die Regularen ausgenommen, [illegible] ihr Gelübde zur fortwährenden [illegible] Fleischspeisen verpflichtet sind.

4. Würdigung. Die Kreuzzugsbulle [illegible] mit der ganzen glorreichen Ueberlie[illegible] spanischen Nation zusammen, die [illegible] wider die Ungläubigen entstanden [illegible] worden ist. Wie sie Jahrhunderte [illegible]

ihrem Boden gekämpft, so steuerte sie auch Jahrhunderte lang zu demselben oder zu ähnlichen kirchlichen Zwecken ungeheure Summen bei, wofür sie vom heiligen Stuhl mit den genannten großen Privilegien bedacht wurde. So ist die Kreuzzugsbulle mit dem ganzen Volksleben und Charakter verwachsen, so daß es jedem Spanier selbstverständlich erscheint, dieselbe einlösen zu müssen. Freilich hat der Krieg gegen die Ungläubigen aufgehört, aber an seine Stelle waren andere höchst dringende Bedürfnisse getreten, und die Kirche wollte, statt durch Zwangssteuern die Gläubigen zur Bestreitung der erforderlichen Kosten heranzuziehen, lieber durch Gewährung gewisser Vorrechte und Gnaden zu freiwilligen Beiträgen einladen. Es kann auch nicht in Abrede gestellt werden, daß durch die mit der Publication der Kreuzzugsbulle jedesmal verbundene Missionspredigt in allen Provinzen des Landes nicht nur die Begeisterung der Volksmassen für den Kampf gegen die Ungläubigen angefacht und wach gehalten wurde, sondern daß auch in Folge der durch diese Predigt veranlaßte Steigerung des Gebrauchs der kirchlichen Gnadenmittel eine religiös-sittliche Erneuerung eben dieser Volksmassen bewirkt ward. Kurz, die Kreuzzugsbulle mit den daran sich knüpfenden religiösen Feierlichkeiten war eine dem National-Charakter der Spanier angepaßte und seinerzeit auch ganz entsprechende Volksmission und hat auch in unserer Zeit ihre Zugkraft trotz der gänzlich veränderten Zweckbestimmung in Spanien noch nicht verloren, wie die ansehnliche Summe (3 000 000 Pesetas) zeigt, welche die Predigt der Bulla Cruciatae einträgt. Diese so eigenartige Missionsthätigkeit durfte jedoch in andern Ländern, in welchen, sei es mit Rücksicht auf den National-Charakter oder aus sonstigen Gründen (z. B. eine mit Ungläubigen oder Häretikern stark gemischte Bevölkerung &c.), wenig Empfänglichkeit für dieselbe vorhanden war, nach den Regeln der Pastoralklugheit überhaupt nicht zur Anwendung kommen, weßhalb auch der apostolische Stuhl seit dem 16. Jahrhundert von der Erlassung von Kreuzzugsbullen für andere Länder absah. Die seit dem Beginn des 16. Jahrhunderts nur für das Gebiet der spanischen Monarchie und die derselben damals unterworfenen Länder erlassene Bulla Cruciatae ist daher wohl zu unterscheiben von denjenigen Erlassen der Päpste, durch welche einzelnen christlichen Fürsten, wie dem König Emmanuel von Portugal, dem Kaiser Karl VI. u. a., ein Theil der Kircheneinkünfte in ihren Reichen zur Bestreitung der Kriegskosten gegen die Ungläubigen zeitweise eingeräumt wurde. (Literatur: Ferraris, Prompta Bibl. s. v.; Tamburinus S. J., Tractatus de Bulla Cruciatae in opp. omnia ed. Lugdun. 1779, p. 442 sq., und die daselbst angeführten Werke von Trullench, Barbi und Ludwig vom Kreuze; dann Suarez, Bonacina und Lacroix; das Hauptwerk für die Zeit ist: R. P. Andreae Mendo Lusis, e Soc. Jesu in Provincia Castellana Regis Concionatoris, Supremi Senatus fidei Censoris etc. Bullae S. Cruciatae Elucidatio, ubi Bulla communis vivorum, Lacticiniorum pro Ecclesiasticis, compositionis et Defunctorum nec non facultates Commissarii generalis Cruciatae exponuntur, Editio altera Lugduni 1668; für die neueste Zeit ist durch die Beigabe von 10 auf die Bulla Cruciatae bezüglichen Documenten von Bedeutung: Sermon de la Santa Cruzada por el P. Fidel Fita S. J., con Documentos Novisimos, Madrid 1878.) [Dienborfer.]

Bulla in Coena Domini oder **Abendmahlsbulle** (bei den Protestanten Nachtmahlsbulle) heißt die Sammlung jener Excommunicationssentenzen, welche lange Zeit hindurch von den Päpsten alljährlich am Gründonnerstage feierlich verkündigt wurden. Ihre Entstehung ist im tiefen Mittelalter zu suchen. Sie wurzelt in der nach Aufstellung des ersten allgemeinen Reservatfalles (c. si quis suadente diabolo auf dem Lateran-Concil von 1139) in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts aufgekommenen Sitte, an Sonn- und anderen hohen Festtagen die Excommunication über gewisse Klassen von Verbrechern und ihre Begünstiger feierlich in den Kirchen zu verkünden. Da schon Alexander III. (auf dem dritten Lat.-Conc.) und Lucius III. (auf der Synode von Verona 1183) allen Patriarchen, Erzbischöfen &c. dieß bei Strafe der Suspension zu thun befahl, so ist mit Recht anzunehmen, daß diese Sitte in Rom von den Päpsten selbst beobachtet wurde. Sicher wissen wir dieß von den Päpsten Innocenz III. (auf dem Lat.-Conc. 1215 c. 3.), Honorius III. (c. 49. X. de sent. excom. 5, 39) und Nicolaus III. (Const. II. Noverit vom Jahre 1280). Auf dieses Herkommen verweisen auch Bonifatius VIII. (c. un. Extrav. comm. 2, 3) und Clemens V. (c. 1. de jud. 2, 1. in Clem.), wenn sie von dies solemnes sprechen, in quibus Romani Pontifices suos facere consueverunt processus generales. Diese allgemeinen Prozesse, wie die von den Päpsten feierlich verkündigten Excommunicationen damals schon und fortwährend genannt wurden, fanden nach der Glosse (ad c. 1. cit. in Clem.) statt an dem Feste Christi Himmelfahrt und dem der Apostelfürsten Petrus und Paulus, insbesondere aber am Gründonnerstage, als dem Tage, der aus mehrfachen Gründen (vgl. Binterim, Denkwürdigkeiten V, 3, 197) zur Ausschließung von der christlichen Gemeinschaft sowohl wie zur Wiederaufnahme in dieselbe besonders geeignet erschien, der daher auch von den Päpsten bei der Excommunication von einzelnen hervorragenden Persönlichkeiten (Friedrich II.) mit Vorliebe gewählt wurde. Aus diesen Annualprozessen entstand allmälig durch die Vereinigung der vorzüglichsten in denselben vorgekommenen Fälle in eine einzige Sammlung eine besondere Bulle, welche von ihrer jährlichen feierlichen Publication am Gründonnerstage den Namen Abendmahlsbulle, Bulla Coenae oder Bulla in Coena Domini erhielt.

Das erste uns bekannte Exemplar aus dem Jahre 1364 stammt von Urban V. (Const. I. Apostolatus) und enthält bereits sieben Fälle. Im 15. wie 16. Jahrhundert wurde an der althergebrachten Sitte festgehalten, wie die Constitutionen der Päpste Paul II. (1467), Julius II. (1511), Paul III. (1536) und Gregor XIII. (1583), die sämmtlich mit den Worten Consueverunt etc. beginnen, ersehen lassen. Die Zahl der Fälle steigerte sich im Laufe des 16. Jahrhunderts von 12 der Bulle Julius' II. auf 21 in der Gregors XIII. Paul V. beschränkte sich in der von ihm publicirten Bulle (Pastoralis ann. 1610) auf 20, eine Anzahl, welche auch Papst Urban VIII., von dem die letzte Redaction der Bulla Coenae herrührt, in der von ihm 1627 erlassenen Constitution (Pastoralis) beibehielt. Daß alle in der Bulle erwähnten Censuren dem Papste reservirt blieben, ist ausdrücklich ausgesprochen in der von Martin V. 1420 publicirten, war jedoch schon früher der Fall, wie aus der Constitution Olim nonnulli Benedicts XII. (bei Baluz., Vitae P. P. Avenion. II, 595. n. 86) ersichtlich ist. Während Jahrhunderte hindurch die Geltung der von der Abendmahlsbulle verhängten Censuren an deren jährlicher Promulgation erkannt ward, verordnete Pius V. 1568 durch die Clausel Volentes praesentes processus, daß diese Bulle als kirchliches Strafgesetz bis zur Publication einer neuen durch ihn oder seine Nachfolger allgemein rechtsverbindlich sein solle. Uebrigens wurde sie in Rom noch alljährlich auch unter den nachfolgenden Päpsten bis zum Regierungsantritt Clemens' XIV. feierlich publicirt. Die Promulgation in den einzelnen Diöcesen scheint, obwohl von den Päpsten mehrfach anbefohlen, in vielen (namentlich Deutschlands und Frankreichs) von Anfang an nicht erfolgt, in manchen (selbst Italiens) wieder unterlassen worden zu sein, so daß Pius V. auf die Verkündigung derselben in allen Theilen der Christenheit ernstlichst zu dringen sich veranlaßt sah. Allein die weltlichen Regierungen widersetzten sich nunmehr, von dem Wahne befangen, die Bulle errege Unzufriedenheit und Aufruhr. Selbst der katholische Philipp II. und der friedliebende Kaiser Rudolph II. untersagten deren Publication in ihren Landen; ebenso Frankreich schon gegen Ende des 16. Jahrhunderts. Nach dem Erscheinen der die Staatsomnipotenz durch Herabdrückung des Primats begünstigenden Werke von Febronius und Pereira wurde endlich ein förmlicher Sturmlauf gegen die Abendmahlsbulle unternommen, dem sie auch zunächst hinsichtlich der Publication zum Opfer fiel. Auf Grund derselben hatte nämlich Clemens XIII. am 30. Januar 1768 über den die Freiheit der Kirche durch seine Verordnungen knechtenden Herzog Ferdinand von Parma die Excommunication feierlich ausgesprochen. In Folge dessen wurde in Portugal (1768) der Druck und der Verkauf der Bulla Coenae oder die Berufung auf dieselbe bei Gericht unter der Strafe der Rebellion untersagt. Aus Parma, Monaco, den Republiken Genua und Venedig, sowie aus dem Königreich Neapel wurde die Bulle gleichfalls verbannt, in letzterem den Priestern sogar verboten, die Erlaubniß zur Absolution von den in ihr enthaltenen Fällen von Rom sich zu erbitten oder auf Grund derselben die Absolution selbst zu verweigern. Sogar die Kaiserin Maria Teresa schärfte durch Edict vom 10. October 1768 den Bischöfen der österreichischen Lombardei wiederholt ein, von besagter Bulle keinerlei Gebrauch zu machen, und verbot allen Buchführern, Buchdruckern und anderen Personen oder Collegien, dieselbe bei sich zu führen, noch viel mehr aber, sie irgendwo öffentlich darzulegen, unter willkürlichen Strafen auf „Relation und Gutachten der Oeconomaljunta". Die im J. 1769 unter dem Titel „Pragmatische Geschichte der so verrufenen Bulle in Coena Domini und ihrer fürchterlichen Folgen für Staat und Kirche" erschienene Schmähschrift von Le Bret stimmte in den Ruf der Höfe ein, deren Druck endlich der am 28. Mai 1769 gewählte friedliebende Papst Clemens XIV. insofern nachgab, als er am Gründonnerstage 1770 die Abendmahlsbulle nicht mehr verlesen ließ. Die Ablesung unterblieb auch unter den folgenden Päpsten. Da aber Pius V. sie so lange für allgemein verbindlich erklärt hatte, bis andere Prozesse verkündet würden, da dieselbe ferner schon früher in die Ritualbücher der meisten Diöcesen (Augsburg 1580 ed. Diling. p. 64 sq., Passau 1608 ed. Monach. p. 54, Eichstätt 1619 ed. Ingolstad. p. 83, Freising 1627 ed. Ingolstad. p. 78) war aufgenommen und hierdurch genugsam bekannt worden, da die katholischen Theologen in ihren Schriften, insbesondere aber der apostolische Stuhl durch die auch nach Unterlassung der jährlichen Publication fortdauernde Ertheilung der Vollmacht absolvendi a casibus in Bulla Coenae reservatis sie noch fortwährend als rechtskräftig ansahen, und dieselbe auch von vielen Bischöfen als solche gehandhabt wurde: so sah Kaiser Joseph II. sich veranlaßt, wiederholt gegen die verhaßte Bulle dadurch zu Felde zu ziehen, daß er die Vollmacht, von den in derselben reservirten Fällen zu absolviren, als gänzlich aufgehoben erklärte (14. April 1781) und die Bulle selbst aus den Ritualien zu streichen und herauszureißen (4. Mai 1781) oder mit einem weißen Blatt zu überkleben befahl (4. September 1781). Weniger diese ohnmächtigen Eingriffe der weltlichen Macht in das innerste Gebiet der Kirche, als die Unterlassung der jährlichen Promulgation der Abendmahlsbulle von Seite der Kirche selbst in Verbindung mit den veränderten Zeitverhältnissen bewirkten, daß sie in die neueren kleinen Ritualien nicht mehr aufgenommen, in Folge dessen allmälig selbst in den Reihen des Clerus vergessen und vielfach auf Grund einer Gewohnheit hin, die sich gebildet habe, als nicht mehr rechtsverbindlich betrachtet wurde, ungeachtet die Päpste fortfuhren, in den Quinquennal- und Jubiläumsfacultäten die Vollmacht absolvendi a casibus

Bullae coenae zu ertheilen. Diesen Zwiespalt und diese Unsicherheit in der Theorie und Praxis beseitigte endlich Papst Pius IX. durch die Erlassung der die Censuren latae sententiae vermindernden und neu regulirenden Constitution Apostolicae Sedis (s. d. Art.), durch welche die Abendmahlsbulle vollständig derogirt ist.

Die Censuren der Bulla Coenae, die sonach nur mehr historisches Interesse haben, beziehen sich 1. auf Häresie, Schisma und Lesen häretischer Bücher, 2. auf die Appellation vom Papste an ein allgemeines Concil, 3. auf die Seeräuberei im päpstlichen Meere, 4. auf das Strandrecht, 5. auf die Auflegung neuer Weg- und Geleitzölle, 6. auf die Verfälschung päpstlicher Schreiben, 7. auf die Lieferung von Munition an die die Christen bekriegenden Ungläubigen, 8. auf die Verhinderung der Zufuhr an den apostolischen Stuhl, 9. auf die Mißhandlung derer, die zum apostolischen Stuhl reisen und von dort zurückreisen, sowie 10. der nach Rom wallfahrenden Christen, 11. auf die Mißhandlung der Cardinäle, Nuntien u. s. w., sowie 12. aller, welche an der Curie Geschäfte treiben, 13.—16. auf die Beeinträchtigung und Störung der kirchlichen Gerichtsbarkeit, 17. auf die Usurpation und Sequestration der Kirchengüter und der päpstlichen Einkünfte und Gefälle insbesondere, sowie 18. auf die Erpressung willkürlicher und ungesetzlicher Steuern und Abgaben von Geistlichen, Kirchen und Klöstern, 19. auf die Einmischung weltlicher Richter in Criminalsachen von kirchlichen Personen, schließlich 20. auf die Invasion und Occupation von Gebietstheilen des Kirchenstaates und deren Begünstigung (den Wortlaut lateinisch und deutsch bei Hausmann in der unten citirten Schrift, S. 107—205). Von diesen Fällen finden sich Ziff. 3—5, 7—10 und Ziff. 12 in der Bulle Apostolicae Sedis moderationi convenit gar nicht mehr, während die übrigen mehr oder minder modificirt in dieselbe aufgenommen wurden. Einer Rechtfertigung der Bulla Coenae und ihrer einzelnen Fälle bedarf es für den Katholiken nicht. Das Recht des Papstes, Censuren zu verhängen und deren Absolution sich vorzubehalten, steht dogmatisch fest. Die Ausübung desselben ist der wandelbaren historischen Entwicklung unterworfen und richtet sich nach den jeweiligen Bedürfnissen und Zuständen der Christenheit. Diese brachten nun allerdings mit sich, daß frühere Päpste, namentlich die des Mittelalters, Vergehen mit Censuren belegten, deren Ahndung nunmehr der Staatsgewalt überlassen wird, die aber diese damals, weil hiezu unfähig, nicht ahnden wollte, oder, weil bei deren Vollbringung betheiligt, nicht ahnden konnte. Letzteres gilt besonders hinsichtlich der Fälle 3 und 4, nämlich der Ausübung des sogen. Strandrechtes, d. h. der Strandräuberei, und der frevelhaften, ungesetzlichen Erpressung durch willkürliche Wegezölle und Geleitgelder, wie sie namentlich von den vielen kleinen Herren mit ihren Schlagbäumen betrieben wurde. In manchen anderen Fällen bedingten die Zeitverhältnisse eine Modification des materiellen Rechtes, wie namentlich bezüglich der kirchlichen Immunitäten, wodurch die Censur mehr oder minder gegenstandslos wurde. Bei Ausübung des Censurrechtes in den einzelnen Zeitperioden sind ferner nicht bloß die Sätze des stricten Rechtes, sondern auch die Regeln der christlichen Klugheit zu beachten, nach welchen das, was in einem Jahrhundert den Interessen der Kirche und der Menschheit förderlich, ja mit Rücksicht auf die socialen Zustände nothwendig war, zu einer andern Zeit für dieselben Interessen wenn nicht schädlich, so doch unnütz und unklug sein kann. Den Beweis nun zu erbringen, daß die Päpste bei Aufstellung der einzelnen Fälle der Bulla Coenae diese Regeln nicht beachtet hätten, dürfte den Gegnern derselben schwer fallen, wenn auch die Möglichkeit von Mißgriffen zugegeben werden muß. Den ungeeignetsten und hauptsächlichsten Vorwurf gegen dieselbe, nämlich den, sie sei die Quelle von Volksunruhen und Aufläufen, hat schon Pius V. treffend widerlegt durch die Bemerkung, dieselben seien vielmehr eine Folge der übermäßigen von den Fürsten auferlegten Lasten (Quocirca non popularem excire tumultum, qui potius ex immoderatis oneribus a principibus impositis exciri solet). Thatsache ist, daß so lange die Bulla Coenae galt, und das oberste Richteramt der Päpste auch über die Fürsten anerkannt war, die Throne derselben fester standen, und ihr Leben im Allgemeinen sicherer war, als zur Zeit der Herrschaft schwankender Majoritäten und der aura popularis. Die gegen die Bulle gerichteten Beschwerden beruhten übrigens größtentheils auf Mißverständnissen und Entstellungen, welche noch heutzutage vielfach geflissentlich unterhalten werden. So deutet man besonders dahin, daß hier überhaupt die Auflegung jeder neuen Steuer ohne päpstliche Erlaubniß verpönt werde. In Wahrheit wird, nach dem damals geltenden Kirchenrecht, die päpstliche Erlaubniß nur für die der kirchlichen Immunität zuwiderlaufenden Auflagen gefordert. Sonst aber werden nur diejenigen mit der Excommunication belegt, welche Wegegelder und Zölle fordern, ohne de jure dazu befugt zu sein, welche also in der Auflage gegen die Staatsgesetze selbst handeln. Souveräne Fürsten wurden daher höchstens insofern betroffen, als sie in der Auflegung neuer Steuern wissentlich und freventlich die Staatsgrundgesetze oder die natürliche Gerechtigkeit verletzten. Zufolge der Geschichte der Bulle richtete sich aber die Censur zunächst gegen die vielen nicht souveränen Fürsten und Herren der alten Zeit, welche mit ihren Schlagbäumen einen heillosen Unfug trieben, unter dem Schilde der Landeshoheit sich wie Wegelagerer und Straßenräuber benahmen und mit den Raubrittern auf eine Stufe stellten; darum folgt dieser Paragraph auch unmittelbar auf denjenigen, welcher von der unter dem Namen Strandrecht betriebenen Strandräuberei handelt. Mehrere Bestimmungen

werden der Bulle schlechthin unterschoben, so das generelle Verbot jeder Zufuhr an Häretiker, die Excommunication derjenigen, welche den Zehnten nicht zahlen wollten u. s. w. (Literatur: Die citirte Schmähschrift von Le Bret, gedruckt 1769 ohne Angabe des Druckortes; M. Hausmann, Gesch. der päpstlichen Reservatfälle, Regensb. 1868, bes. S. 89—209 und 375—388; Histor.-polit. Blätter VII, 78 ff.). [Dienbdorfer.]

Bullarien, private Sammlungen der päpstlichen Bullen. Papst Gregor XIII., sowie seine Nachfolger Sixtus V. und Clemens VIII. hatten den Gedanken, durch eine authentische Sammlung aller in das Corpus juris nicht aufgenommenen päpstlichen Constitutionen, sowie der seit Abschluß desselben aufgestellten Disciplinarvorschriften ökumenischer Synoden einen sog. Liber septimus dem Liber sextus decretalium als dem letzten Bestandtheil des Corpus juris anzureihen. Dieser Plan wurde jedoch nicht realisirt, wiewohl die bezügliche Sammlung im J. 1598 im Drucke vollendet war. In entfernterer Weise wurde die nämliche Absicht durch die Bullarien erreicht, welche seit der Mitte des 16. Jahrhunderts zu erscheinen begannen. Man versteht unter denselben Sammlungen privater Natur, welche in größerer oder geringerer Vollständigkeit und Ausdehnung päpstliche Erlasse zusammenordnen. Es sind dieß hauptsächlich solche Erlasse, welche, weil entweder später entstanden oder früher übergangen, in die abgeschlossene Rechtssammlung nicht aufgenommen sind. Oeffentliche und rechtliche Geltung kommt diesen Sammlungen nicht zu. Auch wollen die ihnen einverleibten Documente nicht alle als eigentliche Bullen (s. d. Art.) angesehen sein, ein Mißverständniß, welches der Name Bullarien allerdings veranlassen könnte. Viele dieser Sammlungen beziehen sich auch nur auf kleinere Kreise, wie z. B. die unten zu nennenden Bullarien verschiedener Orden, oder beschränken sich auf bestimmte Zeiten, selbst auf die Grenzen eines einzelnen Pontificates.

Zuerst muß hier das Bullarium Romanum, auch Magnum betitelt, genannt werden, welches hinsichtlich des Planes den weitesten Umfang hat. Nachdem seit 1550 kleinere Anläufe zu einer solchen Collection gemacht waren, lieferte auf Veranstaltung des Papstes Sixtus V. der römische Rechtsgelehrte Laertius Cherubini das erste Bullarium Romanum im J. 1586. Es erschien zu Rom und brachte in einem Foliobande 922 päpstliche Erlasse von Leo I. bis Sixtus V. Eine neue Ausgabe, bedeutend vermehrt und bis Paul V. führend, wurde noch von demselben fleißigen Herausgeber zu Rom 1617 veröffentlicht; dann übernahm nach seinem Tode sein Sohn Angelus Maria Cherubini, Benedictiner zu Monte-Cassino, das Werk, und dieser konnte unter Urban VIII. das bis auf diesen Papst fortgesetzte und hinsichtlich der früheren Bestandtheile ergänzte Bullarium 1643 in 4 Foliobänden erscheinen lassen. Es traten in der Folge von Anderen zwei Fortsetzungen mit den seither erlassenen Constitutionen zu Rom 1672 und 1699 an die Oeffentlichkeit. Da aber nach einigen Jahrzehnten wieder eine Gesammtausgabe wünschenswerth erschien, so wurde diese, weil in Rom nichts geschah, zu Luxemburg 1727 unternommen und gelangte zunächst in 8 Foliobänden bis zum Pontificate Benedicts XIII. (1725—1730). Ihr Titel ist: **Magnum Bullarium Romanum a B. Leone usque ad S. D. N. Benedictum XIII. opus absolutissimum, Luxemburgi, sumptibus Andr. Chevalier.** Diese vielverbreitete Sammlung erhielt bald einen größeren Umfang, indem sie sowohl in die früheren Pontificate ergänzend zurückgriff, als auch päpstliche Erlasse nach Benedict XIII. aufnahm. Bis 1758 erweiterte sie sich so um 11 Bände, und der letzte derselben, der 19. der ganzen Sammlung, brachte noch die Constitutionen Benedicts XIV. aus den Jahren 1752—1757. Ein Nachdruck dieses Luxemburger Bullars vom Jahre 1742 an zählt die gleiche Reihe der Bände. Das Bullarium selbst wurde jedoch während seines Erscheinens bereits überflügelt, indem 12 Jahre nach dem Hervortreten des ersten Bandes der eifrige Sammler Karl Cocquelines in Rom die Arbeit von vorne wieder aufnahm und namentlich auf Ergänzung des Vorhandenen durch ältere Constitutionen ausging. Bis auf Gregor VIII. brachte er tausend solcher Constitutionen zusammen, während Cherubini bis dahin nur 32 geboten hatte. Sein Bullarium erschien zu Rom 1739—1744 bei Hieronymus Mainardus, und die ersten 5 Bände haben den Titel: **Bullarum, privilegiorum ac diplomatum Rom. Pontiff. amplissima Collectio**, die nachfolgenden 9 dagegen: **Bullarium Romanum, seu novissima et accuratissima Collectio apostolicarum Constitutionum ex autographis, quae in secretiori Vaticano aliisque Sedis apostolicae scriniis asservantur.** Der eigene Antheil Cocquelines' an diesem Werke scheint sich nur auf die fünf ersten Bände und einen Abschnitt des sechsten erstreckt zu haben, nämlich bis auf die Actenstücke aus der Regierung Urbans VIII. Der nachfolgende Theil dieses Bullariums reicht bis an den Anfang des Pontificates Benedicts XIV., 1740. Ein Bullarium des durch reiche Gesetzgebungsthätigkeit so hervorragenden Papstes Benedict XIV. erschien eigens in 4 Foliobänden zu Rom seit dem Jahre 1754 und in neuer vermehrter Ausgabe in 8 Octavbänden zu Mecheln 1826. Außer dieser besonderen Sammlung, welche als Weiterführung des Cocquelines'schen Bullars betrachtet werden kann, gibt es eine Fortsetzung für die Zeit seit 1740 bis in die neueren Pontificate in der seit 1835 unternommenen Arbeit des römischen Advocaten Andreas Barberi. Mit Unterstützung zunächst von Spetia, dann seit dem sechsten Bande von Segreti lieferte er eine Collection päpstlicher Erlasse von Clemens XIII., dem Nachfolger Benedicts XIV., bis 1830, d. h. bis auf Pius VIII. einschließlich (**Magnum Bullarium Romanorum**

summorum Pontificum Clementis XIII. etc., Romae 1835—1856. Diese Fortsetzung wurde 1857 ff. bis auf Gregor XVI. einschließlich fortgeführt. Von Benedict XIV. bis Pius VIII. einschließlich reicht auch eine Continuatio Bullarii Romani, welche zu Prato 1843—1867 in 10 Foliobänden erschien.

Die neueste, bequemste und reichhaltigste Ausgabe des ganzen Bullars ist indeß die Turiner, welche seit dem J. 1857 in Großquartformat unter dem Titel: Bullarium magnum Romanum, ed. Taurinensis, sub auspiciis E. Card. Franc. Gaude, additionibus aucta etc., sumptibus Franco-Fory-Dalmazzo erscheint. (Der 1. Bd. hatte früher einen andern Titel; siehe Graesse, Trésor.) Bis zum Jahre 1876 waren 22 Bände erschienen, welche bis 1730 reichten. Das ganze Werk stellt sich dar als eine verbesserte Auflage des obengenannten Cocquelines'schen Bullars; erheblich ist jedoch die Zahl der beigefügten neuen Stücke nicht, und die Genauigkeit läßt Einiges zu wünschen übrig; letzteres gilt namentlich von dem Appendix betitelten, 1867 erschienenen Bande, welcher ältere unächte Stücke mit ächten untermischt.

Es fehlt nicht an Auszügen aus dem römischen Bullarium, welche nur das Wichtigere bringen wollen und mehrfach eine andere als die chronologische Ordnung haben. Dahin gehört als erste bemerkenswerthe Arbeit solcher Art der sog. Liber septimus, von Petrus Matthäus 1590 zu Frankfurt herausgegeben, welcher neben Papstconstitutionen auch Conciliencanones enthält. Ein anderes Compendium von Jacobus Castellanus, Geistlicher in Treviso, das 1603 bis 1604 zu Venedig erschien, geht nur von Clemens VII. bis Clemens VIII. Stephan Quarenta befolgte in seiner Summa Bullarii (Venet. 1607, 4°, bis Paul V.) eine alphabetische Ordnung. Flavius Cherubini, ein Sohn des Laertius, publicirte im J. 1623, anschließend an die Anordnung des Bullars seines Vaters, ein neues Compendium mit Auszügen. Die Sammlung von Aug. Barbosa (Collectanea Bullarii etc., Lugd. 1634) enthält neben den päpstlichen Constitutionen auch Congregationsentscheide. Sie erschien 1645 zu Lyon unter dem Titel Summa apostolicarum constitutionum, nachdem sie durch Decret vom 22. Januar 1642 auf den Index gesetzt worden war. Besonders geschätzt ist die Epitome von Aloysius Guerra: Pontificiarum constitutionum in Bullario Magno et Romano contentarum et aliunde desumptarum epitome, Venet. 1772, 4 voll., welche wegen ihrer reichen Indices besonders brauchbar ist. Die deutsche Auslese aus dem Bullar (Röm. Bullarium, von Eisenschmidt, Neustadt a. d. Orla 1831, 2 Bde.) würde die Literatur ohne Schaden haben entbehren können. Commentare zum römischen Bullarium oder zu größeren Theilen desselben gaben u. A. heraus der Jesuit Joh. Bapt. Scortia (In selectas Summ. Pontiff. Constitutiones epitome ac theoremata, Lugd. 1625), der Dominicaner Mauritius de Gregorio (Expositio laconica omnium Constitutionum a Greg. VII. usq. ad Innocent. X., Neapoli 1648) und der Cardinal Vincentius Petra (Commentaria ad Constitt. apost. seu bullas singulas summ. pontiff. in bullario Rom. contentas, Romae 1705—1726). Der Letztere, welcher sich an die Cherubini'sche Sammlung hält und in seinen 5 Foliobänden von Leo I. bis zum Jahr 1484 gelangt, fand vielfache Anerkennung. Sein Prooemium (I, 1—39) orientirt über Breven, Bullen und Bullarien im Allgemeinen.

Von Bullarien einzelner Orden ist an erster Stelle zu erwähnen das vortreffliche und reichhaltige Bullarium des Franciscanerordens von Fr. J. Sbaralea (Rom 1759—1761, 2 voll.), als Geschichtsquelle für das Mittelalter von großer Wichtigkeit. Ein Supplementband hierzu mit Bemerkungen zu Sbaralea's Noten erschien 1780 zu Rom durch Fr. Flam. Hannibal de Latera. Das Bullarium der Kapuziner wurde publicirt von Michael a Tugio zu Rom 1740 bis 1752 in 7 Foliobänden (und davon ist gegenwärtig eine Fortsetzung bei Wagner in Innsbruck unter der Presse), das der Benedictiner von Corn. Margarinus (Venet. 1650, 2 voll.), der Dominicaner von Th. Ripoll (Rom. 1729, 8 voll.), der Carmeliten von Elis. Monsignanus (Rom. 1715, 4 voll.), der Hieronymiten vom sel. Petrus de Pisis (Patav. 1775, 2 voll.), der Augustiner-Eremiten von Laur. Empoli (Rom. 1628), der regulären Chorherren vom Lateran in Rom 1733 (2 voll.), der Jesuiten u. A. von Aegidius de Smidt (Antw. 1647, mit den Regeln). (Vgl. Helyot I, p. XXXIII, wo die Literatur über die einzelnen Orden angeführt ist.)

Von Bullarien anderer Communitäten oder Kirchen muß noch dasjenige der Congreg. de Propaganda fide genannt werden, welches seiner musterhaften Anlage nach für derlei Publicationen Vorbild sein dürfte (Bullarium pontificium s. Congr. de Prop. Fide, ed. nova, Romae 1839—1842, 5 voll. cum Append. 2 voll.), das Bullarium des Klosters Monte-Cassino von Corn. Margarinus (Venet. 1650—1670, 2 voll.) und das Bullarium sacros. basilicae Vaticanae (Rom. 1747—1752, 3 voll.). — Literatur: Petra, Commentaria ad Constit. etc., Prooem. cit. p. 29; Joan. Alb. Fabricius, Bibliotheca lat. mediae et inf. aetatis s. v. Bullaria; Phillips, Kirchenrecht IV, 477 ff.; Graesse, Trésor de livres rares. Siehe die Literatur unter Bullen. [Grisar, S. J.]

Bullen und Breven, officielle Erlasse des Papstes. I. Der Name Bulle kommt von dem aus einer Bleikugel ausgeprägten und den betreffenden Actenstücken angehängten runden päpstlichen Siegel (Bulla ursprünglich = Kapsel) und bedeutet, auf das Schriftstück selbst übertragen, eine gewisse Gattung päpstlicher Urkunden, insbesondere die in der unten näher zu bestimmenden feierlichen Form ausgestellten. Die Bezeichnung Breve, anfänglich für kirchliche Schrift-

stücke verschiedenster Art, z. B. Güterverzeichnisse, gebraucht, wurde später ebenfalls auf die Ausstellungsform päpstlicher Schreiben bezogen und weist auf einen minder feierlichen Charakter derselben hin. Andere Benennungen päpstlicher Schriftstücke, die sich jedoch mehr auf ihren Inhalt oder ihre Veranlassung, als auf die Form beziehen, sind: Constitutionen, in der Regel sehr wichtige Entscheidungen, namentlich über die Lehre; Decretalen, der ältere Name für disciplinäre, die ganze Kirche betreffende Verordnungen, insbesondere für allgemeine Bestimmungen anläßlich eines speciellen, vorgelegten Falles; Synodalschreiben, Briefe, wie sie ehemals von den Päpsten zugleich mit römischen Synoden erlassen wurden; Rescripte, Antworten auf eingegangene Anfragen oder Gesuche; Motus proprii und damit verwandt Chirographa, Bestimmungen des Papstes, die ohne förmliches Gesuch und zugleich mit theilweiser Umgehung der sonst üblichen Kanzleiform erlassen sind. Eine besondere Klasse päpstlicher Schreiben, welche gegenwärtig sehr in Aufnahme kommt, bilden die in untergeordneten Angelegenheiten an Einzelne oder an Communitäten ausgefertigten einfachen Briefe (z. B. Beglückwünschungen an Schriftsteller, Ermunterungen an Vereine), welche auf gewöhnliches Papier geschrieben, mit dem Familiensiegel des Papstes gestempelt und mit dessen eigenhändigem Namenszug unterzeichnet werden. Alle angeführten Gattungen aber umschließt der sehr geläufige Name Literae apostolicae. Derselbe fand um so mehr Anwendung, je mehr der historische Unterschied zwischen Breve und Bulle seit der Zeit, da fast alle päpstlichen Erlasse ohne Unterschied gedruckt werden, zurücktrat. Literae apostolicae heißen überdieß auch Schreiben, welche die Behörden oder Secretäre der Curie mit päpstlicher General- oder Specialvollmacht ausstellen.

II. Wesentliche Förmlichkeiten der Bullen, nach neuerer Praxis. Die eigentlichen päpstlichen Bullen besitzen seit dem Mittelalter bis auf den jetzt regierenden Papst Leo XIII. folgende Charakteristica: 1. Sie haben ein in Blei (bisweilen auch in Gold) ausgedrücktes Siegel, welches auf der einen Seite gewöhnlich den bloßen Namen des Papstes mit der Namenszahl zeigt, auf der andern aber rechts vom Beschauer den Kopf des hl. Petrus mit der Ueberschrift S P E (Sanctus Petrus) und, davon durch ein Kreuz getrennt, links den Kopf des hl. Paulus mit den Buchstaben S P A. Diese Bleibulle ist an dem Pergament, je nach der Art des Inhaltes, durch Fäden entweder von rother und gelber Seide oder von ungefärbtem Hanf befestigt. Das Bleisiegel erscheint als die Bedingung der Gültigkeit der Bullen; sie sind vor der Plumbirung als nicht expedirt anzusehen. 2. Sie werden auf starkes Pergament mit weißer Vorderseite in lateinischer Sprache geschrieben. 3. Ohne Ueberschrift beginnt die erste Zeile mit den stabilen Anfangsworten N. (Leo) episcopus servus servorum Dei dilecto filio (oder entsprechende andere Anrede) Salutem et apostolicam benedictionem. Statt der Worte Salutem u. s. w. finden sich häufig bei Bullen mit bleibenden Anordnungen oder mit wichtigen Privilegien die Formeln: In perpetuum, oder In aeternam rei memoriam, welche in dem Falle, daß kein Adressat genannt wird, unmittelbar auf das Wort Dei folgen. 4. In der Regel kommen außer dem Siegel auch Unterschriften zur Beglaubigung in Anwendung. Früher unterschrieben häufig die Cardinäle (s. u.); später thaten es je nach der Ausstellung der Bulle verschiedene Mitglieder der Curie, insbesondere der Probatar, der Secretär der Breven und der Vicekanzler. 5. Die Datirung geschieht nach neuerem Stile durch Angabe des Ausstellungsortes, des Incarnationsjahres, des Monatstages nach römischer Bezeichnung, und endlich des Pontificatsjahres. 6. Nach dem regelmäßigen Geschäftsgang gehen die Bullen von der apostolischen Kanzlei (cancellaria apostolica) im Vatican aus.

III. Verschiedene Gattungen von Bullen. Der Name Bullae consistoriales bedeutet Bullen, welche im Consistorium berathen werden; Bullae dimidiae sind diejenigen, welche der neugewählte Papst vor seiner Krönung ausstellt, weil bei ihnen die Seite des Bleisiegels, auf welcher der Name des regierenden Papstes zu stehen pflegt, leer bleibt. Man unterscheidet ferner rücksichtlich der Ausstellung Bullae communes, welche in ordentlicher Weise von der päpstlichen Kanzlei ausgehen, daher auch Bullae per cancellariam genannt, dann Bullae per cameram, welche durch die apostolische Kammer gehen; ferner Bullae per viam curiae, welche vom Papste durch sog. Motu proprio angeordnet und nicht vom Vicekanzler, sondern vom Probatar und vom Secretär der Breven unterzeichnet werden; endlich Bullae per viam secretam, welche an gewisse, durch das Gesetz bevorzugte Personen gerichtet sind, und bei welchen von den gewöhnlichen Taxen Abstand genommen wird und der Cardinal-Vicekanzler die Unterfertigung vornimmt. Die sog. Bullen in forma Dignum fangen mit dem letzteren Worte an; sie beauftragen einen Bischof, an einen von ihm zu wählenden Geistlichen nach vorgängiger Prüfung desselben ein päpstliches Beneficium zu übertragen.

IV. Neueste Bestimmungen. Leo XIII. hat durch ein Motu proprio vom 9. December 1878 (Acta s. Sedis XI, 465 sq.) für die Verwendung und Ausstellungsform von Bullen neue Bestimmungen getroffen. Hiernach sollen die mehr als tausendjährigen Bleisiegel mit ihren Fäden, der Vereinfachung des Speditionsverfahrens halber, nur noch beibehalten werden bei Bullen „über Collationen, Erectionen oder Dismembrationen größerer (dem Papste reservirter) Beneficien und bei Bullen über andere feierliche Acte des heiligen Stuhles". Bei den übrigen Bullen, „insbesondere bei denen, welche gewöhn-

liche Beneficien und Dispensationen bei Ehesachen betreffen", tritt an die Stelle des Bleisiegels ein auf dem Pergamente selbst roth auszudrückendes neues Siegel, welches die von dem Namen des regierenden Papstes ringförmig umgebenen Bilder Petri und Pauli zeigt. Die oben in Anführungszeichen mitgetheilten Stellen geben zugleich an, in welchen Fällen überhaupt noch Bullen (und nicht bloße Breven) zur Verwendung kommen. Auch die früher üblichen Schriftzüge (s. u.) sind durch die Anordnungen Papst Leo's geändert, indem an die Stelle derselben die gewöhnliche lateinische Currentschrift gesetzt wurde.

V. Päpstliche Breven. In Folge vorstehender Bestimmungen nähert sich nunmehr die Ausstellungsweise der gewöhnlichen Bullen im Allgemeinen nicht unbedeutend derjenigen der päpstlichen Breven. Die Breven haben sich seit dem 15. Jahrhundert etwa aus den verschiedenen Formen päpstlicher Urkunden, welche neben den feierlichen Bullen (s. u. VII. a. Privilegia und literae) vorhanden waren, herausgebildet. Der Kanzleiverkehr wurde durch die Einführung der Breven erleichtert. Es sind keineswegs immer minder wichtige Sachen, in denen sie gebraucht werden. (Man vgl. über die Fälle ihrer Verwendung die Constitution Benedicts XIV. Gravissimum vom 26. Nov. 1745.) Das Breve ist dem Aeußeren nach ein einfaches, mehr breites als hohes, dünnes und weißes Pergamentblatt, das mit gewöhnlicher Currentschrift in lateinischer Sprache beschrieben wird. Es trägt den in rothem Wachs auf dem Pergament ausgedrückten päpstlichen Stempel des Fischerringes (Petrus das Netz einziehend, und darüber den Namen des Papstes). Als ständige Eigenthümlichkeit erscheint beim Breve über der ersten Zeile der Name des Papstes: LEO PP. XIII., worauf der Text beginnt: Dilecte fili (oder die entsprechende ähnliche Anrede), Salutem et apostolicam benedictionem. Wie bei den Bullen, so kann sich auch hier je nach dem Inhalte der Zusatz finden: In perpetuum oder ad perpetuam (aeternam) rei memoriam, welcher in Ermangelung eines Adressaten einfach an die Spitze des Textes tritt. Datirung und Unterschrift lauten in neuerer Zeit constant nach folgendem, dem Verfasser dieses Artikels vorliegenden Muster eines Breves Pius' IX.: Datum Romae apud S. Petrum sub annulo piscatoris die III. Aprilis MDCCCLXVIII, Pontificatus nostri anno vigesimo secundo. N. Cardinalis Paracciani-Clarelli. Letzterer Name ist eigenhändig von dem Cardinal als Secretär der Breven gezeichnet.

VI. Bullenfälschungen. Obschon der heilige Stuhl strenge Strafen gegen die Fälscher päpstlicher Bullen aufstellte, traten dennoch, besonders im Mittelalter, theils zur Vertretung wirklicher Rechte, theils zur Behauptung unrechtmäßiger Ansprüche fabricirte Bullen in ziemlicher Anzahl auf. Alexander III. stellte gewisse Regeln fest, wonach die Fälschung erkannt werden sollte. Innocenz III., welcher ein energisches Gebot zur Vertilgung aller vorhandenen unächten Bullen erließ (Regist. lib. 1. Ep. 235; Migne PP. lat. CCXIV, 202), erweiterte und ergänzte diese Kriterien (Lib. 1. Ep. 349; Migne 322, cf. Decretal. Lib. 5. tit. 20 De crimine falsi). Die von den Maurinern angebahnten kritischen Studien sahen sich von selber auch auf den Weg der päpstlichen Diplomatik des Mittelalters gewiesen. Besonders von Mabillon und den Verfassern des Nouveau Traité de Diplomatique (Tit. s. bei Lit.) wurde viel zur Feststellung der genaueren Merkmale mittelalterlicher Bullen und zur Ausscheidung der unächten geleistet. Es wurde z. B., was die Ausdrucksweisen in den Bullen anbelangt, festgestellt, daß solche einfachhin als falsch zu gelten hätten, in welchen nach dem 12. Jahrhundert noch einem Bischof der Titel sanctissimus, oder nach dem 13. der Titel dilectus, dilectissimus beigelegt wird; ferner diejenigen, worin vor dem siebenten Jahrhundert der Papst sich Summus pontifex oder Pontifex universalis, oder nach dem elften Jahrhundert bloß Episcopus urbis Romae, oder nach der Mitte des 12. Apostolicus nennt, u. s. f. Unsicherer sind manche von den Maurinern angegebenen Erkennungszeichen, welche der Datirungsart oder äußeren Umständen entnommen sind. Die neuere päpstliche Diplomatik, die in sehr strebsamer Entwicklung begriffen ist, läßt beständig von Neuem erkennen, daß die Kanzleigewohnheiten jedes einzelnen Papstes noch viel genauer als bisher zu untersuchen sind, damit man zu Regeln von durchschlagender Sicherheit gelange. Sie sieht sich jedoch bei ihrer Aufgabe gegen früher viel ungünstiger gestellt, insofern viele Originalien, welche bis zum vorigen Jahrhundert in den Kloster- und Kirchenbibliotheken aufbewahrt lagen, in Folge der französischen Revolution und der auf sie folgenden Kriege zerstört worden sind. Die Zahl dieser untergegangenen Schätze ist unberechenbar groß; die betreffenden Pergamente gingen von der römischen Curie zur Zeit täglich und zwar oft zu Dutzenden in alle Gegenden der Welt hinaus, um der mittelalterlichen Welt Gesetze zu verkünden, ihr die Gnaden, den Rechtsschutz, die Entscheidungen und die Belehrungen der Kirche zu vermitteln. Potthast führt in seinen Papstregesten für die Zeit von 1198—1304 allein 26 662 bekannt gewordene Bullen an (s. d. Art. Archiv des heiligen Stuhles).

VII. Die Bullen des Mittelalters nach ihrer diplomatischen Seite. Die nothwendigsten Bemerkungen über Form und Beschaffenheit dieser Bullen lassen sich am besten an die Betrachtung eines bestimmten Exemplars, das durch Vervielfältigung zugänglich ist, anknüpfen. Es sei hierzu die in Sickels Monumenta graphica medii aevi photographisch in voller Größe wiedergegebene Bulle Innocenz' III. für das Wiener Schottenkloster vom 11. April 1208 (Potthast, Reg. Rom. Pontif. nr. 3365)

gewählt. Sie führt uns die Formalitäten der mittelalterlichen Bullen auf jener Höhe der Entwicklung vor Augen, die sie unter dem in so vieler anderer Hinsicht ebenfalls abschließenden Pontificate dieses großen Papstes und unter seiner Einwirkung gefunden hatten. (Andere Abbildungen mittelalterlicher Bullen s. bei Mabillon, De re diplomatica, im Nouveau traité [deutsch: Neues Lehrgebäude u. s. w.], in Gloria's Paleagrafia, in den Bänden der Zeitschriften Biblioth. de l'École des chartes, Neues Archiv für ältere deutsche Geschichtsforschung u. s. w.)

a. Privilegia und literae. Das fragliche Diplom ist ein sog. Privilegium, wie die Bezeichnung der Curie lautete, und zwar eine sog. Pancarta. Es wird darin das Schottenkloster zu Wien unter den Schutz des hl. Petrus genommen, die Lebensweise der Mönche nach der Regel des hl. Benedict bestätigt, und der Besitz aller Rechte und Güter (die alle einzeln aufgezählt werden, daher der Gattungsname Pancarta) bekräftigt. Solche Privilegien mit ihren feierlichen Formen bildeten einen Gegensatz zu der anderen, zahlreicheren Klasse mittelalterlicher Bullen, welche viel einfacher auftraten, und für welche nach dem Sprachgebrauch der päpstlichen Kanzlei die Bezeichnung literae apostolicae gewählt werden kann. Die unten zu betrachtende Privilegienform wurde angewendet nicht bloß, wie in vorstehendem Falle, bei einer alle einzelnen Rechte aufzählenden und bestätigenden Bulle, sondern auch oft bei Bullen mit anderem, verwandtem Inhalte, und hier ist die seltene, durch die Diplomatiker noch näher zu untersuchende Gattung der Privilegia minora, so bezeichnet im Gegensatz zu den gewöhnlichen oder majora, zu erwähnen (s. Kaltenbrunner S. 403). Die Form der einfachen literae, wenngleich nach Umständen auch bei den allerwichtigsten Gelegenheiten gebraucht, hat mit der Privilegienform nur die Anwendung des Pergaments, der Bleibulle und theilweise der Schriftzüge gemeinsam; niemals erscheinen auf den literae das monogrammatische Bene-Valete, der päpstliche Orbiculus (Rota), die Unterschriften des Papstes und der Cardinäle, die hinaufgezogene Schrift der ersten Zeile u. s. w., was den Privilegien eigenthümlich ist.

Bei der oben genannten Bulle Innocenz' III. für das Wiener Schottenkloster fällt zunächst b. die ungemeine Größe des Pergamentstücks in's Auge, worauf dieselbe geschrieben ist; es hat 55 Centimeter Breite und circa 70 Centimeter Höhe, bei letzterer den bei allen Bullen üblichen unteren Umschlag (plicatura) abgerechnet. Die Größe der Stücke wurde je nach dem Umfange des Inhaltes, bezw. nach der Zahl der zu schreibenden Zeilen gewählt; es kommen literae von so kleiner Dimension vor, daß sie kaum eine Handfläche ausfüllen. Was den Stoff der päpstlichen Urkunden betrifft, so wurde in der ältesten Zeit durchgängig Papyrus verwendet, ein Umstand, der wegen der leichten Zerstörbarkeit dieses Productes an dem Untergang fast aller Originalien aus der Zeit vor der Mitte des elften Jahrhunderts Mitursache gewesen ist. Erst seit dem Anfang des elften Jahrhunderts ist der Gebrauch von Pergament an der päpstlichen Kanzlei constatirt; Diekamp (S. 566) weist die älteste bisher bekannte Pergamentbulle aus dem Jahre 1005 (Jaffé nr. 3020) nach; unter Leo IX. kommt Papyrus noch sporadisch vor, späterhin nur Pergament, und zwar wechselt gröberes und feineres je nach der Bedeutung der Bullen, jedoch nicht nach constanten Gesetzen.

c. Die Schriftzüge. Die Bulle Innocenz' III. ist mit einer schönen und sehr leserlichen Schrift, der eigenen päpstlichen Curialschrift, geschrieben. In den ältesten uns bekannten Bullen erscheint die sog. langobardische Schrift, welche sich nach Wattenbach aus der altrömischen Kanzleischrift herausgebildet hat, wie überhaupt die päpstliche Kanzlei mit ihren Gebräuchen durchgängig an die der römischen Kaiser anknüpfte. Da diese Schrift in der Folge schwer lesbar wurde (was schon aus der Zeit Julius' III. belegbar ist), führte man allmälig die deutlichere fränkische Minuskel ein. Die langobardische Schrift ist bis Leo IX. in verschiedenen Uebergangsformen vorhanden, kommt unter Paschal II. noch vereinzelt vor, verschwindet aber im Laufe des 12. Jahrhunderts. Jene neue Schrift bildete sich am schönsten unter Honorius III. und Gregor IX. aus, deren Privilegia majora mit ihren Initialen und großen Anfangsbuchstaben oft wahre Kunstwerke sind. Sie verfiel gegen Ausgang des Mittelalters, und Hadrian VI. führte dann jene verschnörkelte undeutliche Schrift, die sog. litera s. Petri, in Italien auch carattere bollatico oder teutonico genannt, ein, welche sich mit einiger Abänderung bis auf unsere Tage erhielt und erst durch Leo XIII. (s. o.) beseitigt wurde. Unter Gregor XVI. sank sie zu einer Art Cursivschrift herab. Unter Pius IX. machte sich Anfangs das Bestreben bemerklich, deutlicher zu schreiben, allein allmälig fand man wieder Gefallen an der archaistischen Schrift und ihren Abkürzungen, hielt auch strenge am e fest, wo sonst ae gebräuchlich ist, gab sich aber Mühe, die Buchstaben besser zu richten. (Löher in den Sitzungsber. der philos.-philol. u. histor. Klasse der königl. bayer. Akad. der Wissensch. zu München, 1881, III, 387.)

d. Die erste Zeile obiger Bulle Innocenz' III. beginnt, wie es seit Gregor d. Gr. immer in den Bullen der Fall war, mit der Formel Innocentius Episcopus Servus Servorum Dei. Hinter der darauf folgenden Bezeichnung der Adressaten im Dativ hat sie das In perpetuum, und zwar ist letzteres in der üblichen Abkürzungsform In ppm mit unnatürlich hinausgezogenen Buchstaben bis zum Ende der ersten Zeile hinausgedehnt. Alle Buchstaben dieser Zeile sind auch, eben dem Curialgebrauch entsprechend, um die vierfache Länge der gewöhnlichen Buchstaben des Documentes in sehr enger Gestalt in die Höhe gezogen (literae oblongatae).

e. Eingangs- und Schlußformeln. Der gedachte Text weist im Eingange eine der allgemeinen Sentenzen auf, wie deren durchweg an der Spitze auch der weltlichen Urkunden auftreten (Arenga), nämlich die in Confirmationsbullen für Klöster so häufig vorkommende (hier beispielshalber mit den im Original angewendeten Abbreviaturen zu gebende) Formel: Religiosam vitam eligentibus aplicum convenit adeē (adesse) presidium etc... Ea ppt (eapropter) dilecti in domino filii etc. Die Abkürzungszeichen stehen über den betreffenden Worten. Nach der Erklärung der Bestätigung u. s. w. folgen am Schlusse die Sanctionen, welche wiederum eine stehende Eigenthümlichkeit solcher Privilegien, und zum Theil auch anderer Bullen, vorführen. Es werden nämlich denen, welche dem Inhalt des Privilegs zuwiderhandeln, Drohungen und Strafen verkündigt: Si qua igitur in futurum eccliastica secularisve persona hanc nre (nostrae) constitutionis paginam sciens contra eam temere venire temptaverit etc.; den Beobachtern desselben wird Verheißung göttlichen Lohnes gegeben: Cunctis aut(em) eidem loco sua iura servantib(us) etc. Das bis zum Ende der letzten Zeile hinausgezogene dreimalige Amen bildet den schon früher, seit Honorius II. immer (Diekamp S. 571) in solchen Privilegien vorkommenden Abschluß.

f. Der Orbiculus oder die Rota. Die Bulle Innocenz' III. hat unter dem Texte links vom Beschauer die auf dieser Bullengattung seit Leo IX. regelmäßig vorkommende Kreisfigur. Letztere wird durch zwei concentrische Kreise gebildet, zwischen denen (seit Paschal II.) die päpstliche Devise mit einem kleinen Kreuze beginnend herumläuft, entweder vom Papste selbst oder von Beamten der Kanzlei geschrieben. Die Devise Innocenz' III. lautet hier wie überall bei diesem Papste: Fac mecu(m) dne (domine) signu(m) in bonu(m). Bei Paschal II. findet man beispielsweise als solche Devise: Verbo Domini coeli firmati sunt (ein Muster Sickel III, 5), bei Alexander III.: Demonstra mihi vias tuas Domine (s. Sickel III, 9), früher bei Urban II. aber statt derselben: Legimus firmavimus (Sickel V, 4). Den inneren Kreis der päpstlichen Rota durchschneidet auf der betreffenden Zeichnung Innocenz' III. in üblicher Weise ein von zwei Linien gebildetes Kreuz und in die durch dasselbe geformten Quadranten sind die Worte in Abkürzungen vertheilt: Sanctus Petrus, Sanctus Paulus (oben), Innocentius Papa III (unten). Als Fortsetzung der einen Kreuzlinie nach oben erscheint, gleichfalls nach damals üblicher Sitte, das früher gedachte kleinere, zwischen den beiden Kreisen stehende Kreuz, welches unter allen Formalitäten auf der Urkunde selbst die größte Beachtung beansprucht. Man schreibt vielfach einfachhin den Päpsten die Einzeichnung dieses Kreuzes zu; jedenfalls war seine Einzeichnung ein Act, der zum legitimen Abschluß der Urkunde gehörte, also den Papst zunächst berührte; von Innocenz III. steht fest, daß er das Kreuz eigenhändig beifügte.

g. Von der rechts von der Rota, in der Mitte der Pergamentfläche erscheinenden Unterschrift des Papstes: Ego Innocentius catholice Ecclie Eps ss. (ecclesiae Episcopus subscripsi; stehende Formel) zeichnete Innocenz jedoch nur den ersten Buchstaben E; andere, frühere Päpste mögen bei diesen Unterschriften mehr in Betheiligung getreten sein. In dieser Unterschrift sind in der Regel, und so auch hier, die Buchstaben E H L L nebst dem SS. unverhältnißmäßig in die Höhe gezogen.

h. Wiederum rechts von der päpstlichen Unterschrift steht das monogrammatische Bene-Valete, durch Papst Leo IX. eingeführt. Seine Hauptgestalt ist einem großen N nicht unähnlich, und die Buchstaben B E N E V u. s. w. sind hineinverflochten. Es trat an die Stelle der Grußformeln, welche die Päpste in älterer Zeit mit eigener Hand an das Ende ihrer Briefe zu schreiben pflegten. So hatte Gregor d. Gr. die Formel: Deus te incolumem custodiat, welcher er Bischöfen gegenüber beizufügen pflegte Reverendissime Frater, gegenüber andern Personen des Clerus und des Mönchsstandes dilectissime fili und gegenüber Fürsten, weltlichen Herren und Frauen domine fili, domina filia (Ewald 548, 545).

i. Auf der Bulle Innocenz' III. zu Wien treten weiterhin unter jener Zeile, auf welcher gleichmäßig die Rota, die subscriptio papae und das Bene-Valete stehen, die Unterschriften von Cardinälen auf, 15 an der Zahl, und zwar je 5 untereinander nach den Gruppen von Cardinalbischöfen, -Priestern und -Diaconen geordnet; die ersteren stehen in der Mitte, die Priester links, die Diaconen rechts vom Beschauer. Die Formeln der Unterschriften lauten, um bloß die erste zu nennen: Ego Petrus Portuen(sis) et Sce Rufine Eps ss., und es ist jede der Unterschriften vorne mit einem verschiedenfach und mannigfaltig ausgezierten Kreuze und am Ende mit dem ebenso in den wechselndsten Formen verschnörkelten ss. versehen. Sind auch die Namen der Cardinäle bei solchen Unterschriften vielfach nicht von diesen selbst, sondern etwa von ihren Secretären geschrieben, so scheint doch wenigstens das vorgesetzte Kreuz durchgängig von ihrer eigenen Hand herzurühren. Von den oben gelegentlich der Rota angeführten, bei Sickel photographisch wiedergegebenen Bullen besitzt die Paschalis' II. solcher Unterschriften 4, die Alexanders III. 12, die Urbans II. aber noch keine. Auf neuerlich beschriebenen Bullen der letzten Zeit zeigen sich unter dem Text, vom Rande überdeckt, Unterschriften eines Cardinals und Anderer als Collationatoren oder Bürgen für die Uebereinstimmung der Ausfertigung mit dem Original (Löher, a. a. O. 385).

k. Das Bleisiegel an der in Rede stehenden Urkunde Innocenz' III. (bei Sickel nicht mit abgebildet) wies ohne Zweifel die schon oben angegebenen Eigenthümlichkeiten der päpstlichen

Siegel mit den anderweitig eruirten Besonderheiten des Pontificates Innocenz' III. auf. Diekamp stellt in seiner, namentlich für Erforschung der Bullirung grundlegenden Abhandlung drei Namensstempel Innocenz' III. fest (S. 621), die freilich nach Außen kaum zu differiren scheinen, die aber mit ihren kleinen Erkennungszeichen eine gewisse Schutzwehr gegen Fälschung und ein Mittel der Unterscheidung unächter Bullen an die Hand gaben; auf allen war der Name Inno | centius PP. III von 48 genau gezählten, am Rande des Bleies herumlaufenden Punkten eingeschlossen (man vgl. die der genannten Abhandlung beigegebenen 40 Abbildungen von Stempeln). Die Bleisiegel dienten, wie Diekamp zeigt, nicht bloß zur Authentisirung der Bulle, sondern auch mittels der in ihr zusammenlaufenden Fäden zu ihrem Verschlusse. Denn um die zusammengefaltete Urkunde wurden zwei durch die plicatura, d. h. den untern Umschlag, gezogene Schnüre oder Fäden herumgeschlagen; diese wurden dann mit ihren vier Enden in den Bleiklumpen gesteckt, welcher danach erst auf den Stempel kam und unter dem Hammer zu seiner runden, glatten Form verarbeitet wurde. Wer die Bulle öffnen wollte, mußte die Schnüre zerschneiden; jedoch durfte dieß natürlich nur so geschehen, daß das Siegel an zwei Schnüren in der plicatura hängen blieb. Man begegnet auch, wenngleich selten, Bullen, deren Siegelschnüre durch eine größere Anzahl von Löchern rings um das Pergament liefen, und die somit noch vollständiger geschlossen waren (literae clausae; s. ein Muster von Alexander III. bei Sickel IX, 4). Bezüglich der Farben der Schnüre lautet die gewöhnliche Meinung dahin, daß seidene (aus gedrehten Fäden, in der Regel roth und gelb) bei Gnadensachen, hänfene aber bei Justizsachen in Anwendung kamen; man sagt auch, die ersteren seien für Bullen mit Rechten, die letzteren für Bullen mit Befehlen genommen worden; die Untersuchung hierüber ist jedoch noch nicht abgeschlossen.

l. Seit Innocenz III. erscheinen auf den Bullen mancherlei, für den Diplomatiker nicht unwichtige, aber bisher zu wenig beachtete *Kanzleivermerke*. Diekamp hat auch diesen zuerst eingehend seine Aufmerksamkeit zugewendet. Die Vermerke sind besonders häufig auf der plicatura in der linken oder rechten Ecke, und zwar sind es dort von den Schreibern der Urkunde herrührende Zeichen (z. B. L. C. oder L. C. A. = lectum, collationum, approbatum), Abkürzungen ihrer Namen, oder auch letztere ganz. Auf neueren Bullen steht rechts in großen Lettern der Name des Scriptor apostolicus, links der vornehmere des Expeditor der Datarie (Löher a. a. O.). Die auf der Rückseite befindlichen Vermerke deuten an, wem die Bulle auszuhändigen, und ob sie in die Regesta (Copiebücher) vor deren Abgang einzutragen war. So zieht sich über die gelbe Rückseite bayrischer Präconisationsbullen, fast die ganze Breite bedeckend, ein R, das Zeichen, daß die Urkunde eingetragen, registrata, ist. In dem R steht auf der Mitte ein Name, wahrscheinlich des Registrators, und oben ein großer Buchstabe als Registraturzeichen. Außerdem sind auf der Rückseite da, wo die Schnur durchgeht, ein paar Namen angeschrieben, welche ohne Zweifel den niederen Bediensteten, den Abbreviatores und Bullatores in der Datarie, angehören (Löher a. a. O. 386). Solche Notizen des Datars und seiner Unterbeamten, deren Geschäft das Abschreiben, Schnurdurchziehen und Bleistempeln ist, finden sich gewöhnlich auf diesen neueren Bullen.

m. *Datirung*. Auf der obigen Bulle Innocenz' III. vom Jahre 1208 lautet die letzte auf die Unterschriften folgende Zeile, die sogen. Datirungszeile, alle Elemente der bei solchen Bullen üblichen Datirung enthaltend: Dat(um oder a) lateran(i) per manu(m) johis (Johannis) sce marie in cosmidin diacon(i) card(inalis) sce roman(e) ecclie cancellarij, III jd(us) april(is) jndictione XII jncarnationis dnice (dominice) anno MCCVIII° pontificat(us) vero domnj jnnocentij pp III anno undecimo. Diese umständliche Datirung, nämlich mit Angabe des Ortes, des Datars, des römischen Monatstages, dann der Indiction, des Incarnations- und des Pontificatsjahres, behielten die feierlichen Privilegienbullen des 13. Jahrhunderts bei; sie hatte sich im 12. Jahrhundert aus den wechselnden früher gebrauchten Elementen der Datirung vorbereitet; im Einzelnen jedoch ist es, diese frühere Zeit betreffend, äußerst schwer, sichere Regeln für den Gebrauch chronologischer Angaben aufzustellen. Die Literae apostolicae haben, abweichend von obiger Datirung, im 13. Jahrhundert nur den Ort, den römischen Monatstag und das Pontificatsjahr, jedoch entbehrt bei letzterem der Name des Papstes die ihm zugehörige Ordinationszahl, so daß, wenn nicht das Siegel, welches letztere Zahl trägt, erhalten ist, für Ungeübte es nicht leicht ersichtlich ist, welchem Innocenz z. B., dem III. oder dem IV., das betreffende Document angehört. Im 12. Jahrhundert erscheinen bis Gregor VIII. in allen Literae nur Orts- und Monatsdatum, alle anderen Zeitbestimmungen sind als Interpolationen anzusehen; unter Gregor VIII. wird die Indiction hinzugefügt, die aber von Clemens III. bald durch das Pontificatsjahr ersetzt wird (Kaltenbrunner 407).

Um über den Gebrauch der Pontificats-, Incarnations- und Indictionsjahre im Allgemeinen zu orientiren, sei bemerkt, daß die *Pontificatsjahre* seit Hadrian I., also seit der Zeit der bekannten großen Erstarkung der weltlichen Stellung des Papstthums, in der Datirung der Bullen (und später der Breven) constant verwendet werden, während die Anführung der *Incarnationsjahre* erst seit Nicolaus II. in den Privilegien eine ständige wird. Die Jahre der Incarnation werden zudem verschieden berechnet, indem außer der sogen. vulgären Zählung, die mit dem 25. December beginnt, sowohl eine florentinische, drei Monate nach der Geburt des Herrn (25. März)

anfangend, als eine sogen. pisanische, neun Monate vor der Geburt anfangend, in Bullen vorkommt. Nach Jaffé (Reg. Rom. Pont. Praefatio) hätte seit Eugen III. (1145) die florentinische Zählung am häufigsten Geltung gefunden. Nach anderer Angabe erklärte Eugen IV. im J. 1445, fortan solle der 25. März, der eigentliche dies dominicae incarnationis, als Jahresanfang gelten. Diese Zählung wird gegenwärtig nur noch bei Ernennung für Bisthümer, bei dieser jedoch ausnahmslos, verwendet. Innocenz III. hat sie in seiner obigen und den übrigen Privilegienbullen ebenfalls; das in gedachter Bulle genannte Jahr 1208 geht also vom 25. März 1208 bis zum 25. März 1209 (Löher a. a. O. 387). Die Indictionsjahre, schon bei Gregor d. Gr. constant auftretend und bereits vor ihm nachweisbar, wurden anfänglich, wie bei diesem Papste, von dem ersten September an gerechnet (Constantinopol. Indiction); später aber bringen auch andere Berechnungen derselben ein, wie diejenige vom 25. September (die kaiserliche oder constantinische) und die vom 1. Januar an (päpstliche oder römische). In Bezug auf alle diese Jahreszählungen aber gilt es noch, die von Jaffé in seiner Vorrede etwas zuversichtlich aufgestellten Angaben über die Kanzleigewohnheiten der einzelnen Epochen oder der einzelnen Päpste zu berichtigen. Gregors d. Gr. Datirung bietet außer zweien der obigen chronologischen Elemente noch zwei andere neue dar. Sie lautet, wie sie z. B. unter Ep. 6, 51 und 52 erhalten ist: Data die X. Kalendarum Augustarum, imperante domino nostro Mauritio Tiberio piissimo Augusto anno XIV., post consulatum ejusdem domini nostri anno XIII., indictione XIV.; sie hat also noch die Kaiserjahre und die Consulatsjahre. Die Kaiserjahre wurden zuerst von dem mit dem byzantinischen Kaiserthum in die bekannte verhängnißvolle Verbindung gekommenen Papst Vigilius eingeführt, und je nach dem Verhältnisse zu Byzanz verschwinden und erscheinen sie. Leo III. nimmt nach Errichtung des weströmischen Kaiserthums die Herrscherjahre der fränkischen Kaiser zu Hilfe, welche sich wechselnd erhalten, bis sie mit Leo IX. verschwinden, um nur unter Paschal II. im J. 1111, das an die von ihm durch Heinrich V. erlittene Bedrängniß erinnert, vorübergehend wieder aufzutauchen (Kaltenbrunner 390). Die Consulatsjahre bildeten im Anschluß an die weltlichen Kanzleigewohnheiten in der altchristlichen Zeit wahrscheinlich die constanteste chronologische Bezeichnung in den päpstlichen Documenten.

Literatur: Mabillon, De re diplomatica libri VI., 1. edit. Paris. 1681, 3. edit. locupl. a Joh. Adimari, Neap. 1789, 2 voll.; Nouveau Traité de Diplomatique . . . par deux religieux Bénédictins de la Congr. de S. Maure (Toustain et Tassin), Paris 1750—1765, 6 voll., in's Deutsche übersetzt von J. C. Adelung unter dem Titel: Neues Lehrgebäude der Diplomatik, Erfurt 1759 bis 1769, 9 Bde.; Vinc. Petra, Commentar. ad Constit. seu bullas etc., Prooemium; Phillips, Kirchenrecht III, 638 ff., VI, 362 ff.; Marino Marini, Diplomatica pontificia, Romae 1841; Sickel, Monumenta graphica medii aevi; dazu: Die Texte der in den Monum. graph. enthaltenen Schrifttafeln, Wien 1858 bis 1882, 10 Lieferungen; Wattenbach, Anleitung zur latein. Paläographie, 2. Aufl., Leipzig 1872; Ders., Schriftwesen des Mittelalters, 2. Aufl., Leipzig 1875. (Vgl. für die Lit. der Diplom. im Allgemeinen Lit. Handweiser 1878, 409 ff.) Ueber einzelne Zeitgebiete handeln: Delisle, Mémoire sur les actes d'Innocent III, in der Zeitschr. Bibliothèque de l'école des chartes, IV. série IV, fasc. 4, auch separat; Ulysse Robert, Étude sur les actes du pape Calixte II., Paris 1874; P. Ewald, Studien zur Ausgabe des Registers Gregors I. in der Zeitschr. Archiv für ältere deutsche Geschichtskunde 1878, auch separat; Ders., Zum Register Gregors VII. in den Histor. Untersuch., Arnold Schäfer gewidmet, Bonn 1882, auch separat; Pflugk-Harttung, Diplomat.-histor. Forschungen, Gotha 1879; Ders., Die Urkunden der päpstlichen Kanzlei vom 10. bis 13. Jahrh., in Löhers Archival. Zeitschr. VI, auch separat; Kaltenbrunner, Bemerkungen über die äußeren Merkmale der Papsturkunden des 12. Jahrh., in d. Zeitschr. Mittheilungen des Instit. für österr. Geschichtsforsch. 1880, S. 373 ff., auch separat; Diekamp, Zum päpstl. Urkundenwesen des 11., 12. und der ersten Hälfte des 13. Jahrh., in ders. Zeitschr. 1882, 565 ff. (vgl. auch seinen Art. in ders. Zeitschr. 1883); Ders., Die neuere Literatur zur päpstlichen Diplomatik, im histor. Jahrb. der Görresgesellsch. IV, München 1883, 210. Für die Sammlungen von Bullen, Breven und päpstl. Documenten überhaupt s. d. Literatur bei d. Art. Bullarien. Außerdem sind zu nennen: Caraffa, Epistolae Rom. Pont., Romae 1593, 3 voll., unvollständig; Petri Coustant, O. S. Bened. Congr. Maurin., Epistolae Rom. Pontif. I, ad an. 440, Paris. 1721 (nur so viel erschien von dieser vorzüglichen Ausgabe); Schoenemann, Pontif. Rom. Epistolae .. cum notis Coustantii et fratrum Balleriniorum I, usq. ad Xyst. III, Gotting. 1796 (nur so viel, bessere Aufl. Coustants); Pflugk-Harttung, Acta Pontif. Rom. inedita (vom J. 748 bis z. J. 1198), 1. Bd., 1. Abth., Tübingen 1880; Berger, Les registres d'Innocent IV., Paris 1881, bis jetzt 3 Hefte, im Auftrag der Pariser École de Rome, aus dem Vatic. Archiv; Posse, Analecta Vaticana (1254—1372), Oenipont. 1878; Grisar, S. J., Diplomata pontificia medii aevi (vor 1304), ib. 1883. Für Auszüge, Regesten u. s. w.: Jaffé, Regesta Pont. Rom. (bis 1198), 1. Aufl., Berlin 1851, 2. Aufl. 1882 ff. unter Wattenbachs Leitung von Kaltenbrunner, Ewald und Löwenfeld; Potthast, Regesta Pont. Rom. (1198—1304), Berol. 1875; dazu: Abbate P. Pressutti, I regesti

de' Rom. Pontefici, Roma 1874; Ergänzungen zu Potthast, von letzterem im Nachtrag verwendet. Eine große Anzahl von Bullen ist, wenn auch nur im Auszuge, in das Corpus juris canonici übergegangen oder findet sich theils in den Conciliensammlungen (Hardouin, Mansi und Collectio Lacensis), theils in den Ausgaben der Kirchenväter und Kirchenschriftsteller (Migne, Patrol. lat. bis 1216; Horoy, Medii aevi bibliotheca patristica, von 1216 an, unvollendet; für die ersten Bände sind Du Theil's Copien aus den Vatic. Regestenbänden Honorius' III. verwendet, s. Zeitschr. f. kath. Theol. 1879, 809), theils in den verschiedensten Documentensammlungen oder Regestenwerken, wie denjenigen von Böhmer, Ficker, Alph. Huber, Theiner, Huillard-Bréholles, Winkelmann u. A. [Grisar, S. J.]

Bullinger, Joh. Heinrich, einer der sogen. Reformatoren der Schweiz, Sohn des unsittlichen Pfarrers und spätern Apostaten Heinrich Bullinger von Bremgarten, geb. 1504, studirte in Emmerich und Köln, faßte den Plan, Karthäusermönch zu werden, trat aber in der Folge zur sog. Reformation über und wurde ein besonderer Verehrer Zwingli's. Schon als Lehrer im Kloster Kappel war Bullinger für die neue Irrlehre thätig; 1528 begleitete er Zwingli zur Disputation nach Bern, und 1529 übernahm er die Predigerstelle in Bremgarten. Als Zwingli in der Schlacht bei Kappel (1531) gefallen war, wurde Bullinger Antistes in Zürich, dessen Magistrat er zu manchen harten Maßregeln gegen die Katholiken und verschiedene Sectirer, besonders die Wiedertäufer, bewog. An den damaligen Streitigkeiten, besonders am Abendmahlsstreite, nahm er thätigen Antheil. Er vertheidigte die von ihm etwas modificirte Ansicht Zwingli's vom Abendmahl gegen Luther, widersetzte sich der von dem zweizüngigen Butzer mit Melanchthon abgeschlossenen Wittenberger Concordia 1536 und verfaßte im Vereine mit Myconius und Grynäus die erste helvetische Confession (1536), welche ein ganz zwinglisches Gepräge hat, nahm aber auf der Conferenz zu Zürich 1538 eine versöhnlichere Stellung ein. Luthers Schmähungen gegen Zwingli führten zu einem Federkrieg zwischen ihm und Bullinger, welcher 1543 die Werke seines Lehrers edirte und 1545 in einem Anhange (Wahrhafte Bekanntnuß der Diener der Kirche) dessen Vertheidigung führte. Der zwischen Bullinger und Calvin 1549 abgeschlossene Consensus Tigurinus sollte eine Union zwischen beiden Parteien herbeiführen. Dem Streite über die calvinische Prädestination suchte er geschickt auszuweichen. Dagegen führten der zwischen ihm und Brenz u. A. geführte Streit über die Abendmahls- resp. Ubiquitätslehre zu sehr heftigen Auseinandersetzungen (1564). Gegen diese Lehre ist auch die von Bullinger entworfene und 1566 angenommene zweite helvetische Confession gerichtet, welche sich mehr dem Calvinismus nähert. Als Papst Julius III. das Concil von Trient wieder eröffnete, widersetzte sich Bullinger der Beschickung desselben von Seiten der protestantischen Eidgenossen. — Wenn er auch nicht gerade so schroff auftrat, wie Luther und Zwingli, so billigte er doch die Hinrichtung Servede's (s. d. Art.) in Genf und vertheidigte die Bedrückungen der Katholiken durch die protestantischen Magistrate. Mit den protestantisch Gesinnten in England stand Bullinger in Briefwechsel; auch unterhielt er einen regen Verkehr mit den französischen Hugenotten. Flüchtlingen aus Frankreich und Italien verschaffte er Asyl und materielle Hilfe. Er starb 1575. Außer exegetischen, dogmatisch-polemischen und irenischen Schriften schrieb er eine Chronik der Schweiz (eigentlich nur von Zürich), eine Schweizer Reformationsgeschichte (edirt von Hottinger und Vögeli 1838 ff., 3 Bde.), ein Diarium, welches seine Lebensgeschichte enthält, und eine große Anzahl nicht unwichtiger Briefe. (Vgl. Archiv für die schweizerische Reformationsgeschichte I, Solothurn 1868.) [Brück.]

Bund, evangelischer, s. Allianz.

Bund, deutscher, in seinem Verhältniß zur katholischen Kirche. In Folge der unheilvollen Säcularisation (s. d. Art.) verlor die katholische Kirche in Deutschland nicht nur den größten Theil ihrer Besitzungen, sondern wurde auch in ihren „geistigen Rechten" sehr gefährdet. Allerdings hatte der Reichsreceß vom 25. Febr. 1803 in Artikel 62 bestimmt, daß die kirchlichen Verhältnisse auf „reichsgesetzliche Art", d. h. durch eine Uebereinkunft mit dem heiligen Stuhle geordnet werden sollten; allein die weltlichen Fürsten beeilten sich nicht, die mit der Annahme der Kirchengüter übernommenen Verpflichtungen zu erfüllen. Wohl wurden Verhandlungen mit Rom über Abschluß eines Concordates in Vorschlag gebracht; allein die Ausführung dieses Planes stieß auf große Schwierigkeiten. Der Kaiser wollte ein für ganz Deutschland geltendes Reichsconcordat, wie es auch der Reichsreceß bestimmt hatte. Die vom Souveränetätsschwindel ergriffenen Reichsfürsten wünschten dagegen selbstständig mit dem Papste zu unterhandeln, und der französische Consul, „durchdrungen von dem Gedanken, Deutschland zu beherrschen", verlangte, daß die Concordatsverhandlungen in Paris unter seiner Aufsicht geführt würden (Consalvi, Memoiren, deutsch Paderb. 1870, 454 ff.). Papst Pius VII. entschloß sich, mit dem Reichsoberhaupte Verhandlungen anzuknüpfen, und beauftragte seinen Nuntius in Wien, den spätern Cardinal Severoli, die nöthigen Schritte zu thun. Die Unterhandlungen wurden 1803 in Wien geführt. Ein Resultat hatten sie nicht. Abgesehen von der Erklärung der kurzsichtigen österreichischen Staatsmänner, daß das abzuschließende Concordat auf die Erbländer des Kaisers keine Anwendung finden dürfe, war der von dem kaiserlichen Hofe dem Nuntius vorgelegte Concordatsentwurf so abgefaßt, daß der heilige Stuhl erklärte, demselben „nicht beipflichten zu können", und einen neuen Entwurf verlangte. Damit waren die Verhandlungen einstweilen abgebrochen.

Auch die Wiederanknüpfung derselben in Regensburg (vom 6. Februar bis 21. März 1804), wo Graf Troni als päpstlicher Bevollmächtigter erschienen war, führte nicht zum Ziele. Ebenso resultatlos war das Bemühen des Reichserzkanzlers, Freiherrn K. von Dalberg, durch mündliche Unterredungen mit dem Papste in Paris, wohin er zur Kaiserkrönung gekommen war, die Sache in Fluß zu bringen. Pius hatte ihm die Absendung eines Legaten nach Regensburg versprochen; allein der Krieg Napoleons gegen Oesterreich und Rußland, an welchem auch Bayern und Baden als Bundesgenossen des französischen Kaisers sich betheiligten, vereitelte wieder alle Hoffnungen. Günstigere Aussichten schienen sich nach dem Friedensschlusse zu Preßburg (26. December 1805) zu eröffnen. Im Juni 1806 erschien Hannibal della Genga (der spätere Papst Leo XII.) als außerordentlicher Nuntius in Regensburg, um die Negotiationen wegen Abschlusses eines Concordates zu führen. Leider fand er nicht das gewünschte Entgegenkommen bei den Gesandten des Reichstages, welche verschiedene Ausstellungen an dem Beglaubigungsschreiben des Nuntius machten und eine neue Redaction des päpstlichen Breves verlangten. Aus Liebe zum Frieden gab Pius VII. ihren Forderungen nach und ließ das Breve in einer neuen Redaction dem Reichstag vorlegen. Erreicht wurde durch diese Nachgiebigkeit nichts. Die am 1. August 1806 erfolgte Proclamirung des Rheinbundes, welchem auch Dalberg als Fürstprimas sich anschloß, veranlaßte Kaiser Franz II., am 6. August die deutsche Kaiserkrone niederzulegen. Damit hatte die Thätigkeit des Reichstages ein Ende.

Nun mußte der apostolische Stuhl vom Abschlusse eines Reichsconcordates Abstand nehmen und mit den einzelnen Fürsten, zunächst von Würtemberg und Bayern, Separatverhandlungen anknüpfen. Die bayerische Regierung hatte schon 1802 den Abschluß eines eigenen Concordates betrieben und zu diesem Zwecke auch die Vermittelung des französischen Consuls angerufen. In derselben Absicht hatte sie auch den geschmeidigen Freiherrn Casimir von Häffelin, Bischof von Chersones, im J. 1803 als Gesandten nach Rom geschickt. Seine Aufgabe war, den Abschluß einer Vereinbarung oder doch wenigstens die Organisation der „Landeskirche“ zu betreiben, in der Hoffnung, dem „Landesclerus“ später eine „gute Organisation“ zu geben. Der getreue Diener des allgewaltigen Ministers Grafen von Montgelas unterzog sich dieser Aufgabe mit Geschick; allein sein listig ersonnener Plan mißlang. Neue Verhandlungen fanden 1806 in Regensburg zwischen della Genga und den bayerischen Bevollmächtigten, Freiherrn A. von Rechberg und Domcapitular Freiherrn J. M. von Fraunberg, statt, ohne daß bei den exorbitanten Forderungen Bayerns ein Resultat erzielt wurde (Sicherer, Staat und Kirche in Bayern, München 1873). — Besseren Erfolg hatten die Concordatsverhandlungen mit Würtemberg (1807). Schon war die Convention dem Abschluß nahe, als die Verhandlungen plötzlich abgebrochen wurden (Mejer, Die Concordatsverhandl. mit Würtemberg im J. 1807, Stuttg. 1859). Ein Machtspruch Napoleons, welcher ein Concordat für die Fürsten des Rheinbundes in Paris abgeschlossen haben wollte, hatte den sofortigen Abbruch der Verhandlungen mit Bayern und Würtemberg zur Folge. — Auf Verlangen Napoleons, der auch Dalberg 1807 eingeladen hatte, um an den Verhandlungen wegen eines Concordates für die Staaten der rheinischen Conföderation Theil zu nehmen, sandte der Papst den Cardinal de Bayanne nach Paris. Dort war auch della Genga im Auftrage des Papstes erschienen. Beide conferirten mit Dalberg. Es fand jedoch nur Eine Conferenz statt, indem Pius VII. durch neue Gewaltmaßregeln Napoleons gegen den Kirchenstaat sich genöthigt fand, seinen Legaten die ausgestellten Vollmachten zu entziehen. Napoleon, der die traurigen, von ihm großentheils verschuldeten, kirchlichen Zustände in Deutschland nur benutzte, um dem edeln Papste, welcher sich nicht zum Vasallen Frankreichs erniedrigen wollte, die unbegründetsten Vorwürfe zu machen (Documenti relativi alle contestazioni insorte fra la santa sede ed il governo Francese . . . I), fuhr auch nach der Gefangennehmung des Papstes fort, diese Rolle zu spielen, wie seine Erklärungen an die nach Paris berufene Kirchencommission 1810 und an das sog. Nationalconcil beweisen. Wie wenig aber der Kaiser an eine wirkliche Abhilfe des schreienden Nothstandes der katholischen Kirche in Deutschland dachte, erhellt aus seinem Benehmen gegen Dalberg, der sich vergebens bemühte, die Ausdehnung des französischen Concordates auf die Staaten des Rheinbundes zu bewirken. Seine desfallsige Denkschrift (Von dem Frieden der Kirche in den Staaten der Rheinischen Conföderation, Regensb. 1810) fand keine weitere Beachtung (Beaulieu-Marconnay, Karl von Dalberg und seine Zeit, Weimar 1879, II, 343 ff.).

Nach dem Sturze Napoleons befaßte sich der „Wiener Congreß“ mit der Ordnung der politischen Verhältnisse Europas. Von ihm durfte man wohl auch einen Act der Gerechtigkeit gegen die katholische Kirche hoffen; leider entsprach der Congreß nicht den gehegten Erwartungen. Die durch Art. 3 des zweiten Pariser Friedens an Frankreich gekommenen päpstlichen Provinzen Avignon und Venaissin verblieben demselben trotz der Reclamation des Cardinalstaatssecretärs Consalvi, welcher als Bevollmächtigter Pius' VII. in Wien erschienen war. Noch weniger ging der Congreß auf seine Forderung ein, die früheren politischen und kirchlichen Verhältnisse in Deutschland wiederherzustellen. Der zweite Pariser Friede hatte Art. 4 bestimmt, „die deutschen Staaten sollen unabhängig und durch ein Föderativband vereinigt werden“. Auf Betreiben des Freiherrn von Stein (Pertz, Leben des Ministers Freiherrn von Stein IV, Berlin 1851, 109 ff.) errich-

tete der Congreß ein aus den Bevollmächtigten der fünf deutschen Höfe (Oesterreich, Preußen, Bayern, Hannover und Würtemberg) bestehendes Comité, um die Verfassung für die deutschen Staaten vorzubereiten. Das Präsidium derselben führte Fürst Metternich. An ihn richtete Consalvi am 14. November 1814 eine Note, in welcher er die Zurückgabe der weltlichen Fürstenthümer und der übrigen Besitzungen und Güter, welche der Kirche durch die Säcularisation entrissen worden waren, sowie die Wiederherstellung des heiligen römischen Reiches deutscher Nation forderte. Außer Consalvi waren als Sachwalter der katholischen Kirche in Wien erschienen: Freiherr H. J. von Wessenberg, Generalvicar von Konstanz, und die sog. Oratoren Freiherr F. Chr. von Wambold, Domdecan von Worms, Joseph Helfferich, Domprähendat von Speier, und der Laie K. Jos. Schies, Syndicus des St.-Andreasstifts in Worms. Wessenberg war von Dalberg an den Congreß gesandt worden, um „für Einleitung einer zweckmäßigen Herstellung und nationalen Einrichtung der deutschen Kirche Mittel und Wege ausfindig zu machen"; die Oratoren waren von einigen säcularisirten Fürstbischöfen beglaubigt und wurden auch von Consalvi dem Congresse empfohlen. Eine officielle Mission hatten weder sie, noch Wessenberg. Die Oratoren überreichten am 30. October 1814 dem Congresse ihre „Darstellung des traurigen Zustandes der entgüterten und verwaisten katholischen Kirche Deutschlands"; Wessenberg ließ demselben am 27. November seine „Denkschrift" zustellen. Beide Documente stimmen in der Schilderung der traurigen kirchlichen Verhältnisse Deutschlands mit einander überein, weichen aber in ihren Vorschlägen, dem Uebel abzuhelfen, von einander ab. Wessenberg erstrebte die Errichtung einer „deutschen National-Kirche" mit Dalberg als Primas an der Spitze; die Oratoren wollten Wiederherstellung der kirchlichen Ordnung, ohne den Rechten des apostolischen Stuhles etwas zu vergeben. Ersterer präcisirt seine Forderungen in der angeführten Denkschrift dahin, daß in die Urkunde des deutschen Bundes nachstehende Bestimmungen aufgenommen werden möchten. „Für die canonische Einrichtung und Dotirung, und für die gesetzliche Sicherstellung der katholischen Kirche, ihrer Erz- und Bisthümer, im Umfange des deutschen Bundes, wird durch ein mit dem päpstlichen Stuhl ehestens abzuschließendes Concordat fürgesorgt werden. Die Einleitung dazu wird der obersten Bundesbehörde übertragen. Das Concordat wird, sobald es förmlich abgeschlossen ist, einen wesentlichen Bestandtheil der Verfassung des deutschen Bundes ausmachen, und es wird unter den Schutz der Verfassung, der obersten Bundesbehörde und des Bundesgerichts gestellt, in dessen Umfange alle Bisthümer zusammen ein Ganzes, als deutsche Kirche unter einem Primas bilden werden. Die in Deutschland bestandenen Bisthümer und Domcapitel sollen, so viel möglich, jedoch mit Vorbehalt einer angemessenen Berichtigung der Diöcesan-Grenzen, auch nach Erforderniß der Versetzung eines alten Bischofsitzes oder der Errichtung eines neuen, erhalten werden. Zur Dotation derselben, wie auch der dazu gehörigen Anstalten, insbesondere der Seminarien, werden ihre noch vorhandenen Güter bestimmt. Diese Dotation soll aus liegenden Gründen, mit dem Rechte eigener selbständiger Verwaltung, bestehen. Der rechtmäßige Besitzstand aller Pfarr-, Schul- und Kirchengüter wird feierlich garantirt, und es soll darüber ohne Bestimmung der Kirche keine Verfügung getroffen werden können. Auch sollen alle diejenigen frommen und milden Stiftungen ohne Ausnahme, die durch den § 65 des Reichsdeputations-Hauptschlusses von 1803 bezeichnet sind, hergestellt und für ihre frommen und milden Zwecke erhalten werden; von Seiten des Staates aber soll den stiftungsgemäßen Verwaltungsrechten kein Abbruch geschehen, sondern voller Schutz verliehen, überhaupt soll die freie Wirksamkeit der katholischen Kirchenbehörden von den Staatsbehörden keineswegs beeinträchtiget, sondern vielmehr kräftigst geschützt werden." Noch unter demselben Datum, den 27. November, ließ Wessenberg eine zweite Denkschrift folgen, worin er darauf antrug, daß den Bischöfen und Domcapiteln durch die deutsche Bundesacte alle Vorrechte der Landstände, sowie gleicher Rang und die nämlichen Verhältnisse in Ansehung ihrer Personen und Güter, wie den weltlichen mediatisirten Reichsständen, eingeräumt würden. Unmittelbar an diese Denkschrift schließt sich eine abermalige Vorstellung ohne Datum, welche sowohl die in den beiden frühern Denkschriften gestellten Forderungen kurz zusammenfaßt, als auch die Höhe der Dotation der Erzbischöfe, Bischöfe und Domcapitel in Vorschlag bringt. Um seinen Forderungen mehr Nachdruck zu verleihen, verfaßte Wessenberg auch eine kleine Schrift „Die deutsche Kirche im Vorschlag zu ihrer neuen Begründung und Einrichtung", in welcher er seine Ideen noch weiter entwickelt. Sie wurde im April 1815 den Mitgliedern des Congresses eingehändigt. Außer den Denkschriften Wessenbergs und der Oratoren waren auch noch „Rechtliche Bitten und ehrfurchtsvolle Wünsche der Katholiken Deutschlands" und eine Eingabe von Mitgliedern säcularisirter Domcapitel beim Congresse eingelaufen. (Diese Actenstücke sind mitgetheilt bei Klüber, Acten des Wiener Congresses in den Jahren 1814 und 1815, 9 Bde., Erlangen 1815 bis 1835, I—IV.) Die Verhandlungen des Comités für die deutschen Angelegenheiten begannen im October 1814. Als Grundlage derselben dienten die sogen. 12 Artikel, in welchen der Religion gar keine Erwähnung geschah. Erst in der letzten Sitzung, am 16. November, wurde Rücksprache über die Mittel genommen . . ., um Entwürfe über solche Gegenstände zu erlangen, welche, wie z. B. Einrichtung des Militärwesens, die kirchliche Verfassung u. s. w., eine Stelle in der Bundesacte erhalten müßten. Damit hatte es vorläufig sein Bewenden. In den vier ersten

Entwürfen zu einer Grundverfassung des deutschen Bundes (December 1814 und Februar 1815) geschah der religiösen Verhältnisse gar keine Erwähnung. Im März 1815 schien eine Wendung einzutreten. Der von Freiherrn von Stein neu angeregte und von den kleineren Fürsten unterstützte Plan einer Wiederherstellung des Kaiserthums lenkte die Aufmerksamkeit des Congresses wieder auf die kirchlichen Angelegenheiten. Am 1. März überreichten die Oratoren eine neue Denkschrift, in welcher sie „die Zuziehung der Repräsentanten der katholischen Kirche auf dem Congresse bei Berathung der deutschen Angelegenheiten, soweit diese Kirche dabei interessirt sei", verlangten. Auch Friedrich von Schlegel, damals im Ministerium des Aeußern in Wien beschäftigt, und der von Wessenberg influencirte mecklenburgische Gesandte von Plessen verfaßten Privat-Entwürfe, welche Vorschläge hinsichtlich der Ordnung der kirchlichen Verhältnisse enthielten (Pertz, Leben Steins VI, Beil. S. 32 ff. 46 ff.). Die officiellen Verhandlungen über die Feststellung der Bundesacte begannen am 15. April 1815. Für dieselben waren von Oesterreich und Preußen Verfassungsentwürfe vorgelegt worden. Im österreichischen Entwurfe, Mai 1815, war unter der Rubrik von Rechten der Unterthanen bloß angetragen auf Gleichheit der bürgerlichen und politischen Rechte für die christlichen Glaubensgenossen, nämlich für Katholiken, Lutheraner und Reformirte; dagegen verlangte der preußische Entwurf vom 1. Mai, daß die drei christlichen Religionsparteien in allen Bundesstaaten gleiche Rechte genießen sollten (Klüber II, 305, vgl. 313). In einem spätern Entwurfe, von Oesterreich und Preußen verfaßt, lautete Art. 15: „Die katholische Kirche in Deutschland wird unter der Garantie des Bundes eine, ihre Rechte und die zur Bestreitung ihrer Bedürfnisse nothwendigen Mittel sichernde Verfassung erhalten. Die Rechte der Evangelischen gehören in jedem Staate zur Landesverfassung, und ihre auf Friedensschlüssen, Grundgesetzen oder andern gültigen Verträgen beruhenden Rechte werden aufrecht erhalten werden." Gegen die Fassung dieses Artikels erhoben die Oratoren in einer neuen Eingabe vom 29. Mai 1815 sehr triftige Bedenken. Sie bemerkten unter Anderm: „Den Evangelischen wird etwas angeboten, was sie schon besitzen und darum nicht verlangt haben, dagegen soll sich die katholische Kirche mit unbestimmten und entfernten Hoffnungen begnügen. Und wer soll ihr denn die angemessene Verfassung geben? doch nicht die Regenten, zumal einer andern Confession" (Klüber IV, 295). Endlich vereinigte man sich auf Antrag von Bayern dahin, den Art. 15 ganz wegzulassen (Klüber II, 441 u. 535). Im Juni 1815 kam endlich die Bundesacte oder der Grundvertrag des deutschen Bundes zu Stande. Nur Würtemberg und Baden versagten ihre Unterschrift und traten erst später bei. Sie besteht aus 11 allgemeinen Bestimmungen oder Artikeln und 9 besonderen. Art. 1. Die souveränen Fürsten und freien Städte Deutschlands, mit Einschluß des Kaisers von Oesterreich und des Königs von Preußen, von Dänemark und der Niederlande, vereinigen sich zu einem beständigen Bunde, welcher der deutsche Bund heißt. Art. 2. Der Zweck desselben ist: Erhaltung der äußeren und inneren Sicherheit Deutschlands und der Unabhängigkeit und Unverletzbarkeit der einzelnen deutschen Staaten. Art. 3. Alle Bundesglieder haben, als solche, gleiche Rechte. Sie verpflichten sich alle gleichmäßig, die Bundesacte unverbrüchlich zu halten. Art. 4. Die Angelegenheiten des Bundes werden durch eine Bundesversammlung besorgt, in welcher alle Glieder desselben durch ihre Bevollmächtigten theils einzelne, theils Gesammtstimmen führen. Art. 5. Oesterreich hat bei der Bundesversammlung den Vorsitz. Art. 16. Die Verschiedenheit der christlichen Religionsparteien kann in den Ländern und Gebieten des deutschen Bundes keinen Unterschied in dem Genuß der bürgerlichen und politischen Rechte begründen (Klüber II, 590 ff.). Die katholische Kirche war wieder leer ausgegangen, und dem Papste blieb nichts übrig, als gegen alle zum Nachtheile derselben erlassenen Bestimmungen feierlich zu protestiren. Am 14. Juni 1815 übergab Consalvi dem Fürsten Metternich zwei Protestationsurkunden. In der ersteren legte er Verwahrung ein wegen der dem päpstlichen Stuhle nicht restituirten Provinzen, und in der andern protestirte er gegen alles, was auf dem Wiener Congresse „zum Nachtheile der Rechte und Interessen der Kirche Deutschlands und des apostolischen Stuhles entweder verfügt oder unverändert gelassen wurde u. s. w." Beiden Protestationen ertheilte Pius VII. in seiner Allocution vom 4. September seine „vollkommene päpstliche Bestätigung" (Klüber IV, 312 f.).

Obschon der Wiener Congreß den berechtigten Forderungen der Kirche kein Gehör geschenkt hatte, gab doch der Papst die Hoffnung einer Kirche und Staat befriedigenden Ordnung der kirchlichen Verhältnisse Deutschlands nicht auf und sprach schon in der eben berührten Allocution die Erwartung aus, bei dem in Frankfurt zusammentretenden Bundestag die nothwendige Unterstützung zu finden. Auch jetzt wünschte der heilige Stuhl ein Concordat für Gesammtdeutschland zu schließen, und nichts ist unbegründeter, als die von Wessenberg und seiner Partei ausgesprochene Verdächtigung, die „römische Curie" strebe danach, die einzelnen Fürsten zu isoliren, um durch Separatverhandlungen ihnen größere Zugeständnisse abzupressen. Wie aus den Memoiren Metternichs erhellt (III, 1), erklärte sich Consalvi bereit, keinen Separatvertrag mit einzelnen Bundesfürsten abzuschließen. Wessenberg und seine Anhänger hofften mit Hilfe des Bundestages ihre febronianisch-staatskirchlichen Ideen zu verwirklichen. Noch vor seiner Abreise aus Wien hatte er eine Denkschrift ausgearbeitet, die er allen deutschen Höfen zustellen ließ und am 22. December 1815 richtete er eine zweite

Eingabe an dieselben, um sie für das Project einer „deutschen Nationalkirche" zu gewinnen. Mit Wessenberg vereinigten sich noch einige mit der katholischen Kirche mehr oder weniger zerfallene und der seichtesten Aufklärung huldigende Staatskirchler, wie der von Dalberg influencirte geheime geistliche Oberschul- und Studienrath Kopp, der nassauische Kirchen- und Schulrath Koch, welcher später apostasirte, und der kirchlich radikale Ex-Benedictiner und würtembergische Kirchenrath Werkmeister. Sie verfaßten mehrere anonyme Broschüren, in welchen sie die unkirchlichen Ideen entwickelten und anpriesen. Gegen diese nach Form und Inhalt armseligen Geistesproducte erschienen vortreffliche Widerlegungen von dem Bamberger Canonisten Frey u. A., besonders von Weihbischof Zirkel in Würzburg (Die deutsche katholische Kirche u. s. w. 1817, gegen Wessenbergs Broschüre). Wessenberg hoffte namentlich mit Hilfe des Fürsten Metternich seinen Lieblingsplan in Ausführung bringen zu können und wandte sich in dieser Absicht wiederholt an denselben. Der Fürst war dem Vorschlage eines Concordates für die deutschen Bundesstaaten nicht abhold und erstattete am 5. April 1816 Kaiser Franz I. Bericht über die Idee eines Concordates mit dem römischen Hofe für die gesammten deutschen Bundesstaaten, welches in Frankfurt abgeschlossen werden sollte. Sein Vorschlag geht dahin, „eine gemeinschaftliche, auf unsere kirchlichen Grundsätze basirte Verhandlung der Angelegenheiten der deutschen Kirche" anzubahnen und „Deutschland zu einer kirchlichen Verfassung und zur Annahme von Grundsätzen zu bewegen, welche die unsrigen sind" u. s. w. Aus diesen Vorschlägen erkennt man den Einfluß der falschen Ideen Wessenbergs und der in Oesterreich damals noch dominirenden Josephinischen Anschauungen. Metternich schlug auch Wessenberg als Unterhändler beim Abschlusse des Concordates vor („Aus Metternichs nachgelassenen Papieren" III, 3). Die Ausführung des Wessenberg'schen Projectes scheiterte indeß an dem Widerspruche Würtembergs, Preußens und Bayerns, welche zwar in den unkirchlichen Anschauungen mit demselben übereinstimmten, aber der Aufstellung eines deutschen Primas abhold waren und sich dem Abschlusse eines Concordates für die deutschen Bundesstaaten widersetzten. Eine Reise Wessenbergs nach München hatte nicht die gewünschte Wirkung, indem es ihm weder gelang, den Minister von Montgelas, noch den Geheimen Rath von Zentner umzustimmen. Aber auch die tieferblickenden Katholiken, welche zwar ebenfalls wie der Papst ein Concordat für Gesammtdeutschland wünschten, traten gegen die Vorschläge Wessenbergs auf. Vorzüglich wirkte ihm Helfferich in Frankfurt entgegen. Mit diesem vereinigten sich noch eine Anzahl von tüchtigen Männern, welche meistens dem Eichstätter Kreise angehörten (Pastoralblatt des Bisthums Eichstätt von 1865).

Nachdem alle Bemühungen des heiligen Stuhles, ein auf der Grundlage des Rechtes und der Gerechtigkeit beruhendes Concordat mit dem deutschen Bunde abzuschließen, sich fruchtlos erwiesen hatten, suchte er die kirchlichen Angelegenheiten durch besondere Verhandlungen mit den einzelnen Staaten (s. d. Art. Concordate) zu ordnen. Der Bundestag that nichts für die katholische Kirche Deutschlands. Nicht einmal die in Art. 16 der Bundesacte garantirten Rechte der Katholiken hielt er aufrecht; denn als in der bekannten Ausweisungsgeschichte des Hausgeistlichen des Freiherrn von der Kettenburg letzterer sich mit Bezug auf Art. 16 der Bundesacte um Schutz gegen die intolerante mecklenburgische Regierung an den Bundestag wandte, erklärte sich derselbe auf Betreiben Preußens (v. Poschinger, Preußen im Bundestag von 1851—1859, Leipzig 1882, II, 208 ff.) für incompetent, den allegirten Artikel zu interpretiren. Der Krieg von 1866 machte dem deutschen Bunde ein Ende. [Brück.]

Bunderius (van den Bundere), Johannes, O. Pr., Controversist, wurde 1481 zu Gent geboren, trat 1507 dortselbst in den Dominicanerorden, studirte die Theologie in Löwen, wo er noch 1517 verweilte, wurde nach Absolvirung seiner Studien in dem Convent seiner Vaterstadt Lector und dreimal Prior, war auch einmal Prior in Bruges und zweimal Definitor der Provinz. In der Zeit seines ersten Priorates schuf er unter den Mendicantenorden Gents eine Conföderation zu gegenseitiger Unterstützung in Aufrechterhaltung des Glaubens, der kirchlichen Gerechtsame und der Ordensprivilegien, welche lange bestanden hat. Auf dem Ordenscapitel zu Valence wurde er 1540 zum Generalprediger und zum Generalinquisitor der damals noch sehr ausgedehnten Diöcese Tournay ernannt und 1542 von Paul III. in letzterem Amte, welches er bis zu seinem Tode versah, bestätigt. Er starb, 75 Jahre alt, zu Gent am 8. Juni 1557. Sander nennt ihn: Lutheranorum Mennonistarumque acerrimus oppugnator. Er schrieb: 1. Compendium dissidii quorundam haereticorum atque theologorum, Paris. 1540. Dasselbe Werk erschien später unter dem Titel: Compendium concertationis hujus saeculi sapientium ac theologorum super erroribus moderni temporis, Paris. 1543 et 1549; Venet. 1548 et 1552; Antverp. 1555, und nach des Verfassers Tode unter dem abermals veränderten Titel: Compendium rerum theologicarum, quae hodie in controversiam agitantur, Antv. 1562; Paris. 1574 et 1577. Der letztgenannten Ausgabe ist beigefügt: Collatio quatuor doctorum, Ambrosii, Hieronymi, Augustini et Gregorii super triginta articulis ab haereticis modernis disputatis, verfaßt von Natalis Taillepied, O. M., nicht von Bunderius, wie einige vermeinen. — 2. Detectio nugarum Lutheri cum declaratione veritatis et confutatione dogmatum Lutheranorum, Lovan. 1551. — 3. De vero Christi baptismate contra Mennonem Anabaptistarum principem, suc-

cincta quoque errorum ejusdem elisio, Lovan. 1553; Paris. 1574. — 4. **Scutum fidei orthodoxae adversus venenosa tela Johannis Anastasii Velvani fidem, sacramenta ritumque ecclesiasticum explodere contendentis, Gandav.** 1556, nach dem Tode des Verfassers mit modificirtem Titel: Scutum .... adversus quascumque haereses fidem etc. explodere contendentes, Antv. 1569 et 1574; ein Ordensgenosse, Petrus Bacherius, selbst namhafter Controversist (gestorben 1601), übersetzte das Buch in's Vlämische. — Bunderius redigirte ferner nach den Aufzeichnungen seines Ordensgenossen Wilhelm Vleschhouwer (Carnifex, um das Jahr 1525; Echard II, 61) ein Verzeichniß der in den Bibliotheken Belgiens und der benachbarten Provinzen noch im J. 1500 vorfindlichen Manuscripte. Dieser Catalog wurde von mehreren Gelehrten excerpirt und benutzt, unter Andern von Petrus Alva, welcher ihn 1660 noch in Brüssel einsah. Seither ist derselbe verloren gegangen. (Vgl. Sander, De Gandavensib. erudit. claris 67, 68 et Biblioth. Belg. Ms. I, 250; Swoertius 403; Valer. Andr. 470; De Jonghe, Belgium Dominican. 72 ss.; Echard II, 160. 161; Paquot I, 391 s.) [Wildt.]

Bundeslade, im Pentateuch gewöhnlich Arche des Gesetzes (Exod. 25, 22; 26, 33 f.), oder Arche des Bundes mit dem Herrn (Deut. 10, 8; 31, 9. 25 f.), sonst auch Arche des Bundes (אֲרוֹן הַבְּרִית Jos. 3, 6. 8. 11) oder Arche des Herrn (Jos. 3, 13; 4, 5. 11), oder Arche Gottes (1 Sam. 4, 13. 18—22; 5, 1. 2. 10) genannt, war das wichtigste gottesdienstliche Geräth in der mosaischen Stiftshütte und befand sich als solches in der hintern Abtheilung des heiligen Zeltes, im Allerheiligsten. Sie war eine Lade oder Kiste von Schittim- (Akazien-) Holz, dritthalb Ellen lang, anderthalb Ellen breit und ebenso hoch, nach oben offen, innen und außen mit Gold überzogen. Rings um die Lade lief ein goldener Kranz (זֵר זָהָב), unter dem man sich nicht etwa Leisten zu denken hat, welche am obern Rand herumgingen, sondern nach der Etymologie des Wortes (זֵר) und der traditionellen Auslegung (vgl. LXX, Vulg., Jarchi zu Exod. 25, 11; 30, 3) einen künstlich gebildeten goldenen Blumenkranz, der sich ungefähr in der Mitte um die Lade herumzog (Bähr, Symbol. des mos. Cult. I, 383 f.). Unter demselben waren an den vier Ecken goldene Ringe angebracht, durch welche die Tragstangen gesteckt wurden; diese durften nicht herausgenommen werden (Num. 4, 6 steht dießfalls mit Ex. 25, 15 nicht im Widerspruch; vgl. des Verf. Nachmosaisches im Pentateuch 142). Ob sie unmittelbar auf dem Boden oder (nach Abenesra's Ansicht) auf niedrigen, unten etwas ausgebogenen Füßen gestanden habe, welche unter den פְּעָמֹת (Ex. 25, 12) gemeint wären (Keil, Der Tempel Salomo's 104), ist streitig. Obschon für letztere Ansicht die Etymologie des Wortes zu sprechen scheint, so sind doch die alten Uebersetzungen insgesammt dagegen und nehmen פְּעָמוֹת einstimmig in der Bedeutung anguli. Zunächst hatte die Lade die Bestimmung, zum Aufbewahrungsgeräth der zwei steinernen Tafeln zu dienen, auf welche der Decalog geschrieben war; und sofern dieser ein kurzer Inbegriff des ganzen mosaischen Gesetzes ist und so gleichsam den ganzen Pentateuch als die schriftliche Urkunde des zwischen Gott und seinem Volke geschlossenen Bundes repräsentirt, erklären sich obige vielsagende Benennungen derselben von selbst. Zur Zeit Salomons waren bloß die Gesetzestafeln in der Bundeslade (3 Kön. 8, 9), nach Hebr. 9, 4 f. dagegen wurde in derselben auch noch der Stab Aarons und das goldene Mannagefäß aufbewahrt; man wird daher Letzteres entweder von der vorsalomonischen Zeit zu denken oder so zu verstehen haben, daß damit nur eine Aufbewahrung der genannten Gegenstände bei oder an der Bundeslade gemeint sei in Uebereinstimmung mit Ex. 16, 33. Num. 17, 10 (25). — Auf der Arche lag als Deckel eine ganz goldene Platte, dritthalb Ellen lang und anderthalb Ellen breit. Aus dieser Maßbestimmung erhellt zugleich, daß obige Maße der Lade von ihrer Außenseite galten, weil sonst die Platte nicht nach Art eines Deckels hätte auf sie gelegt werden können. Auf dieser Platte standen an beiden Enden zwei goldene Cherubim, die mit ihr ein unzertrennliches Ganzes ausmachten, nicht bloß auf sie gestellt waren. Ihre Stellung war so, daß ihre Gesichter gegeneinander und zugleich gegen die Platte hin geneigt waren und ihre Flügel sich über die Platte ausbreiteten. Dieser Deckel hieß כַּפֹּרֶת, LXX ἱλαστήριον, Vulg. propitiatorium. Der hebräische Name kann, weil כִּפֶּר immer in der Bedeutung von „entsündigen" vorkommt, bloß „Sühngeräthe" heißen, wie die alten Uebersetzer richtig angeben (vgl. Olshausen, Lehrb. der hebr. Sprache 350; der Zusatz ἐπίθεμα bei den LXX, Ex. 25, 17; 37, 6 ist jedenfalls ein Glossem aus einer andern Uebersetzung). In den alten deutschen Uebersetzungen steht dafür gnadhuß, betstatt; seit Luther ist die Uebersetzung Gnadenstuhl gewöhnlich geworden. Als solcher erscheint die Capporeth auch factisch am großen Versöhnungstage, wo der Hauptact der Sühne für die Priester und das Volk gerade bei ihr vorgenommen werden mußte (Lev. 16, 14 bis 17). Die Ursache hiervon ist unschwer einzusehen. In der Bundeslade, also unter der Capporeth, lag der Decalog als Inbegriff des Gesetzes, dessen Verletzungen gesühnt werden mußten, und über der Capporeth waren die zwei Cherubim, welche als Repräsentanten der dem Herrn dienstbaren Natur und Schöpfung seinen irdischen Thron bildeten. Hier wollte er als König des theokratischen Volkes gegenwärtig sein und mit demselben in unterweisenden und heiligenden Offenbarungsverkehr treten, wie dieß Ex. 25, 22 ausdrücklich ausgesprochen ist. Von hier mußte also die Entsündigung und Heiligung des Volkes ihren Ausgang nehmen, und die Capporeth erscheint als der wichtigste und bedeutungsvollste Gegenstand in der ganzen Stiftshütte, so daß

später selbst das Allerheiligste des salomonischen Tempels nach ihr geradezu בֵּית הַכַּפֹּרֶת genannt wurde (1 Par. 28, 11). Ueber die Art, wie Gott auf der Capporeth thronte, s. d. Art. Schechina. Nun begreift sich leicht, wie die mystische Auslegung in diesem Geräthe der Stiftshütte die bedeutsamsten Vorbilder erblicken konnte, bald von den Heiligen im Himmel, bald von der Menschheit Christi, bald von Christus als dem Herrn der Herrlichkeit überhaupt, bald von der Kirche als seiner Braut, bald von der seligsten Jungfrau (vgl. Bibl. sacr. gloss. ord. etc. per F. F. Feuardent., Venet. 1603; Corn. a Lap., Comment. ad Exod. 25, 11 sqq.), wobei freilich das specielle Typologisiren oft auch zu weit ging, wie wenn man z. B. in der Länge der Lade die Langmuth Christi, in ihrer Breite die Größe seiner Liebe, in ihrer Höhe die Hoffnung unserer künftigen Erhöhung, in den vier Ringen für die Tragstangen die vier Evangelien, in den Tragstangen selbst die Lehrer der Kirche, in dem Goldüberzug derselben den Glanz ihrer Wissenschaft vorgebildet sah. — Den Israeliten war die Bundeslade mit dem Decalog und der Capporeth begreiflich das erste und höchste Heiligthum; vor ihr theilten sich die Fluten des Jordan und stürzten die Mauern Jericho's, und wenn sie bei einem Kriegszug im israelitischen Lager sich befand, war man des Sieges gewiß, aber auch ganz untröstlich, wenn sie, wie es in den letzten Tagen Heli's der Fall war, in die Hände der Feinde fiel (1 Sam. 4, 5. 11. 17). Bis zu dieser Zeit war sie zu Silo in der mosaischen Stiftshütte aufgestellt, nachdem sie vorher eine Zeitlang zu Galgala und zu Bethel gewesen war (Jos. 4, 16—20; 18, 1. Richt. 20, 18. 26 f. 1 Sam. 1, 3. 9; 3, 3). Die Philister, welche sie erobert hatten, stellten sie im Dagonstempel zu Azot auf (1 Sam. 5, 1. 2), wurden aber bald durch verschiedene Landplagen genöthigt, sie den Israeliten zurückzugeben (1 Sam. 5, 6 bis 12; 6, 1—18). Nun wurde sie nach Cariathiarim (1 Sam. 6, 20 f.; 7, 1 f.), später nach Gabaa (2 Sam. 6, 2—4. 11) und endlich von David nach Jerusalem gebracht (2 Sam. 6, 12 ff.). Hier hatte sie fortan ihren bleibenden Sitz, zuerst in einem von David für sie errichteten Zelte (2 Sam. 6, 17; 7, 2. 6), nachher im salomonischen Tempel (3 Kön. 6, 19; 8, 1—8). In letzterem blieb sie bis zur Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer und wurde dann vom Propheten Jeremias sammt der mosaischen Stiftshütte und dem Rauchopferaltar in einer Höhle des Berges Nebo (2 Mach. 2, 4—6) verborgen (vgl. Herbst-Welte, Einleitung in's A. T. II, Abth. 3, 50 f.). Daher erscheint sie auch in der nachexilischen Zeit nirgends mehr und das Allerheiligste des zweiten Tempels war leer. Ein drei Finger hoher Stein bezeichnete die Stelle, wo sie hätte stehen sollen, und vor diesem verrichtete der Hohepriester am Versöhnungstage das Nämliche, das sonst vor der Bundeslade geschehen war.

Man hat die mosaische Bundeslade häufig als eine Nachahmung heiliger Laden im Bereiche der Naturreligionen, namentlich der ägyptischen, bezeichnet; und läugnen läßt sich allerdings nicht, daß dort solche Laden wirklich vorkommen. Bei einer feierlichen Procession z. B. am 19. des Monats Athyr trugen die Aegyptier eine heilige Lade umher (Plutarch. de Isid. c. 39), und der Sarg des Osiris erscheint ebenfalls als solche. Auch bei den Griechen kommen solche vor, namentlich im Mysteriendienst, daher der gewöhnliche Name κίσται μυστικαί. In denselben waren τὰ ἄῤῥητα enthalten, d. h. Dinge, welche geheim und verborgen gehalten und nur den Eingeweihten bekannt gemacht und gereicht wurden. Ein Verzeichniß dieser heiligen Dinge gibt Clemens von Alexandrien (Protrept. 2, pag. 14), nämlich: Sesama (ein schotentragendes Gewächs), Pyramiden, Kürbisse, Kuchen mit vielen Nabeln, Salzkörner, Schlangen, Granatäpfel, Herzen, Dolden und Epheu, Mohnköpfe, ein Kamm als Symbol der weiblichen Theile. Suidas bringt diese Kisten gleichfalls mit dem Dienst des Dionysus und der Göttinnen, worunter Ceres und Proserpina zu verstehen, in Verbindung, Ovid mit dem Dienste der Venus, Catull mit den Orgien (Bähr, Symb. d. mos. Cultus I, 400 f.). Es bedarf jedoch kaum der Bemerkung, daß mit solchen Kisten die mosaische Bundeslade gar nichts gemein hat; ihre Gestalt, ihr Inhalt, ihr Zweck, ihre Bedeutsamkeit ist von denselben ebenso verschieden, wie die mosaische Verehrung des Einen wahren Gottes von der heidnischen Naturvergötterung (vgl. Bähr, Symbolik a. a. O.) [Welte.]

Bungeius, Thomas, theologischer Schriftsteller des 13. Jahrhunderts, führte seinen Namen von seinem Geburtsorte Bungey, einem Flecken am Flüßchen Avon in der englischen Grafschaft Norfolk. Er gehörte zum Minoritenorden, war Doctor und Professor der Universität zu Oxford, der Zeitfolge nach der zehnte aus seinem Orden. Innige Freundschaft verband ihn mit seinem berühmten Ordensmitbruder Roger Bacon, mit dem er die Vorliebe für Mathematik und Naturwissenschaften theilte, wie er auch dessen Schriften mit Eifer studirte. Aber wie Bacon, kam auch er durch seine physicalischen Experimente und durch seine Schrift über die natürliche Magie in den üblen Ruf eines Schwarzkünstlers, so daß es der Wahl zum Ordensprovinzial von Seite des Ordens bedurfte, um ihn in der öffentlichen Meinung von dieser Makel zu reinigen. Sein Todesjahr ist unbekannt. Als von ihm verfaßte Schriften finden sich verzeichnet: Super Magistrum sententiar. LL. IV; Quaestiones theologicae; De Magia naturali, sämmtlich bis jetzt ungedruckt. (Vgl. Wadding-Fonseca V, ad an. 1290, n. 18; Wadding, De Scriptor. ord. Minor.; Pitseus, De illustr. Angliae Scriptor.; Moréri, Dict. histor.) [Grammer, O. M.]

Bunsen, Christian Karl Josias, Freiherr von, deutscher Staatsmann, geboren zu Cosbach im Fürstenthum Waldeck den 25. August 1791, studirte in Marburg und Göttingen Theologie und Philologie und

wandte sich mit Eifer und gutem Erfolge einem umfangreichen Sprachenstudium zu. Als Begleiter einiger reichen Engländer und Amerikaner besuchte er Paris, Wien, München und Berlin. In letzterer Stadt fand er bei den hervorragendsten Professoren der neuen Universität, besonders bei Schleiermacher und Niebuhr, freundliche Aufnahme. Im J. 1817 kam er nach Rom, heiratete hier eine Miß Waddington und erhielt bald durch den preußischen Gesandten Niebuhr die Stelle eines Legationssecretärs. Außer der amtlichen Thätigkeit waren die Vorarbeiten für eine protestantische Liturgie und ein Gesangbuch seine Hauptbeschäftigung. Als Friedrich Wilhelm III., welcher den nämlichen Gegenständen eine große Aufmerksamkeit widmete, 1822 nach Rom kam, fand Bunsen bei demselben besondere Beachtung; er wurde Legationsrath und nach Niebuhrs Abgang Geschäftsträger, 1827 Ministerresident. Eine große Genugthuung gewährte es ihm, als Friedrich Wilhelm III. die für die protestantische Gemeinde in Rom — deren Betsaal auf dem Capitol, Palast Caffarelli — ausgearbeitete Liturgie genehmigte (1828). Neben der Gesandtschaftskapelle gründete er ein protestantisches Hospital; er wurde Mitbegründer des archäologischen Instituts, widmete sich der Aegyptologie und war für Förderung derselben durch Richard Lepsius sehr hilfreich. Bis jetzt hatte er sich, soweit es einem Protestanten und Vertreter der preußischen Regierung nur irgend möglich, ziemlich ruhig und objectiv verhalten. Das sollte sich bald ändern. Nach langen Verhandlungen hatte er für die preußischen Westprovinzen von Pius VIII. das Breve vom 25. März 1830 erhalten, worin der heilige Stuhl, obwohl er in Zugeständnissen bezüglich der gemischten Ehen bis an die äußerste Linie ging, die unwandelbaren Grundsätze der Kirche selbstverständlich aufrecht hielt. Dem Breve folgte die Instruction des Cardinal Albani vom 27. März 1830. In Berlin war man damit nicht zufrieden und wünschte Aenderungen des Breve. Auf die kategorische Erwiederung des heiligen Stuhles, daß ein Weiteres nicht bewilligt werden könne, wurde Bunsen 1834 nach Berlin berufen und führte hier mit dem Erzbischof von Köln, Grafen Spiegel, die sogenannte Convention vom 19. Juli 1834 herbei, d. h. eine ganz nach dem Wunsche der Regierung eingerichtete Interpretation des Breve, nach welcher dasselbe in den Westprovinzen zur Ausführung kommen sollte. Der Erzbischof machte sich verbindlich, die drei Suffraganbischöfe zum Beitritt zu dieser Convention zu bewegen, und erreichte dieß auch. Bunsen läugnete in Rom die Existenz dieser Convention, bis dieselbe (1836) durch den dem Tode entgegengehenden Bischof von Trier, Joseph von Hommer, zugleich mit seinem Widerruf an den heiligen Stuhl gelangte. Erzbischof Clemens August aber, der inzwischen auf den Stuhl von Köln Berufene, erachtete das Breve und nicht die Convention als maßgebend; dieß führte ernste Verhandlungen und am 20. November die gewaltsame Wegführung desselben herbei. Bunsen hatte in Berlin der darauf bezüglichen Berathung, welche unter Beisein sämmtlicher Staatsminister und unter Vorsitz des Königs stattfand, beigewohnt und soll bestimmt versichert haben, daß er von Rom Nichts mehr zu erlangen im Stande sei, so lange nicht gehandelt worden, eben weil man der Regierung keine Energie zum Handeln zutraue. Bevor er nach Rom zurückkehrte, verfaßte er noch die Staatsschrift, welche das Geschehene vor der Oeffentlichkeit rechtfertigen sollte. Dabei gibt er sich in den Briefen aus jener Zeit den Anschein, als ob er glaube, daß die Regierung einen glänzenden Sieg errungen habe, äußert aber auch immer offener seine Erbitterung gegen die katholische Kirche. Auf der Rückreise nach Rom vernahm er die Kunde von der Allocution Gregors XVI., die römische Denkschrift folgte ihr, und die Niederlage der preußischen Politik und ihres Vertreters in Rom konnte nicht vollständiger sein. Mit Bunsen wurde nun nicht mehr verhandelt. Er erhielt von Berlin die nachgesuchte Entlassung und verließ Rom, um nach Berlin zu reisen; in München traf ihn die Weisung, seinen Urlaub nach England direct anzutreten. Nach Ablauf des Urlaubs ging er 1840 als Gesandter in die Schweiz. Mit dem Regierungsantritt Friedrich Wilhelms IV., der sein besonderer Gönner war, begann wieder seine einflußreiche Thätigkeit. Die Errichtung des englisch-preußischen Bisthums zu Jerusalem gelang durch seine Vermittelung in London 1841. Daß seine Liturgie, wie auf dem Capitol, so auch auf Sion eingeführt wurde, brachte ihn zu den überschwänglichsten und phantastischsten Schlüssen. Auf Berlin schaue jetzt die ganze Welt; von dort aus über das Capitol und Sion werde das Evangelium, dessen größter Prophet natürlich Bunsen, seinen Siegeslauf antreten. Nach Erledigung seiner Specialmission in London blieb er daselbst als preußischer Gesandter bis zum Jahre 1854, wo er in Folge seiner Stellung zur orientalischen Frage unmöglich geworden war. Von 1854—1858 lebte er in Heidelberg, während welcher Zeit er in den Freiherrenstand erhoben wurde, zog von da nach Bonn und starb daselbst am 28. November 1860. Die Zahl seiner Schriften ist sehr groß; sie bewegen sich auf politischem, geschichtlichem, philosophischem und religiösem Gebiet. Auf letzterem ist er ein Hauptvertreter des Nationalismus, voll Haß gegen alles Positive; besonders kennt er in seinen Auslassungen gegen die katholische Kirche keine Grenzen, auch nicht die des gewöhnlichen Anstandes. Unter den protestantischen Schattirungen sagte ihm bald diese, bald jene mehr zu, je nach der augenblicklichen Stimmung oder der angenehmen oder unangenehmen Begegnung mit Repräsentanten derselben; das eine Mal die amerikanische, dann die englische Episcopalkirche, dann auch die Brüdergemeinde oder die Reformirten. Im Allgemeinen genügt ihm keine der protestantischen Genossenschaften, und er erwartet dieß nur von der

Kirche der Zukunft, die natürlich nach seinem Plane ausgeführt werden muß. Eitelkeit und maßlose Selbstüberhebung sprechen besonders aus seinen Briefen und Tagebüchern, welche am besten denen von Varnhagen an die Seite gesetzt werden. Sagte doch sogar Alexander von Humboldt, ein von ihm oft erwähnter Freund: „Ein Flunkertalent, wie der besitzt, ist selbst unter Diplomaten eine seltene Erscheinung." An seinen wissenschaftlichen Schriften haben die damals noch jungen Gelehrten, welche er besoldete, großen Antheil. (Christian Karl Josias Freiherr von Bunsen. Aus seinen Briefen und nach eigener Erinnerung geschildert von seiner Wittwe, deutsche Ausgabe, durch neue Mittheilung vermehrt von Friedrich Nippold. 3 Bände, Leipzig 1868 bis 1871. Voll Gift und Galle gegen die katholische Kirche, gibt diese Biographie doch viele Aufschlüsse über Land und Leute zu jener Zeit.) [Karker.]

Bunyan, John, englischer Baptist, wurde zu Elston bei Bedford von armen Eltern geboren, wahrscheinlich im J. 1628. Er lernte von seinem Vater das Kesselflicken und diente eine Zeitlang in der Parlaments-Armee gegen Karl I. Von früher Jugend an war er wüst und ausgelassen; Lügen, Fluchen, Lästern war ihm zur Hand. Daher ward denn auch sein Hausstand ein armseliger und verkommener. Seine Frau hatte jedoch zur Mitgift einige fromme Bücher mitgebracht; auch Predigten und biblische Geschichte wirkten, und so fühlte er sich allmälig zu religiösem Leben hingezogen. Dem Katholicismus und der Hochkirche gegenüber machte sich damals das Dissenterthum der Baptisten besonders geltend. An diese schloß sich Bunyan an; im J. 1655 wurde er getauft. Nun las er eifrig die heilige Schrift und trat sogar auf Drängen der Gemeinde als Prediger auf, wobei er durch den Reichthum seiner eigenen, äußern und innern Lebenserfahrungen und durch die lebendig populäre und bilderreiche Darstellung den größten Beifall fand. Neben Owen und Baxter ward er alsbald einer der einflußreichsten unter den Dissenters. Daher wurde er von Karl II. verfolgt, so daß er sich verkleidet in die Versammlungen stehlen mußte. Im J. 1660 wurde er gefangen gesetzt und blieb zwölf Jahre in der Haft, weil er sich nicht dazu verstehen wollte, das Predigen zu unterlassen. Endlich, im J. 1672, wurde er durch den Bischof Barlow von Lincoln seiner Haft entlassen. Sogleich begab er sich wieder an's Predigen, setzte sich aber auch gleichzeitig neuen Verfolgungen aus. Durch die Indulgenzacte des katholischen Jacob II. (vom 18. März 1687) bekam er endlich volle Freiheit, und nun wuchs seine Gemeinde in Bedford, deren Pastor oder auch Bischof er genannt wurde, rasch empor; es wurde ein Versammlungshaus gebaut, wozu das Geld schnell und reichlich herbeifloß. Der König machte ihm mancherlei Anerbietungen, um ihn für die Katholiken im Kampfe gegen die Hochkirche zu gewinnen; allein auf diese ging er nicht ein, sondern blieb in seiner Stellung bis an seinen Tod, den er sich durch eine Erkältung auf einer Reise zuzog. Er starb am 31. (al. 16.) August 1688. — Von seinen Schriften ist am berühmtesten: The Pilgrim's Progress (Die Pilgerreise nach Zion), die er im Gefängniß verfaßte. Es ist eine Allegorie, worin der Pilger aus dem Dienste der Welt durch alle die Stufen der Erkenntniß, der Reue, der Sehnsucht, des Entschlusses, der Versuchungen und Kämpfe, der Beharrlichkeit und des göttlichen Beistandes hindurchgeführt und der Weg zur Bekehrung in den mannigfaltigsten concreten Gebilden mit viel psychologischer Wahrheit veranschaulicht wird. Die Schrift ist fast in alle europäische Sprachen übersetzt, auch mehreremal in's Deutsche; meist jedoch wird nur der erste Theil: „Die Pilgerreise des Christen", nicht der zweite: „Die Pilgerreise der Christin" geliefert. Eine vollständige Uebersetzung beider mit Vorwort von Dr. Franz Ahlfeld erschien zu Leipzig 1853 nebst einer ausführlicheren Biographie. (Vgl. Macaulay, Gesch. Englands c. 7.) [Bone.]

Burchard, der hl., erster Bischof von Würzburg. So unbestreitbar es ist, daß der hl. Kilian mit seinen elf Genossen und Schülern der Erste war, der in Thüringen (in Ostfranken) den christlichen Samen ausstreute, so darf er doch nicht als erster Bischof von Würzburg bezeichnet werden. Es war ihm nicht möglich, in Franken geordnete christliche Einrichtungen zu treffen, und seine mit Mühe angelegten Pflanzungen wurden bald durch die Eroberung der Sachsen und durch eingedrungene Irrlehrer vernichtet. Erst dem Apostel der Deutschen, dem hl. Bonifatius, war es gegönnt, in Franken einen festen Grund des Christenthums zu legen und durch die Errichtung des Bisthums Würzburg einen kirchlichen Mittelpunkt für die umliegenden Gegenden zu begründen. Die große Reihe jener ausgezeichneten Männer aber, welche auf diesem bischöflichen Stuhle gesessen, eröffnet der hl. Burchard. Er stammte von einem vornehmen Geschlechte in England ab, genoß eine gute Erziehung und verließ in der ersten Hälfte des achten Jahrhunderts sein Vaterland, um an der Christianisirung Deutschlands zu arbeiten. Schon Karl Martell hatte ihm sein Jagdschloß Rorlach am Main zur Wohnung abgetreten, und hier richtete er für sich und seine Genossen einige Zellen ein, die sich bald zu einem ansehnlichen Kloster, Neustadt genannt, erweiterten; allein bald sollte ihm durch seine Erhebung auf den bischöflichen Stuhl von Würzburg ein größeres Feld zur Wirksamkeit eröffnet werden. Noch bei Lebzeiten Karl Martells ging Bonifatius mit dem Gedanken um, neue Bisthümer zu errichten; da er jedoch mit dem Gewalthaber wegen seiner Uebergriffe in das kirchliche Gebiet nicht sonderlich zufrieden sein konnte, so mußte er auch mit der Ausführung seines Planes bis zu dessen Tode, am 15. October 741 zu Chiersy an der Oise, zuwarten. Unter Karlmann, der den Osten des fränkischen Reiches, nämlich Austrasien, Alamannien und Thüringen erhalten hatte, gründete er wirklich mehrere Bisthümer,

unter anderen auch das zu Würzburg, Büraburg und Erphesfurt, und übergab ersteres einem Manne, den er schon früher als den Tauglichsten hierfür erkannt hatte, nämlich dem hl. Burchard. In der Angabe der Zeit, wann dieses geschehen, differiren die Schriftsteller, indem die Errichtung des Bisthums Würzburg von dem Mönch von Fuld und Andern in das Jahr 746 (Mon. Germ. SS. I, 346), von Marianus in das Jahr 750 und von Egilward sogar in das Jahr 751 verlegt wird. Gleichwohl kann nur das Jahr 741 als das eigentliche Stiftungsjahr bezeichnet werden. Willibald wurde von Bonifatius nämlich den 22. October 741 zum Bischofe von Eichstätt ordinirt und zwar zu Salburg (Salzburg an der Saale), bei welcher Weihe Burchard von Würzburg und Witta von Büraburg bereits als Bischöfe assistirten (Vita Willibaldi c. 29). Hiermit stimmt ganz zusammen die Nachricht, daß Burchard und Witta dem unter Karlmann den 21. April 742 abgehaltenen Concil als Bischöfe angewohnt haben (Mansi, Conc. XII, 365). Dazu kommt der Brief des Papstes Zacharias an Bonifatius vom 1. April 742, worin die Bestätigung der neuen Bisthümer ausgesprochen ist. Die päpstliche Bestätigungsurkunde ist ein Rescript auf jenes Schreiben des Bonifatius (Bonifat. Epist. 42, p. 111, ed. Jaffé), worin er die Errichtung der neuen Bisthümer und die Weihe ihrer Bischöfe angezeigt und um deren Bestätigung gebeten hatte. Da aber in demselben Schreiben auch Glückwünsche an Zacharias zu seiner Thronbesteigung nach Gregors III. Tode (27. November 741) enthalten sind, so springt von selbst in die Augen, daß der Brief des Papstes für die Gründung des Bisthums Würzburg und die Aufstellung Burchards als Bischof im J. 741 spricht. Die in den Biographien Burchards niedergelegte Behauptung, Bonifatius habe ihn mit nach Rom genommen und von dem Papste Zacharias zum Bischof von Würzburg weihen lassen, muß als Unrichtigkeit zurückgewiesen werden, da Bonifatius während des Pontificates des Zacharias von 741—752 nicht nach Rom kam, Willibald, Hermannus Contractus und Siegebert aber ausdrücklich melden, Burchard sei von Bonifatius zum Bischofe geweiht worden. Jene Unrichtigkeit mag daraus erklärt werden, daß Burchard von Bonifatius um das Jahr 747 nach Rom geschickt wurde, um den Papst über den Stand der Dinge in Franken in Kenntniß zu setzen und einige Verhaltungsmaßregeln und Entscheidungen über vorgelegte Fragen sich auszubitten. Auch der Nachricht, daß Burchard an der Spitze jener Gesandtschaft gestanden sei, welche 751 in der Krönungsangelegenheit Pipins nach Rom abgeschickt wurde (vgl. Gfrörer, Allgem. Kirchengesch. III, 1, 544 und Annales Laurissenses Mon. Germ. SS. I. 136. 137) kann man keinen rechten Glauben schenken, wenn man auf die Gründe hinschaut, welche Rettberg in seiner Kirchengeschichte Deutschlands (I, 391 ff.) und Ussermann (Episcop. Wirceb. 4) dagegen vorgebracht haben. Noch vor seiner Reise nach Rom, von der er im J. 748 zurückkehrte, ließ Burchard die Gebeine des hl. Kilian und seiner Genossen aufsuchen, um sie feierlich beizusetzen. Die Reliquien derselben wurden wirklich in dem Pferdestall des Palastes, welchen Gozbert bewohnt hatte, aufgefunden und sollten für immer in der Kirche auf dem Marienberge ausgestellt werden. Die Steilheit des Berges und der Mangel an Wasser bestimmte jedoch Burchard, seine Cathedrale an der Stelle zu erbauen, wo jetzt noch das Neumünster, in den alten Urkunden Salvatorskirche genannt, steht, und hier wurden sofort auch die Leichname feierlich beigesetzt. Burchard war ein wahrhaft apostolischer Mann, der das große Vertrauen, welches Bonifatius in ihn gesetzt hatte, glänzend rechtfertigte, durch seine vielen Stiftungen, durch die kirchlichen Anstalten, die er in's Leben rief, und durch seine rastlose Thätigkeit das Christenthum in Franken fest begründete, an den von Bonifatius gehaltenen Concilien den lebhaftesten Antheil nahm und überallhin reichlichen Segen verbreitete. Nachdem er zehn Jahre auf dem bischöflichen Stuhle von Würzburg gesessen, bat er sich, ziemlich lebensmüde und entkräftet, von Pipin und Bonifatius den Priester Megingaud zu seinem Nachfolger aus und zog sich mit sechs Genossen nach Hohenburg, einem einsamen Orte seiner Diöcese, zurück, woselbst er sich auf seinen Tod vorbereitete. Derselbe trat 752 oder 753, nach einigen, aber ohne Zweifel falschen Nachrichten freilich viel später ein. Seine sterbliche Hülle ließ Megingaud von Hohenburg nach Würzburg bringen und sie neben der Ruhestätte Kilians beisetzen. Hugo, Bischof von Würzburg, erhob mit Genehmigung des Papstes Benedict VII. die Gebeine unseres Heiligen um das Jahr 983, den 14. October, weßhalb auch in der Folgezeit an diesem Tage das Andenken des hl. Burchard gefeiert wurde. (Vgl. Boll. Oct. VI, 557 sq.; Seiters, Bonifatius, Apostel der Deutschen 328—334; Schröckh, Christl. Kirchengesch. XIX, 198 ff.; Hefele, Einführung des Christenthums in Deutschland 365 ff.) [Fritz.]

Burchard, Bischof von Basel, hervorragender Theilnehmer am Investiturkampfe im 11. und 12. Jahrhundert. — Burchard von Fenis, nach seinem väterlichen Erbe, der Burg Hasenburg oder Asuel, genannt, stammte aus angesehenem Grafengeschlechte. Sein Vater Ulrich, der Stammvater der Grafen von Neuenburg am See, besaß weitläufige Herrschaftsrechte im transjuranischen Burgund. Burchard ward, wie sein Bruder Kuno, der spätere Bischof von Lausanne, zum geistlichen Stande bestimmt und war bereits Domherr von Eichstätt und Canonicus von Mainz, als er 1072 von König Heinrich IV. auf den bischöflichen Stuhl von Basel erhoben wurde. Schon hatten die Kämpfe zwischen Papst und Kaiser begonnen, und es ist wohl anzunehmen, daß der junge König Heinrich den Kämmerer des einflußreichen Erzbischofs Siegfried von Mainz, seinen Charakter und seine Gesinnung

genau kannte, als er ihn zum Bischof und Reichsfürsten wählte und dadurch um so mehr an seine Person fesselte. Wirklich ward Bischof Burchard, dessen Vorgänger Berengar schon an der Synode in seiner Bischofsstadt Basel 1061 zur Aufstellung des Gegenpapstes Cadalous von Parma gegenüber Alexander II. mitgewirkt, bald einer der einflußreichsten Räthe des Königs und einer der Führer in dem welthistorischen Kampfe. Im Verfolge desselben erscheint Burchard schon im Sachsenkriege 1073 und 1074 beim Könige, in seiner Verlassenheit zu Worms an seiner Seite ausharrend, in der Schlacht an der Unstrut an seiner Seite kämpfend, und als nun der eigentliche Investiturstreit losbrach, kündigte Burchard am 26. Januar 1076 auf der Bischofsversammlung zu Worms mit seinen Mitbischöfen Otto von Konstanz und Burchard von Lausanne Papst Gregor VII. den Gehorsam und übernahm es sogar, mit Huzmann von Speier auf einer Versammlung zu Piacenza die oberitalischen Bischöfe mit dem Gedanken an die Entsetzung des Papstes vertraut zu machen. Dafür verfiel er mit seinen Genossen dem Banne der Kirche und wurde mit den andern gebannten Räthen vom Könige von seinem Hofe entlassen. Es kam zur Buße in Canossa, und an ihr nahmen auch, nach dem Berichte des Chronisten Bernold, die Bischöfe von Basel und Lausanne Antheil, nachdem sie vereinzelt unter schweren Gefahren die Alpen überstiegen hatten. Als aber unter seinen Parteigenossen in der Lombardei des Königs Wankelmuth wieder umschlug, stand Burchard mit den Bischöfen von Lausanne und Straßburg an der Spitze der Kriegspartei wider den ihm doch durch Verwandtschaft verbundenen Gegenkönig Rudolf und wider dessen Helfer, Herzog Berchtold von Zähringen. Zwar wurden von dem Letzteren die Vasallen der Bischöfe in zwei blutigen Treffen geschlagen, und diese selbst konnten nur mit Noth der Gefangenschaft entgehen; allein das Kriegsglück wandte sich wieder, und die Bischöfe von Basel und Straßburg verwüsteten, nach dem Chronisten Bernold, mit allen, welche sie um sich sammeln konnten, durch Raub und Brand und jede denkbare Bedrückung alles, was dem König Rudolf gehörte, bis sie endlich die ganze Gegend sich und ihrem König Heinrich unterworfen hatten. „Jedenfalls ist in dem damaligen Culturkampfe viel Cultur zerstört worden“, meint Dr. Blösch in seiner Biographie Burchards. Dazu trug besonders der Kampf gegen die vorzüglichsten Träger der damaligen Cultur bei, gegen die Benedictiner-Abteien, welche, den Cluniacensischen Grundsätzen getreu, sich an den Papst hielten und vorzugsweise den Zorn ihrer Gegner zu fühlen hatten. Wie der Straßburger Bischof die an der Spitze der Benedictiner Deutschlands stehende, kirchlich vorleuchtende Abtei Hirsau plünderte und die Mönche verjagte, so scheint Bischof Burchard die Benedictiner Germanusstiftung Münster im großen Thale (Moutier-Grandval) vertrieben und das Kloster aufgelöst zu haben; ob dieß auf einem Kriegszuge oder sonst in gewaltthätiger Weise geschehen sein mag, ist unbekannt. Jedenfalls fühlte er sich und die betheiligten Grafen später zur Restitution verpflichtet. Bischof Burchard war in diesen Jahren viel in der Umgebung des Königs; so am 1. Juli 1077 in Mainz, als Heinrich auf seine Fürsprache dem Bischof von Straßburg den dem Herzog von Zähringen weggenommenen Breisgau schenkte; ebenso 1080 zu Speier, wo der König dem Bischof und der Kirche von Basel zum Lohne der Anhänglichkeit auf Fürsprache der Bischöfe Huzmann von Speier, Konrad von Utrecht und Burchard von Lausanne die Grafschaft Harichingen (die spätere Landgrafschaft Buchsgau) vergabte. Letztere Vergabung fand kurz vor dem Zuge nach Sachsen statt, und es ist anzunehmen, daß Bischof Burchard mit seinen burgundischen Kriegsleuten an demselben ebenso, wie 15. October 1080 an der Entscheidungsschlacht bei der Elster theilnahm und vielleicht zu denjenigen Bischöfen gehörte, welche nach der tödtlichen Verwundung des Gegenkönigs voreilig das Te Deum anstimmten, dann aber in die allgemeine Flucht mit fortgerissen wurden. Dagegen wird er als Theilnehmer an der Synode von Brixen und bei der Wahl des Erzbischofs Wibert von Ravenna zum Gegenpapste ebenso wenig genannt, wie bei dem damaligen Römerzuge des Königs. Erst im März 1084, als der König Rom einnahm, findet sich der Bischof von Basel urkundlich in der Umgebung Heinrichs, und zwar am 21. März, an jenem bedeutungsvollen Tage, da Rom dem Sieger die Thore öffnete. Unter diesem Datum vergabte der König im Palaste des Vaticans seinem getreuen Bischof Burchard das Schloß und die Herrschaft Rappoltstein im Elsaß als Ersatz für die Verwüstung seiner Kirche und seines Landes durch des Reiches Feinde, und es ist keinem Zweifel unterworfen, daß Burchard in den nächstfolgenden Tagen am Palmsonntag bei der Krönung des Gegenpapstes und am Ostertag bei der Kaiserkrönung Heinrichs betheiligt war. Im Juni kehrte Heinrich nach vergeblicher Belagerung der Engelsburg, in welcher Papst Gregor ungebeugt und seinen Reformplänen treu aushielt, mit Bischof Burchard nach Deutschland zurück. Dieser blieb am kaiserlichen Hoflager und weihte im August nach dem Tode Siegfrieds den Anhänger des Kaisers, Wezilo, Domherrn von Halberstadt, zum Erzbischof von Mainz. Es folgte im April 1085 die Reichsversammlung in Quedlinburg, auf welcher die dem Papste getreuen Bischöfe Deutschlands die Ungültigkeit der Wahl und Weihe des neuen Erzbischofs von Mainz und den erneuerten Bann gegen König Heinrich und seine Anhänger, insbesondere auch gegen den Exbischof von Basel, wie Burchard genannt wird, aussprachen; im Mai war die gegnerische Bischofsversammlung in Mainz, an welcher Bischof Burchard durch Abgeordnete theil

nahm, und am 25. Mai starb Papst Gregor in Salerno.

Von dieser Zeit an gestaltete sich in den Bisthümern der jetzigen Schweiz ein vollständiger Umschwung zu Gunsten der kirchlichen Partei. Der kaiserlich gesinnte Bischof von Chur, Norbert von Hohenwart, zog sich in das bayrische Stift Habach zurück; Otto von Konstanz, einer der heftigsten Gegner der gregorianischen Reform, wurde vertrieben, und an seine Stelle trat ein Benedictiner von Hirsau, Gebhard, Sohn Herzog Berchtolds von Zähringen, später hochangesehener päpstlicher Legat, der Mittelpunkt des strengkirchlichen Lebens in Oberdeutschland. Als dann am Weihnachtsabend 1089 in der Schlacht von Gleichen auch der kriegerische Burchard von Lausanne mit der Reichsfahne in der Hand erschlagen ward, der nach des Chronisten Bernold Ausspruch nicht Bischof, sondern Antichrist zu heißen verdiente, ward um 1093 Kuno, der friedfertige Bruder des Basler Bischofes, Oberhirt der Diöcese Lausanne. Schon mehrere Jahre vorher hatte auch Burchard selbst die Versöhnung mit der Kirche gesucht. „Da er vermöge seines ihm von Gott anvertrauten Amtes," wie sich Bischof Burchard selbst in einer Urkunde ausdrückt, „verpflichtet ist, als Stellvertreter des Herrn seine Kirche zu leiten, so will er vor Allem dafür sorgen, daß er nicht von seinem höchsten Richter verurtheilt werde, als habe er nur eiteln Ruhm und nicht die Gerechtigkeit gesucht; daher beginnt er sein Gemüth von den weltlichen Geschäften zum heiligsten Anliegen zu wenden und, nachdem er zur Vertheidigung des Reiches dem irdischen Kaiser Kriegsdienste geleistet, zur Erlangung des himmlischen Reiches seinem und aller Creatur Schöpfer zu dienen." Er that dieses mit aller Energie seines Charakters. Nachdem seine Stadt Basel durch Sorge des Bischofs zum Schutze gegen feindliche Einfälle mit Mauern und Thürmen umgeben war, wollte er sie auch mit einer geistigen Schutzwehr versehen. Um seine Nachlässigkeit im Dienste des Herrn gut zu machen (**pro mearum negligentiarum correctione**) und zum Heile der ihm anvertrauten Seelen der Lebenden und Verstorbenen gründete er bereits im Jahre 1083 zu Ehren des Erlösers, der heiligen Gottesmutter und Jungfrau Maria und des hl. Martyrers Albanus eine klösterliche Stiftung in der nächsten Umgebung Basels und übergab dieselbe als Restitution den Cluniacensern, also gerade demjenigen Zweige des Benedictiner-Ordens, aus dessen Schooß Gregor VII. die Ideen der kirchlichen Reform geschöpft hatte. Der Bischof nennt sogar den hochverehrten hl. Abt Hugo von Cluny, welchem er 1105 seine Stiftung zur Leitung anvertraut, mit ihm in alter Liebe und Freundschaft verbunden (**antiquam cum domino Hugone Cluniacensis ecclesiae abbate retinens familiaritatem et amicitiam**). Diese Verbindung mit den Cluniacensern blieb eine innige und viel bewährte durch freundschaftlichen Verkehr wie mit Abt Hugo, so mit anderen eifrigen Vertretern der kirchlichen Richtung, mit dem hl. Ulrich, Prior des Cluniacenser-Stiftes Grüningen, welcher mehrmals nach Basel kam, und welchem Bischof Burchard 1085 ein Gut zu Zell im Breisgau zur Gründung des später nach ihm genannten Priorates St. Ulrichen abtrat, sowie mit dem hl. Morandus, der im Einverständniß mit dem Bischof (**laudante episcopo Burchardo**) das verweltlichte Kloster Altkirch ebenfalls zu einem Cluniacenser-Priorate umgestaltete. Unter Burchards bischöflicher Regierung und mit seinem Gutheißen gründete 1094 der eifrige Mangold von Lutenbach das Augustiner-Stift Marbach bei Hattstatt. Der Bischof selbst, der nach allen Seiten gut zu machen suchte, stellte die zerstörte Stiftung des hl. Germanus im großen Thale als weltliches Chorherrenstift wieder her und übergab demselben die Güter, welche noch gerettet werden konnten; auch veranlaßte er 1085 vier Grafen, seine Verwandten und Anhänger, als Restitution für ihre Mitschuld an der Beraubung des Germansklosters in einem engen Bergthale das Kloster Beinwil zu stiften, in welches Benedictiner aus dem Reformkloster des seligen Abtes Wilhelm von Hirsau berufen wurden. Unter Bischof Burchard wurde ferner das Kloster Ottmarsheim im Elsaß gegründet und soll auch das Magdalenen- oder Steinenkloster in Basel, das Kloster der Reuerinnen, seinen Ursprung genommen haben. Mit großer Vorliebe nahm er sich außerhalb seines Bisthums der Abtei St. Johannsen oder Erlach an, welche sein Bruder, Bischof Kuno von Lausanne, nahe bei der zerfallenden Stammburg ihres Geschlechtes gegründet hatte. Nach Kuno's Tod 1106 vollendete Bischof Burchard den Bau der Abtei und bevölkerte sie mit Benedictinern von St. Blasien im Schwarzwalde, welches Kloster nebst Hirsau und dessen Filiale Allerheiligen in Schaffhausen als ein Hauptbollwerk der gregorianischen Richtung galt.

Es ist fast unerklärlich, daß Bischof Burchard trotz dieser Stiftungen in strengkirchlichem Sinne und trotz seiner engen Verbindung mit dem Cluniacenser-Orden dennoch wieder in alter Treue dem vielgebannten, in seiner Opposition verharrenden Kaiser in der größten Noth zur Seite stand. Im März 1095 erscheint er zu Padua bei Heinrich IV., als dieser in tiefster Erniedrigung gegenüber dem eigenen aufrührerischen Sohne Konrad sich kaum aufrecht halten konnte. Da übergibt der Kaiser seinem Getreuen, Bischof Burchard von Basel, auf seine Bitte und die Intercession des Gegenpapstes Wibert das Kloster Pfäfers in St. Gallen, eine Schenkung, welche im Gegensatze zu den Vergabungen an den Cluniacenser- und Benedictiner-Orden doppelt auffallen muß und später zu langwierigen Streitigkeiten zwischen dem Bisthum Basel und dem Kloster geführt hat. Weihnachten 1099 und ebenso 1101 war Burchard mit kaiserlich gesinnten Bischöfen am Hofe Heinrichs zu Speier, zu einer Zeit, da dessen jüngerer Sohn Heinrich V. ebenfalls wider

den Vater sich erhob, und der alte Kaiser einerseits den Abt Hugo von Cluny um die Vermittlung des Friedens mit der Kirche bat, anderseits gegen die Fürsten sich erbot, die Regierung seinem Sohne abzutreten und sogleich nach Wiederherstellung des Friedens mit dem Papste einen Kreuzzug anzutreten. Wohl mag Bischof Burchard zu diesem Versöhnungsversuche seinen Rath und seine Vermittlung angeboten haben; wenigstens war er mit dem apostolischen Stuhle vollständig ausgesöhnt, und Papst Paschalis II. bestätigte 8. Februar 1107 seine Stiftung, das St. Albanskloster in Basel. Indessen hatte der alte Kaiser Heinrich in der letzten äußersten Demüthigung und Noth, als die seinem Sohne sich anschließenden Fürsten Deutschlands ihn zur Abdankung zwingen wollten, 1106 von Lüttich aus sich an dieselben gewendet und Frist verlangt, bis er mit seinen Getreuen, besonders auch mit dem Bischof von Basel, sich berathen habe. Bald darauf, am 6. August, starb der unglückliche Fürst, und im Jahre darnach (12. April 1107) folgte ihm auch Bischof Burchard im Tode. (Vgl. Trouillat, Monuments de l'ancien évêché de Bâle, vol. I—III; J. A. Quiquerez, Bourcard d'Asuel, Delémont 1843; J. J. Merian, Geschichte der Bischöfe von Basel I, 35—42; Abel Burckhardt, Bilder aus der Geschichte von Basel I, 29—62; E. Blösch, Zwei bernische Bischöfe [Burchard von Hasenburg, Bischof von Basel, und Burchard von Oltingen, Bischof von Lausanne], im Berner Taschenbuch 1881, 24—52; Albert Burckhardt, Bischof Burchard von Basel, im Jahrbuch für schweiz. Geschichte VII, 59—89, Zürich 1882.) [Fiala.]

Burchard, erster Bischof von Meißen. Wie Karl d. Gr. die Bisthümer Osnabrück, Münster, Paderborn, Minden, Bremen, Verden und Seligenstadt (später Halberstadt) errichtet hatte, um die Sachsen zum Christenthume zu bringen, so stiftete der sächsische Kaiser Otto die Bisthümer Havelberg, Brandenburg, Meißen, Merseburg, Zeitz (später Naumburg) und Magdeburg, um die zahlreichen slavischen Völkerschaften für dasselbe zu gewinnen. Mit ungeheurer Anstrengung hatte sein Vater, der große König Heinrich I., diese Völker östlich von der Elbe unterworfen und unter vielen andern festen Plätzen und Burgwarten, welche er gegen dieselben errichtete, um das Jahr 930, nach der Ueberwindung des sorbischen Stammes der Daleminzier, auch Burg und Stadt Meißen gegründet, welche der Sitz des Burggrafen und der nachmals so mächtigen Markgrafen von Meißen wurde. Otto I. errichtete nun daselbst ein Bisthum und ließ auf Weihnachten des Jahres 968 durch den Erzbischof Albert von Magdeburg zugleich mit den Bischöfen Boso von Merseburg und Hugo von Zeitz einen gewissen Burchard zum ersten Bischofe von Meißen weihen. Burchard soll früher Hofcaplan des Kaisers gewesen und wie Boso von Merseburg aus dem Kloster St. Emmeram hervorgegangen sein, doch ist selbst diese Nachricht nichts weniger als historisch verbürgt. Sein Leben ist, wie die frühere Geschichte des Bisthums Meißen überhaupt, in tiefes Dunkel gehüllt. So viele Bearbeiter die Geschichte des Burg- und Markgrafenthums Meißen gefunden hat, so sehr ist von jeher die Geschichte des Bisthums vernachlässigt worden, und wenn auch Meißen nicht sowohl eine bischöfliche, als vielmehr eine markgräfliche Stadt war, so muß es doch befremden, daß von allen jenen Geschichtschreibern kaum im Vorbeigehen des Bisthums gedacht wird. Das einzige Brauchbare ist außer der Neuen Meißnischen Chronica von P. Albinus, Wittenb. 1580, und Georg. Fabricii Annal. Misnae urbis, Jenae 1597, die Series Misnensium Episcoporum studio et opera P. Sigmundi Calles, S. J., Ratisb. et Viennae 1752. [Seiters.]

Burchard de monte Sion oder de Saxonia, der deutsche Reisende genannt, hat sich durch seine Beschreibung des heiligen Landes einen Namen erworben. Diese bildet zugleich die einzige Quelle für seine Lebensumstände. Nach dem neuesten Herausgeber derselben (s. u.) hat Burchard, fälschlich Brocard oder Bocard genannt, zweimal seine Reise beschrieben, einmal publice, das andere Mal privatim. Die letztere Beschreibung, welche Canisius in seinen Lectiones antiquae VI, 295 sq. (Ingolst. 1604) drucken ließ, hat die beiden für Burchards Heimat wichtigen Stellen: Distat autem (sc. Nazareth) ab Accon per septem leucas; quod spacium melius estimare potui, quia sepius illuc pertransivi, videtur mihi esse sicut de Magdeburg in Barboy (in B. war ein Dominicanerkloster), und: Videtur mihi quod Jerusalem .. multo sit longior, quam antiqua civitas meydeburgensis, quam includit murus circumiens de S. Ambrosio usque ad novam civitatem exclusive; danach war Burchard in Magdeburg und Umgegend genau bekannt. Wie die epistola dedicatoria in mehreren Handschriften bemerkt, hat Burchard sein Buch „patri fratri Burchardo lectori fratrum ordinis predicatorum in Magdeburch" gewidmet. Daß er also in der Magdeburger Gegend, wenn nicht geboren, so doch ansässig war, dürfte sicher sein. Burchard gehörte dem Dominicaner-Orden an, war, wie er selbst erwähnt, Priester und soll, wie eine Handschrift wohl nicht mit Unrecht bemerkt, Lector der Theologie gewesen sein. Wie seine Schrift ergibt, bereiste er zu wissenschaftlichen Zwecken das heilige Land; die Zeit, wann dieß geschah, läßt sich nur ungefähr bestimmen. Burchard bezieht sich bereits auf das zweite Concil zu Lyon (1274), und weitere Bemerkungen lassen erkennen, daß er zwischen 1285 bis 1291 geschrieben hat. Eine spätere Hand in einem Codex, welche 1283 angibt, dürfte demnach ziemlich das Rechte bezeichnet haben. Seine Reise muß sich auf etwa zehn Jahre ausgedehnt haben und erstreckte sich über Armenien, Palästina und Aegypten. Le Clerc (Histoire littéraire de la France

XXI, 182) läßt ihn von 1275 bis 1285 reisen. Wo und wann Burchard gestorben ist, ist unbekannt. Ebenso bleibt zweifelhaft, ob er seinen Zunamen de monte Sion von einem deutschen Kloster oder von seinem längeren Aufenthalte auf dem Sionsberge in Jerusalem führt. Burchard hat die Beschreibung des heiligen Landes in Quatuor divisiones zerlegt, „que partes respondent quatuor plagis celi“. Den Ausgangspunkt seiner Eintheilung nimmt er von Accon aus. Die Beschreibung ist sehr genau und beruht fast überall auf Autopsie; wo er nach Mittheilungen Anderer berichtet, gibt er dieß getreulich an; wo er bloße Muthmaßungen ausspricht, fügt er ein ut mihi videtur hinzu (cf. S. 41). Die Landesgrenzen, die kirchliche und politische Eintheilung des Landes sind genau angegeben; besondere Rücksicht ist auf die Orte genommen, welche in der heiligen Schrift erwähnt oder von der Legende mit dem Leben des Heilandes in Verbindung gebracht sind. Wenn Burchard auch manches Legendenartige berichtet, so gibt seine Schrift doch ein genaues und getreues Bild von der damaligen Beschaffenheit des heiligen Landes und wird darum stets Werth behalten. S. 63—76 ist eine ausführliche Beschreibung des damaligen Jerusalem. Zum Schluß hat er 3 Kapitel „De longitudine et latitudine terre sancte“, „De fructibus et animalibus terre sancte“, und „De variis religionibus terre sancte“. Das letztere Kapitel namentlich läßt Burchard als einen vorurtheilsfreien Mann erscheinen, der mit feiner Beobachtungsgabe ein bedeutendes kritisches Talent verband. Wie genau er Alles nimmt, zeigt u. A. seine Bemerkung S. 30, daß er die Steine der Pyramiden gemessen habe, um die Größe richtig angeben zu können. Mit Neubelebung der biblischen Studien im fünfzehnten Jahrhundert wurde auch Burchards Reisebeschreibung als werthvolles Hilfsmittel zum Bibelstudium vielfach gedruckt. Der älteste Druck ist der Lübecker vom Jahre 1475 in dem jetzt seltenen Buche Rudimentum noviciorum (fol. 164 bis 188). Weitere Ausgaben erschienen 1519 zu Venedig, 1532 zu Paris und zu Basel im Novus orbis regionum et insularum, 1536 zu Antwerpen, 1537 zu Basel, 1544 zu Paris und Wittenberg, 1555 zu Basel, 1579 zu Wittenberg, 1587 zu Magdeburg, und abermals daselbst 1593. Die späteren Ausgaben siehe bei Laurent. Alle diese Drucke sind sehr mangelhaft; theils haben sie Zusätze, theils Auslassungen des Originaltextes. Einen zuverlässigen Text hat erst C. M. Laurent in den Peregrinatores medii aevi quatuor, Lips. 1864, geliefert. — Literatur: Außer Laurent ist noch zu vergleichen Le Clerc l. c., 180 ff.; Tobler, Bibliotheca geographica Palestine, p. 27 sq., und dessen Descript. terre sancte ex saeculo VIII, IX, XII et XV, 500.

Verschieden von diesem Burchard ist der Reisende gleiches Namens, welcher vielleicht aus Köln stammt und Vicedom zu Straßburg war. Als solcher kommt er urkundlich 1182 und 1194 vor. Seine Reise nach dem heiligen Lande geschah 1175. Ueber dieselbe hinterließ er einen Bericht, von welchem ein Bruchstück bei Arnold von Lübeck VII, 10, der ihn fälschlich Gerhard nennt, erhalten ist. Neuerdings ist dieses Fragment von J. C. M. Laurent herausgegeben worden (Serapeum 1858, Seite 147—154). Außerdem gehört vielleicht die Epistola Burchardi notarii imperatoris ad Nicolaum Sigebergensium abbatem de victoria Friderici Imper. Aug. et exidio Mediolanensi vom Jahre 1162 (Muratori, Rerum italic. SS. VI, 916 sq.) diesem Burchard an. Jöcher (Gelehrten-Lexikon s. v. Burchard) und nach ihm Laurent l. c. schreiben ihm auch die Brocardi annales de Friderici in terra sancta rebus gestis (erwähnt in Bibliotheca instituta a Conrado Gesnero, in epitomen redacta per Jos. Simlerum, Tiguri 1574, 104) zu. (Vgl. Serapeum 1859, 174—176, und Wattenbach, Deutschl. Geschichtsquellen II, 339.)

Vielfach ist der Dominicaner Burchard mit einem gleichnamigen Ordensgenossen verwechselt worden, welcher Ende des dreizehnten oder Anfangs des vierzehnten Jahrhunderts zu Straßburg lebte und eine Summa casuum (auch s. juris, s. de casibus sive de vitiis et virtutibus) schrieb. Dieselbe, gewöhnlich in 4, oft auch in 5 Bücher (1. De Simonia, 2. De clericis et ordinationibus, 3. De homicidio, 4. De penitentia, 5. De sponsalibus [oder matrimonio]) eingetheilt, ruht ganz auf Raimund v. Pennaforte, welcher bei Burchard nur excerpirt und umgearbeitet erscheint. Die Abfassung dieser Summa Brocardica fällt noch vor das Concil von Vienne (1311). Burchard ist mehrere Male zu den Moralisten gezählt worden, gehört jedoch zu den Canonisten. (Vgl. Roderich Stintzing, Geschichte der populären Literatur des römisch-canonischen Rechtes in Deutschland, Leipzig 1867, 492 ff.) Von späteren Canonisten haben Hostiensis und Durantis Burchards Summa vorzugsweise benutzt. — Literatur: Echard I, 466; Fabricius-Mansi (Florentiner Ausgabe 1868) I, 263, und Schulte, Quellen I, 423.

Auch ward Burchard verwechselt mit dem Minoriten Bonaventura Brochard zu Bernay in der Normandie, welcher 1533 mit dem französischen Edelmanne Greffin Arfayart eine Reise nach Jerusalem machte und später noch zwei weitere unternahm. Da sein Leben demnach mit Burchard de monte Sion manches Aehnliche bot, haben ihn Canisius, Bayle, Dupin, Cave u. A. m. mit diesem verwechselt, Echard und Fabricius (Bibliotheca mediae et infimae aetatis I, 284) indeß diesen Irrthum bereits berichtigt. Der ausführliche Bericht, welchen Brochard über seine Reisen hinterließ, ruht noch handschriftlich auf der Pariser Bibliothek. (Vgl. Biogr. génér. VII, 464.) [Grube.]

Burchard von Schwäbisch-Hall, gestorben 4. August 1300 als Decan des Stiftes

St. Peter zu Wimpfen im Thale, Chronist, schrieb zu dem von ihm aufgestellten Verzeichnisse der praedia et redditus seines unter ihm neu blühenden Stiftes als Einleitung eine kleine Stiftsgeschichte voll reicher interessanter Einzelheiten; er ging dabei von der seither lange eingehaltenen annalistischen Form schon zur eigentlichen Geschichtschreibung über. Seine Arbeit setzten Andere bis zu Beginn des 16. Jahrhunderts fort; sie findet sich vollständig zum ersten Male gedruckt in Mone, Quellensammlung III. (Vgl. O. Lorenz, Deutschlands Geschichtsquellen, 2. Aufl., I, 48. II, 334.) [Falk.]

Burchard, Johann, von Straßburg, Verfasser des erst spät bekannt gewordenen scandalösen Diariums über Papst Alexander VI. Er war geboren zu Straßburg, kam nach Rom an den päpstlichen Hof und wurde dort am 11. December 1483 mit dem Amte eines Cerimonienmeisters betraut. Er starb unter Julius II. als Bischof von Città di Castello (Delegation von Perugia) am 6. Mai 1505. Außer dem genannten Diarium schrieb er auch Ordo (missae) pro informatione sacerdotum (Rom. 1509) und besorgte mit Jacob de Lutiis eine Verbesserung des Liber pontificalis (Rom. 1497). Was nun das Diarium betrifft, so war demselben wohl nie die Veröffentlichung zugedacht. Kunde über seine Existenz gab nach O. Raynaldus, der das vaticanische Autographum kannte, Denis Godefroy in seiner Histoire de Charles VIII im J. 1684. Dann erschienen plötzlich durch Leibniz Fragmente des Buches unter dem Titel Specimen historiae arcanae, sive Anecdota de vita Alexandri VI papae, seu Excerpta ex diario Joann. Burchardi, Argentoratensis capellae Alexandri VI clerici, cerimoniarum magistri, Hanov. 1696—1697. Leibniz hatte diesen Auszug wahrscheinlich von fremder Hand, vielleicht aus Paris, bekommen; in der Vorrede bedauert er nämlich, daß er das Originalwerk nicht habe auffinden können. Einige Jahre später erhielt er Mittheilung von einem Gesammttext durch Lacroze, an welchen er unterm 30. November 1707 schreibt, daß er sich vorgenommen, das Werk zu veröffentlichen; aber er starb, ehe es dazu kam. Wahrscheinlich war es dasselbe in Berlin gefundene Manuscript, welches im J. 1732 J. G. Eccard in seinem Corpus historiarum II abdrucken ließ. Dieses Manuscript war übrigens im Einzelnen sehr defect, so daß Eccard vielfach die früheren Leibniz'schen Fragmente zu Hilfe nehmen mußte; auch beginnt Leibniz mehrere Monate früher, als Eccard, und schließt mehrere Monate später. Ueberdieß finden sich mancherlei Abweichungen in den beiden Texten, nicht bloß im Ausdruck, sondern auch im Sachlichen, so daß sie gegen Ende fast ganz auseinander gehen. Eccard selbst glaubt, daß der wahre Text wohl nie zu Tage kommen werde; er sagt: „Latet illud in archivo Vaticano, aeternumque latebit.“ Später wurde von La Curne de St. Palaye in der Bibliothek Chigi zu Rom ein Manuscriptwerk von 5 Quartbänden aufgefunden, welches mit den Jahren 1483, also noch mit den letzten Zeiten Sixtus' IV., beginnt und bis 1506, also nach dem Tode Burchards, reicht und die Päpste Innocenz VIII., Alexander VI., Pius III., sowie die ersten Jahre von Julius II. umfaßt. In der Münchener Staatsbibliothek befindet sich ein Manuscript, von Onufrio Panvini geschrieben, 2 Folianten stark, welches von 1484—1538 reicht. Auch in der National-Bibliothek zu Paris gibt es Handschriften, aus denen vielleicht die Leibniz'schen Fragmente stammen (vgl. Notices et Extraits de Manuscrits de la Bibliothèque du Roi I, Paris 1787, 68 ss.). Das Diarium bei Eccard füllt nur 80 Folioseiten; wie damit die genannten handschriftlichen fünf Quartbände und zwei Folianten stimmen, ist nicht nachgewiesen; ebenso wenig ist zu ermitteln, wie die Eccard'sche Handschrift ihren Weg nach Berlin gefunden. Im Jahre 1856 gab mit der Jahreszahl 1854 der liberale Advocat Achilli Gennarelli in Florenz das Diarium vollständig heraus, aber ohne das Autographum im Vatican zu benutzen, das nach seinem Geständnisse vielfach von seinem Texte abweicht. Aus Allem ergibt sich, daß schon die Authenticität des Textes eine sehr schwankende ist, und daß unter den Händen von Copisten willkürlich oder tendenziös damit geschaltet sein mag. Jedenfalls aber ist das Buch keine historische Quelle. Selbst diejenigen, welche in antipäpstlicher Gesinnung recht viel Unwürdiges in dem Leben der Päpste entdecken möchten, erkennen an, daß das Diarium Scandalsucht verrathe und im Einzelnen keinen Glauben verdiene. Wohl aber stimmt es mit so manchen andern scandalösen Schriften jener Zeit. Der Nachfolger Burchards sagt von ihm, daß er sei „non solum non humanus, sed super omnes bestias bestialissimus, inhumanissimus, invidiosissimus“. (Vgl. Fabr. Mansi I, 500 sq.; Moroni VI, 169; Civiltà cattol., 19. Apr. 1856, n. 146 p. 214 ss.) [Bone.]

Burchard (Buggo) von Worms, ausgezeichneter Bischof des elften Jahrhunderts. In Hessen aus vornehmem Hause (vielleicht aus dem Geschlechte der Grafen von Reichenbach-Ziegenhain) geboren, erhielt er in Coblenz und anderswo (Lobbes?) seitens der Benedictiner eine gediegene Erziehung. Er kam hierauf nach Mainz; Erzbischof Willigis (975—1011) weihte ihn zum Diacon und wies ihm eine heruntergekommene Stelle außerhalb der Stadt an, woselbst Burchards frommer wie thätiger Geist das Canonicatstift St. Victor errichtete. Willigis zog den jungen Mann in seine Nähe und ernannte ihn zu seinem Kämmerer und Stadtrichter (Primas). In dieser schwierigen Stellung bewies er strengste Unparteilichkeit und erwarb sich Kaiser Otto's III. Gunst. Daß er kaiserlicher Hofcaplan und Canonicus von Lüttich geworden, läßt sich nicht beweisen. Sein Bruder Franco, Bischof von Worms (998 bis 999), dem Kaiser lieb, machte während des Römerzuges auf ihn als tauglichen Nachfolger

aufmerksam; aber als Franco in Rom gestorben, ernannte gleichwohl der Kaiser zwei Andere, Erpho und Razo, hintereinander zu Bischöfen des verwaisten Stuhles. Der rasche Tod beider verschob die Besetzung bis zur Rückkehr Otto's nach Deutschland. Zu Kirchberg in Sachsen traf Otto mit Willigis und dessen Begleiter Burchard zusammen und ernannte Letzteren zum Bischof von Worms (1000). Die Wahl war eine äußerst glückliche. Burchard wurde in Seligenstadt zum Priester, Tags darauf zum Bischof geweiht und machte sich sogleich daran, die Zustände seines Bisthums, welche in jeder Beziehung trostlose waren, zu regeln und zu bessern. Die Mauern der Stadt Worms wurden wieder hergestellt (vgl. die bischöfliche Bauordnung in den Forschungen zur deutschen Geschichte XIV, 397 ff.); nach und nach sammelten sich die Bürger wieder. Burchard hatte den letzten unglücklichen Römerzug Otto's III. mitgemacht; dessen Nachfolger, Heinrich II., vergalt die bei seiner Wahl geleisteten Dienste dadurch, daß er den rheinfränkischen Herzog Otto, welcher innerhalb der Stadt Worms eine Burg besaß, zu einem Tausche bewog und die Burg dem Bischof schenkte, welcher sie, den Sammelpunkt der Schlechten, demolirte und an ihrer Stelle ein Stift baute und zu Ehren des Apostels Paulus weihte. Auch in Wiederherstellungen verfallener Klöster und Kirchen war Burchard thätig; die Domkirche St. Peter baute er neu, freilich so schnell, daß ein Tract nach zwei Jahren zusammenbrach. Unter ihm hob sich auch die Domschule zu besonderer Blüte (Falk, Wormser Domschule, in den Histor.-polit. Blättern LXXII, 548). Burchard war ein Mann von ungeheuchelter Frömmigkeit, aber jeder Uebertreibung abhold. Als seine Canoniker Miene machten, dem Beispiel ihres Propstes Brunicho zu folgen und Mönche zu werden, trat er dagegen auf. Er war ein Mann der Ordnung und des Rechts. Um der kirchlichen Praxis Sicherheit und seinen jungen Clerikern ein passendes Buch für den Unterricht in der künftigen Seelsorge zu geben, veranstaltete er eine große Sammlung (Collectarium) in 20 Büchern; er that es auf Rath des genannten Dompropstes, dabei unterstützt von Walter, Bischof von Speier, und Olbert, Mönch von Lobbes, welchen sein Jugendfreund Balderich, Bischof von Lüttich (1007—1018), ihm als gewiegten Rathgeber gesandt hatte. Olbert wurde später Abt von Gemblours (1012—1048). Die Sammlung ruht vorzüglich auf der Anselmo dedicata und der Sammlung Regino's. Sie nennt als ihre Quellen Beichtbücher, Schriften der Kirchenväter, die Bibel, Papstbriefe und Concilienbeschlüsse, die apostolischen Canones und ein sog. Corpus canonum, worunter wahrscheinlich die Pseudo-Isidoriana zu verstehen ist. Es beginnt mit diesem Werke die schärfere Sonderung des Rechtsstoffes nach Ständen und Sachen. Eigenthümlich ist ihm, daß Stellen des weltlichen Rechts unter dem Namen kirchlicher Auctoritäten wiedergegeben werden. Römisches Recht bietet es übrigens nur wenig, und dieß aus Julian. Die Sammlung ist zwischen 1012 und 1022 verfaßt, da das im letzteren Jahre gehaltene Concil von Seligenstadt nur anhangsweise angefügt ist. Sie ist nach Materien eingetheilt, umfaßt nicht nur die gesammte Disciplin, sondern enthält im vorletzten Buche „Corrector sive Medicus" ein Beichtbuch, im letzten einen dogmatischen „Liber speculationum". Sie ist gedruckt Paris 1499 und 1549 (darnach bei Migne, PP. lat. CXL) und Köln 1548. Die ächte Vorrede haben die Ballerini herausgegeben (Opp. Leonis M. III. de antiquis coll. P. 4, c. 12). Die Sammlung wurde schon von den Zeitgenossen gewürdigt, auch excerpirt; sie wird Magnum canonum volumen, später gewöhnlich Decretum genannt; sie ist eine Hauptquelle Gratians, auch den Glossatoren noch als Brocardus bekannt. — Weiter hat Burchard zur Ordnung der Rechtsverhältnisse der Grundholden seiner Kirche wahrscheinlich nach seiner größeren Arbeit Leges et statuta familiae S. Petri verfaßt. Dieses interessante Hofrecht ist öfters abgedruckt, so in Walters Corp. Jur. Germ. III, 775—779, und zuletzt gründlich erklärt von Gengler (Erlangen 1859). — Der eifrige Mann starb, nachdem er kurz vorher noch an Konrad II., dem Sohne seines Feindes Otto, Gastfreundschaft geübt hatte, am 20. August 1025. Einer seiner Cleriker setzte ihm in einer lebendig geschriebenen Vita ein schönes Denkmal seiner Berufstreue und eigener Dankbarkeit (um 1030; ebirt in der cit. Kölner Ausgabe, separat Mon. Germ. SS. IV, 829—846, darnach bei Migne l. c.). [R. v. Scherer.]

Burdinus (Bourdin), Moritz, Gegenpapst, s. Gregor VIII.

Burgensis, Citat für Paul von Burgos, s. zu Lyra.

Burgos, Erzbisthum in Spanien. Die Provinzial-Hauptstadt Alt-Castiliens, Burgi oder Bravum, ursprünglich Mathurgum, am Fuße eines vom Arlanzon bespülten Berges, dreißig Meilen nördlich von Madrid, mit herrlicher gotischer, 1221 durch Bischof Mauritius erbauter Domkirche, worin die Gräber mehrerer Könige (vgl. Orcajo, Hist. de la Catedral de B., ed. 4ª Burgos 1856), 16 Pfarrkirchen, Universitäts-Collegium, erzbischöflichem Seminar, 8 ehemaligen Mönchs- und 10 Nonnenklöstern, 5 Hospitälern u. s. w., zählt heute 26 000 Einwohner. Das Cistercienser-Nonnenkloster St. Maria dieser Stadt war bis zum Tridentinum insofern ausgezeichnet, als dessen Abtissin auf dem Generalcapitel der Cistercienser vom Jahre 1189 zur Generalvorsteherin aller Abtissinnen dieses Ordens in den Königreichen Castilien und Leon ernannt und ihr das Recht eingeräumt wurde, jedes Jahr ein Generalcapitel in Burgos abzuhalten (Thomassin, Vet. et nov. eccl. discipl. I, 3, c. 49, n. 12). In dem nahen Kloster S. Pedro de Cardena liegt der berühmte Held Ruy Diaz de Bivar, genannt der „Cid" (geb.

1026, gest. 1099) begraben. Die Stadt Burgos, im 9. oder 10. Jahrhundert angelegt, war lange Zeit Residenz der Grafen und Könige von Castilien. In diesem Gebiete kommen schon seit 589 Bischöfe vor, theils in Auca, theils in Valpvesta residirend; in Burgos selbst erscheint der erste Bischof Garcia um 980. Wie der Sitz von Valpvesta, so wurde auch der von Auca, nachdem er erst 1074 nach Gamonale verlegt worden, mit dem von Burgos unirt. Dieß geschah 1075 auf Betreiben des Königs Alfons VI., der dem Bischofe den königlichen Palast einräumte. Als bei dieser Gelegenheit der Erzbischof von Toledo mit dem von Tarragona, dessen Suffragan der Bischof von Burgos bisher gewesen, wegen der Jurisdiction über denselben in Streit gerieth, „Romani Pontifices, quoniam controversia componi non poterat, ab utriusque imperio (Episcopos Burgenses) liberos suique juris esse sanxerunt“ (Mariana 10, 2). Die von Papst Urban II. und seinen Nachfolgern ausgesprochene Exemtion der Bischöfe von Burgos dauerte, bis Papst Gregor XIII. auf Anstehen König Philipps II. durch Bulle Universis orbis eccles. vom 31. October 1574 diesen Sitz zur Würde einer Metropole erhob. Der erste Erzbischof Franz de Pacheco y Toledo, seit 1561 Cardinal, gest. 1579, erhielt zu Suffraganen die Bischöfe von Pampelona, Calahorra (welcher seit 1494 zugleich Bischof von Calzada war), Palencia und Santander, wozu später noch der von Tudela kam. Das Einkommen des neuen Erzbischofs, das im vorigen Jahrhundert auf 40 000 Ducaten geschätzt wurde, ward von der apostolischen Kammer auf 3000 Scudi fixirt. Die frühere Kammertaxe des Bisthums war 2400 Goldgulden. Pfarreien gab es damals 1736, Abteien 62, Collegiatstifte 18, Klöster 78, Cleriker 9000; das Metropolitancapitel bestand aus 55 Canonici (der erste Canonicus war der König), 44 Beneficiaten, 40 Caplänen, 20 Clerikern und anderen Kirchendienern. Nach der neuesten kirchlichen Eintheilung Spaniens, seit 1851, unterstehen dem Metropoliten die Bischöfe von Calahorra, Osuma, Palencia, Leon, Santander und der des neuerrichteten Sitzes Vitoria. Die letzten Metropoliten waren Ferdinand de la Puente, seit 1852 Bischof von Salamanca, promovirt 1857, Cardinal 1861, gest. 1867; Anastasio Rodrigo Yusto, geb. 1814, Bischof von Salamanca 1857, promovirt 1867, gest. 30. April 1882. Der gegenwärtige Metropolit, dem etwa 500 000 Diöcesanen unterstehen, ist Saturnin Ferdinand de Castro, transferirt von Leon am 15. März 1883. Seine Mensa ist seit 1851 auf 130 000 Realen festgesetzt; der letzte Erzbischof hatte als Cardinal noch weitere 20 000 Realen. Sein Metropolitancapitel, das in den vierziger Jahren nur mehr 2 Dignitäten, 26 Canonici, 10 Rationarii und andere Cleriker zählte, besteht heute wieder aus 5 Dignitäten, 4 Canonici de officio, 24 Canonici de gracia und 20 Beneficiaten. — Synoden wurden in Burgos gehalten: 1076 (1080), zunächst zur Abschaffung der mozarabischen Liturgie; 1136 zur Durchführung des römischen Ritus; 1379 wegen des Gegenpapstes Clemens VII.; 1499 unter Bischof Paschalis de Fuensanta. (Vgl. G. Gonzalez Davila, Teatro I; España sagr. XXVI. XXVII; Moroni, Dizion. VI, 169 sqq.; G. Petri, L'orbe cattol. II, 10; Gams, Ser. Epp. 16 sqq.) Ueber die Hospitalbrüder von Burgos s. d. Art. Hospitaliter. [Neher.]

Burgundionen, deutscher Stamm, und Christianisirung derselben. Die Burgundionen (im Unterschied zu den späteren Burgundern) zählte der ältere Plinius (Natur. hist. 4, 14) mit den Varinern (Warmier?), Carinern (Skaren?) und Guttonen zum vandalischen Stamme der Germanen. Ihre Sitze bezeichnet er zwar nicht näher; aber aus der übereinstimmenden Combination verschiedener Erklärer (neuestens A. Jahn, Gesch. der Burgundionen, Halle 1874, I. 21 ff. und Kolberg, Pytheas, in der Zeitschr. für Gesch. Ermelands, Leipzig 1878, 511 ff.) ergibt sich, daß diese Sitze am baltischen Meere zu suchen sind. In das östliche Pommern, gegenüber Bornholm (Burgundarholmr), versetzt sie A. Jahn, der dann einen Theil derselben über die Inseln Bornholm bis nach Schweden sich ausbreiten läßt, wogegen von Kolberg diese Insel als Hauptsitz der Burgundionen betrachtet wird. Diejenigen Erklärer sodann, welche, wie A. Jahn, die Βουγοῦνται oder Βουτοῦνται (die Lesart ist strittig) des Ptolemäus (Geogr. 2, 10 [11], ed. Wilberg, Essendiae 1838), der zwischen 150 und 175 schrieb, für Burgundionen halten, nehmen an, sie hätten sich seit Plinius etwas südlicher, an der Netze und Wartha, niedergelassen. Die Φρουγουνδίωνες des Ptolemäus unterscheiden im Gegensatz zu anderen Erklärern, sowohl Jahn als Kolberg, von den Burgundionen. Zu Gunsten der Ansicht, daß zu Ptolemäus' Zeit die Burgundionen im Binnenlande südlich vom baltischen Meere und von den Weichselmündungen gewohnt hätten, wird eine Stelle des Jordanis (De Getarum origine et rebus gestis c. 17, bei Muratori, Scriptt. rer. Ital. I, 200) herbeigezogen, wo er erzählt, daß der Gepidenkönig Fastida von den Weichselmündungen aus durch eine blutige Niederlage, die er den Burgundionen beigebracht, sein Reich erweitert habe und zwar bald nach dem gotischen Kriege unter Kaiser Philippus (244—249), also etwa um 250. Bereits im J. 275 schickten Burgundionen mit Vandalen und Lugiern sich an, über den Rhein nach Gallien vorzubringen, wurden aber 277 von Kaiser Probus am Rhein geschlagen und zurückgedrängt (Zosimus, Hist. 1, 67—68, ed. Bonn. 1837). Ihre Wohnsitze lagen damals außerhalb des römischen Grenzwalls nördlich und nordöstlich von den Alamannen, mit denen sie 287 einen Einfall in Gallien machten, aber vom Cäsar Maximian Herculius zurückgeworfen wurden (Mamertin., Paneg. 5—7, ed. Schwarz, Venetiae 1728, 114 sqq.). Als aber dann von ihnen die Ala-

mannen in das ostrheinische Grenzland am untern Main bis an den Bodensee vorgeschoben waren, rückten sie in deren verlassene Sitze nach (Mamert., Genethl. Maxim. c. 17, p. 137). Um 370 lagen beide Völker im Kampf um die heiligen Salzquellen der fränkischen Saale bei Kissingen oder an der Kocher um Schwäbisch-Hall, weßhalb im J. 370 die Burgundionen keinen Anstand nahmen, 30 000 Mann stark wider die Alamannen von Kaiser Valentinian I. sich brauchen zu lassen (Ammian. Marcell. 28, 5, ed. Bipont.). Damals stand, wie derselbe römische Geschichtschreiber an gleicher Stelle uns belehrt, ein König, Hendinos genannt (gotisch kindins, ἡγεμών), an der Spitze des Volkes, verantwortlich für Kriegsunglück und Mißwachs, deßhalb absetzbar. Aber unentfernbar und keinerlei Verantwortung unterworfen war der oberste Priester, der Sinistas (got. Sinista, πρεσβύτερος). Ueber das äußere Aussehen dieses Volkes verdanken wir Sidonius Apoll. (Epist. 8, 9; Carm. 12, ed. Sirmond.; Opp., Paris. 1696, I, 1069 et 1245) eine Schilderung.

Die bleibende Niederlassung der Burgundionen am linken Rheinufer in der Germania prima von Mainz bis Worms wurde früher gewöhnlich mit dem Einfall germanischer Völker zu Neujahr 406—407 in Verbindung gebracht, indem bei diesem Einfalle wirklich auch Burgundionen unter König Gibika sich betheiligten (Zosim. 6, 3; Hieronym., Epist. 91 ad Ageruch., ed. Maurin., Paris 1706, IV, 748; Oros. 8, 40). Im Jahre 412 erhob ein Alanenfürst, Goar, im Bunde mit dem Burgunderkönig Gundichar zu Mainz den Jovinus zum römischen Kaiser (Olympiodor, ed. Roman. hist. Scriptt. Graeci minor., Francof. 1590, III, 853), im nämlichen Jahre somit, als der Westgotenkönig Athaulf im südwestlichen Gallien mit seinen Schaaren sich niederließ und, gewonnen vom Kaiser Honorius, Jovinus und die Burgundionen schlug. Doch erhalten diese schon im folgenden Jahre, 413, als Foederati und Auxiliares, sowie als römische Vollbürger zuerst unter Darreichung einer Annona, dann durch Anweisung von Grundbesitz jenes linksrheinische Grenzland zwischen Mainz und Worms (als Mittelpunkt), um die Rheingrenze hier wider die Alamannen zu decken. Das geschah unter König Gundichar (Gundacar 411—436). Ein Theil der Stammesgenossen war jedoch auf der rechten Rheinseite zurückgeblieben, den Odenwald hinauf (Nibelungensage). Noch 430 kennt der gleichzeitige Kirchenhistoriker Socrates rechtsrheinische Burgundionen (Hist. eccl. 7, 30); aber nach und nach folgten auch sie, wenigstens zum größten Theile, den andern nach Gallien hinüber.

Die Christianisirung der Burgundionen ist nach Orosius (Hist. 7, 41, ed. Migne), dem zeitgenössischen Hauptzeugen, bald nach ihrer Einwanderung in die Germania prima, näher zwischen 413—417, da Orosius seine Chronik abschloß, erfolgt. Dieß Zeugniß lautet: „Durch Gottes Vorsehung sämmtlich katholische Christen geworden, gehorchen sie unsern Clerikern, führen ihr Leben sanft friedlich und in Unschuld dahin, und gehen mit den Galliern nicht wie mit Unterworfenen, sondern als mit christlichen Brüdern um." Auch die ostrheinischen Burgundionen, ein ruhiges Volk, das meistens von der Holzarbeit sich nährte, aber von den Hunnen viel zu leiden hatte, beschlossen um 430 (Socr. 7, 30), durch Bekehrung zum Christengotte sich dessen Beistand zu verschaffen. In dieser Absicht wandten sie sich an den Bischof einer gallischen Stadt, ließen sich von ihm im Glauben unterrichten und nach siebentägigem Fasten taufen, kehrten heim und fielen, da eben der Hunnenkönig Uptar gestorben war, obwohl bloß 3000 Mann stark, über den führerlosen Haufen her und siegten über 10 000 Feinde. „Seitdem," fügt Socrates bei, „ist das Volk mit warmer Liebe dem Christenthum ergeben." Nach einer neuern Vermuthung wäre diese Taufe durch Bischof Erotold von Worms vermittelt worden (Katholik 1872, I, 742—748; siehe dagegen Friedrich, Kirchengesch. Deutschlands II, 376 ff.). Bald aber führten die Parteiwirren im römischen Reiche auch für die Burgundionen blutige Tage herbei. Als der Feldherr Aëtius zur Herstellung seiner Macht die Hunnen in's Feld rief, sein Rival Sebastian dagegen beim Westgotenkönig Theoderich Hilfe fand, verbanden sich die Burgundionen zum Sturze des Aëtius und seiner Hunnen mit den Westgoten (Sirmond zu Apoll. Sidon., Carm. 7, 230, mit Herbeiziehung von Idacius, Chron. ad 435), und dieß wurde für sie verhängnißvoll. Aëtius trieb sie 435 aus der Belgica prima, in die sie eingebrochen waren, zurück und täuschte sie durch einen Frieden, um seine ganze Macht wider die Westgoten zu verwenden. Schon war aber auch die Hunnenmacht, wohl unter Attila, aufgebrochen und warf sich 436 zunächst auf die Burgundionen, von denen bei 20 000, auch König Gundichar mit seinen Brüdern, auf dem Schlachtfeld blieben (Prosper Aquit., Chron. ad a. 435). Hiermit waren die Tage des linksrheinischen Burgundionenreiches gezählt. Der Rest des Volkes wurde 443 unter König Gundeuch, Sohn Guntichars, in die Sabaudia verpflanzt, wo die neuen Ankömmlinge, unter die Eingeborenen vertheilt, einen Antheil (dritten Theil?) an Haus und Land derselben erhielten (Tiro Prosper ad a. 443). Die Sabaudia umfaßte nebst dem heutigen Savoyen und der (wahrscheinlich ganzen) Provinz der grajischen und penninischen Alpen noch das Land von Genf links der Rhone stromabwärts bis an die Durance bei Embrun, mit Genf als Hauptstadt; letztere Stadt war schon Bischofssitz und gehörte zur Metropole Vienne (Ammian. Marcell. 15, 11; Notitia dignit. ed. Seeck 269, im Anschluß an die Erklärung von Jahn a. a. O. I, 383 f. und Wurstemberger, Gesch. Berns I, 199).

Begreiflicherweise hatte die Niederlassung der Burgundionen in Gallien und ihr Uebertritt zum katholischen Christenthum in ihrer bisherigen

politischen und religiösen Verfassung verschiedene Aenderungen zur Folge. Es wurde unter Anderm das Königthum ein erbliches, und der König, weil im Dienstverhältniß zu den römischen Kaisern, bekam den Titel: Magister militum und Patricius. — Da die ostrheinischen Burgundionen in ihren bisherigen Sitzen verblieben waren, wurden sie 451 von den Heermassen Attila's nach Gallien mitgerissen, während ihre Stammgenossen in der Sabaudia in der Schlacht bei Châlons sur Marne oder, wie sie auch heißt, von Mauriacum, mit Aëtius und Theoderich ihnen gegenüberstanden. Burgundionen finden wir dann 455 zu Rom in der kaiserlichen Leibwache (Apoll. Sid. Carm. 7, 442 sq.). Burgundionen machten ferner unter König Gundeuch (Gundioch) und seinem Bruder Hilperich mit den Westgoten unter König Theoderich III. den Feldzug, welchen Kaiser Avitus 456 wider den Suevenkönig Rechiar angeregt, nach Spanien siegreich mit (Idacius, Chron. ad a. 456 mit Jordan., De Getar. orig. et reb. gest. c. 44, l. c. pag. 213). Während der mit dem raschen Sturz des Kaisers Avitus verbundenen Wirren dehnten um 457 die Burgundionen ihre Herrschaft über die Lugdunensis prima nicht ohne Einverständniß mit den Senatoren dieser gallischen Provinz aus (Marii chron. ad a. 436; Prosperi Aquit. Contin. Havniens. a. 457; Fredegar., Chron. 2, 46, mit der Erörterung von Jahn a. a. O. 407—458). König Gundeuch verlegte seine Residenz nach Lyon, während sein Bruder Hilperich in Genf blieb. Beim stetigen Sinken der Macht der weströmischen Kaiser und der damit zusammenhängenden Schutzbedürftigkeit der Gallorömer im südwestlichen Gallien während der Jahre 461—473 verstand es König Gundeuch, seine Macht in die Viennensis auszubreiten, wobei er jedoch stets die römische Reichshoheit anerkannte und als Magister militum handelte. Als solcher stand er auch mit Papst Hilarus (461—467) in gutem Vernehmen und gehörte somit wohl noch der katholischen Kirche an (Thiel, Epp. Rom. pontif. I, 146). Schon im J. 474 begriff die Macht der Burgundionen auch einen Theil der Lugdunensis quarta; Hilperich war als Schutzherr an die Stelle des mittlerweile verstorbenen Gundeuch getreten. Die bei der Synode von Arles im J. 475 erschienenen Bischöfe gehörten dem Burgundionenreiche an. Die Frage, ob die Ausdehnung der Burgundionenmacht über die Provincia Maxima Sequanorum, nördlich der Rhone und dem Genfersee bis an die Aare oder Reuß, schon 457 erfolgt sei oder erst 472, als während des Krieges zwischen Ricimer und Anthemius oder nach dem Tode des erstern die Alamannen das linksrheinische Grenzland von Elsaß herauf in die heutige Schweiz hinein besetzten, diese Frage möchten wir (mit Jahn 512 ff.) zu Gunsten der letzteren Ansicht bejahen. Ueberhaupt leiteten seit dem Sturze des weströmischen Reiches (476) die Burgundionen aus ihrem Verhältnisse zum Reiche als Foederati und Schirmer das Recht ab, im Namen des Reiches dessen Gebiet wider die Alamannen, soweit sie es vermochten, sich anzueignen, wobei auch die Gallorömer zu einer ihnen weniger günstigen Landtheilung sich verstehen mußten. Factisch wurden die burgundionischen Könige jetzt erst recht die Herren des Landes; denn wenn sie auch von Ostrom den Titel Patricius annahmen, so standen sie doch so viel als unabhängig da. Im J. 474 herrschte nicht mehr Gundeuch, sondern dessen Bruder Hilperich, ebenfalls mit dem Titel Magister militum, über die Lugdunensis prima, einen Theil der Lugdunensis quarta und die Viennensis; seine Residenz war Lyon (Apoll. Sid. Ep. 5, 6 et 7, bei Sirmond ibid. 273 sq.), bisweilen auch Genf (Greg. Turon., Vit. patr. 1, 5, bei Migne). Noch während Hilperichs Regierung spielte Gundobad, der von Ricimers Schwester geborene Sohn Gundeuchs, in Italien eine einflußreiche Rolle, half dort seinem mütterlichen Oheim 472 den Anthemius stürzen, hob den Olybrius auf den Kaiserthron und empfing von ihm das Patriciat. Nach des Letzteren baldigem Tode Dictator Italiens geworden, verschaffte er dem Glycerius den Thron. Als aber dieser vor Nepos weichen mußte, verließ Gundobad Italien (474). Nachdem Hilperich I., dessen Vatersbruder, zwischen 474 und 489 gestorben war, beruhte die Nachfolge auf den vier Brüdern: Gundobad, Hilperich II., Godegisel und Gundomar. Dunkle Vorgänge folgten. Gundomar verschwand; Hilperich II. und wohl auch seine Gemahlin (Theudesinde?) wurden ermordet vor 493, worauf Gundobad und Godegisel, dieser mit dem Sitze zu Genf (als Vasall des erstern?), jener mit der Residenz zu Lyon eine Zeitlang im Frieden lebten. Bei Godegisel lebten auch als Waisen die katholischen Töchter Hilperichs II., Sedeleuba und Chlotilde (Hrôthilt), von denen die erste sich Gott weihte und den Namen Chrona (corona?) erhielt, die zweite bekanntlich um 493 dem Frankenkönige Chlodwig vermählt ward. König Gundobad erhielt von seiner Gemahlin Caretena zwei Söhne, Sigismund und Godomar, und eine Tochter Gunthruca. Godegisel blieb kinderlos. Als er, obwohl nicht der katholischen Kirche angehörend, im Kriege seines Bruders mit Chlodwig im J. 500 die fränkische Partei begünstigte, überfiel ihn Gundobad, nachdem dieser durch Versprechungen den Abzug der Franken erwirkt hatte, in Vienne und ließ ihn tödten. So wurde Gundobad Alleinherrscher (Greg. Turon., Hist. Franc. 2, 38. 32. 33.: Marius, Chron. ad a. 500 et 522; Avit., Ep. 5). Gundobads Auftreten bezeichnet in der Geschichte seines Volkes überhaupt eine neue Epoche. Es machte allerdings die Romanisirung, zunächst der westlicher wohnenden Burgundionen Fortschritte, aber auch mit dem Untergang des weströmischen Reiches die Macht des Burgundionenkönigs. Wichtig für Gundobad wurde die Freundschaft mit dem 493 zur Herrschaft gelangten Ostgotenkönig Theoderich,

dessen Tochter Ostrogota (?) schon im Frühjahr 494 mit Gundobalds Erstgeborenem Sigismund verlobt war (Ennod., Vita Epiph. ed. Sirmond. I, 1683 sqq.). Da Theoderichs andere Tochter Thiudigota (?) damals dem Westgotenkönig Alarich II. vermählt wurde, so war damit Gundobads Geschlecht in enge verwandtschaftliche Beziehungen zu zwei mächtigen arianischen Herrschern getreten (Jordanis, De orig. et reb. gest. c. 58, p. 220). In demselben Jahre 494 erschien an seinem Hofe zu Lyon im Auftrage des Ostgotenkönigs Bischof Epiphanius von Pavia, in Begleitung seines nachherigen Biographen Ennodius und des Bischofs Victor von Turin, um von Gundobad in Lyon und Godegisel in Genf die Befreiung der Gefangenen zu erwirken, welche Gundobad 489 aus Oberitalien bei einem Einfall weggeführt hatte (Ennod. ib. I, 1679 sqq.).

Unter den inneren Angelegenheiten des Reiches war besonders wichtig die Frage, wie sich der König zu der katholischen Kirche, der die Gallo-Römer anhingen, und zur Häresie, die bei den Burgundionen und Gundobad selbst Eingang gefunden hatte, zu stellen habe. War auch der Arianismus unter den Burgundionen die vorherrschende Sectenform (Avit., Ep. 29 bei Gallandi, Biblioth. patrum X, 723, ed. Venet. 1774; Collat. episcopor. 794; Greg. Turon., Hist. Francor. 2, 32. 33), so gab es unter ihnen doch auch, besonders im Erzbisthum Lyon zur Zeit des heiligen Erzbischofs Patiens (gest. 491), Photinianer (Apoll. Sid., Ep. 6, 12, bei Sirmond. 1009) und Bonosianer (Avit., Ep. 29). Da, wie oben gezeigt, die Burgundionen früher, als sie noch am Rheine wohnten (Binding, Hauréau, Löning, Das Kirchenrecht in Gallien, Straßburg 1878, I. 549 ziehen dieß ohne hinreichende Gründe in Zweifel), der katholischen Religion zugethan waren, kann die Häresie unter ihnen erst nach der Uebersiedlung in die Sabaudia sich eingeschlichen haben. Ursachen hierfür lassen sich mehrere vermuthen: verwandtschaftliche Beziehungen des burgundionischen Königshauses zum westgotischen (Greg. Tur., Hist. Franc. 2, 28); vielfache gegenseitige Berührungen zwischen Burgundionen und Westgoten in Krieg und Frieden, wie denn auch die Vita S. Sigismundi (bei Jahn II, 507) die religiöse Sympathie der Burgundionen zu den Westgoten bezeugt; abstoßende und stolze Behandlung dieser „Barbaren" von Seite geistlicher und weltlicher Galloromer (man vgl. Aeußerungen, wie die von Apoll. Sid., Ep. 7, 14; Carmen 12); ferner der Gebrauch des burgundionischen Idioms, das zwar nicht, wie man aus Theodoret (Hist. Eccl. 5, 30) mit Unrecht schloß und von den Goten auf die Burgundionen anwendete, für die ganze Liturgie, aber doch für den homiletischen Theil derselben und für die Katechesen in Anwendung kam; man mußte für diese gottesdienstlichen Verrichtungen burgundionische Geistliche herbeiziehen, bei welchen theils aus den angedeuteten Gründen, theils wegen ihrer mangelhaften Durchbildung die Häresie leicht Eingang finden konnte, ohne daß es die Romanen so bald merkten. Dazu kamen religiöse Streitigkeiten unter den Galloromern selber, wie über die Gnadenlehre (Hefele, Conc.-Gesch., 2. Aufl., II, 597 ff.) und der Jurisdictionsstreit der Erzbischöfe von Arles und Vienne (Thiel, Epp. Pontif. I, 146 sqq.), sowie der Umstand, daß die Burgundionen unter den Galloromern nicht sittlicher geworden waren und daß bald die Zeiten dahin waren, wo sie jenen von Männern wie Salvian als Sittenspiegel vorgehalten werden konnten. Freilich gab es auf der andern Seite auch wieder Anziehungspunkte zu Gunsten der katholischen Kirche. In Klöstern, wie zu Condate (St. Eugendus) im Jura, gab es heilige Männer; Wissenschaft und Bildung waren auf ihrer Seite; auf Katholiken waren die Könige angewiesen, um tüchtige Minister zu bekommen, wie z. B. Laconius und Syagrius waren (Ennod., Vita S. Epiphan. Ticin. bei Sirmond. I, 1684); sodann gab es nach dem Tode des Königs Godegisel und seines arianischen Bischofs zu Vienne im Lande kaum mehr einen von einem Arianer besetzten Bischofsstuhl, sondern nur Priester, sacerdotes (Binding versteht S. 219 das Wort ordinatio immerhin falsch; vergl. dasselbe Wort in Avit., Ep. 2). Die katholischen Bischöfe aber, vorab Männer wie St. Patiens, St. Avitus, Apollinaris Sidonius waren eine Macht, mit der man zu rechnen hatte. Dieß ward besonders fühlbar, seitdem der Frankenkönig die Alamannen darnieder geworfen hatte und nicht ungeneigt war, in die burgundionischen Angelegenheiten sich einzumischen. Letzteres bewies schon die Vermählung mit Chlotilde, der Tochter des von Gundobad beseitigten Chilperichs, deren Schwester Sedeleuba zu Genf dem heiligen Thebäer Victor, dessen Leib sie von Solothurn hatte herbei bringen lassen, eine Kirche baute (was Jahn gegen Fredegar, Chronik zum J. 602 bei Migne und die von Lütolf im Glaubensboten der Schweiz, Luzern 1872, 171 ff. mitgetheilte Translatio S. Victoris mit Unrecht bestreitet). Alles wohlberechnend, ließen die katholischen Bischöfe, an ihrer Spitze Avitus von Vienne, es nicht an Versuchen mangeln, den König und sein Haus und dadurch das Volk der Burgundionen wieder für die Kirche zu gewinnen. Schon stand Caretena, die Königin, auf Seite der Kirche, in deren Schooße sie 506 eines erbaulichen Todes starb. Auch Sigismund, der Erstgeborene, bekehrte sich und wirkte dann noch bei Lebzeiten des Vaters im Sinne des Erzbischofs Avitus; war doch Gundobad selber gegen die Katholiken milde und dankbar gesinnt. Um nun die Religionseinheit im Reiche herzustellen, benützte der Episcopat den von Seite des Frankenkönigs drohenden Einfall, indem man im J. 499 von Gundobad die Abhaltung eines Religionsgesprächs zu Lyon zwischen beiden Parteien erwirkte. Es wußten aber den überzeugenden Gründen des Erzbischofs Avitus gegenüber die Gegner nur Schmähreden vorzubringen, so daß der Sieg ganz auf Seite der Katholiken war und manche Häretiker zur Buße kamen und

getauft wurden (waren sie Photinianer?). Auch der anfänglich mißstimmte König empfahl sich sichtlich bewegt in das Gebet der Bischöfe, ohne jedoch zu einem rechten Entschlusse zu kommen. (Diese Collatio episcopor. ist mehrfach gedruckt, so bei Gallandi l. c. X, 794 und dargestellt bei Hefele, Conc.-Gesch., 2. Aufl., II, 629 f.). Der Krieg brach nun wirklich aus; Gundobad sah sich genöthigt, den Abzug der siegreichen Franken durch Versprechungen zu erwirken, worauf er, wie oben erwähnt, seinem treulosen Bruder Godegisel den Untergang bereitete. Da derselbe, obwohl Arianer, zum Feinde hielt, mochte dieß dazu beitragen, König Gundobad, der nun als Alleinherrscher dastand, noch günstiger für die katholischen Bischöfe zu stimmen. Zunächst suchte er nach vollendetem Kriege die Galloromer durch eine neue Gesetzgebung zu gewinnen, nämlich durch die im J. 501 zu Ambariacum (Ambérieux zwischen Genf und Lyon) mit den Großen vereinbarte berühmte Lex Gundobada, Lex Burgundionum (Monum. Germ. Legg. III, 497 sqq.). Daneben befestigte er auch die erbliche Monarchie in seinem Reiche, brach entschieden mit der arianischen Politik und näherte sich der katholischen Partei sowie den Franken (vgl. Binding, Das burg.-roman. Königreich 179 f.). Ja er verband sich sogar mit dem Frankenkönige Chlodwig zu dem Kriege, welcher (507—510) dem westgotischen Reiche auf gallischem Boden ein Ende machte und ohne das Eingreifen des Ostgotenkönigs Theoderich auch dem burgundionischen Reiche einen bedeutenden Zuwachs im Süden verschafft haben würde, statt daß nun demselben Avignon und Anderes wieder verloren ging. Die letzten sechs Jahre seines Lebens verbrachte Gundobad (gest. 516) im Frieden, und vorherrschend war es wieder die religiöse Frage, die ihn beschäftigte. Er erörterte dieselbe vorzüglich mit Avitus und näherte sich der Kirche so sehr, daß Avitus auch in des Königs Namen für die katholische Wahrheit gegen den wiederauflebenden Eutychianismus schreiben durfte (Aviti Ep. 2 et 3). Es blieb nur noch der offene Uebertritt zu wünschen übrig, und dazu forderte ihn der Bischof mit den Worten auf: „Nichts fehlt Euch mehr zur Kenntniß des katholischen Gesetzes; duldet nicht länger die Ränke der Unwissenden und die Possen der Listigen (Arianer), durch welche Ihr aufgehalten werdet, offen das zu bekennen, was ihr im Herzen glaubt" (Avit., Ep. 1 ad Gundob.). Dieses aber brachte er aus Furcht vor dem burgundionischen Volke nicht über sich, da es mit einer öffentlichen Kirchenbuße verbunden war, obwohl er, wenn Gregor von Tours (Hist. Fr. 2,34) recht unterrichtet ist, bereit war, den Schritt im Geheimen zu thun. Was aber der Vater unterließ, vollendete sein Sohn und Nachfolger Sigismund. — Ueber die religiösen Alterthümer, Inscriptionen, Gräberfunde, Denkmäler der kirchlichen Architectur der Burgundionen: Le Blant, Inscriptions chrét. de la Gaule II, Paris 1865; Blavignac, Hist. de l'architecture sacrée du 4—10e siècle dans les anciens évêchés de Genève, Lausanne et Sion, Paris 1853, mit Atlas; Aubert Trésor de l'Abbaye de S. Maurice d'Agaune, Paris 1872; Rahn, Gesch. der bild. Künste in der Schweiz, Zürich 1876; Jahn a. a. O. I, 205—236; Anzeiger für schweiz. Alterthumskunde 1872, 368. 386. 413. 475; de Bonnstetten, Recueil d'antiquité suisse, Paris 1855; Supplém. Lausanne 1860 et 1867. Als neuere Bearbeiter der Geschichte der Burgundionen kommen vorzüglich in Betracht: Bluhme, Das westburg. Reich und Recht im Jahrb. des gem. deutsch. Rechts von Muther und Bekker, Leipzig 1857; Wurstemberger, Gesch. der alten Landschaft Bern, Bern 1862; Meyer von Knonau, Die alamman. Denkmäler in der Schweiz, in Mittheil. d. Zürich. Antiq. Gesellschaft 1873 und 1876; B. Hauréau, L'église et l'état sous les premiers rois de Bourgogne in Mémoires de l'académie des Inscript. et Belles Lettres, Paris 1867, und dessen Fortsetzung zur Gallia Christ. XVI; Régeste Genèvois, Genève 1866, und Forel, Régeste in Mém. et Docum. de la Suisse Romande XIX, 8 sqq.; Derichsweiler, Gesch. der Burgunden, Münster 1863; Binding u. Jahn a. a. O., der fleißig arbeitete, aber seine Vorgänger bisweilen in ungemessener Form kritisirt, ohne immer das Richtige zu treffen. Das Weitere zur Geschichte der Burgundionen und ihr Verhältniß zur Kirche s. im Art. Sigismund, der hl. [Lütolf.]

Buridanus, Johannes, philosophischer Schriftsteller des Mittelalters, war gegen Ende des 13. oder im Anfange des 14. Jahrhunderts zu Béthune in der Grafschaft Artois geboren und nimmt unter den Nominalisten seiner Zeit eine hervorragende Stelle ein. In Paris, wo er unter dem berühmten Nominalisten Occam seine Studien machte, trat er auch als Professor der Philosophie auf und docirte mit großem Beifall; auch das Rectorat an der dortigen Universität bekleidete er mehrmals. Daß er später bei einer allgemeinen Verfolgung der Nominalisten sich aus Frankreich geflüchtet, in Wien sofort eine Schule gestiftet und die Gründung der Universität daselbst stark betrieben und gefördert habe, wird zwar von Aventin berichtet; allein die gleichzeitigen Schriftsteller wissen nichts von einer solchen Verfolgung; vielmehr erhellt aus alten Urkunden der Pariser Universität, wie wenigstens Boulay berichtet, daß Buridan 1358 noch in Paris war; die Verfolgung der Nominalisten trat erst viel später ein, wo dann auch seine Schriften verboten wurden. Ebenso wenig läßt sich historisch begründen, was über ein gewisses unziemliches Verhältniß der Königin Johanna, Gemahlin Philipps V., zu ihm berichtet wird. Buridan beschäftigte sich nicht mit der Theologie, sondern nur mit der Erklärung der aristotelischen Schriften. Der Catalog seiner Schriften führt uns folgende Werke von ihm auf: **Summa** de dialectica; Compendium logicae; **Quaestiones** in octo libros Physicorum; De **anima**; **Parva** naturalia; In **Aristotelis Metaphysicam**;

Quaestiones in decem libros Politicorum; In Aristotelis Ethicam; Sophismata. Buridan war einer der entschiedensten Anhänger des Nominalismus. Bekanntlich waren die beiden Gegensätze des Nominalismus und des excessiven Realismus im Laufe des 12. und 13. Jahrhunderts durch den wahren und ächten Realismus der großen Scholastiker dieser Zeit überwunden worden; die Streitigkeiten hierüber, welche im 13. Jahrhundert die Geister viel beschäftigt hatten, waren aus den Schulen verschwunden. Im Anfange des 14. Jahrhunderts aber trat der Nominalismus mit einem Male wieder hervor und bildete sich zu einer förmlichen Schule aus, an deren Spitze der oben schon genannte Wilhelm Occam stand. Es ist hier nicht der Ort, näher auf den Unterschied zwischen der alt- und dieser neu-nominalistischen Schule einzugehen; genug, Buridan gehörte dieser neu-nominalistischen Schule der Occamisten an und hielt sich strenge an die Grundsätze seines Lehrers Occam. In seiner Logik sucht Buridan besonders eine Anweisung zu geben zur Auffindung des Mittelbegriffes im Syllogismus, gleichsam der „Brücke" zwischen Ober- und Unterbegriff, und da nach Aristoteles in der raschen Auffindung des Mittelbegriffes sich der Scharfsinn bekundet, so nannte man jene Anleitung, die auch den Stumpferen zu Gute kommen sollte, Pons asinorum, „Eselsbrücke". In seiner Psychologie läugnet Buridan, der nominalistischen Richtung seines Denkens entsprechend, jede (reale oder formale) Verschiedenheit der Seelenkräfte von der Seele selbst und von einander gegenseitig. „Die Seele heißt Verstand, weil und insofern sie versteht oder verstehen kann; Wille, weil und insofern sie will oder wollen kann; und es sind nur abgekürzte Ausdrücke, wenn wir sagen: der Verstand versteht, der Wille will; vollständig würden sie lauten: die Seele als Verstand versteht; die Seele als Wille will." Daher ist auch die Freiheit nicht Eigenschaft eines besondern Vermögens der Seele, sondern die Seele ist die Freiheit selbst; sie schließt die letztere in ihrem Wesen ein, und hat sie mit und in ihrem Wesen von Gott empfangen. Daraus folgt, daß eigentlich der Wille nicht freier ist, als der Verstand; denn da Verstand und Wille ein und dasselbe sind, nämlich die Eine menschliche Seele, so würde, falls man dem Willen eine größere Freiheit zuschriebe, als dem Verstand, folgen, daß der Wille freier sei, als er selbst, was widersinnig wäre (In Ethic. Arist. l. 10, qu. 1 u. 3). Am interessantesten sind die Untersuchungen Buridans über das Wesen und den Begriff der Freiheit. Er huldigt hier im Princip einem intellectuellen Determinismus. Der Wille, lehrt er, steht unter dem bestimmenden Einflusse des Verstandes. Wie dieser urtheilt, so ist jener thätig. Urtheilt der Verstand mit voller Sicherheit, daß ein Gut, welches ihm vorschwebt, vollkommen und in jeder Beziehung ein Gut sei, und daß ihm alle Ratio mali fern liege, so muß der Wille nothwendig nach demselben streben. Eben deßhalb kann aber auch der Wille, wenn der Verstand ein Gut als das höhere, das andere als das niedere erkennt, unter übrigens gleichen Umständen nur das höhere Gut anstreben, und erkennt der Verstand zwei Güter als ganz und in jeder Beziehung einander gleichstehend, so kann der Wille überhaupt gar nicht in Thätigkeit treten, er kann gar nicht wählen. Hier schlägt das bekannte Beispiel vom „Esel Buridans" ein, welcher, vom Hunger gequält, zwischen zwei Bündeln Heu von gleicher Quantität und Qualität mitten inne steht, und weil er sich (nach Buridans Lehre) auf keine Seite hinneigen kann, vor Hunger umkommen muß. In den Schriften Buridans selbst kommt dieses Gleichniß nicht vor. Vielleicht war es eine Instanz der Gegner Buridans gegen seinen Determinismus, der dadurch in's Absurde geführt werden sollte. Es ist jedoch das nicht das letzte Wort Buridans. Er erkennt nachträglich an, daß eine wahre Freiheit mit diesem intellectuellen Determinismus nicht vereinbar sei, daß vielmehr der Mensch nur unter der Bedingung wahrhaft frei sein könne, daß er in jedem Falle und unter allen Umständen sich für das Eine oder das Andere entscheiden könne, gleichviel, in welchem Verhältnisse die bezüglichen Güter zu einander stehen mögen. Es kam daher darauf an, den im Princip angenommenen intellectuellen Determinismus in der Weise zu modificiren und herabzustimmen, daß mit diesem Begriff der Freiheit noch zurecht zu kommen wäre. Buridan glaubt die richtige Lösung in Folgendem zu finden: In dem Augenblicke, wo der Verstand das Urtheil fällt, daß das eine Gut das höhere sei, kann der Wille allerdings das niedere nicht anstreben, aber er kann es zu einer andern Zeit, wo jenes Urtheil nicht besteht; er kann ferner den Verstand von dem höhern Gute ab und dem niedern zukehren; dann hört die Vergleichung auf, und der Wille kann sich dann auch dem letztern zuwenden. Endlich kann der Wille gegebenenfalls seine Entscheidung aufschieben, und wenn solches geschieht, dann kann durch eine weitere Untersuchung der Umstände das Urtheil des Verstandes sich ändern, und ihm nun dasjenige Gut als das höhere erscheinen, das er vorher für das niedere gehalten. Das Analoge kann stattfinden, wenn es sich um zwei gleiche Güter handelt. Bei weiterer Untersuchung kann der Verstand zu einem andern Urtheile über diese beiden Güter kommen; er kann einen Unterschied und einen Vorzug des einen vor dem andern erkennen, und dann wird eine Wahl des Willens auch in Bezug auf diese beiden Güter möglich, während sie vorher unmöglich war. In solcher Weise also ist die Freiheit des Willens gewahrt, ohne daß man deßhalb den Grundsatz zu läugnen brauchte, daß der Wille in seiner Selbstentscheidung bestimmt werde von der Erkenntniß des Verstandes. Bekanntlich hat späterhin Cartesius ganz in derselben Weise die Freiheit des Willens mit dem intellectuellen Determinismus, dem er huldigte, zu versöhnen gesucht. Einen weiter

gehenden Einfluß auf die Entwicklung der Philosophie seiner Zeit hat Buridan nicht ausgeübt. Er steht in der nominalistischen Strömung jener Zeit und leitet dieselbe fort; originelle Gedanken dürfen wir bei ihm nicht suchen. Und insofern die nominalistische Strömung eine Hauptschuld an dem Rückgang der Scholastik am Ausgange des Mittelalters trug, muß Buridan als Nominalist sogar unter diejenigen gerechnet werden, die an dem Verfall der Scholastik in damaliger Zeit arbeiteten. [Stöckl.]

Burigny, Jean Lévesque, französischer Historiker, geb. zu Rheims 1692, gest. zu Paris den 8. October 1785. Im J. 1756 wurde er in die Akademie der Inschriften und schönen Wissenschaften aufgenommen. Die Sammlung dieser Akademie enthält 34 Memoiren oder Abhandlungen von ihm über verschiedene Gegenstände. Von seinen andern Schriften sind zu nennen: 1. Traité de l'autorité du pape, 1720, 4 vols.; 2. Histoire de la philosophie païenne, La Haye 1724, 2 vols., wieder abgedruckt unter dem Titel: Théologie païenne, Paris 1754; 3. von den 12 Bänden des Werkes: L'Europe savante, 1718—20, sind beinahe 6 von ihm verfaßt; 4. Histoire générale de Sicile, La Haye 1745, 2 vols.; 5. Histoire des révolutions de l'empire de Constantinople, La Haye 1750; 6. das Werk des Porphyrius von der Enthaltung vom Fleische, sowie dessen Leben des Plotinus hat er übersetzt, 1740; 7. Vie de Grotius, Amsterdam 1750 und 1754, 2 vols.; 8. Vie d'Erasme, 1757, 2 vols.; 9. Vie du cardinal Duperron, 1768; 10. Brief über die Händel Voltaire's mit Saint-Hyacinthe, 1780. Die Schrift: L'examen critique de la religion chrétienne, 1766, wurde ihm mit Unrecht zugeschrieben. Obwohl er mehr als 90 Jahre alt wurde, bewahrte er doch seine Geistesgegenwart bis zu seiner letzten Stunde. Wenige Augenblicke vor seinem Tode sprach er zu seinen Freunden: „Wäre ich je so unglücklich gewesen, an der Unsterblichkeit der Seele zu zweifeln, so würde mich mein gegenwärtiger Zustand von meinem Irrthume heilen. Mein Körper ist ohne Gefühl und Bewegung; ich fühle meine Existenz nicht mehr; dennoch denke, reflectire, will ich, existire ich. Die todte Materie vermag solche Wirkungen nicht hervorzubringen." (Quérard, La France littéraire s. v.; Dacier, Éloge de Burigny, Paris 1788; Walkenaer, Recueil de notices historiques, Paris 1850, 286; Biogr. génér. VII, 840.) [Gams, O. S. B.]

Burkard (Burckard, Burkhard), Name mehrerer Gelehrten aus der Reformationszeit. 1. Franz Burckard wurde von Petrus Canisius zu dem Viergespann des bayrischen Ruhmes im 16. Jahrhundert gezählt, und ist vielleicht der 1541 bei Eck (Apologia, Paris. 1543, 30) erwähnte D. Burkardus de monte Geldrius, der etliche Censuren über das Regensburger Interim verfaßte. Er stand als Rechtsgelehrter im Dienste des Augustin Lösch von Petersdorf, der dem bayrischen Kanzler Leonhard von Eck im Amte gefolgt war. Dann wurde er geheimer Rath und Kanzler des kölnischen Kurfürsten Ernest von Bayern, der auf den abgefallenen Gebhard Truchseß folgte. Er starb zu Bonn am 6. August 1584; dort findet sich in der Münsterkirche über seiner Ruhestätte seine Grabschrift. Während seiner Amtsführung im kölnischen Kurfürstenthum hatte er Gelegenheit, die Folgen des durch Gebhard Truchseß unter dem Vorwande, die Religion müsse Jedem unbedingt freigestellt werden, entzündeten Religionskrieges zu sehen. Dieß soll ihn veranlaßt haben, in hohem Alter gegen solche, aller bisherigen Reichsgesetzgebung widersprechende Aufstellung eine Schrift zu verfassen, die dann nach seinem Tode erschien unter dem Titel: De Autonomia, das ist, von Freystellung mehrerley Religion und Glauben, was und wie mancherley sie seye: was nach derselben bis daher im Reich Teutscher Nation ergangen, und ob dieselbe von der geistlichen Obrigkeit möge bewilliget und gestattet werden. Durch weiland den edlen und hochgelehrten Herrn Franciscum Burgkardum, beider Rechte Doctoren, Churfürstlichen Cölnischen Geheimen Rath und Canzlern, München 1586, 4°, an 700 Blätter. Ueber weitere Ausgaben, darunter eine unter dem Titel: Aufwecker der Geistlichen, oder Vrsachen warumb die falsch genannten Evangelischen ihrer Aempter vnd Einkommen billich entsetzt werden, Cöln 1604, 4°, vgl. Freitagii Analecta 172. Der in Religions- und Reichsangelegenheiten so erfahrene Mann mochte das Manuscript durchgesehen und verbessert haben, der wahre Verfasser war aber der kaiserliche geheime Secretär Andreas Erstenberger (Aretin, Maximilian I., Bd. I, 249 ff.); die Besorgnisse des Verfassers über die Folgen für seine Person und vielleicht gar für seine Familie hatten die Drucklegung jahrelang verzögert; Herzog Wilhelm von Bayern, der den Druck betrieb, ließ den Namen des berühmten Rechtsgelehrten Franz Burkard auf den Titel setzen, um den ängstlichen Verfasser über die Gefahr einer Entdeckung zu beruhigen. Das Buch war ein Ereigniß; die Wirkung, welche es hervorbrachte, war erstaunlich. Nie waren die streitigen Verhältnisse so klar, gründlich und vollständig dargelegt worden. Noch 1645 auf dem westfälischen Friedensschlusse sprachen sich die Protestanten scharf gegen die Schrift aus. (Vgl. Aretin a. a. O.; Schröckh, Christliche Kirchengeschichte seit der Reformation IV, 338 ff.; Menzel, Neuere Geschichte der Deutschen V, 239 ff.; A. Buchner, Geschichte von Bayern VII, 1, 288; Hartzheim, Bibl. Coloniensis 80 sq.; Foppens, Bibl. Belgica I, 288 sq.)

2. Franz Burkard (Burkhard, de Burchardis), Lehrer des canonischen Rechtes in Ingolstadt, trat 1519 in die juristische Facultät ein, wirkte dem Eindringen des Lutherthums in die Universität eifrig entgegen, war nebst seinem Bruder Peter Mitglied des Universitäts-

ausschusses, welcher über Arsacius Seehofer richtete, leitete mit Johann Eck und Hauer die Disputation zu Ingolstadt am 11. und 12. April 1524 zur Vertheidigung des Vorgehens der Universität gegen Seehofer, und bewies bei verschiedenen Anlässen und Angelegenheiten der Universität eine umsichtige und energische Thätigkeit. Er starb plötzlich am 9. December 1539 zu Rain und wurde in Ingolstadt beerdigt. (Vgl. Mederer, Annal. Ingolstad. I, 52. 93. 123. 127. 167; Prantl, Geschichte der Ludwig-Maximilians-Universität in Ingolstadt, Landshut, München I, 119. 143. 148 Anm. 149. 151. 157. 160. 164. 177. 178. 180. 188. 202 Anm. 210; II, 165. 167. 174. 176. 487.)

3. **Peter Burkard**, Bruder des Vorigen, Ingolstädter von Geburt, Doctor der freien Künste und der Medicin, wurde 1494 Professor der Medicin zu Ingolstadt und folgte 1504 einem Rufe an die neue Universität Wittenberg. Man warf Verdacht auf ihn, als ob er 1519 vor der Leipziger Disputation dem Dr. Johann Eck die neuerschienenen Schriften Luthers zugeschickt habe. Eck stellt indeß solches bestimmt in Abrede (Löschers Reformationsacta III, 608. 647), und auch Luther will es nicht für wahr halten, „Doctor Peter sei ein frommer Mann“ (de Wette I, 282. 320). Am 27. März 1520 schreibt er an Wilibald Pirkheimer in Nürnberg und übersendet ihm zwei neue Schriften Luthers unter Lobsprüchen auf Letzteren (Riederer, Nachrichten zur Kirchen-, Gelehrten- und Büchergeschichte I, 173 f.). In dem bewegten Studienjahre 1. Mai 1520 bis 1. Mai 1521 war Burkard Rector der Universität. Luther ist außer sich über ihn wegen seines Benehmens bei einem Studentenkrawall am 13. Juli 1520, gibt ihm „ausnehmende Kopflosigkeit“ dabei Schuld, und heißt ihn einen „unsinnigen Menschen“, der die Studentenschaft mehr zu Aufruhr gegen Senat und Volk angereizt, als den Aufruhr unterdrückt habe, weßhalb ein recht harter und scharfer Verweis des Kurfürsten dem Rector zu Theil werden möge (de Wette I, 467). Zufriedener mochte Luther mit seinem Verfahren bezüglich der päpstlichen Bannbulle sein. Eck hatte ihm unversehens mittels Schreiben vom 3. October an den Rector und die Väter der Universität die Bulle zugestellt (Luthers Werke, Altenburger Ausg. I, 511, Walch'sche Ausg. XV, 1873 f.). Burkard holte den Rath der Juristen ein und publicirte die Bulle nicht der Universität, sondern fertigte am nächsten Tage einen Boten an den Kurfürsten ab (Riederer, Beitrag zu den Reformationsurkunden betreffend die Händel, welche Dr. Eck bey Publikation der päpstlichen Bulle wider Luther im J. 1520 erregt hat, Altdorf 1762, 69). Burkard mochte sich überzeugt haben, daß für ihn als Ingolstädter unter den obwaltenden Zuständen in Wittenberg für die Dauer kein Bleiben mehr war. Schon Mitte Februar 1521 stand Burkards Abgang von Wittenberg fest (de Wette I, 560); sein Nachfolger wurde auf Luthers Empfehlung (a. a. O.) der Schweizer Augustin Schurf, der noch unter Burkard 1521 zu Wittenberg als Doctor der Medicin promovirt hatte (Adami Vitae Germanorum Medicorum, Heidelberg. 1620, 52 sqq.). Schon im October 1521 war Burkard wieder Professor in Ingolstadt, und ob er sich gleich wegen der Pest nebst anderen Collegen entfernte, kehrte er doch bald zurück und half den neuen Rector wählen. Auch er war 1523 nebst seinem Bruder Franz Mitglied des Universitätsgerichts, welches den Arsacius Seehofer verurtheilte und zum Widerruf seiner 17 ketzerischen Artikel vor dem Plenum der Universität anhielt. Burkard wirkte als angesehener Lehrer zu Ingolstadt bis zu seinem Tode am 30. März 1526, und wurde ihm nebst seiner Gemahlin Ursula Hohennetlin von ihrer überlebenden Tochter Margaretha ein Grabmal errichtet. Er war ein zumal im Griechischen ungemein geschickter Mann. Außer der Schrift Parva Hippocratis tabula, Wittenberg. 1518, hat man von ihm nur drei Briefe: den an Wilibald Pirkheimer vom 27. März 1520 (Riederer, Nachrichten I, 173) und zwei an Spengler vom 29. October 1520 und ohne Datum. (Riederer, Beitrag 69. 71; Mederer, Annal. Ingolstad. I, 113. 130; Prantl, Geschichte der Ludwig-Maximilians-Universität in Ingolstadt, Landshut, München I, 120. 122. 151. 164. 197; II, 485.) [Floß.]

Burleigh (Burlaeus), **Walter**, gelehrter englischer Franciscaner und philosophischer Schriftsteller (1275—1337), besuchte zuerst zu Oxford und dann zu Paris die Schule des Duns Scotus, erwarb sich mit Ruhm die Doctorwürde zu Paris und lehrte dort mit nicht geringem Beifall, so daß er den Titel Doctor planus et perspicuus bekam. Später docirte er in Oxford, und sein Ansehen stieg so hoch, daß er zum Erzieher des Königs Eduard III. gewählt wurde. In Oxford griff er das philosophische System seines Lehrers Scotus mit großer Schärfe an, besonders dessen Lehre von den Universalien. Er vertheidigte den mehr gemäßigten Realismus des hl. Thomas, daß nämlich das Allgemeine zwar seinem Inhalte nach real in den Dingen ist, nicht aber in der Form (oder Intention) der Universalität, die als solche nur in und aus dem Verstande ist. Die Realität des Allgemeinen begründet er in eigenthümlicher Weise. „Was die Natur zuerst und vorzüglich intendirt, ist etwas außer uns Vorhandenes. Nun intendirt die Natur in erster Linie nicht das Einzelne, sondern das Allgemeine, die Species. Folglich muß dieses etwas außer uns Seiendes und kein reines Gedankending sein. Ebenso geht die natürliche Begierde auf etwas außer uns Seiendes — und zwar auf etwas Allgemeines; denn wenn wir hungern oder dursten, so streben wir nach Speise und Trank in genere, nicht zuerst und direct nach einer bestimmten Speise oder einem bestimmten Trank. Folglich muß das Allgemeine real sein.“ (Vgl. Stöckl, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie,

S. 487, und Gesch. der Philosophie des Mittelalters II, 1042 f.) Außer einem geschichtlichen Werke De vitis philosophorum (Colon. 1472, Norimb. 1477) werden folgende philosophische Schriften dem Burleigh zugeschrieben: Expositio in libros Ethicorum Aristotelis; In Isagogen Porphyrii, Gilbertum et artem veterem (Venet. 1481); De intentione et remissione formarum; Commentaria in libros Posteriorum Aristotelis (Venet. 1494); Tractatus de materia et forma et relativis; Super octo libros Physicorum; De potentiis animae; Summa totius Logicae; De fluxu et refluxu maris Anglicani; De tribus agentibus; De ideis. [Zeiler, O. S. Fr.]

Burnet de Leyes, Gilbert, englischer Historiker, geb. 1641 zu Edinburg, studirte zu Aberdeen zuerst Jurisprudenz, dann Theologie, machte zu seiner weiteren Ausbildung eine Reise ins Ausland, übernahm 1665 eine Predigerstelle zu Salton und vertauschte diese 1669 mit einer Professur in Glasgow. Verschiedene Mißhelligkeiten veranlaßten Burnet, Schottland zu verlassen und nach London überzusiedeln, wo er das Amt eines Predigers in der Kapelle of the Rolls (des kgl. Gerichtsarchiv) annahm. Nach dem Tode Karls II. begab sich Burnet wieder auf den Continent, durchreiste verschiedene Länder, ließ sich zuletzt im Haag nieder und wurde der vertraute Rathgeber des Prinzen Wilhelm von Oranien, Statthalters von Holland, dessen revolutionäre Bestrebungen gegen König Jacob II. von England er kräftig unterstützte. Als Lohn dafür verlieh ihm Wilhelm später das Bisthum Salisbury. Burnet starb 1715. Ein Verzeichniß seiner Schriften und eine Biographie gibt: Nicéron, Nachrichten von den Begebenheiten und Schriften berühmter Gelehrten, deutsch herausgegeben von S. J. Baumgarten, Halle 1752, VI, 58 ff. Sein bedeutendstes Werk ist The History of the Reformation of the Church of England, 3 vols., Lond. 1679—1715; neue Ausgabe von Pocock 1865, 7 Bde., 1873 in einem Bande. Mangel an Gründlichkeit, unkritische und parteiische Darstellung, Ungerechtigkeit und Gehässigkeit gegen die Katholiken sind die hervorstechenden Merkmale dieses Werkes, welches eine Menge von Entgegnungen und Kritiken von Seiten katholischer und protestantischer Verfasser hervorgerufen hat. An denselben Gebrechen leidet Burnets History of his own times, from the Restoration of Charles II, 2 vols., Lond. 1724, in welcher auch die Diction sehr Vieles zu wünschen übrig läßt. [Brück.]

Burnet, Thomas, geb. 1635 zu Croß in Yorkshire, gest. 1715, Jurist und Theolog, Hofprediger des Königs Wilhelm III. von England, verfaßte außer seiner Telluris theoriae sacrae, 2 voll., 1680 und 1689, zwei Abhandlungen: De fide et officiis Christianorum und De statu mortuorum et resurgentium, Lond. 1723. Letztere Schrift widerlegte Muratori (De paradiso regnique coelestis gloria, Ver. 1731). [Brück.]

Bursa (der lederne Beutel, der Geldsack, weßhalb in Klöstern der Säckelmeister den Namen Bursarius führte) nannte man 1. an den mittelalterlichen Universitäten sowohl das tägliche Geldreichniß, welches arme Studenten und Lehrer zum Lebensunterhalte empfingen, als auch das Haus (die Bursch), in welchem diese Stipendiaten (Bursarii, Bursiati, Burschen) mit ihren Lehrern und Aufsehern wohnten. Schon seit dem Entstehen der Universitäten wurden Hospitien für die einzelnen Landsmannschaften errichtet; die Höhe der Miethspreise, welche beim Zusammenströmen so vieler Tausende von Schülern unvermeidlich war, veranlaßte die fromme Stiftung von Freiwohnungen für arme Studenten (so 1208 die Errichtung des Collegium bonorum puerorum St. Honorati in Paris; vgl. Bulaeus, Hist. Univers. Paris. III, 45 sq.); ferner errichteten die einzelnen Orden für ihre studirenden Mitglieder in den Universitätsstädten Collegien (für Paris s. Bulaeus III, 184. 221. 395); die erste Burse im eigentlichen Sinne aber war das Collegium der armen Scholaren, welches Robert von Sorbon 1250 zu Paris stiftete (vgl. d. Art. Sorbonne). Dasselbe wurde Vorbild für andere Collegien zu Paris (Du Tresorier 1268, Des Cholets 1295, von Navarra 1304, D'Harcour 1311, Du Plessis 1323 u. s. f.), ebenso für die englischen Collegien zu Oxford und Cambridge. Diese Bursen, welche in sich eine Corporation von Lehrern und Schülern bildeten, waren Theilglieder der Universität. An der Sorbonne wurde Philosophie und Theologie, an andern Bursen außerdem noch Grammatik und zwar ausschließlich durch die Lehrer der Burse docirt. Die Schüler mußten innerhalb einer bestimmten Zeit die Würde eines Magister artium und dann des Licentiaten der Theologie erwerben. Aus ihnen ergänzte sich das Lehrercollegium, in dem der Schüler zum Gehilfen (Fellow, Geselle) und endlich zum Lehrer aufstieg. Weltliches Recht und Medicin waren ausgeschlossen; im Colleg Du Plessis bestanden Bursen für canonisches Recht. Im Colleg von Navarra betrug die Burse für einen Schüler der Grammatik wöchentlich vier, für den der Philosophie sechs, für den der Theologie acht Sous; die entsprechenden Lehrer erhielten die doppelte Burse. Seit dem 15. Jahrhunderte fanden auch Pensionäre Aufnahme, und 1557 erging der königliche Befehl, daß kein Student sich in Paris aufhalten dürfe, der nicht in eine Burse eintrete (Bulaeus VI, 503). Aber erst mit Ende des 16. Jahrhunderts wurden Studenten, die weder Bursen hatten, noch Pensionen bezahlten, zu den Lehrstunden in den Collegien zugelassen, und zugleich auch der Umfang der Lehrgegenstände erweitert. So stiftete Ludwig XIII. 1620 das Collége royal de France für classische Philologie und andere Disciplinen. Fast gleiche Einrichtung, wie diese alten Bursen, von denen sich nur die englischen in ihrer alten Form bis zur Gegenwart erhalten haben, erhielten das durch den hl. Ignatius in Rom gegründete

Collegium Germanico-Hungaricum (s. d. Art. Collegien, römische) und die übrigen Collegien, welche die Gesellschaft Jesu in den verschiedenen Ländern errichtete.

Anders gestalteten sich aber die Bursen an den deutschen Universitäten, Prag ausgenommen. Die Schüler besuchten die Vorlesungen an der Hochschule und erhielten in der Burse durch die graduirten und von der Universität abhängigen Vorsteher nur die Verpflegung und einige Nachhilfe in den Studien (resumtiones et conversationes). Bis Ende des 16. Jahrhunderts bestand fast überall der Zwang, in solcher Burse zu wohnen; Ausnahmen galten für Adelige, welche von einem Hofmeister begleitet waren (die Statuten der Leipziger Bursen von 1416 bis 1543 s. bei Zarncke, Statutenbuch der Univ. Leipzig, Leipzig 1861, 176 ff.). In den meisten Bursen wurde Pension bezahlt (in Ingolstadt wöchentlich 32 Pfennige; s. Prantl, Gesch. der Ludwig-Max.-Universität II, München 1872, Urk. 23). Doch gab es auch überall fundirte Bursen, aus denen Lehrer und Schüler ihren Unterhalt empfingen: so in Wien neun Bursen (Bursa Agni, Coeli, Liliorum u. s. w.; Aschbach, Gesch. der Wiener Univ. I, Wien 1865, 199 ff.); in Ingolstadt das von Herzog Georg dem Reichen 1494 gestiftete Georgianum (Prantl, Urk. 27), das sich bis jetzt erhalten hat; in Tübingen errichtete Graf Eberhard das Contubernium academicum, Herzog Ulrich 1536 das theologische Stipendium (Statuten von 1505 und 1536 in den Urkunden zur Geschichte der Univ. Tübingen, Tüb. 1877, 406 ff.), dann die Herzoge Ludwig und Friedrich 1592 das Collegium illustre; in Halle bildete das Waisenhaus eine Art von Freiburse. Auch in Italien entstanden einige den deutschen Bursen ähnliche Stiftungen, 1344 und 1360 zu Padua, 1486 zu Perugia. Bischof Nicolaus von Frascati bestimmte hier sogar für zwei Würzburger Theologen Freistellen (Wegele, Gesch. der Universität Würzburg I, Würzburg 1882, 45). Gegen Ende des 16. Jahrhunderts hörten die Bursen fast allenthalben zu bestehen auf; für die Candidaten der Theologie traten an ihre Stelle meist die klösterlichen und bischöflichen Convicte und Seminarien. Ein Versuch, an der Universität München 1847 eine neue Burse in's Leben zu rufen, wurde vereitelt (Phillips, Vermischte Schriften I, Wien 1856, 75 ff.). [Streber.]

2. **Bursa** (**Pera**) ist ein viereckiges, zum Zusammenlegen geeignetes Futteral, welches zur Aufbewahrung des Corporale (s. d. Art.) dient. Dasselbe wird, wenn das Corporale beim Beginne der heiligen Messe auf dem Altare ausgebreitet wird, neben die Leuchter gestellt und nimmt am Schlusse das Corporale wieder auf. Sein Gebrauch kommt erst im 14. Jahrhundert vor, wo man anfing, der bessern Sorgfalt und Reinlichkeit wegen das Corporale in einer Art Kapsel aufzubewahren. Papst Pius V. erlaubte den Spaniern, das Corporale ohne Bursa zu tragen, wie es früher Gewohnheit war. Kirchliche Vorschriften über die Bursa bestimmen: die Gestalt sei quadratförmig, sie sei von demselben Stoffe und derselben Farbe wie der Meßornat, inwendig sei dieselbe mit Leinwand oder Seide überzogen und auswärts mit einem Kreuzzeichen geziert. Auch beim Versehen der Kranken ist zur Aufbewahrung der heiligen Wegzehrung und des Krankenöls, um es darin zu tragen, der Gebrauch einer Pera oder Bursa eingeführt, welche mit einem Bande versehen ist und vom Priester auf der Brust getragen wird. [Vater.]

Bursfelde, jetzt eine Klosterdomäne mit lutherischer Kirche und Pfarre, in einer waldigen Gegend an der Weser, einige Stunden westlich von Göttingen gelegen, war ehedem eine berühmte Benedictinerabtei. Graf Heinrich der Fette von Nordheim, ein Sohn des tapfern Grafen Otto von Nordheim, der zugleich Herzog von Bayern war und seines Herzogthums 1070 von Kaiser Heinrich IV. beraubt wurde, stiftete mit seiner Gemahlin Gertrudis im J. 1093 das Kloster zu Ehren der hhl. Thomas und Nicolaus, stattete dasselbe reichlich mit Gütern aus und übergab es den Söhnen des hl. Benedict, welche er aus Corvey dorthin verpflanzte. Kaiser Heinrich IV. bestätigte nicht nur diese Stiftung, sondern gestattete auch dem Kloster die volle Freiheit, sich selbst einen Abt und Schutzvogt zu wählen, und verlieh demselben zugleich Markt- und Münzrecht nach Goßlar'schem Fuße. Drei Jahrhunderte hatte das Kloster bestanden, als dasselbe, nach dem Tode seines Abtes Albert von Bodenstein, um das Jahr 1430 so sehr in Verfall gerieth, daß nur noch, wie es in einer alten Nachricht heißt, ein einziger Mönch dort weilte, dessen ganze Habe in einer Kuh bestand, und daß die verwahrloste Kirche von vorüberziehenden Händlern als Stallung benützt wurde. Aus diesem Verfalle rettete der Abt Johann von Minden, von Einigen Johann von Nordheim, auch Deberoth genannt, das Kloster. Er war in Minden geboren, trat dann in das Kloster Rheinhausen bei Göttingen, wurde von hier seines Eifers und seiner Gelehrsamkeit wegen auf das Concilium von Konstanz gesandt und darauf von dem Herzoge von Braunschweig, Otto dem Einäugigen, der in Göttingen residirte, im J. 1430 zum Reformator und Abt des Klosters Clus bei Gandersheim ausersehen. Nachdem er dort seinen Auftrag glücklich vollendet hatte, ward er im J. 1433 von demselben Herzoge in gleicher Weise nach Bursfelde geschickt. Auch hier bewährte er vollkommen das in ihn gesetzte Vertrauen. Schon im folgenden Jahre ging er nach Trier, erhielt von dem Abte Rhode in dem St. Matthiaskloster daselbst einige arbeitsame und tüchtige Geistliche, mit welchen er Bursfelde auf's Neue besetzte, besuchte dann die Klöster Windesheim in den Niederlanden und Bödingen in der Kölner Diöcese, um nach ihrem Vorbilde auch Bursfelde einzurichten, starb jedoch 1439, noch ehe er seine Entwürfe verwirklicht sah. (S. über

ihn Henrici Bodonis Chron. Clusinum bei Leibniz, Script. Rer. Brunsv. II, 350; Chron. Bergense bei Meibom, Rer. Germ. III, 307 und Trithem., Chron. Sponheim. ad a. 1429.) Was Johann von Minden glücklich begonnen hatte, wurde von seinem nicht minder tüchtigen Nachfolger, dem Abte Johann von Hagen (1439 bis 1469), herrlich vollendet. Dieser hatte früher selbst ziemlich weltlich gelebt, war aber durch den eifrigen Reformator der deutschen Klöster, Johannes Busch (s. d. Art.), so sehr umgewandelt, daß er fortan nur für die Wiederbelebung des kirchlichen und klösterlichen Sinnes und Geistes erglühte und Stifter der berühmten

Bursfelder Congregation wurde. Durch seinen musterhaften Wandel, seine Thätigkeit und seinen klösterlichen Eifer belebte er zuerst die ihm untergebenen Geistlichen in Bursfelde, dann vereinigte er sich mit den Klöstern Rheinhausen bei Göttingen, Huisburg bei Halberstadt, St. Petri bei Erfurt und Bergen vor Magdeburg zu einer Congregation, welche sich durch besondere Statuten zu einer strengeren Observanz der klösterlichen Gelübde in dem hohen Geiste und Sinne ihres Stifters verpflichtete. Dieser Congregation traten mit jedem Jahre neue Klöster bei, so daß noch bei Lebzeiten Johanns von Hagen außer den Frauenklöstern 36 Mannsklöster in Sachsen, Thüringen, Meißen, in den Rheinlanden, Friesland und Westfalen zu derselben gehörten. Die vereinten Aebte wandten sich im J. 1440 an das Concil zu Basel, insbesondere an den von Deutschland dorthin gesandten Cardinal Ludwig, und erhielten von demselben, später (1449) auch von dem Erzbischof Dietrich von Mainz, die Bestätigung der Congregation und die Erlaubniß, außer dem alle drei Jahre zu haltenden Provinzialcapitel der Benedictiner alljährlich zur Förderung der Congregation ein besonderes Capitel zu halten, auf welchem die Aebte von Bursfelde stets den Vorsitz führen sollten. Als der berühmte Cardinal Nicolaus von Cusa am 23. März 1451 ein Provinzialcapitel zu Würzburg hielt, erschien auch Johann von Hagen mit mehreren Aebten der Bursfelder Congregation auf demselben, und die Congregation wurde von dem Cardinal durch Verfügungen, Privilegien und Rechte auf jegliche Weise unterstützt (Trith. Annal. Hirsaug. II, 423). Endlich wurde dieselbe auch von Papst Pius II. im J. 1458 und besonders im J. 1461 durch besondere Bullen bestätigt und nachdrücklich empfohlen, wobei den Decanen in Mainz, Erfurt und Hildesheim aufgegeben wurde, sie sollten mit allem Fleiße dahin arbeiten, daß den Klostergeistlichen und Gütern dieser Congregation keinerlei Eintrag oder Schaden zugefügt werde. Das Ansehen der Congregation stieg jetzt immer höher, die Zahl der Klöster, welche ihr beitraten, mehrte sich ansehnlich (so noch 1505 Corvey und Gemblours, 1510 Hersfeld, 1527 Maursmünster im Elsaß), und ein frischer Lebenshauch würde durch diese und ähnliche Reformationen innerhalb der katholischen Kirche die neuere Zeit glücklicher angefacht haben, wenn nicht an die Stelle solcher heilsamen und stets nothwendigen wahren Reformation im Anfange des sechszehnten Jahrhunderts die unselige Revolution getreten wäre. Durch sie wurde auch die Bursfelder Congregation in ihrem Wachsthum und Gedeihen gehindert; eine große Anzahl von Klöstern wurde theils durch die Obmacht der Landesherren, theils durch die Stürme des Bauernkrieges von derselben abwendig gemacht und verwüstet. In einem späteren Verzeichniß (Leibniz l. c. II, 972 sq.) werden unter den 142 Klöstern, welche der Congregation angehörten, 43 namhaft gemacht, die gänzlich verloren gegangen seien. Ermuthigt durch das Restitutionsedict vom 6. März 1629, suchten zwar die Aebte der Congregation die von ihr getrennten Klöster, sogar mit Waffengewalt, wieder zu gewinnen. Gleichzeitig eröffnete sich die Aussicht auf neuen Zuwachs durch den von Papst und Kaiser gebilligten Plan, sämmtliche deutsche Benedictinerklöster zu einer großen Congregation zu vereinigen. Die Vertreter der bedeutendsten Klöster sprachen auch wirklich auf dem Convente zu Regensburg 1631 den Anschluß an die Bursfelder Congregation aus. Allein der weitere Verlauf des dreißigjährigen Krieges vereitelte die Ausführung, und der westfälische Friede fügte zu den alten Verlusten noch neue Schädigungen, indem sehr viele Klöster der Herrschaft protestantischer Fürsten unterstellt wurden. Auch Bursfelde selbst blieb für immer verloren. Seitdem 1579 Andreas Lüderitz, der letzte katholische Abt, durch Herzog Julius von Braunschweig vertrieben worden war, wurde die Abtswürde an Lutheraner verliehen, seit langer Zeit gewöhnlich an einen Professor der Theologie in Göttingen. Das Klostervermögen ist der Klosterkammer in Hannover einverleibt. Die der Congregation noch verbliebenen Klöster verfielen am Anfange des 19. Jahrhunderts der Säcularisation. Der letzte Präsident der Congregation war Bernhard Bierbaum, Abt von Werden, gewählt 1780 auf dem Capitel zu Hildesheim, gestorben 1798. (Vgl. J. G. Leuckfeld, Antiquitates Bursfeldenses oder histor. Beschr. des Klosters Bursfelde und der daher rührenden Bursfelder Societät, Leipz. und Wolfenbüttel 1713; Evelt, Die Anfänge der Bursfelder Benedictiner-Congr. mit bes. Rücksicht auf Westfalen, Münster 1865.) [Seiters.]

Busäus (Buys), 3 Brüder aus Nimwegen. 1. Gerhard, geb. 1538, studirte in Löwen unter Bajus im Colleg Hadrians VI., wurde Erzieher des Herzogs Johann Wilhelm von Cleve und durch ihn Canonicus in Xanten, wo er (1596?) starb. Auf Befehl seines Bischofs Wilhelm Lindan von Roermond schrieb er einen deutschen Katechismus, Köln 1572. Seine Responsio ad Matth. Flacium Illyricum über die Communion unter beiden Gestalten sollen die Protestanten unterdrückt (aufgekauft?) haben. — 2. Johann, geb. 1547, Jesuit 1. Juli 1563, studirte die Theologie im römischen Colleg und

lehrte sie selbst 22 Jahre lang in Mainz; daneben wirkte er segensreich unter der Bürgerschaft. In den letzten Jahren viel durch Krankheit geprüft, blieb er doch rastlos, besonders schriftstellerisch, thätig bis zu seinem Tode, 30. Mai 1611, in Mainz. Unter seinen 28 Werken zeigen die polemischen einen damals ungewohnten Geist der Milde. Zu letzteren gehören Disputationen über das Fasten und die Auswahl der Speisen gegen Chemnitz, über die Person Christi gegen die Ubiquitarier, über den gregorianischen Kalender gegen Jakob Heerbrand, andere gegen Stephan Gerlach von Tübingen und gegen Schwenkfeld. Viel bedeutender und dauernder wirkte er für die Ascese. Die Hauptschrift, Enchiridion piarum meditationum 1606, hat zahllose Auflagen und viele Uebersetzungen (noch 1862 deutsch, Regensb., Manz) erlebt. Außerdem schrieb er: Arca medica; Viridarium christianarum virtutum; De statibus hominum. Daneben übersetzte er aus dem Italienischen Stimuli virtutum adolescentiae christianae dicati, von Guil. Baldesano, die Meditationen des Vinc. Bruni, Anbrotti, Pinelli und die Imitatio B. V. M. von P. Franz Arias. Endlich edirte er die Werke Peters von Blois, die Vitae Romm. Pont. Anastas. Biblioth. (nur bis Nicolaus I.), die Opera pia et spiritualia Johanns von Tritheim u. s. w. — 3. Peter, geb. 1540, Jesuit in Köln 1561, kam 1568 nach seiner Ordensprofeß als Lehrer der heiligen Schrift nach Wien, wurde 1584 von P. Aquaviva in die Commission zur Berathung der Ratio studiorum nach Rom berufen und starb als Rector im Colleg der Adeligen zu Wien 12. April 1587. Man hat von ihm: Authoritates S. Scripturae et SS. Patrum, quae in Summa doctr. christ. P. Canisii citantur, Col. 1569, 4 voll.; die letzte Ausgabe dieses nützlichen, öfters aufgelegten Werkes besorgte Haid, Aug. Vind. 1833—1834, 4 voll. (De Backer I, 967 sqq.; Foppens, Bibl. Belg. 347. 596. 959; Paquot, Mém. I, 18 sqq.; Hartzheim, Bibl. Col. 94. 269.) [R. Bauer, S. J.]

Busch, Johannes (von Trithemius irrig Arnold genannt), Augustiner-Chorherr und Klosterreformator, wurde 1400 zu Zwolle in Nordholland geboren, absolvirte die dortige höhere Stadtschule, welche damals unter Leitung des ehrwürdigen Johann Zele in herrlicher Blüte stand, und sollte alsdann nach dem Wunsche seiner Eltern an der Universität Erfurt seine Studien fortsetzen, um sich die akademischen Grade zu erwerben. Allein der Gedanke an das Jenseits (wie er selber sagt, der Inhalt der beiden Worte „ewig" und „nimmermehr") machte einen solchen Eindruck auf ihn, daß er, 17 Jahre alt, sich entschloß, der Welt zu entsagen und den Ordensstand zu ergreifen. Schon sein Großvater mütterlicherseits, Alfred Grüter, Rathsherr zu Zwolle, hatte zu Gerhard Groot, dem Stifter der Brüder vom gemeinsamen Leben, in näheren Beziehungen gestanden; und ein Priester des dortigen Brüderhauses war nun auch ihm selbst bei Ausführung seines Vorhabens behülflich, indem er ihm Aufnahme in dem benachbarten Augustiner-Stifte Windesheim verschaffte. In diesem nicht lange vorher durch die genannte Brüderschaft in's Leben gerufenen, durch treffliche Zucht ausgezeichneten Kloster wurde Busch nach anderthalbjähriger Vorbereitung am 6. Januar 1419 als Novize eingekleidet und ein Jahr darauf zur Profeß zugelassen. Die Priesterweihe empfing er zu Köln innerhalb der fünftehalb Jahre (1424 bis 1428), welche er in der neuen Niederlassung seines Ordens zu Bödingen im Herzogthum Berg zubrachte. Kaum nach Windesheim zurückgekehrt, wurde er 1429 bei der Reorganisation des Stiftes Lübenkerk in Friesland, im Herbste des nämlichen Jahres bei Errichtung des Stiftes Sion bei Beverwyk und weiterhin zu verschiedenen anderen Arbeiten und Functionen in seiner Heimatgegend verwandt. — Inzwischen hatte das erbauliche Leben und Beispiel der regulirten Chorherren zu Windesheim und in den vor und nach mit ihnen zu einem engeren Verein, dem sogen. Windesheimer Capitel, verbundenen niederländischen und niederrheinischen Augustiner-Stiften auch in Westfalen und Sachsen Aufmerksamkeit zu erregen begonnen. Schon 1409 hatte der Bischof Wilhelm von Paderborn Canoniker der genannten Congregation an das Grab des hl. Meinolf nach Böddeken berufen, und 1423 wurde Wittenborg (castrum album) in der Diöcese Hildesheim als das erste Haus dieses Ordens in Sachsen von ihnen reformirt. Das Concil von Basel ertheilte 1435 den zeitigen Prioren von Windesheim und Wittenborg, sowie deren Nachfolgern und Commissarien zur Herstellung der Disciplin in den Chorherren-Stiften des nördlichen Deutschland ausgedehnte Vollmachten und Aufträge, bei deren Ausführung Busch alsbald in hervorragender Weise mitwirkte. Zwei Jahre nachher kam er nämlich als Subprior nach Wittenborg. Als solcher mußte er unter Anderem, und zwar zunächst ganz allein, sich 1439 der Aufgabe unterziehen, in dem Stifte zum hl. Bartholomäus auf der Sülte bei Hildesheim eine bessere Ordnung zu schaffen. Durch vorsichtiges und freundliches Vorgehen suchte er diese zunächst anzubahnen, dann aber durch Umbildung des Convents den eingeführten Aenderungen und Verbesserungen Bestand zu verschaffen. Die seitherigen Canoniker, so viele deren es wünschten, erhielten vorläufig Absenzbewilligung; an ihrer Statt wurden andere theils von auswärts berufen, theils neu in den Orden aufgenommen. Als der alte Propst im J. 1440 resignirte, übernahm Busch auf mehrseitiges Verlangen selbst das Vorsteheramt unter dem bei den Stiften der Windesheimer Congregation üblichen Titel eines Priors. Noch in demselben Jahre bewirkte er den Beitritt seines Ordenshauses zu der genannten Congregation. — Im J. 1448 bestimmte ihn der dringende Wunsch des Erzbischofs Friedrich von Magdeburg, seine bisherige Stellung mit der Propstei in dem viel bedeuten-

deren Stifte Neuwerk bei Halle zu vertauschen, bei dessen Reform er bereits früher sich betheiligt hatte. Mit dieser Dignität war das Archidiaconat über einen Bezirk von beinahe elf Meilen verbunden, und so sah er sich in der Lage, fortan von Amtswegen ebenfalls für die Besserung des Weltclerus und der religiös-sittlichen Zustände unter dem Volke eine energische Thätigkeit zu entwickeln. Die Sendgerichte, welche er in eigener Person abhielt, die Unterweisungen über die christlichen Pflichten und nachdrücklichen Vorhaltungen über Entheiligung der Sonntage, Wucher, Betrug u. dgl. m., welche er von der Kanzel herab ertheilen ließ, und die sonstigen Anordnungen und Maßnahmen, womit er unwissenden und unwürdigen Geistlichen, sowie althergebrachten Unsitten und Mißständen gegenüber vorging, trugen allmälig solche Frucht, daß nicht lange vor seinem Abzug von Halle der Propst von Lauterberg ihm erklärte: was er bei seinem Amtsantritt in Aussicht gestellt habe, sei in Erfüllung gegangen; in der That habe er in dortiger Gegend eine neue Welt geschaffen. In ähnlicher Weise äußerte zu Naumburg ein Minorit auf der Kanzel: in Halle würden die zehn Gebote gepredigt, aber auch wirklich beobachtet.

Bezüglich der Klosterreform erweiterte sich für Busch der Wirkungskreis durch das ihm in Gemeinschaft mit dem Propst Paulus von St. Mauriz zu Halle von dem Cardinal Nicolaus von Cusa unter dem 28. Juli 1451 übertragene Mandat zur Visitation der Chorherren- und Chorfrauen-Stifte der Kirchenprovinz Magdeburg und des sächsisch-thüringischen Theiles des Mainzer Sprengels. Für die zu ersterer gehörenden Chorherren-Stifte ordnete der Cardinal gleichzeitig die Abhaltung eines jährlichen Provinzialcapitels an, welches regelmäßig im September zu Neuwerk zusammentreten sollte. Mehrere Bischöfe und weltliche Herren unterstützten die beiden Commissarien bei Vollziehung jenes Auftrags durch Zustellung von Mahn- und Empfehlungs-Schreiben an die Stifte ihrer Diöcesen und Territorien. In der Folge entzogen Busch leider die Zuflüsterungen von Neidern und Widersachern die Gewogenheit und das Vertrauen des Erzbischofs Friedrich von Magdeburg. Auf dessen Wunsch resignirte er 1455 auf die Propstei zu Neuwerk und kehrte in sein Mutterkloster Windesheim zurück. Indeß schon nach vier Jahren wählte das Stift auf der Sülte bei Hildesheim ihn neuerdings zu seinem Prior. Als solcher setzte er noch zwei Decennien lang seine Bemühungen für den Flor dieses Ordenshauses und die Hebung der Klosterzucht fort. Im Einverständniß mit dem Erzbischof Johann von Magdeburg befürwortete er auf dem Generalcapitel zu Windesheim die Aufnahme sämmtlicher reformirten sächsischen Chorherren-Stifte in die Windesheimer Congregation. Als aber die Versammlung eine förmliche Einverleibung aus verschiedenen Gründen nicht für rathsam hielt und der von Nicolaus von Cusa getroffenen Anordnung eines eigenen Provinzialcapitels für jene Klöster den Vorzug gab, nahm er alsbald auf die Wiedereinführung dieses seit mehreren Jahren nicht mehr abgehaltenen Provinzialcapitels Bedacht. Hochbetagt trat er endlich 1479 von seinem Amte zurück; schon bald darauf ging er in die ewige Ruhe hinüber. Die Wegestrecken und Reisen, welche er während seines Ordenslebens im Interesse der Kloster- und Kirchenreform zu Fuß, zu Pferd und zu Wagen zurückgelegt hatte, berechnet er selbst am Schlusse des dritten Buches seiner Schrift De reformatione monasteriorum quorundam Saxoniae auf 6800 Meilen. Eben dieses Werk gibt das beste und anschaulichste Bild sowohl von der Persönlichkeit, dem Charakter und den geistigen Eigenthümlichkeiten seines Verfassers, wie von dessen Streben und Wirken. In den einfachen, ungeschmückten, häufig bis in das kleinste Detail hinabsteigenden Berichten und Erzählungen über das, was er gethan, erlebt und erfahren, lernt man in ihm einen Mann kennen, welcher mit frommem und geradem Sinne und beharrlichem Eifer klaren Blick, praktischen Takt und eine besondere Gewandtheit vereinte, in schwierigen Lagen sich zurechtzufinden und durch entschiedenes Auftreten, raschen Entschluß oder auch durch eine treffende und geschickte Antwort über die ihm bereiteten Hemmnisse und Verlegenheiten hinwegzukommen. Zugleich liefern diese seine Mittheilungen höchst lehrreiche Beiträge zur Würdigung und Beurtheilung der damaligen Zustände der Kirche, des Clerus und vorzüglich des Klosterwesens in Deutschland. Die vorhandenen Schäden und Mißbräuche, sowie die ernstlichen Reformbestrebungen von Bischöfen und Ordensmännern nebst den Hindernissen und Widersprüchen, welche sie zu bewältigen hatten, und den erfreulichen Resultaten ihres Bemühens treten dem Leser in significanten Zügen hier entgegen. „Gewöhnlich," sagt Busch selbst, „waren meine Reformbemühungen von gutem Erfolge begleitet, wenngleich zu Anfang oft sich Schwierigkeiten erhoben. Diese aber waren ein Vorzeichen des bevorstehenden Gelingens." — Das erste Buch des Werkes verbreitet sich vornehmlich über die Verbesserung der Männerklöster, vorab der Chorherren-Stifte, demnächst der Prämonstratenser- und Benedictiner-Klöster. Auch bei mehreren von diesen nämlich wurde Busch durch die betreffenden Diöcesanbischöfe als Reformator berufen oder zugezogen, namentlich da, wo die Verhältnisse mehr verwickelt waren. In dem Norbertinerkloster zu Magdeburg sollte er nach dem Wunsche des Erzbischofs Friedrich sogar die Propstei übernehmen. Im zweiten Buche wird von den Frauenklöstern gehandelt, unter denen einzelne der beabsichtigten Aenderung Anfangs noch hartnäckiger und eigensinniger sich widersetzten, als die Männer-Convente. In Dernburg begegnete es ihm sogar, daß eine Nonne ihn unvermuthet in einen Keller einschloß. Das dritte Buch ist der Mittheilung von bemerkenswerthen Vorfällen gewidmet, welche im Kreise seiner

Wirksamkeit theils bei den Klostervisitationen, theils sonst sich zutrugen. Er spricht da über die traurigen Geschicke, wovon widerspenstige Ordensleute in ihren weiteren Jahren betroffen wurden, über die Zurechtweisungen, welche er extravaganten Predigern, angeblichen Visionären u. s. w. ertheilte, über seine Unterredungen mit Fürsten, Bischöfen rc., unter Anderem auch über eine Citation des Stadtraths von Lübeck vor das westfälische Freigericht. Das vierte Buch enthält hauptsächlich Actenstücke. Busch vollendete dieses Werk als Prior auf der Sülte bei Hildesheim, einige Jahre vor seinem Tode. Leibniz hat dasselbe im zweiten Bande der **Scriptores Brunswicensia illustrantes 476 sqq.** und **806 sqq.** zum Abdrucke gebracht. — Außerdem schrieb Busch ein **Chronicon canonicorum regularium ord. S. Augustini capituli Windesheimensis,** welches 1621 zu Antwerpen von Heribert Rosweyd (zugleich mit **Thomae a Kempis Chronicon montis S. Agnetis**) herausgegeben ist. Es besteht aus zwei Büchern. Der Inhalt des ersten ist ziemlich genau durch die Aufschrift bezeichnet: **De origine, processu et consummatione temporali et spirituali monasterii nostri in Windesem ac de origine et consummatione capituli nostri generalis.** Im Eingang ist von der Errichtung der Bruderschaft vom gemeinsamen Leben die Rede, von welcher die Gründung jenes Stiftes ausging. Das zweite Buch entwirft zunächst ein allgemeines Bild des frommen und ächt klösterlichen Lebens in dem nämlichen Stift; daran reihen sich längere oder kürzere Biographien seiner ersten Prioren und anderer durch Tugend und Verdienst hervorleuchtender Mitglieder desselben. Zum Schluß errichtete Busch hier auch seinem Lehrer Johann Zele in Zwolle ein biographisches Denkmal. Er begann diese Arbeit, als er 1455 von Neuwerk nach Windesheim zurückgekehrt war, und beendigte sie 1464 in dem Stifte auf der Sülte. — Die Anleitung zur Betrachtung des Lebens und Leidens Christi für die einzelnen Wochentage nebst weiteren ascetischen Regeln und Rathschlägen in Briefform, welche dem ersten Buche des Chronicon angehängt ist, rührt von einem Windesheimer Prior her; Busch übersetzte dieselbe in's Lateinische. — Von dem ehrenvollen Andenken, welches er sich durch Wandel und Wirken gesichert hatte, gibt unter Anderem die kurz nach seinem Tode geschriebene Chronik des Benedictinerklosters zum hl. Godehard in Hildesheim Beweis; sie nennt ihn einen **inclytus reformator, altiori (praeditus) consilio, vir ut fallere, ita et falli nescius** (Leibniz l. c. 415 sq.). Ein interessantes Denkmal setzte ihm in jüngster Zeit K. Grube, Joh. Busch, Augustinerpropst zu Hildesheim, Freiburg 1881. [Evelt.]

Busenbaum, Hermann, Moraltheologe, Probabilist, wurde 1600 zu Nottelen in Westfalen geboren und trat 1619 in die Gesellschaft Jesu. Neben seinen ausgezeichneten Talenten erfreute er sich einer vorzüglichen Lehrgabe und einer außergewöhnlichen Geschicklichkeit in der Seelenleitung, weßhalb ihn auch der Fürstbischof von Münster, Christoph Bernhard von Galen, zu seinem Beichtvater wählte. Er docirte an verschiedenen Anstalten, namentlich zu Köln, humanistische Wissenschaften, Philosophie und Theologie, besonders Moraltheologie, wurde zuerst Rector am Collegium in Hildesheim, später an dem in Münster, und starb in letzterem den 31. Januar 1668. Sein Hauptwerk ist die **Medulla theologiae moralis facili ac perspicua methodo resolvens casus conscientiae, ex variis probatisque auctoribus concinnata.** Dieses durch Präcision und Klarheit ausgezeichnete Handbuch der casuistischen Moral, welches besonders in den Jesuitencollegien eingeführt wurde, erschien zum ersten Mal 1645 (nach Southwell, während de Backer die erste Ausgabe auf 1650 setzt) zu Münster bei Raesfeld und wurde mehr als fünfundsiebenzigmal an verschiedenen Orten herausgegeben, so zu Antwerpen, Ferrara, Frankfurt a. M., Ingolstadt, Köln, Lissabon, Lyon, Münster, Padua, Rom, Venedig u. a. m. Da Busenbaums **Medulla** sich nicht wesentlich von den Moralwerken anderer Jesuiten unterscheidet, so ist hier eine weitere Kritik dieses Buches unnöthig (vgl. d. Art. Moralsysteme). Nur auf Einen Vorwurf möge hier eingegangen werden. Wenn von den Jesuiten die Rede ist, welche die Erlaubtheit des Königsmordes gepredigt haben sollen, so wird Busenbaum nicht zuletzt genannt. So sagt z. B. Harenberg (Pragmatische Gesch. des Ordens der Jesuiten, Halle 1760, 515): „Die Ermordung der dem Papste und den Jesuiten mißfälligen Könige ist auch von dem Jesuiten Hermann Busenbaum in seinem Buche **Medulla theologiae moralis** für erlaubt ausgegeben." Der Satz, auf den Harenberg und Consorten Rücksicht nehmen, lautet nun in der **Medulla Lib. III, P. 1, tract. 4, c. 1, dub. 3 de homicidio** wörtlich also: **ad defensionem vitae et integritatis membrorum licet etiam filio, religioso et subdito se tueri, si opus sit, cum occisione, contra ipsum parentem, abbatem, principem: nisi forte propter mortem hujus secutura essent nimis magna incommoda, ut bella etc.** Wir finden, sagen wir mit Riffel (Aufhebung des Jesuitenordens, Mainz 1845, 303), hier in sich nichts Gefährliches, sondern allein die Anwendung eines allgemeinen Grundsatzes auf einen besondern Fall. Nach dem Naturrecht steht es einem Jeden zu, den ungerechten Angreifer mit Gewalt von sich abzuhalten und unschädlich zu machen; macht die Rettung des eigenen Lebens die Tödtung des Angreifers nothwendig, so ist diese nicht strafbar; jedoch muß man dabei lediglich die Absicht haben, sich zu vertheidigen, und darf gegen den Andern keine größere Gewalt anwenden, ihm keinen größern Schaden zufügen, als gerade nothwendig ist, um die Real-Injurie von sich abzuwenden. Wenn Busenbaum a. a. O. an diesem naturrechtlichen Zustande festhält, so stimmen ihm

hierin fast alle Moralisten, z. B. der hl. Thomas (2. 1, q. 29. 64, a. 7), Molina, Lessius u. s. f., die in ihren Werken von der Nothwehr gehandelt, bei, ja Busenbaum hat noch das voraus, daß er, was die Wenigsten gethan haben, und was alle, die Busenbaum wegen staatsgefährlicher Grundsätze verlästern, wohl bedenken sollten, in Bezug auf einen Fürsten die Beschränkung beigefügt hat: „falls aus dessen Tod große Nachtheile entständen, müsse man lieber sich selbst ungerechter Weise umbringen lassen, als durch Vertheidigung seiner selbst das Leben des Fürsten in Gefahr bringen". Hierbei soll nicht verschwiegen werden, daß in der Medulla Sätze vorkommen, welche vom römischen Stuhle, namentlich von Papst Alexander VII. und Innocenz XI., als leicht mißverständliche und irrige verworfen wurden. Daß aber die Medulla selbst von dem Parlamente zu Toulouse 1757 und Paris 1761 zum Feuer verurtheilt wurde, war nur eine That des wilden Fanatismus. Unter den vielen Ausgaben der Medulla wurde auch eine von dem limburgischen Jesuiten Claudius la Croix besorgt (Köln 1710—1714, Venedig 1718 u. o.) und zugleich mit so vielen Zusätzen vermehrt, daß sie zu einem großen Werke anwuchs. Gegen diese Ausgabe erhob sich Angelo Franzoja, Professor der Theologie in Padua, und unterstellte sowohl die Medulla als die Behauptungen des Claudius la Croix einer Prüfung vom Standpunkte des extremsten Rigorismus (Theol. morum, Bonon. 1760). La Croix ließ, was ihm schon zu einem Verbrechen angerechnet worden ist, die anstößigen Stellen in der Medulla stehen; allein hierzu hatte er besondere Gründe (vgl. Vindiciae Gobatianae part. I, observ. 7); auch wollte er dadurch die Gelegenheit abschneiden, Busenbaum mehr Irrthümer zur Last zu legen, als er wirklich gelehrt hat. Sodann fügte La Croix bei den anrüchigen Stellen sogleich das Verwerfungsurtheil des römischen Stuhles bei und suchte in seinen Zusätzen zu zeigen, in welchem Sinne die von Busenbaum aufgestellten Sätze zu verwerfen seien, und in welchem nicht; eine Vertheidigung der anstößigen Sätze vermögen wir hierin im Gegensatz zu Beckhaus (vgl. Encyklop. von Ersch und Gruber XIV, 139) nicht zu erkennen. Dieser Kritik trat alsbald der italienische Jesuit Franz Ant. Zaccaria in einer Dissertation entgegen, welche er auch seiner 1761 zu Ravenna erschienenen Ausgabe von Busenbaum-La Croix, der reichsten und vollständigsten, die es gibt, beifügte. Ein noch berühmterer Commentator Busenbaums wurde der hl. Alfons von Liguori (Medulla theol. moralis Hermanni Busenbaum etc., Neapoli 1748). (Vgl. Hartzheim, Bibl. Col. 132 sq.; De Backer s. v.; Hurter, Nomencl. II, 1, 224. Gegenüber den stets wiederkehrenden Verleumdungen der Moral Busenbaums vergleiche besonders Henn, Das schwarze Buch, Beitrag zur Moral der Jesuiten, Paderborn 1865.) [Fritz.]

Buß, Franz Joseph Ritter von, Kirchen- und Staatsrechtslehrer, wurde am 23. März 1803 zu Zell am Harmersbach, einer kleinen Reichsstadt des Kinzigthales, im heutigen badischen Kreise Offenburg, geboren. Nachdem er das Gymnasium in Offenburg absolvirt, bezog er die Hochschule zu Freiburg i. B. Der hochgewachsene schöne Jüngling mit seinem feurigen Auge und beredten Munde verdiente und fand Gönner, welche die Entfaltung seiner außerordentlichen Talente auf jegliche Weise förderten (besonders einen an dem ausgezeichneten Mediciner Schmiderer). Die Lösung von Preisfragen brachte ihm die Doctorenhüte der Philosophie und beider Rechte, welchen er den der Medicin beifügte. Nachdem er in Heidelberg und Göttingen seine Studien vollendet, bestand er die juristische Staatsprüfung mit solcher Auszeichnung, daß er sogleich die Anwaltschaft in Rechts- und Verwaltungssachen am Freiburger Stadtgericht erhielt. Nicht ohne Schwierigkeit habilitirte sich der dreifache Doctor 1828 an der Freiburger juristischen Facultät und las zuerst im Winter 1828/29. Mit Begeisterung hing die Jugend an dem jungen hinreißenden Rechtslehrer, zumal als die Julirevolution Lehrer wie Hörer entflammte. Weil Buß dem herrschenden Lager das Gegenprincip bot, so glaubte er dasselbe in den Hauptwissenschaften darstellen zu müssen, weßhalb er täglich vier bis fünf Stunden las. Nebenbei hielt er öffentliche Vorträge über die brennenden Zeitfragen in Staat und Kirche, welche ganz massenhaft besucht wurden; auch pflegte er einen zahlreichen Studentenverein für europäische Sprachen- und Literaturkunde. Buß ward 1833 außerordentlicher, 1836 ordentlicher Professor des deutschen Staats- und Bundesrechts, sowie der Staatswissenschaften, 1844 aber auch noch Professor des Kirchenrechts. Seine Kenntniß aller europäischen Hauptsprachen gedachte er in einer periodischen Revue de la jurisprudence et législation comparée zu verwerthen, doch scheiterte das großartige Unternehmen an der damaligen Schwierigkeit des internationalen Verkehrs. Als Bruchstücke der Ausführung erschienen Bearbeitungen hervorragender Werke des Auslandes, z. B. von Maciejowski (Slavische Rechtsgeschichte, 4 Bde., Stuttgart 1835—1839), Blanquis (Gesch. der politischen Oekonomie in Europa, 2 Bde., Karlsruhe 1840—1841), Gerando (System der Armenpflege, 3 Bde., Stuttgart 1844—1846); selbständig war seine „Geschichte und System der Staatswissenschaften" (3 Bde., Karlsruhe 1839). Im Laufe solcher Arbeiten war der angelernte Liberalismus des jungen Mannes durch Forschen und Erleben Blatt für Blatt abgefallen und der Verehrung der geschichtlich positiven Freiheit gewichen. Buß, eine geborene Agitatorennatur, der freilich das Recht und das Volk Englands fehlte, war politisch unermüdlich thätig. Das Volk wollte ihn im Landtage haben, ehe er noch das gesetzliche Alter besaß; 1837 wurde er

zum ersten Male Abgeordneter. Sein Maiden-speech behandelte wohl zum ersten Male in einer deutschen Ständeversammlung die sociale Frage. Während des „Eisenbahnlandtages" von 1839 verfocht er bereits den Bau eines Schienenweges, welcher den atlantischen Ocean mit der Adria verbinden sollte, mit demselben Eifer die Anbahnung einer Handels- und Zolleinigung zwischen Deutschland und Oesterreich. Er drang nicht durch und legte sein Mandat nieder. Die von ihm mitbegründete „Süddeutsche Zeitung", in welche er über ein Jahr unentgeltlich schrieb, machte den Rongeanern heiß, nicht minder seine Schrift „Ueber das Rongethum in der zweiten badischen Kammer" (1846). Gegen diese Kammer leitete er den Petitionensturm, der sie wirklich sprengte. Allein aus den Neuwahlen ging einzig und allein Buß als Vertreter des katholischen Volkes hervor. Er in der zweiten, der edle Freiherr Heinrich von Andlaw, sowie der unvergeßliche Hirscher in der ersten Kammer hatten die Wucht der ganzen Opposition gegen sich, und namentlich er bewährte einen wahren Heldenmuth. Gleichzeitig machte er sich hochverdient um die Einführung der barmherzigen Schwestern im Großherzogthum durch Schrift (Orden der barmherzigen Schwestern von Doctor Eremites, Schaffh. 1844, 2. Aufl. 1847), Wort und That: er führte als Commissar des Erzbischofs Hermann die Verhandlungen mit Straßburg und erlebte die Freude, die ersten barmherzigen Schwestern auf ihren ersten Posten, nämlich in die Poliklinik zu Freiburg einführen zu können. In der unwirthlichen Winterszeit 1846/47 wanderte Buß auf dem Schwarzwald von Gemeinde zu Gemeinde, von Hütte zu Hütte, um der drohenden Hungersnoth zu steuern. Er sammelte über 20 000 Gulden und kam durch glückliche Speculation in die Lage, dem Waldvolke Nahrungsmittel im Werthe von 40 000 Gulden spenden zu können. Freilich machte sich sogar bei dieser Gelegenheit eine starke Opposition mancher Katholiken gegen ihn geltend, weil er eben Schliche und Schleicher nicht mochte. Literarisch unermüdlich, hatte er (Freiburg 1842) eine Methodologie des Kirchenrechts und (ebend. 1844) eine Schrift über den Einfluß des Christenthums auf Recht und Staat herausgegeben; seit 1845 aber half er katholische Gelehrte zu dem großen Werke des Freiburger Kirchenlexikons sammeln. Bei dieser Gelegenheit kam er nach Wien, wo ihn Fürst Metternich vergeblich bleibend in seine Nähe ziehen wollte. Ob dem Fernen vergaß der Unermüdliche das Nahe nicht. Als Zeuge und zugleich Opfer einer stetigen Entkatholisirung und Abnahme der Universität Freiburg schrieb er 1846 eine schneidige Schrift über den Unterschied der katholischen und protestantischen Hochschulen, über die Nothwendigkeit, den 16 protestantischen gegenüber die Zahl der katholischen zu vermehren und insbesondere Freiburg zu einer großen rein katholischen Universität zu erheben (Der Unterschied der kathol. und der protest. Universitäten Deutschlands, Freiburg 1846). Den der Kirche drohenden Gefahren suchte Buß durch die Gründung zahlreicher katholischer Vereine in und außerhalb seiner Heimat zu begegnen. Man konnte solche Vereine nur zu bald brauchen. Der badische Landtag von 1847/48 zeigte schon das Wetterleuchten, bald zog das Gewitter der Februar-Revolution nach Deutschland, und der Blitz schlug zündend in die badische Kammer: da half kein Widerstand. Schon leidend, ging Buß noch zum Vorparlament, kehrte aber mit der klaren Aussicht auf Umsturz bald wieder heim. Von schwerer Krankheit langsam sich erholend, leitete er die Massenpetitionen des badischen Volkes an das Frankfurter Parlament um die Freiheit der Kirche und Schule und hielt dann selbst unter Lebensgefahr Volksversammlungen ab im Interesse vernünftiger Freiheit und Ordnung. In seinem Hause hatte er ein Convict für junge studirende Katholiken errichtet; dasselbe wurde von der Revolution gesprengt. Die im Herbst 1848 zu Mainz tagende Versammlung von Katholiken Deutschlands und Oesterreichs, welche den großen Katholikenverein gründete, rief Buß zu ihrem Präsidenten aus und nahm seinen Entwurf als Statut an. Im November strebte er erfolglos, seiner Idee von der Gründung einer freien katholischen Universität Annahme von Seite der in Würzburg versammelten Bischöfe zu verschaffen. Bald darauf wählten ihn ein westfälischer (Ahaus) und ein bayrischer (Haag) Wahlkreis in das Frankfurter Parlament. Als entschiedener Großdeutscher ward er Mitbegründer der österreichischen Fraction. Um Weihnachten begab er sich mit Billigung des Reichsverwesers an das kaiserliche Hoflager zu Olmütz, um sich über die Absichten bezüglich der Neugestaltung Deutschlands zu orientiren. Zurückgekehrt, stimmte er gegen das preußische Kaiserthum und wirkte mittelbar für die Nichtannahme der Krone. Der Aufforderung des preußischen Ministeriums, vom Reichstag auszuscheiden, setzte er einen Protest entgegen und stellte beim Reichsministerium den Antrag, neue Reichstagswahlen auszuschreiben. In dieser Zeit schrieb er: Die deutsche Einheit und die Preußenliebe (Stuttgart 1849). Als Letzter schied er aus der Paulskirche, harrte jedoch noch bei dem Reichsverweser aus. Im J. 1850 schrieb Buß: Ueber die Gemeinsamkeit der Rechte und Interessen des Katholicismus in Frankreich und Deutschland (2 Bde., Schaffh. 1850), dann aber, preußische Bajonette unter seinen Fenstern, die Schrift: Der hohe und niedere Radicalismus (ebd. 1850) u. s. f. Vom Wahlkreise Ahaus in das Erfurter Unionsparlament gesandt, wirkte er dort als Führer der großdeutschen Partei. Den anschwellenden Strom der deutschen Auswanderung suchte er 1851 von Nordamerika ab nach Ungarn zu lenken. Von den Generalversammlungen der katholischen Vereine hielt er sich fortan in der Regel fern, weil er keine nachhaltige fruchtbare Entwicklung sah; dafür wirkte er literarisch um

so kräftiger, zumal die von der Revolution erschreckten Regierungen der Kirche mehr Licht und Luft zu gönnen begonnen hatten, und die Zeit der Reformen da war; allein von Seite der Katholiken geschah nicht das Nöthige, geschweige das Nützliche. Gegen den Kirchensturm in England anläßlich der Wiederherstellung der bischöflichen Hierarchie schleuderte er ein Gutachten an Lord John Russell unter dem Titel: Geschichte der Bedrückung der katholischen Kirche Englands und die Wiederherstellung der bischöflichen Hierarchie (Schaffhausen 1851), und schon damals die Gefahren für die Kirche in Deutschland vorauserkennend, schrieb er warnend eine Urkundliche Geschichte des National- und Territorialkirchenthums (Schaffhausen 1851), ferner ein reiches Programm für die katholische Associationsthätigkeit, weiter über Reformen der Heranbildung des Clerus, sowie der Gelehrtenschulen (Aufgabe des kathol. Theiles deutscher Nation, Regensb. 1851; Die nothwendige Reform des Unterrichtes und der Erziehung der kathol. Weltgeistlichkeit Deutschlands, ebd. 1851; Die freie kathol. Universität Deutschlands, ebd. 1851). An der Schwelle des badischen Kirchenstreites klärte er die Lage durch die Schrift: Die Wiederherstellung des canonischen Rechts in der oberrheinischen Kirchenprovinz (Stuttg. 1853), und als der Sturm wirklich losgebrochen war, stand er dem Erzbischof Hermann wacker zur Seite; auch widmete er demselben sinnig das Buch: Der hl. Thomas, Erzbischof von Canterbury (Mainz 1855). Nachdem Buß noch zu Gunsten der Gesellschaft Jesu die Schrift: Die Gesellschaft Jesu, ihr Zweck, ihre Satzungen, Geschichte, ihre Aufgabe und Stellung in der Gegenwart (2 Bde., Mainz 1853, 2. Aufl. 1863) veröffentlicht, legte er, durch Erfolglosigkeit verstimmt, seine Feder für längere Zeit nieder und beschränkte sich auf den Lehrstuhl und praktische Arbeiten. So bereitete er die Vereinbarung vor, welche Domcapitular Dieringer mit dem Commissar des Fürsten von Hohenzollern bezüglich der Patronate abschloß. Das badische Concordat von 1859 gefiel ihm keineswegs, doch beklagte er den gewaltsamen Sturz desselben. Der Landtag sollte das Concordat zum entscheidenden Falle bringen; zum dritten Male entsandte das Volk Buß in die zweite Kammer. Seiner kühnen Denkweise entsprechend, sollte eine Riesendeputation aus allen Pfarreien vor den Landesfürsten treten; vom Ministerium war die Erlaubniß hierzu bereits eingetroffen, doch war man in Freiburg solchem Kirchenstreich nicht gewogen. Gegen Gesetz und Kammerherkommen wurde Buß' Wahl cassirt und zwar auf eine so beispiellose Weise, daß der Mißhandelte seinen Sitz trotzdem einnehmen und sich nur durch Gensdarmen aus dem Ständesaale hinausführen lassen wollte. Bei der Neuwahl ließen die Katholiken den erprobten Kämpen wieder einmal im Stiche. Im italienisch-französischen Krieg von 1859 trug er zur Aufregung der nationalen Gesinnung sein Scherflein bei und functionirte als Obmann des Hilfsvereins, der für die Verwundeten des kaiserlichen Heeres 13 000 Gulden nebst 600 Centnern Leinenzeug sammelte. Der Kaiser verlieh ihm 1860 den Orden der Eisernen Krone; in demselben Jahre rief er von Wien aus den Riesenprotest der Laien deutscher Zunge gegen die Wegnahme des Kirchenstaates hervor. Von Pius IX. 1862 zum Comthur des Ordens Gregors des Großen ernannt, wurde Hofrath Buß 1863 von Kaiser Franz Joseph in den erblichen Ritterstand erhoben — besser als mancher Andere hatte er sich solcher Auszeichnung würdig gemacht. Freudig hatte Buß das österreichische Concordat begrüßt und vertheidigte es in deutsch wie französisch geschriebenen Schriften (Oesterreichs Umbau in Kirche und Staat, Wien 1862; Artikel in Zeitschriften), nachdem er schon vorher eine prächtige Schrift für die Glaubenseinheit Tirols (Rechtfertigung des Anspruches Tirols auf seine Glaubenseinheit, Innsbr. 1863) geliefert. Zwei abgebrannte Dörfer in Tirol, sowie die fast abgebrannte Wählerstadt Ahaus, ernannten ihn zu ihrem Ehrenbürger, weil er namhafte Sammlungen für sie zuwege gebracht. In Schleswig-Holstein fochten zwei seiner Söhne mit Auszeichnung im kaiserlichen Heere; der Vater aber führte währenddessen großartige Sammlungen aus. Nach dem Wiener Frieden von 1864 rieth er in Wien, die Elbherzogthümer als deutsches Bundesland unter der Bundesverwaltung zu erklären; für den deutschen Bund aber entwarf er eine freiere Verfassung, welcher das Parlament nicht fehlte. Das Jahr 1866 brach die Kraft des durch und durch katholischen und großdeutschen Mannes; eine tiefe politische Schwermuth überkam ihn, und als er sich wieder erholte, erkannte er das Vaterland nicht mehr. Die Ziele der deutschen Nation sah er in der Verfassung des norddeutschen Bundes nicht verwirklicht. Wohl freute auch er sich 1870/71 der Siege der deutschen Waffen, allein der epidemische Nationalrausch ließ ihn kalt. Zum vierten Male im Herbst 1873 in die zweite Kammer gewählt, zeigte er sich verhältnißmäßig so muthig und schlagfertig, wie früher. Anfangs 1874 aber entsandten ihn nicht weniger als 13 576 Stimmen des 14. badischen Wahlkreises nach Berlin in den Reichstag, wo er dem Centrum seinen Mann stellte. Das Jahr 1877 versetzte ihm einen zermalmenden Schlag: sein Benjamin starb. Erst jetzt erhörte er die Bitten seiner Familie, auf seine Professur sich zu beschränken; doch schon am 31. Januar 1878 machte ein Schlagfluß seinem vielbewegten, thatenreichen Leben ein Ende. Aus seinem literarischen Nachlasse wurde herausgegeben: Winfried-Bonifacius, besorgt durch R. von Scherer, Graz 1880; im Manuscript liegt vor: Der hl. Vincenz von Paul und die sociale Frage. Buß war ein großer Gelehrter, ein ausgezeichneter Volksredner und ein Schriftsteller, der in minder herausfordernden Zeiten classische Werke geliefert hätte, dabei ein weitsehender Politiker und Diplo-

mat. Er trug aus seinem langen öffentlichen Leben die Wunden der Kirche wie der Nation von einem halben Jahrhundert an seinem narbenvollen Leibe — freilich und leider nicht als Sieger; doch war es ihm vergönnt, in das Morgenroth einer besseren Zukunft der Katholiken deutscher Nation hineinzuschauen. Seine Papiere, darunter seine langjährige, umfassende Correspondenz, hat der Verewigte in einer dunkeln Stunde sammt den Papieren des Freiherrn Heinrich von Andlaw, dessen Biograph er werden sollte, verbrannt. [Hägele.]

Bußbrüder, s. Büßer.

Bußbücher und Bußcanones, s. Beichtbücher.

Bußdisciplin, der Inbegriff der kirchlichen Anordnungen über die Reconciliation der Sünder. I. Im Alterthume. Der Heiland gebot nicht bloß, den sündigenden Bruder zurechtzuweisen und zur Besserung anzuhalten, sondern auch, den hartnäckigen Sünder gleich einem Heiden und Zöllner zu meiden (Matth. 18, 15—17). Entsprechend dieser Weisung verhängte sein Apostel über den Blutschänder in Corinth den Ausschluß aus der Gemeinde (1 Cor. 5, 1—5). Er übergab ihn „dem Satan zum Verderben des Fleisches, damit der Geist errettet werde am Tage des Herrn Jesus Christus", und als er seine Absicht erfüllt und den Sünder dem Laster entsagen sah, nahm er ihn wieder in die Gemeinschaft der Gläubigen auf (2 Cor. 2, 8). Er machte damit von der Schlüsselgewalt Gebrauch, die der Herr den Aposteln verliehen hatte. Wie er, so verfuhr auch die Kirche in der Folgezeit; sie schloß einerseits die schweren Sünder aus ihrer Gemeinschaft aus und ließ sie andererseits nach eingetretener Besserung wieder in sie zu. Zeugen dafür sind zunächst Clemens von Rom (Ad Cor. 1, 7 sq.), der Hirt des Hermas (Vis. 2, 2; Mand. 4, 1), Dionysius von Corinth (Eus., H. E. 4, 23), Irenäus (Adv. haer. 4, 40, n. 1, ed. Stieren) und Tertullian (De poenit. c. 4). Die Sünden, welche in der ersten Zeit diese Folge nach sich zogen, waren Idololatrie, Mord und Ehebruch; sie hießen deßhalb crimina mortalia (Cypr., De bono patient. c. 14) oder peccata capitalia seu mortifera (Pacian., Ad poenit. c. 4). Sie begegnen uns in dieser Zusammenstellung vom Anfang des dritten Jahrhunderts an (Tertull., De pudic. c. 5) bis in's vierte und fünfte Jahrhundert hinein (Greg. Nyss., Ep. can. c. 2 bis 5; Pacian., Ad poenit. c. 4; August., De fide et op. c. 19; Serm. 352, n. 8). Da sie zugleich als die Sünden, welche durch öffentliche Buße gesühnt werden mußten, von denjenigen, welche auf andere Weise zu tilgen seien, ausdrücklich unterschieden werden, so ist klar, daß sie Anfangs die einzigen canonischen Vergehen waren, und daß die Aussprüche Tertullians (De pudic. c. 19) und Cyprians (De bono pat. c. 14), in denen auch der Betrug unter den unvergebbaren oder tödtlichen Vergehen angeführt wird, bei der Bestimmung der bezüglichen Praxis nicht als maßgebend zu Grunde gelegt werden dürfen. In einzelnen Fällen mögen frühzeitig auch noch andere Sünden mit dem Ausschluß bestraft worden sein; wie sich auch die Wahrnehmung machen läßt, daß die Zahl der canonischen Vergehen mit der Zeit wuchs. Trotzdem bleibt die ursprüngliche Dreizahl deutlich erkennbar, und Idololatrie, Mord und Unzucht galten somit Anfangs allein als Kapitalsünden. Wenn sich auch die Kirche nach den oben angeführten Zeugnissen ihnen gegenüber eine Lösegewalt zuerkannte, so machte sie doch nicht immer und überall von derselben vollen Gebrauch; vielmehr schloß man die fraglichen Sünder aus disciplinären und pädagogischen Gründen, bisweilen für immer, wenigstens von der heiligen Communion aus. Wie wir aus Tertullian (De pudic. c. 5—9) ersehen, bestand diese strengere Praxis in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts insbesondere in der römischen Kirche. Sie wurde wahrscheinlich durch den Hirten des Hermas angebahnt, der einerseits (Mand. 4, 1, 3) bezeugt, daß allen Sünden Verzeihung zu Theil werde, und andererseits, um einen höhern sittlichen Ernst zu wecken, will (Vis. 2, 2), daß diese Milde für die Gläubigen fortan ein Ende habe. Die Einwände, welche gegen diese Auffassung vorgebracht wurden (Katholik 1876, II, 113—125), sind nicht stichhaltig. Am Anfang des dritten Jahrhunderts kehrte man wieder zu der früheren Praxis zurück, und Papst Calixtus (Philos. 9, 12) ließ in seinem „peremtorischen" Bußedict (Tertull., De pudic. c. 1) zunächst die Unzüchtigen wieder zur Buße und Reconciliation zu. Da die Unkeuschheit unter den Kapitalsünden unzweifelhaft die häufigere war, so konnte es, um nicht zu viele Personen für immer von der Kirche auszuschließen, räthlich erscheinen, gerade in diesem Punkte von der üblichen Strenge abzulassen. Einen theilweisen Anlaß hierzu gab vielleicht auch der vor nicht gar langer Zeit entstandene Montanismus mit seiner Lehre, die Kirche habe keine Vollmacht, die schweren Sünden und namentlich die der Unkeuschheit zu vergeben. Völlig war damit die frühere Praxis noch nicht hergestellt. Seit der Mitte des dritten Jahrhunderts aber wurden, wie ein Brief der römischen Cleriker an Cyprian (Cypr., Ep. 30, ed. Hartel) und namentlich das novatianische Schisma, das gerade im Gegensatz zu dieser Milde seinen Grund hat, erkennen läßt, bereits auch die Lapsi zur Buße zugelassen. Wahrscheinlich geschah das Nämliche mit den Mördern, und es ist zu vermuthen, daß die Polemik Tertullians (l. c.) dazu beitrug, die einer Klasse von Kapitalsündern gewährte Milde auch auf die beiden andern auszudehnen. Um dieselbe Zeit hatte auch die Strenge aufgehört, welche früher in Afrika bestand. Hier hatten mehrere Bischöfe, ohne indessen wegen dieses Differenzpunktes die Gemeinschaft mit den übrigen zu brechen, den Ehebrechern den Frieden verweigert. Nunmehr aber wurden daselbst alle Sünder zur Buße und Reconciliation zu-

gelassen (Cypr., Ep. 55, n. 21). Eine Ausnahme machte die afrikanische Kirche nur in Betreff derjenigen, welche erst auf dem Todbette den Entschluß zur Bekehrung faßten (Cypr., Ep. 55, n. 23). Ebenso wurde es nach der Synode von Arles 314 (c. 22) in Gallien und nach dem Schreiben des Papstes Innocenz an Exsuperius von Toulouse (Ep. 6, 2) in Rom gehalten; jedoch wurde den Kapitalsündern in diesem Falle in der Regel nur die kirchliche Gemeinschaft, nicht aber die Buße oder die Impositio manuum versagt. Letztere schloß sicherlich die sacramentale Absolution in sich, da Innocenz I. die bloße Gewährung der Buße als die Remissio durior bezeichnet. Ueberboten wurde diese gemäßigte Strenge nachweisbar nur in der spanischen Kirche, wo durch die Synode von Elvira 306 achtzehn Sünden, darunter Idololatrie, Mord und Wiederverheiratung bei böslichem Verlassen des Gatten (c. 1, 6. 8), mit immerwährender Excommunication (d. h. mit Verweigerung der heiligen Communion; vgl. Hefele, Conc.-Gesch. I, 155) bestraft wurden. Die Dauer dieser Praxis erstreckte sich indessen wahrscheinlich nicht viel über die Periode der Verfolgung hinaus. Innocenz I. (402—417) unterscheidet diese Praxis bereits als ältere und strengere von einer neuern und mildern, die auch im fraglichen Fall Buße und Communion (reconciliatio communionis) gewährte, und die zu seiner Zeit wohl die allgemein herrschende war. Wenn aber die Kirche im Alterthum allen Sündern nach geleisteter Buße volle Reconciliation ertheilte, so that sie dieses doch nur einmal, und die canonische Buße erscheint darum stets als eine einmalige. Schon im Pastor Hermae wird gesagt: τοῖς δούλοις τοῦ θεοῦ μετάνοιά ἐστι μία (Mand. 4, 1), und der gleiche Grundsatz findet sich auch bei den Vätern der Folgezeit, bei Clemens von Alexandrien (Strom. 2, 13; Quis dives salvetur c. 39), Origenes (In Lev. hom. 15, c. 2), Tertullian (De poenit. c. 7), Ambrosius (De poenit. 2, 10) und Augustinus (Ep. 152, n. 2). Wer daher nach geleisteter Buße wieder in eine Kapitalsünde zurückfiel, ward von der Kirche nicht mehr zur Buße zugelassen. Es geschah dieses, um ihn nach Gebühr zu bestrafen, und weil die Aufrichtigkeit seiner Bekehrung Zweifel erregte, nicht aber etwa im Glauben, daß er völlig verloren sei; im Gegentheil ward die Hoffnung gehegt, daß er bei Gott Barmherzigkeit finden werde, wenn er sich ihrer durch Reue und Besserung würdig mache. Im Pastor Hermae wird von dem Rückfälligen ausdrücklich nur bemerkt: δυσκόλως ζήσεται (Mand. 4, 3), und Augustin erklärt mit aller Entschiedenheit, daß man an seinem Heile nicht zu verzweifeln brauche (Ep. 153, n. 7). Aber die Kirche selbst bot ihm nicht mehr alle ihre Rettungsmittel an, nachdem er diejenigen mißbraucht hatte, die ihm in der Taufe und in der Buße zu Theil geworden, und sie beharrte bei der vollen Strenge dieses Grundsatzes bis gegen Ende des vierten Jahrhunderts. Von der von ihr angeordneten und geleiteten Buße blieben die Rückfälligen zwar auch damals noch ausgeschlossen und in dieser Beziehung sich selbst anheimgegeben. Aber sie wurden in Rom und bei dem Ansehen der römischen Kirche wohl bald auch anderwärts wenigstens zur Theilnahme am Gebete der Gläubigen und der Feier der heiligen Geheimnisse (mit Ausnahme der Communion) zugelassen und auf dem Todbette mit dem Sacramente der Wegzehrung versehen. Papst Siricius (385—388), durch den wir von dieser Milderung erfahren (Ep. 1 ad Himer. c. 5), war es vermuthlich auch, der sie einführte (vgl. Fechtrup in der Tüb. Theol. Quartalschr. 1872).

Außer der kirchlichen Buße kennen die Väter allerdings noch andere Arten von Buße, und Augustin insbesondere spricht von dreien. Die erste ist die Buße, welcher der Erwachsene zur Sühnung seiner Sünden vor der Taufe sich zu unterziehen hat; die zweite ist die immerwährende demüthige Bitte um Nachlaß der täglichen Sünden; die dritte ist die besondere Buße, welche bei einem Vergehen gegen den Dekalog oder näherhin bei Begehung einer Kapitalsünde zu übernehmen ist (Serm. 351 und 352; Ep. 265). Allein mit jenen beiden Arten war keine Absolution verbunden, da die Reinigung von Sünden bei der einen durch die Taufe erfolgte, bei der andern die sündentilgende Kraft gewissermaßen in ihr selbst liegt, indem Gott das flehentliche Gebet um Nachlaß der Schuld erhört oder, wie Pacian (Ad poenit. c. 4) sich ausdrückt, die kleineren Sünden durch Vollbringung von guten Werken getilgt werden, und so bleibt zur näheren Betrachtung nur die dritte Art der Buße übrig. Sie hieß bei den Griechen μετάνοια und per synecdochen ἐξομολόγησις, bei den Lateinern Poenitentia, bei Tertullian, Cyprian und Pacian häufig auch Exomologesis, und bestand aus dem Sündenbekenntniß, der Verrichtung der auferlegten Bußwerke und der Reconciliation. Das Bekenntniß, ἐξομολόγησις, ἐξαγόρευσις, confessio, war entweder nur ein geheimes vor dem Bischof oder Priester allein, oder zugleich ein öffentliches vor der ganzen Gemeinde. Die Frage, ob dieses zu jenem hinzuzutreten habe, bestimmte sich in der Regel nach der andern, ob die zu bekennende Sünde geheim oder offenkundig sei, oder ob das öffentliche Bekenntniß nicht Aergerniß errege und so statt zur Erbauung vielmehr zur Zerstörung diene. Dabei war natürlich dem subjectiven Ermessen des Priesters ein gewisser Spielraum gegeben; der eine mochte ein Aergerniß fürchten, wo der andere das öffentliche Bekenntniß forderte. Daß aber der fragliche Gesichtspunkt dem kirchlichen Alterthum nicht unbekannt war, und daß dem Bekenntniß vor der Gemeinde ein Bekenntniß vor dem Priester vorherging, erhellt aus dem Rath, welchen Origenes (Hom. II in Ps. 37, n. 6) dem Sünder gibt: er möge den Arzt, dem er seine Krankheit offenbaren wolle, worunter (nach Hom. I in Ps. 37) ein Priester, nicht ein erfahrener Laie zu verstehen ist, zuvor

prüfen, um zu erfahren, ob er verstehe, mit den Weinenden zu weinen, und dann, wenn dieser es für gut finde, die Krankheit in der Versammlung der ganzen Kirche offenbaren, damit er selbst geheilt, die Uebrigen erbaut würden; ferner aus dem Bericht des Irenäus (Adv. haer. 1, 13, 7), wonach einige der von den Gnostikern verführten Frauen ihr Vergehen auch öffentlich bekannten, während andere aus Scham dieses unterließen. Bei einem ganz geheimen Vergehen setzte die Selbstanklage die Kirche erst in den Stand, von ihrer Strafgewalt Gebrauch zu machen, den Sünder aus ihrer Gemeinschaft auszuschließen und zur Buße zu verweisen. Bei einem offenkundigen Vergehen dagegen, das vor dem weltlichen oder kirchlichen Gerichte constatirt war (Aug., Serm. 351, 10), wurde die Excommunication über den Sünder ausgesprochen, auch wenn er sich nicht zum Bekenntniß herbeiließ, und er mußte sich diesem unterziehen und um Zulassung zur Buße bitten, falls er wieder in die kirchliche Gemeinschaft aufgenommen werden wollte. Hatte er endlich die ihm auferlegten Bußwerke genügend verrichtet, so wurde er vom Bischof unter Auflegung der Hände reconciliirt. Der allgemeine Tag der Reconciliation war in der römischen Kirche der Gründonnerstag (Innocent., Ep. 1, 7), in andern und namentlich orientalischen Kirchen der Charfreitag, Charsamstag oder auch der Ostertag. Bei Krankheitsfällen konnte diese Ordnung natürlich nicht beobachtet werden. Wenn Gefahr im Verzug war, wurde die Reconciliation auch vor Vollendung der Buße vorgenommen (Cyp., Ep. 56, 2). Bereits die Synode von Nicäa nennt diese Praxis eine alte Sitte. Dieselbe verordnete zugleich, daß der Pönitent für den Fall seiner Wiedergenesung (bis zum Ablauf der Bußzeit) nur am Gebet der Gläubigen Theil haben solle (can. 13), und ähnlich verweist die Synode von Barcelona 540 (c. 8) die Wiedergenesenden in einem solchen Fall in den Stand der Büßer. Eine zweite Ausnahme von der Regel begründeten sodann die Friedensbriefe der Martyrer, Libelli pacis, von denen wir besonders durch Tertullian (Ad Martyr. c. 1; De pudic. c. 22), Cyprian (Epp. 15. 21. 22. 23. 27 etc.) und Dionysius von Alexandrien (Euseb., H. E. 6, 42) erfahren. Sie enthielten eine Fürsprache für einen Gefallenen, näherhin die Bitte um Erlaß der noch zu bestehenden Bußstrafen, und die Reconciliation trat hier ebenfalls vor Ablauf der üblichen Bußzeit ein. In Carthago wurden die Gefallenen auf Grund derselben von einigen Priestern sogar ohne Befragen des Bischofs und ohne Beobachtung der sonst geltenden Grundsätze zur Communion zugelassen (Cypr., Ep. 16).

Was nun die Dauer und Ordnung der Buße im engeren Sinne oder der Bußübungen anlangt, so scheint die erste Zeit ein kurzes und einfaches Verfahren gehabt zu haben. Nach den spärlichen Andeutungen, welche uns darüber vorliegen (1 Cor. 5, 1 ff.; 2 Cor. 2, 8; Clem. Alex., Quis dives salvetur c. 42; Eus., H. E. 5, 24), wurde die entzogene kirchliche Gemeinschaft nach einer ernstlichen Sinnesänderung alsbald wieder zurückgegeben. Die Sinnesänderung gab sich hauptsächlich in dem Bekenntniß kund, und so erklärt es sich, daß das Wort ἐξομολόγησις bei den Vätern nicht bloß das Sündenbekenntniß, sondern die Buße überhaupt bedeutete, und daß Exomologesis in der lateinischen Kirche seit Tertullian sogar vorwiegend diese Bedeutung hat. Aber bald stellte sich die Nothwendigkeit ein, dem Sünder die kirchliche Gemeinschaft erst nach einer längeren Prüfung und Bewährung wieder zu verleihen. Als die Bußzeit eine größere geworden, fing man im Orient außerdem an, die Büßer in vier Klassen einzutheilen. In der niedersten standen die Προσκλαίοντες, Flentes, die im Vorhofe der Kirche ihren Platz hatten und die Eintretenden unter Thränen um ihre Fürbitte anflehten. In der zweiten waren die Ἀκροώμενοι, Audientes, die hinter den Katechumenen im Narthex der Kirche standen und dem didactischen Theile des Gottesdienstes oder der Missa catechumenorum anwohnen durften. Die Ὑποπίπτοντες, Substrati, oder Γονυκλίνοντες, Genuflectentes, die Büßer der dritten Klasse, denen in der Kirche der Raum von der Thüre bis zu den Ambonen angewiesen war, erhielten nach Entlassung der Hörenden noch, auf den Boden niedergeworfen, die bischöfliche Handauflegung oder unter Handauflegung den bischöflichen Segen, und die Haltung, die sie dabei einnahmen, gab ihnen den Namen. Die Συστάντες, Consistentes, endlich, die Büßer der vierten Station, durften, wenn auch nicht communiciren, doch sonst dem ganzen Gottesdienst anwohnen, und ihr Name rührt entweder daher, daß sie während der ganzen Messe bei den Gläubigen stehen durften, oder daß sie bei der Communion, zu der sich die Gläubigen in's Presbyterium begaben, an ihrem Platze stehen bleiben mußten. Die drei höheren Stationen werden bereits um das Jahr 263 in dem canonischen Brief des hl. Gregorius Thaumaturgus erwähnt, und die bezügliche Eintheilung verdankt diesem Kirchenvater vielleicht ihren Ursprung (can. 5). Die Weinenden können noch nicht als von ihm genannt gelten, da der Schlußcanon seines Briefes sicherlich unächt ist. Wohl aber wird mit der Weisung, die Christen, welche nach ihrer Gefangennehmung den Barbaren Henkersdienste leisteten, seien vorerst und bis eine Synode Anderes verordne, sogar von dem Hören auszuschließen (can. 7), zu erkennen gegeben, daß nicht alle Sünder sofort in eine der drei Klassen zur Buße aufgenommen wurden. Die schwersten Sünder hatten ihre Zulassung vielmehr erst zu erbitten, und aus dieser Behandlung ging allmälig die Station der Weinenden hervor. Sie begegnet uns zuerst in den canonischen Briefen des hl. Basilius d. Gr., indem hier (Ep. 199, c. 22; 217, c. 56) bezüglich des Unzüchtigen und Mörders verordnet ist, jener habe vor seiner Zulassung zu den übrigen Bußgraden ein Jahr lang vor der Kirchenthüre zu weinen (προσκλαίειν),

dieser müsse in vier von den zwanzig Jahren, auf die sein Ausschluß von der Eucharistie sich erstreckte, „vor den Thüren des Hauses des Gebetes stehend, die eintretenden Gläubigen um ihre Fürbitte angehend und seine Missethat bekennend", weinen. Die Synoden von Neocäsarea und Nicäa kennen sie noch nicht, und ebenso wenig ist dieß bei der Synode von Ancyra vom Jahre 314 der Fall, da unter den Χειμαζόμενοι, von denen in ihrem 17. Canon die Rede ist, nicht die Προσκλαίοντες, wie man vielfach angenommen hat, sondern die Energumenen zu verstehen sind (vgl. Theol. Quartalschr. 1879, 275—281). Ihre Erwähnung in den canonischen Briefen des hl. Basilius ist unter diesen Umständen und in Anbetracht der Umgestaltung, die das Bußwesen zwei Decennien später im Orient erfuhr, zugleich ein Beweis für die Aechtheit jener Briefe, oder es sind doch dieselben, wenn sie je von dem großen Bischof von Cäsarea nicht selbst herrühren sollten, jedenfalls in dessen Zeit zu verlegen, weil es schwer denkbar ist, daß eine Bußstation noch sollte geschaffen worden sein, nachdem die öffentliche Buße selbst zu bestehen bereits aufgehört hatte. Im Abendland scheinen die Bußstationen keinen Eingang gefunden zu haben. Die Synoden von Elvira 306 und Arles 314 ordnen wohl eine mehrjährige oder immerwährende Excommunication für die verschiedenen Sünden an, sprechen aber nicht von Bußstationen, wie die griechischen Väter und Synoden. Die Synode von Nicäa hatte zwar für die ganze Kirche Geltung, allein die einschlägigen Canones 11, 12, 14 mit ihren Verordnungen über die Gefallenen hatten zunächst nur auf den Orient, das Reich des Licinius, Bezug, und jedenfalls hatten sie nicht die Kraft, die Bußstationen in's Abendland einzuführen. In der Fassung, welche ihnen Rufin (H. E. 10, 10) gibt, ist das der griechischen Praxis Entsprechende geradezu ausgelassen. Auch später sind die Bußstationen im Abendland nicht nachzuweisen. Die Pönitenten werden hier vielmehr auch fortan im Wesentlichen gleich den Katechumenen behandelt, und nur insofern tritt bisweilen ein Unterschied zu Tage, als ihnen für die letzten Jahre ihrer Bußzeit und zwar unter dem Einfluß der griechischen Praxis, natürlich mit Ausschluß von der Communion, der Platz unter den Gläubigen eingeräumt wird. So verordnete die zweite Synode von Arles 443 (al. 452, c. 10), indem sie dem Bischof zugleich die Vollmacht ertheilte, unter Umständen die Buße abzukürzen: De his, qui in persecutione praevaricati sunt, si voluntarie fidem negaverunt, hoc de eis Nicaena synodus statuit, ut quinque annos inter catechumenos exigant et duos inter communicantes, ita ut communionem inter poenitentes non praesumant. Die Synoden von Agde 506 (c. 60) und Epaon 517 (c. 29) aber lassen die Pönitenten einfach mit den Katechumenen die Kirche verlassen. Wenn aber hier von den Bußstationen nichts wahrzunehmen ist, so begegnen wir bei den lateinischen Vätern gewissen Anforderungen an die Büßer, von denen die griechischen nichts berichten. Schon Tertullian spricht (De poenit. c. 9) von einem besondern Kleid, das sie trugen, und die Synode von Agde 506 macht ihnen das Abschneiden der Haare und das Aendern der Kleidung geradezu zur Pflicht (c. 15). Papst Leo I. verbietet ihnen Handelsgeschäfte, Advocatur und Kriegsdienst und räth auch Enthaltung vom ehelichen Umgang an (Ep. 167 ad Rustic. c. 10—13). Papst Siricius verlangte, wie Verzicht auf den ehelichen Verkehr, so Enthaltung von einer zweiten Ehe, wenn die erste durch den Tod eines Gatten gelöst wurde (Ep. 1 ad Himer. c. 5), und die zweite Synode von Arles 443 bedroht die Eingehung derselben sogar mit Excommunication (c. 21). Die Synode von Barcelona 541 gebietet ihnen weiterhin, keinen Theil an Gastmählern zu nehmen und in ihren Häusern ein nüchternes und enthaltsames Leben zu führen (c. 7).

Die bisher angeführten Grundsätze bezüglich der Buße fanden auf die Cleriker nicht immer Anwendung, und deren Sonderstellung ist daher noch kurz in's Auge zu fassen. Im Anfang zwar scheint zwischen Clerikern und Laien kein Unterschied gemacht, und jene ebenso wie diese beim Begehen einer Kapitalsünde zur Buße verurtheilt worden zu sein. Von Cyprian erfahren wir, daß Bischöfe Buße thaten (Ep. 52, 8; 67, 6), und daß zu seiner Zeit die Bußpflicht überhaupt auch den gefallenen Clerikern galt (Ep. 64. 65). Die Synode von Elvira verurtheilte die Cleriker ebenso wie die Laien zur Buße und immerwährenden Excommunication (c. 18. 76), und ähnlich verfuhr die Synode von Neocäsarea 314—325 (c. 1), so daß zweifellos die Cleriker in den ersten Jahrhunderten zur Buße angehalten wurden. Aber noch im vierten Jahrhundert griff eine andere Praxis um sich. Da der zur Buße verurtheilte Geistliche zugleich sein Amt verlor, so erlitt er im Vergleich zu dem Laien eine doppelte Strafe, und da hierin eine Ungleichheit zu liegen schien, so wurde er mit Berufung auf Nah. 1, 9 bei Begehung einer schweren Sünde nur noch abgesetzt und zur Laiencommunion, nicht aber auch zur Buße verwiesen. Der 25. apostolische Canon schreibt dieses Verfahren gegenüber dem Bischof, Priester und Diacon oder den höheren Clerikern vor. Die afrikanische Synode vom Jahre 419 verordnet, daß die Priester und Diaconen im Fall einer schweren Sünde wohl abzusetzen seien, daß ihnen aber nicht, wie den Laien, die Hand zur Buße aufgelegt werden dürfe (c. 27; Harduin. Conc. I, 878), und Papst Leo I. erklärt, diese Behandlung beruhe unzweifelhaft auf apostolischer Ueberlieferung (Ep. 167, 2). Diese Behauptung ist schwerlich richtig. In den ersten drei Jahrhunderten waren die Cleriker vielmehr gleich den Laien der Buße unterworfen, und das Bestreben, sie derselben zu entziehen, tritt nachweisbar erst etwa seit der Mitte des vierten Jahrhunderts auf. Papst Siricius wollte sogar, daß sie durch die Cleriker nicht einmal sollte freiwillig

übernommen werden dürfen (Ep. ad Himer. n. 14), fand aber für diese Forderung nicht überall Zustimmung, indem die Synoden von Orleans 441 (c. 4) und Arles 443 (c. 29) verordneten, sie sei ihnen auf ihr Verlangen nicht zu verweigern.

Die Leitung der Buße stand, wie die Verwaltung der Kirche überhaupt, dem Bischof zu. Er entschied über die Zulassung zur Buße, bestimmte die Dauer derselben oder die Bußtermine, poenitentiae tempora, wie die Synode von Hippo 393 (c. 30) sich ausdrückt, und nahm schließlich unter Auflegung der Hände die Reconciliation vor. Die Priester handelten nur in seinem Auftrag. Die erwähnte Synode verbot ihnen ausdrücklich, ohne ihn zu befragen, einen Pönitenten zu absolviren, es sei denn in einem Nothfalle und in seiner Abwesenheit (c. 30), und noch weniger stand dieß den Diaconen zu. Doch ertheilte der hl. Cyprian für einen Nothfall Letzteren die Vollmacht, das Bekenntniß entgegenzunehmen und die Handauflegung oder Lossprechung zu ertheilen (Ep. 17, 1), und ähnlich bestimmte die Synode von Elvira (c. 32), daß im äußersten Falle auch ein Diacon dem Pönitenten zum Zeichen der Wiederaufnahme die heilige Communion reichen dürfe. Doch handelte der Bischof bei Verwaltung der Bußgeschäfte nicht ausschließlich und allein. Er befragte nicht bloß seinen Clerus, sondern auch die Gemeinde, und Cyprian hebt an einer Reconciliation ausdrücklich tadelnd hervor, daß sie sine petitu et conscientia plebis erfolgt sei (Ep. 64, 1). Im Orient wurden die Bußgeschäfte frühzeitig einem besondern Priester übertragen, der in Folge dessen den Namen Bußpriester (bei Clem. Alex., Quis dives salvetur c. 42 heißt er auch Bußengel; vgl. Pastor Hermae, Vis. 5, 7) erhielt, und nach Socrates (H. E. 5, 19) geschah dieß nach dem Ausbruch des novatianischen Schisma's, nach Sozomenus (H. E. 7, 16), dessen etwas abweichender Bericht den Vorzug verdienen dürfte, in der Anfangszeit der Kirche. Der Entstehungsgrund des neuen Amtes liegt nach Letzterem in der Absicht, das zum Nachlaß der Sünden nothwendige Bekenntniß zu erleichtern. Das öffentliche Bekenntniß vor der ganzen Gemeinde erschien nämlich als schwer und lästig, und da es aus diesem Grunde vielfach unterblieb, so wählte der Bischof aus der Zahl seiner Priester einen aus, der sich durch Unbescholtenheit, Verschwiegenheit und Klugheit auszeichnete, damit er den Sündern das Bekenntniß abnehme, entsprechende Bußwerke auferlege und sie von ihrer Schuld losspreche. Die oberste Leitung der Buße verblieb dabei noch immer dem Bischof, und er dürfte insbesondere die feierliche Reconciliation der Büßer in der Osterzeit sich vorbehalten haben. Aber die Abnahme der einzelnen Beichten, die Entscheidung, ob auch ein öffentliches Bekenntniß abzulegen sei, die Bestimmung der Bußübungen und die Ueberwachung der Büßer ward Sache des Bußpriesters. Das Amt desselben erhielt sich bis gegen Ende des vierten Jahrhunderts. Als aber um das Jahr 390 ein öffentliches Bekenntniß in Constantinopel großes Aergerniß erregte, wurde die Uebung, sich vor der Gemeinde anzuklagen, durch den Patriarchen Nectarius aufgehoben, und die katholischen Kirchen im Orient folgten dem Beispiel der Hauptstadt, während die Secten bei dem Herkommen blieben. Der Vorfall hatte noch weitere Folgen für das Bußwesen. Namentlich hatten das öffentliche Bekenntniß und die Bußstationen fortan ein Ende, und die öffentliche Buße überhaupt hörte wenigstens im Allgemeinen auf, wenn sich auch noch vereinzelte Beispiele von ihr finden. Die Strafgewalt dagegen wurde von der Kirche nicht aufgegeben. Die schweren Sünder wurden auch in der Folgezeit mit der Excommunication bestraft, wie verschiedene Canones der trullanischen Synode vom Jahre 692 zeigen, und die geheime Beicht, die sich uns schon neben der öffentlichen dargestellt hat, galt auch ferner als ein Mittel, sich von den Sünden zu reinigen (Chrys., Hom. IX in Ep. ad Hebr., n. 4 und 5; Hom. III de Davide et Saule n. 2; Anast. Syn., De s. synaxi; Migne, PP. gr. LXXXIX, 833). Auch die Entlassung der Pönitenten beim Gottesdienst, bezw. die Entlassungsformel erhielt sich noch eine Zeit lang im Gebrauch, bis sie endlich in den einzelnen Kirchen in Wegfall kam, zunächst, wie es scheint, in Alexandrien, später in Constantinopel. Der Erste, der sie hier nicht mehr kennt, ist der Patriarch Germanus am Anfang des achten Jahrhunderts. (Vgl. Morinus, Comment. hist. de discipl. in administr. Sacr. Poenitentiae 1651, lib. 6, c. 22, 6 sqq.) Auf das Abendland hatte die Maßregel des Patriarchen Nectarius keinen Einfluß. Die öffentliche Buße erhielt sich hier auch in den folgenden Jahrhunderten, wie aus Concilsbeschlüssen und päpstlichen Decreten hervorgeht, und zudem ist es zweifelhaft, ob es hier, wie im Orient, von Alters her einen Bußpriester gab. Aus den vier ersten Jahrhunderten liegt für denselben wenigstens kein Zeugniß vor. Sozomenus (H. E. 7, 19) fand ihn in Rom noch nicht, und nach dem Liber pontificalis war es erst Papst Simplicius (467—483), der an den römischen Kirchen Bußpriester aufstellte. Auf der andern Seite beginnt aber im Abendland zu derselben Zeit im Bußwesen insofern eine Aenderung, als bei geheimen Sünden das öffentliche Bekenntniß, wenn auch nicht die öffentliche Buße, mehr und mehr in Wegfall kommt. In diesem Sinne sind näherhin die Worte des Diacon Paulinus (Vit. Ambros. c. 39) zu verstehen, Ambrosius habe über die Sünden, die man ihm beichtete, mit Niemandem als mit Gott allein gesprochen bonum relinquens exemplum posteris sacerdotibus, ut intercessores apud Deum magis sint, quam accusatores apud homines. Augustin (Serm. 82, 10 sq.) spricht, allerdings zunächst mit Beziehung auf die brüderliche Zurechtweisung, den Grundsatz aus: Corripienda sunt coram omnibus, quae peccantur coram omnibus;

ipsa corripienda sunt secretius, quae peccantur secretius; aber er überträgt ihn sofort auch auf die Zurechtweisung durch die Kirche, indem er von einem Mörder, dessen Schuld allein dem Bischof bekannt ist, sagt: Prorsus nec prodo nec neglego; corripio in secreto, pono ante oculos Dei iudicium, terreo cruentam conscientiam, persuadeo poenitentiam, und indem er von geheimen Unzuchtssünden bemerkt: Nos non prodimus palam, sed in secreto arguimus. Wie die Worte zeigen: Unde aliquando homines reprehendunt nos, quod quasi non corripiamus; aut putant nos scire, quod nescimus, aut putant nos tacere, quod scimus (ibid.), erregte die Milde bei einigen Zeitgenossen Anstoß. Aber der große Bischof rechtfertigte sie, indem er den Gegnern erwiederte: Sed forte quod scis, et ego scio; sed non coram te corripio, quia curare volo, non accusare, und die Rechtfertigung zeigt, daß er sich durch den Widerspruch nicht beirren ließ. Die Rücksicht auf das Heil der Seelen forderte dieses mildere Verfahren, und derselbe Grund führte zu seiner Annahme durch andere Kirchen. Wir treffen es insbesondere auch in der römischen Kirche, und von hier aus verbreitete es sich allmälig über das ganze Abendland. Als Papst Leo I. (Ep. 168, 2) von einigen Bischöfen in Campanien hörte, daß sie ein Verzeichniß der einzelnen Sünden öffentlich vorlesen ließen, verbot er ihnen dieses Thun als gesetzwidrig, da es genüge, die Gewissensschuld dem Priester allein im geheimen Bekenntniß anzuzeigen, und ein Grund, der ihn zu diesem Verbot bestimmte, war die gerechte Besorgniß, es möchten sonst viele von Beicht und Buße zurückgeschreckt werden. Zu bemerken ist noch, daß das öffentliche Bekenntniß auch in der griechischen Kirche, so lange es hier noch im Allgemeinen üblich war, in einem Fall wenigstens regelmäßig unterblieb. In dem 34. Canon des hl. Basilius wird, um die Sünderin vor dem Todesurtheil zu bewahren, nicht nur verboten, den Ehebruch einer Frau, der durch die Beichte oder sonst auf irgend eine Weise zur Kenntniß des Priesters kommt, zu verrathen, sondern auch, um einem Rückschluß von der Buße auf die Sünde vorzubeugen, verordnet, die ganze Buße sei bei einem solchen Vergehen auf der Station der Stehenden zu vollbringen. Eine weitere Aenderung trat im Abendland im siebenten Jahrhundert ein, indem seit dieser Zeit die Entlassung der Pönitenten aus dem Gotteshause bei dem Beginn der Missa fidelium nicht mehr nachzuweisen ist. Die Synode von Epaon 517 kennt den Ritus noch (c. 29); aber die alten Sacramentarien, die im siebenten Jahrhundert oder noch später geschrieben wurden, haben ihn nicht mehr.

Die Bestimmung der Buße kam dem Bischof zu, der darüber auch sein Presbyterium und die Gemeinde zu hören pflegte. Gleiche Fälle wurden in der Regel gleich [illegible] und der innige [illegible] bahnte [illegible] heitliches Verfahren an. Es wurden Anfragen gestellt und beantwortet, und so entstanden die Bußbriefe, Epistolae canonicae, die an sich nur die Privatansicht eines einzelnen Bischofs oder die Praxis einer einzelnen Kirche enthielten, aber durch weitere Anerkennung größeres und schließlich allgemeines Ansehen erlangten. Aus der griechischen Kirche sind mehrere auf die Nachwelt gelangt; sie finden sich in der Ausgabe der Werke Balsamons, der sie erklärte, zusammengestellt (Migne, PP. gr. CXXXVIII). Die berühmteren sind die von Gregorius Thaumaturgus, Basilius d. Gr. und Gregor von Nyssa. Die drei Briefe des hl. Basilius sind ziemlich umfangreich, stellen gewissermaßen ein Bußbuch dar und geben in 84 Canones eine nahezu vollständige Bußordnung. Namentlich wird die Zeit genau bestimmt, welche der Sünder sowohl im Ganzen als auf den einzelnen Stationen in der Buße zuzubringen hat, während in dem viel kürzern und nur einzelne Fälle behandelnden Brief des hl. Gregorius Thaumaturgus nur die Stationen angegeben sind, denen die einzelnen Sünder zugewiesen werden sollten. Doch sollte die Zeit keineswegs als ausschließlicher Maßstab gelten, sondern auch die Art und Weise der Buße oder der Ernst der Bußgesinnung in Betracht gezogen werden (c. 84). Ihre Aechtheit wurde von Molkenbuhr (Diss. de quibusdam SS. Patrum ant. Canonib. poenit., Monast. Westph. 1791) und Binterim (Denkw. der christkathol. Kirche V, 3, 366 ff.) allerdings angefochten. Allein die Annahme der Unächtheit führt zu noch größeren Schwierigkeiten, und jedenfalls gehören sie noch dem vierten Jahrhundert an. Ihr erster Zeuge ist der Patriarch Johannes Scholasticus von Constantinopel (gest. 578), der den zweiten und dritten Brief in seine Canonsammlung aufnahm. Gewichtigeren Bedenken unterliegt das Pönitentiale, ein Beichtritual und kurze Darstellung der Grundsätze bei Auflegung der Buße, und der Sermo de poenitentia von verwandtem Inhalte (Migne, PP. gr. LXXXVII, 1889 sqq.), die unter dem Namen des Patriarchen Johannes Nesteutes von Constantinopel (gest. 595) in Umlauf gekommen sind (Binterim, Denkw. V, 3, 383 ff.). Aber auch sie bleiben trotz ihrer Unächtheit werthvolle literarische Documente, indem sie uns immerhin einen Einblick in die Bußpraxis der griechischen Kirche, wenn auch nicht für das sechste Jahrhundert, so doch für das Mittelalter gewähren. Ungefähr gleichzeitig mit den Epistolae canonicae tauchen auch Synodalbeschlüsse über die Bußdisciplin auf. Die afrikanischen Bischöfe befaßten sich schon um die Mitte des dritten Jahrhunderts auf einer Synode mit ihr, und Cyprian spricht von einem Libellus, in welchem die Strafe der Sünder nach Maßgabe der Schuld bestimmt war (Ep. 55, 6). Genauere Verordnungen liegen uns noch in den Canones der Synoden von Elvira, Ancyra, Neocäsarea, Nicäa u. a. vor. Besondere Erwähnung verdienen auch mehrere irische und altbritische Synoden aus dem fünften und sechsten Jahrhundert,

deren Bestimmungen nebst den Bußordnungen gleichzeitiger Bischöfe Wasserschleben (Die Bußordnungen der abendländ. Kirche, 1851, 101 bis 144) edirt hat. Vom Ende des vierten Jahrhunderts an gaben nachweisbar auch die Päpste einschlägige Entscheidungen, und es kommen besonders Siricius, Innocenz I. und Leo I. in Betracht. (Vgl. d. Art. Beichtbücher.)

II. Im Mittelalter. a. Im Oriente erfuhr das Bußwesen, wie gezeigt worden, schon gegen Ende des vierten Jahrhunderts eine bedeutsame Umgestaltung. Indem es als öffentliche Institution zu bestehen aufhörte, hatte es fortan im Wesentlichen nur mehr einen privaten Charakter. Diejenigen, welche notorisch in schweren Sünden lebten, wurden zwar auch jetzt noch öffentlich von der Kirche, bezw. von der Communion ausgeschlossen. Allein die Uebernahme und die Verrichtung der Buße blieb im Ganzen dem Eifer und dem guten Willen der Pönitenten überlassen, und der Priester trug diesem Umstand auch bei Auflegung der Buße besondere Rechnung. In dem Pönitentiale des Johannes Nesteutes wird als Grundsatz aufgestellt, daß die Bußen nach der Kraft und dem Willen desjenigen, der sie übernimmt, nicht nach der Schwere der Sünden auferlegt werden. Als Grund wird beigefügt, daß einer, der geringere oder wenige Sünden begangen habe, bisweilen einen großen Bußeifer zeige, indem er nicht bloß Nachlaß der Sünden, sondern auch noch eine Krone zu erlangen wünsche, während umgekehrt große Sünder träg und lässig seien, so daß sie durch Verhängung strenger Strafen ganz von der Buße abgeschreckt werden könnten.. Schon Chrysostomus habe gesagt, daß die Buße nicht nach der Zeit bemessen werde, sondern nach der Verfassung der Seele, und einen ähnlichen Ausspruch habe Basilius d. Gr. gethan (Morin. Commentar. ed. Antverp. 1682, App. 83). Doch wurde anderseits bei Bestimmung der Buße die Sünde keineswegs so ganz außer Acht gelassen, als man hiernach glauben könnte. Jener Grundsatz war hauptsächlich bei Bestimmung der Bußwerke oder des Grades der Buße maßgebend. Wer demnach dem üblichen Bußfasten in seiner ganzen Strenge sich zu unterziehen nicht im Stande oder nicht Willens war, erhielt eine Erleichterung, und wenn ihm auch die zweite Stufe noch zu schwer fiel, so wurde ihm noch eine weitere Milderung zu Theil. Aehnlich verhielt es sich mit den für die Pönitenten üblichen täglichen Gebeten. Wer das Ganze nicht verrichten wollte, sollte die Hälfte oder wenigstens ein Drittel verrichten (ibid. 88—90). Die Dauer der Buße oder die Zeit des Ausschlusses von der Communion aber richtete sich vorwiegend nach der Sünde und erstreckte sich nach demselben Pönitentiale bis auf 7, bei Mord und Blutschande bis auf 12 Jahre. Bei den gewöhnlichen Unzuchtsvergehen beträgt die Excommunication 3 bis 4, wenn sie vor dem 30. Lebensjahre begangen werden, 2 bis 3 Jahre. Es wird nämlich hinsichtlich des Alters streng unterschieden und von den vor dem 30. Jahre begangenen Sünden ausdrücklich bemerkt, daß sie, mögen die Pönitenten Männer oder Frauen sein, leicht und schnell vergeben werden sollen (ibid. 84 sq.). Im Wesentlichen gleich ist die Bußordnung des Johannes Monachus (ib. 101 bis 117); nur sind die Strafsätze im Allgemeinen höher. Eine Ausnahme macht hauptsächlich die Buße für die Sünden unter dem 30. Lebensjahre, indem für sie als Regel ein Jahr angesetzt und nur als äußerstes Maximum zwei Jahre angenommen werden. Die Sklaven soll nach demselben Pönitentiale nur eine halbe Buße treffen, da sie nicht Herren ihrer selbst seien. Auch anderswo zeigen sich in der späteren Zeit höhere Bußsätze, und zugleich haben die späteren Pönitentialien eine größere Anzahl von Sünden, während Johannes Nesteutes und Johannes Monachus nur drei Sünden berühren: die Unzucht oder Fleischessünde in ihren verschiedenen Arten, den Mord und den beträchtlicheren Diebstahl. Gabriel von Philadelphia im 16. Jahrhundert hat einen Beichtspiegel, welcher sehr an die abendländische Praxis erinnert. Er fragt die Pönitenten nach den Sünden gegen die zehn Gebote, nach den sieben Todsünden und den aus ihnen hervorgehenden Sünden, ferner ob sie an den zwölf Glaubensartikeln oder an den sieben Sacramenten gezweifelt haben, endlich ob sie die Werke der Barmherzigkeit geübt haben (ibid. 148 sq.). — Die Absolution fand sofort nach der Beicht statt, mit welcher sich seitens des Priesters ein sorgfältiges und genaues Ausfragen des Pönitenten zu verbinden pflegte, und welcher verschiedene Gebete vorausgingen und nachfolgten. Zur Communion wurden die Pönitenten erst nach Vollendung der Buße oder wenigstens erst dann, wenn sie zu sündigen aufgehört hatten, zugelassen. Bezüglich derjenigen, welche sich der Sünde vermöge der Stärke ihrer Gewohnheit gar nicht enthalten können, verordnet Johannes Nesteutes, jedoch nicht ohne Bedenken, daß sie, die Erfüllung ihrer Buße vorausgesetzt, an den drei Ostertagen, dem Gründonnerstag, Charsamstag und Ostersonntag, mit Furcht und Zittern communiciren dürfen, wenn sie wenigstens in der Fasten von der Sünde lassen, und Johannes Monachus wiederholt seine Anordnung fast wörtlich (ibid. 85. 116). Die höheren Cleriker traf beim Fall in eine schwere Sünde nicht Verweisung zur Buße, sondern Verlust des Amtes oder Degradirung bis zum Lectorate; es wurde ihnen näherhin das Versprechen abgenommen, die ihrem höheren Grade entsprechenden Functionen nicht mehr auszuüben; die Lectoren durften in diesem Falle nicht mehr weiter aufrücken. Die nämliche Strafe trat ein, wenn die Frauen der Cleriker sündigten (ib. 86). Bei der Liturgie sollten die Pönitenten mit den Katechumenen sich in den Narthex begeben, während sie beim übrigen Gottesdienst in der Kirche selbst weilen durften (ib. 88). Doch war diese Ordnung bei dem damaligen Stand der Buße, soweit es sich nicht

um notorische Verbrechen handelte, naturgemäß nicht mehr strenge durchzuführen. Nach Vollendung der Buße und vor der Zulassung zu der Communion erfolgte eine weitere Absolution. Aehnlich spricht der Priester auch schon bei der Beichte sofort nach dem Bekenntniß der einzelnen Sünden je die Worte: Gott möge dir verzeihen, und am Schluß des Bekenntnisses ertheilt er, wieder in deprecatorischer Form, eine allgemeine Absolution (ib. 80). Als Ort der Beicht bezeichnet Johannes Nesteutes den Raum vor dem Altare, Johannes Monachus allgemein die Kirche oder einen anderen geschlossenen Ort (ib. 77. 115; vgl. Morin. Comment. 7, 22 sqq.).

b. Seit dem siebenten Jahrhundert traten auch im Abendlande bedeutende Veränderungen in der Buße ein. Die öffentliche Buße kam zunächst in England in Abgang, oder fand vielmehr bei den Angelsachsen nie Eingang. In den angelsächsischen Rechtsquellen ist keine Spur von ihr wahrzunehmen, und in dem Pönitentiale, das den Namen Theodors von Canterbury führt, heißt es I, c. 13, § 4 (vgl. Wasserschleben, Die Bußordnungen S. 16. 30 ff. 197) ausdrücklich: Reconciliatio ideo in hac provincia publice statuta non est, quia et publica poenitentia non est. Die Kirche fand sich, als sie dem Volke das Evangelium brachte, ohne Zweifel bewogen, auf seine Sitten und Anschauungen schonende Rücksicht zu nehmen, und sie hoffte wohl, später ihre Disciplin strenger zur Anwendung bringen zu können, wenn die Herzen durch den Einfluß ihres Wirkens für dieselbe einigermaßen empfänglich gemacht seien. Diese Hoffnung ging indessen thatsächlich gar nicht in Erfüllung. Der Verfall, dem die öffentliche Buße anderwärts entgegenging, hatte zur Folge, daß sie dort gar nicht mehr zur Einführung gelangte, und nur die Privatbuße Anwendung fand. In's fränkische Reich fand sie zwar Eingang, allein sie behauptete sich auch hier nicht in demselben Umfang, den sie in der alten Kirche besaß. Bemerkenswerth ist, daß gegenüber einer früher mehr oder weniger geübten Praxis der Grundsatz eingeschärft wurde, es sei nur mehr für offenkundige Vergehen öffentliche Buße zu thun, die geheimen Sünden aber durch geheime Buße zu sühnen. Rabanus Maurus (De cleric. instit. 2, 30) sagt ausdrücklich: Quorum peccata in publico sunt, in publico debet esse poenitentia.... Quorum peccata occulta sunt et spontanea confessione soli tantummodo presbytero sive episcopo ab eis fuerint revelata, horum occulta debet esse poenitentia secundum judicium presbyteri sive episcopi, cui confessi sunt, ne infirmi in ecclesia scandalizentur, videntes eorum poenas, quorum penitus ignorant causas. Aehnlich verordnet die Synode von Rheims 813 c. 31: Ut discretio servanda sit inter poenitentes, qui publice, et qui absconse poenitere debent, und die Synoden von Chalons 813 c. 25 und Arles 813 c. 26 betonen die Nothwendigkeit der öffentlichen Buße für ein offenkundiges Vergehen in einem Grade, daß leicht ersichtlich ist, ihre Anschauung sei dieselbe, und für geheime Sünden sei nur Privatbuße erforderlich. Das Mittelalter ließ es indessen bei der Unterscheidung zwischen öffentlicher und geheimer oder privater Buße nicht bewenden. Seit Petrus von Poitiers (gest. 1205) und Robert von Flammesborc (Flammesburiensis) (vgl. Morin a. a. O. 5, 25) kennen die Scholastiker eine dreifache Buße, indem sie über die öffentliche noch die solenne stellen. Diese ist ihnen diejenige, welche mit Beginn der Fastenzeit unter folgenden Cerimonien auferlegt wurde. Die Pönitenten erschienen am Aschermittwoch barfuß und mit einem Sack bedeckt, die Männer auch mit abgeschnittenen Haaren, in Begleitung ihrer Priester vor der Cathedrale, und wenn sie eingeführt worden waren, betete der Bischof mit dem Clerus zunächst die sieben Bußpsalmen. Hernach legte er ihnen die Hände auf, bestreute ihr Haupt mit Asche, bedeckte ihren Hals mit einem Cilicium und besprengte sie mit Weihwasser. Schließlich sprach er, daß, wie Adam wegen seiner Sünde einst aus dem Paradiese ausgestoßen worden, sie so nunmehr aus der Kirche ausgetrieben würden, und nach diesen Worten ertheilte er den Befehl, sie aus dem Heiligthum hinauszuweisen. Der Ausschluß dauerte zunächst bis zum Gründonnerstag. An diesem Tage wurden sie von ihren Priestern wieder in die Kirche geführt und durften nunmehr bis zum weißen Sonntag, jedoch ohne zu communiciren, dem Gottesdienst anwohnen. Die Cerimonie wiederholte sich jedes Jahr, so lange ihnen der Zutritt zum Gotteshaus untersagt war, oder so lange ihre Excommunication dauerte (S. Thom. 3, Supplem. q. 28, art. 3). Die öffentliche, nicht-solenne Buße war der Scholastik diejenige, welche wohl im Angesichte der Kirche, nicht aber mit der vorhin erwähnten Feierlichkeit verrichtet wurde, wie Geißelung und Wandern durch die Welt mit einem langen Stabe (cum baculo cubitali). Sie konnte von dem einfachen Priester auferlegt und wiederholt werden, während die solenne Buße nicht wiederholt wurde, und ihre Auferlegung dem Bischof vorbehalten war (ib. Durand. in IV, Dist. 14, q. 4). Doch wurde die Unterscheidung nicht immer eingehalten, und die solenne Buße hieß bisweilen auch öffentliche (Thom. l. c.). Die geheime Buße endlich war diejenige, welche privatim vor dem Priester erfolgte. Das Angeführte zeigt zugleich, daß die öffentliche Buße im 13. Jahrhundert noch in Uebung war. Der hl. Thomas spricht von ihr einfach als bestehend. Indessen war sie seit geraumer Zeit doch schon im Zerfall begriffen, und im 14. Jahrhundert war sie an mehreren Orten bereits völlig verschwunden. Durandus, der uns a. a. O. davon berichtet, billigt sogar ihr Aufhören, indem er beifügt: Aliqua uno tempore congruunt, quae alio tempore nociva sunt, und von der öffentlichen Buße im Unterschiede von der solennen bemerkt er geradezu:

Verumtamen in talibus secundum cursum hodiernum videtur potius scandalum quam aedificatio. Sein Urtheil war kein vereinzeltes (vgl. Morin 5, 25, 13), und so darf es nicht befremden, wenn die öffentliche Buße an den meisten Orten vollends rasch ihrem Ende entgegeneilte.

Die solenne Buße durfte, wie bereits bemerkt wurde, nicht wiederholt werden, und insofern erhielt sich auch im Mittelalter der Grundsatz der alten Kirche in Kraft: Poenitentia una est. Aber auch nur insofern. Denn während das Alterthum den Grundsatz in seiner ganzen Strenge zur Geltung brachte und den Rückfälligen zu keiner kirchlichen Buße mehr zuließ, gab es in jener Zeit eine öftere Buße. Daß die öffentliche Buße im Unterschied von der solennen wiederholt werden konnte, ist schon gezeigt worden, und daß es die gleiche Bewandtniß mit der Privatbuße hatte, versteht sich unter diesen Umständen von selbst. Wahrscheinlich gab es eine wiederholte öffentliche Buße selbst zu der Zeit, als diese bloß den Gegensatz der geheimen Buße bildete und zwischen solenner und öffentlicher Buße noch nicht unterschieden wurde. Hinkmar von Rheims verlangte wenigstens von seinen Archidiaconen, sie sollen an ihn berichten, si aliqui post reconciliationem publicam in publicum peccatum ceciderint, damit sie erfahren, wie sie diesen Fall zu behandeln haben (Capit. 5, 10; Harduin. V, 414). Isaac von Langres spricht geradezu von Personen, qui frequenti praevaricatione peccant vel poenitentiam iterant (Canon. c. 17; Harduin. V, 424), und die Buße, die er im Auge hat, ist ohne Zweifel die öffentliche, von der er ausdrücklich im unmittelbar Vorausgehenden, Allem nach aber auch im Folgenden handelt. Die Annahme ist um so berechtigter, da der Grundsatz im Mittelalter allgemein galt, daß die offenkundigen Vergehen auch öffentlich zu büßen seien, und da die Gründe, aus denen man im Alterthum eine Wiederholung der Buße nicht gestattete, jetzt größtentheils in Wegfall kamen, da das Mittelalter das Bußwesen vorwiegend unter dem Gesichtspunkt der Strafe auffaßte. Dagegen scheint freilich der Umstand zu sprechen, daß die solenne Buße in späterer Zeit ausdrücklich nur einmal zugelassen ward, da in dieser Praxis noch ein Nachklang von dem bekannten Grundsatz des Alterthums zu erkennen sein dürfte, und es mag eingeräumt werden, daß jener Grundsatz nicht überall verlassen wurde. Auf der andern Seite dürfte aber auch feststehen, daß die angeführten Männer sich eine Abweichung von ihm erlaubten.

Die Vergehen, welche im Mittelalter die öffentliche Kirchenbuße nach sich zogen, waren hauptsächlich Mord und Todtschlag, Jungfrauen- und Wittwenraub, Wucher, Hurerei, Ehebruch, Meineid, falsches Zeugniß, Raub, Brandstiftung, Wahrsagerei, Zauberei, Incest unter dem Titel der Ehe, oder Ehe innerhalb der verbotenen Grade. Die Buße wurde verhängt, sobald das Verbrechen gerichtlich festgestellt oder sonst hinreichend bekannt war, und sie trat ein, auch wenn das bezügliche Vergehen, wie Wucher, durch die bürgerliche Behörde etwa nicht bestraft wurde, oder auch wenn der Thäter durch das Asyl sich deren Arm zu entziehen wußte. Ihre Uebernahme hing ferner nicht mehr, wie im Alterthum, von dem freien Willen des Sünders ab. Wenn dieser sich weigerte, sich ihr zu unterziehen, so wurde er durch kirchliche Censuren dazu angehalten, und wenn diese nicht den erforderlichen Erfolg hatten, so wurde auch der weltliche Arm in Anspruch genommen. Die Priester waren beauftragt, darauf zu achten, ob in ihren Sprengeln ein canonisches Vergehen vorkomme, und wenn sie von einem solchen Kenntniß erhielten, es baldigst dem Bischof zu berichten (cf. Morin l. c. 7, 2—5). Unusquisque sacerdos, verordnete in dieser Beziehung Hinkmar von Rheims (Capit. 3; Hard. V, 407), maximam providentiam habeat, quatenus, si forte in parochia sua publicum homicidium aut adulterium sive perjurium vel quodcunque criminale peccatum publice perpetratum fuerit, statim, si auctorem facti vel consentientem adire potuerit, hortetur eum, quatenus ad poenitentiam veniat coram decano et compresbyteris suis, et quidquid ipsi inde invenerint vel egerint, hoc comministris nostris, magistris suis, qui in civitate consistunt, innotescat, ut infra quindecim dies ad nostram praesentiam publicus peccator, si intra parochiam nostram fuerimus, veniat etc., und eine ähnliche Verordnung erließ der Erzbischof Herard von Tours (Capit. c. 14; Hard. V, 451). Die Einsprache, mit welcher Einige sich der Buße entziehen wollten, nämlich, daß die Kirche kein Recht mehr zu strafen habe, wenn die weltliche Behörde bereits eingeschritten sei, wurde durch die Synode von Rom 898 (nicht 904, vgl. Hefele, Conc.-Gesch. IV, 568 f.) c. 12 abgewiesen. Die Buße, welche den Pönitenten auferlegt wurde, war hinsichtlich der Art und Strenge nach Zeiten und Ländern mannigfaltig verschieden. In den altbritischen und angelsächsischen Kirchen bestand sie, von dem Ausschluß aus der Kirche abgesehen, nur in Fasten, und poenitere war dort gleichbedeutend mit jejunare. In der fränkischen Kirche wurde sie Anfangs im Wesentlichen nach den altkirchlichen griechischen Canones angeordnet. Nach einiger Zeit trat indessen eine Aenderung ein, indem nach dem Vorgang der angelsächsischen Kirche und mit Benutzung der in ihr gebräuchlichen Pönitentialien verschiedene Bußbücher verfaßt wurden. Die Folgen waren nicht die besten. Die Vermengung von verschiedenen Strafsätzen verursachte Verwirrung, und da so der Willkür in Auflegung der Buße ein zu großer Spielraum gewährt wurde, so erschlaffte die Disciplin. Die Synode von Paris 829 c. 32 klagt, daß die Priester den Sündern nicht die canonisch verordneten, sondern unter Anwendung der Pönitentialien viel leichtere Bußen auflegen, und fordert die Bischöfe auf, die Bußbücher zu ver-

brennen. Schon früher klagte über diese die Synode von Chalons 813 c. 38. Der Erzbischof Ebbo von Rheims forderte, um dem Uebelstand abzuhelfen, den Bischof Halitgar von Cambray auf, ex Patrum dictis, canonum quoque sententiis ein neues Pönitentiale zu verfassen, und es entstanden wirklich mehrere Bußordnungen, welche vorwiegend auf den einschlägigen Bestimmungen der alten Kirche ruhten. Aber die früheren Pönitentialien blieben gleichwohl im Gebrauch, und es entstanden sogar neue in derselben Art. Doch betreffen die Bußbücher zunächst und vorwiegend nur die Privatbuße (vgl. Wasserschleben 29. 53. 77 ff.). Für die öffentliche Buße galten hauptsächlich die Verordnungen der Synoden und der Päpste.

Der Ausschluß aus der Kirche war theils ein gänzlicher, theils ein halber, indem dem Pönitenten entweder der Eintritt in's Gotteshaus oder wenigstens der Zutritt zur Communion versagt war, und bei schwereren Vergehen wurde die Buße in der Regel so bestimmt, daß den Sünder zuerst die eine und nach einiger Zeit die andere Strafe traf. Der ganze Ausschluß erinnert an die Verweisung der Sünder zu der Station der προσκλαίοντες in der griechischen Kirche, ohne jedoch mit dieser Einrichtung ganz zusammenzufallen, da die bezüglichen Verordnungen wohl von Bitten und Beten, nicht aber von „Weinen" reden. So verordnet die Synode von Worms 868 c. 26 bezüglich des Mörders eines Priesters, und ähnlich c. 30, von der Verschiedenheit der Zeit abgesehen, bezüglich des Vater- oder Brudermörders: Ecclesiam per quinquennii tempus non ingrediatur, sed cum sacrarum orationum officia aut missarum solemnia celebrantur, ante fores basilicae perseveret, orans ac deprecans Deum, ut tanto crimine abluatur; post expletum vero quinquennii tempus ingrediatur ecclesiam, nondum vero communicet, sed inter audientes tantummodo stet vel, dum facultas conceditur, sedeat. Papst Nicolaus I. läßt einen Sünder drei Jahre ante fores ecclesiae pro peccatis suis oraturus stehen und vier Jahre inter audientes weilen; einem andern weist er ebenfalls drei Jahre ante fores ecclesiae, zwei Jahre inter auditores zu (Hard. V, 342. 350). In einigen Canones wird in der Stellung der Pönitenten auch nach ihrer Einführung in die Kirche ein Unterschied gemacht, wie im Capitularium Benedicts, 1, 136 (Migne, Patr. lat. XCVII, 719; vgl. Hard. V, 424, c. 17), wo es heißt: Tribus annis (nach der Zulassung in die Kirche) subjaceant inter poenitentes manibus sacerdotum in loco retro ostio ecclesiae poenitentibus constituto, et seorsum, infra ipsam tamen ecclesiam, secluso populo tamen, jam non in terram prostrati, sed vultu et capite humiliato, humiliter et ex corde veniam postulent et pro se orare exposcant; duobus etiam annis oblationes modis omnibus non sinantur offerre, sed populis tantummodo in oratione socientur, ut perfectionem septimo in coena Domini consequantur anno, und Morin (7, 7) glaubte mit Rücksicht darauf ein dreifaches Stadium in der Excommunication annehmen zu sollen. Indessen ist die fragliche Unterscheidung so selten, daß sie gegenüber den zahlreichen Fällen, wo die Pönitenten einfach unter die Katechumenen gestellt sind, kaum in Betracht kommen kann. Ueberdieß war sie, seitdem die Zweitheilung der Messe und damit die Entlassung der Pönitenten nach dem didactischen Theil des Gottesdienstes aufgehört hatte, ohne eigentliche Bedeutung, da die Büßer in jedem Falle, mochten sie an einem besonderen Platz in der Nähe der Kirchenthüre oder unter den Gläubigen stehen, dem ganzen Gottesdienst anwohnen durften. Aehnlich verhält es sich mit den wenigen Verordnungen, in denen auch der erste Grad in zwei Stufen getheilt und zwischen extra ecclesiam Dei consistere und ante fores ecclesiae manere unterschieden wird (vgl. Nicol. I. Ep. ad Frotarium; Hard. V, 352; Conc. Tribur. 895 c. 55. 56).

In den Bußwerken trat gegenüber dem Alterthum eine vielfache Aenderung ein und die Neuerung betrifft hauptsächlich vier Punkte. Die Werke der ersten Klasse beziehen sich auf Kleidung und Gang. Die Pönitenten mußten barfuß gehen und ihre Reisen unter Verzicht auf Roß und Wagen zu Fuß machen. Es war ihnen verboten, linnene Kleider zu gebrauchen, mit Ausnahme der Femoralien, und Waffen zu tragen, ausgenommen, wenn es sich um einen Kampf gegen Ungläubige handelte (Conc. Trib. 895 c. 55; Nicol. I. Ep. ad Rivoladrum; Hard. V, 341). Das Verbot des Reitens wurde bisweilen nach einiger Zeit, bezw. nach dem Ende der Excommunication, aufgehoben, während die übrigen Strafen noch fortdauerten, oder es war dem Bischof die Vollmacht gegeben, je nach dem Verhalten der Pönitenten in dieser Beziehung überhaupt eine Erleichterung, unter Umständen aber auch eine Verschärfung eintreten zu lassen (Conc. Wormat. 868 c. 26. 30). In die zweite Klasse fallen die Fasten, bezw. Fasttage; dieselben waren wöchentliche oder jährliche. Die Woche zählte für die Büßer, wenn nicht sechs, gewöhnlich drei Fasttage, den Montag, Mittwoch und Freitag, die feriae II, IV, VI, oder feriae legitimae, wie die Tage in den Pönitentialien heißen, bezw. vier, wenn noch der Samstag dazu kam. Die Sonn- und Festtage waren nach altem Herkommen vom Fasten immer ausgenommen. Das jährliche Fasten war das Quadragesimalfasten. Das Mittelalter kennt näherhin ein dreifaches derartiges Fasten: eines vor Ostern, eines nach Pfingsten oder vor Johannis Geburt, ein drittes vor Weihnachten, und die Synode von Tribur 895 c. 58 berücksichtigt diese Praxis auch für das Bußwesen. Als dritte Art von Bußwerken erscheint die Geißelung. Sie wurde in den Klöstern schon früher geübt. Als Bußmittel wurde sie zuerst durch den Eremiten Dominicus Loricatus in Italien um das Jahr 960

zur Anwendung gebracht und durch Petrus Damiani empfohlen, während der Cardinal Stephan sie zu derselben Zeit mißbilligte (Petr. Dam., De laude flag. c. 1. 2). Im 14. Jahrhundert nahm sie eine neue Gestalt an, indem sie von ganzen Schaaren, den sog. Flagellanten (s. d. Art.), gemeinsam vorgenommen wurde, und von da wurde sie von den kirchlichen Oberen wiederholt bekämpft. Als vierte Art endlich kommt das Wandern in die Fremde und der Eintritt in ein Kloster vor. In jener Beziehung lautet eine Verordnung im Pönitentiale Pseudo-Beda's (c. 13 § 2; Wasserschleben 265): Si clericus homicidium fecerit et proximum suum occiderit odii meditatione, exul VII poeniteat. Diese Bußart fand indessen schon frühzeitig Mißbilligung, da die büßenden Wanderer nicht selten sich mannigfaltigen Lastern hingaben (Rab. Maur. Poenitent. c. 7), und sie nahm im Laufe der Zeit als Wallfahrt eine bestimmtere und mehr religiöse Gestalt an. Der Eintritt in den Mönchsstand als Bußwerk wird bereits durch Benedict Levita erwähnt (Capit. 6, 71. 90; Migne, Patr. lat. XCVII, 758 sqq.) und kommt fortan wiederholt vor. Die bezüglichen Verordnungen lauten nicht selten so, daß es dem Sünder freigestellt wird, entweder in ein Kloster sich zurückzuziehen oder der canonischen Buße sich zu unterwerfen (Capit. 6, 71; vgl. Morin l. c. 7, 13—15).

Zu bemerken ist noch, daß die Quadragesima (vor Ostern) mit besonderer Sorgfalt und mehr als die übrige Zeit des Jahres der Buße gewidmet wurde. Die Pönitenten erhielten, wie wir unter Anderem durch die Synode von Meaux 845, c. 76, erfahren, am Aschermittwoch die Handauflegung, um sich ausschließlich der Buße und dem Gottesdienste zu widmen, und die weltliche Behörde nahm auf die Uebung schonende Rücksicht, indem sie in dieser Zeit keine Berathungen und Versammlungen veranstaltete, welche ihr hätten Eintrag thun können. Den Geistlichen wurde durch die Synode von Seligenstadt 1022, c. 17, verboten, für diese Zeit, Krankheiten ausgenommen, Dispens vom Fasten zu ertheilen. Die Pönitenten wurden überdieß vom Aschermittwoch bis Gründonnerstag eingesperrt. Doch erhielt sich diese Praxis nicht gar lange. Die Synode von Seligenstadt, c. 19, kennt sie, wie es scheint, bereits nicht mehr, indem sie den Pönitenten nur vorschreibt, während der Quadragesima den Ort nicht zu verlassen, an dem sie die Buße erhielten. Der Aschermittwoch war überhaupt der Tag der feierlichen Auflegung der öffentlichen Buße, und wenn auch zu vermuthen ist, daß dieselbe auf Verlangen auch an andern Tagen und bald nach der sündhaften That auferlegt wurde, so läßt sich dafür doch kein Beweis erbringen. Was wenigstens Morin (7, 19, 7) dafür anführt, ist nicht stichhaltig; denn wenn für den Aschermittwoch auch von Solchen die Rede ist, welche die Buße nicht erst übernehmen, sondern bereits übernommen haben, so folgt noch nicht, daß sie dieß nicht ebenfalls am Aschermittwoch, nur in einem früheren Jahre, thaten. Wie aber der Aschermittwoch im Mittelalter der Tag für den Anfang der Buße war, so der Gründonnerstag der Tag ihrer Beendigung oder der allgemeine Tag für die Reconciliation der Büßer, wie er dieß in der römischen Kirche schon früher gewesen war.

Was die Reconciliation im Verhältniß zur Buße anlangt, so galt auch jetzt noch im Allgemeinen der Grundsatz, daß sie erst nach Vollendung der Buße vorzunehmen sei. So bemerkt Benedict Lev. Capit. 1, 116 (Migne, Patr. lat. XCVII, 715) von der Auferlegung der Buße und der Absolution: Et ut quando unicuique quisquam sacerdos sibi scelera sua confitenti juxta praedictum canonicum modum poenitentiam tribuit, si comam dimiserit aut habitum mutaverit, manus ei secundum canonicam auctoritatem imponat cum orationibus, quae in sacramentario ad dandam poenitentiam continentur. Si vero occulte et sponte confessus fuerit, occulte fiat. Et si publice ac manifeste convictus aut confessus fuerit, publice ac manifeste fiat et publice coram ecclesia juxta canonicos poeniteat gradus. Post peractam vero secundum canonicam institutionem poenitentiam occulte vel manifeste canonice reconcilietur et manus ei cum orationibus, quae in sacramentario ad reconciliandum poenitentem continentur, imponatur, ac divinis precibus et miserationibus absolutus a suis facinoribus esse mereatur; quoniam sine manus impositione nemo absolvitur ligatus. Aehnlich lassen Rabanus Maurus (De cleric. instit. 2, 30) und Isaac von Langres (Capit. 1, 12; Hard. V, 412) die Reconciliation post complementum poenitentiae, beziehungsweise expleto satisfactionis tempore erfolgen. Andererseits erlitt aber der Grundsatz jetzt vielfache Ausnahmen. Zunächst kommt die Maxime Theodors von Canterbury in Betracht. Obwohl er sich bewußt war, daß poenitentes secundum canones non debent communicare ante consummationem poenitentiae, so sprach er sich doch dahin aus: nos autem pro misericordia post annum vel menses sex licentiam damus. Der Canon ist um so bemerkenswerther, da er aus dem Pönitentiale, das Theodors Namen trägt (2, 1, 4), in andere Bußbücher überging (vgl. die Verweisungen bei Wasserschleben S. 196). Die Reconciliation wurde also, je nach der Dauer der Buße, bald längere, bald kürzere Zeit vor deren Vollendung ertheilt. Nach der Bestimmung eines alten römischen Ordo, die durch das Pontificale von Toulouse (Morin. l. c. 9, 17, 7) und durch Pseudo-Alcuin in der Schrift De divinis officiis, c. 13 recipirt wird, soll sie, si interest causa aut itineris aut cujuslibet occupationis aut ita forte hebes est, ut ei hoc sacerdos persuadere nequeat (daß der Pönitent nämlich am Gründonnerstag zur Reconciliation zurückkomme), sogar gleich bei Auferlegung der

Buße am Aschermittwoch ertheilt werden. Nicolaus I. ließ den Mörder eines Mönches und Priesters, obwohl er ihn zu zwölfjähriger Buße verurtheilt hatte, schon nach Ablauf des fünften Jahres an den hohen Festen zur Communion zu (Harduin. V, 350). Die Synode von Worms 868, c. 26. 30, legt dem Priester- und Vater- oder Brudermörder für die ganze Lebenszeit gewisse Bußwerke auf, läßt aber den einen nach zehn, den andern, wenn Früchte der Buße ersichtlich sind, schon nach zwei Jahren wieder zur Communion zu; als Grund dieser Milde wird angegeben, ut desperantiae non induretur caligine. Die gleiche Verordnung erließ bezüglich der Ermordung eines Priesters die Synode von Tribur 895, c. 5. Die Synode von Mainz 888, c. 16, dehnte die Excommunication in diesem Fall auf zwölf Jahre aus, verpflichtete aber den Pönitenten in gleicher Weise zu gewissen Bußwerken auch noch nach der Zulassung zur Communion. Daß im Falle einer Krankheit die Reconciliation vor Vollendung der Buße, beziehungsweise gleich nach der Beicht, ertheilt wurde, ist nicht weiter zu erhärten. Die Praxis war eine altherkömmliche, und ebenso war es von Alters her üblich, daß der Kranke im Falle seiner Genesung nach dieser die Buße zu vollenden, beziehungsweise zu verrichten hatte. Dagegen wurde den Schwerkranken im Mittelalter die sie treffende Buße wohl bekannt gemacht, aber nicht auferlegt. So verordnen z. B. die Synoden von Mainz 848, c. 26, und Nismes 1204 (Hard. V, 13; VII, 911), und als Grund dieses Verfahrens gibt jene an, damit die Kranken im Falle des Todes nicht obligati excommunicatione alieni ex consortio veniae fiant. Diese bestimmte noch weiterhin, daß der Kranke für den Fall seines Todes anstatt der ihm gebührenden Buße eine bestimmte Summe für die Armen oder für fromme Zwecke überhaupt vermache. Die in Frankreich von der weltlichen Gewalt eingeführte Praxis, den zum Tode Verurtheilten selbst das Bußsacrament zu verweigern, worin Morin (10, 1, 4) einen Nachklang der alten kirchlichen Disciplin erblicken will, wurde von Clemens V. auf dem Concil von Vienne (Clement. c. 1 De poenit. 5, 9) als abusus damnabilis bezeichnet. — Ueber den Reconciliationsritus bei der öffentlichen Buße vgl. Morin. 9, 30; Binterim V, 3, 206 ff.; bei der privaten oder geheimen Morin. 9, 31. Ueber den Ritus der Krankenbuße ibid. 10, 15; Binterim V, 3, 249. Ueber die Absolutionsformeln ebd. 222 ff.; Morin. 5, 8 sqq.

Die oben angeführten Bußwerke haben großentheils einen vindicativen Charakter, während sie im Alterthum vorwiegend vom medicinalen Standpunkt aus als Mittel der Besserung aufgefaßt wurden. Diese Neuerung hatte eine weitere im Gefolge. Indem der Gesichtspunkt der Strafe in den Vordergrund trat, konnte, wenn der Pönitent aus persönlichen Gründen einer Strafe sich nicht zu unterziehen in der Lage war, eine andere an deren Stelle treten, eine Strafe konnte in eine andere verwandelt werden oder eine Redemtion eintreten, wie man diese Umwandlung zu nennen pflegte. Man wollte ihre erste Spur auf der Synode von Llandaff in Südwales 560 finden (Binterim V, 3, 169). Aber hier handelte es sich nicht so fast um die Verwandlung der canonischen Buße in eine andere Strafe, als vielmehr umgekehrt, wie die kurz vorausgegangene Synode zeigt, um die Verwandlung einer vom Sünder vertragsmäßig übernommenen größeren Strafe in die gewöhnliche Buße (Hard. III, 343 sqq.). Sicher dagegen ist, daß der Ursprung der Redemtion auf altbritischem oder iberischem Boden zu suchen ist (Wasserschleben 29 f., 139 f.). Theodor von Canterbury aber erkannte sie an (Poenit. 1, c. 7, § 5). Die Einrichtung gelangte rasch zu weiter Verbreitung, und das germanische Compositionswesen mußte sie in hohem Grade fördern. Die Werke, in welche die Umwandlung stattfand, waren hauptsächlich Beten und Almosengeben, und bald wurde es dem Belieben der Pönitenten anheimgegeben, ob er diese guten Werke oder die eigentlichen Bußwerke, wie Fasten, verrichten wolle, während Anfangs der Bischof oder Priester über die Zulässigkeit der Redemtion entschieden hatte. Es wurden für die verschiedenen Fastentermine die entsprechenden Redemtionen bemessen, und den Einzelnen die Auswahl gestattet (Wasserschleben 139 f. 229 f. 246 f. 671 ff.). In kurzer Zeit erfolgte ein neuer und noch bedenklicherer Schritt. Während die Buße anfänglich, wenn auch nicht in ihrer eigentlichen Gestalt, so doch in der Form eines Aequivalentes, durch den Pönitenten selbst verrichtet werden mußte, ward es später üblich, die Hilfe Anderer in Anspruch zu nehmen. In der Einleitung zum Pönitentiale Cummean's findet sich die Anweisung: Et qui psalmos non novit et jejunare non potest, eligat justum, qui pro illo hoc impleat et de suo pretio aut labore hoc redimat, und die Bestimmung ging auch in das Pönitentiale Beda's (10, 8), beziehungsweise dessen Anhänge über (Wasserschleben 230. 463). Die Synode von Cloveshove 747, c. 27, spricht von einem Reichen petens reconciliationem pro magno quodam facinore suo citius sibi dari, affirmans in suis literis, idem nefas juxta multorum promissa in tantum esse expiatum, ut si deinceps vivere posset trecentorum annorum, pro eo plene jejunium satisfactionum modis, per aliorum scilicet psalmodiam et jejunium et eleemosynas persolutum esset, excepto illius jejunio et quamvis ipse utcunque vel parum jejunaret, und wenn sie gegen einen derartigen Mißbrauch auch entschiedene Verwahrung einlegte (c. 26), so wurde dem Uebel doch nicht Einhalt gethan. Es hatte bereits zu tiefe Wurzel gefaßt, und anderseits kam ihm die Richtung der Zeit zu sehr entgegen, als daß es beseitigt werden konnte. Dieß zeigt sich namentlich an der Verordnung De magna-

tum poenitentia, welche den Schluß der kirchlichen Gesetze des Königs Edgar bildet (Hard. VI, I, 659—674), indem sie im Wesentlichen nichts Anderes als eine Anweisung ist, wie ein Reicher mit Hilfe seiner Freunde sich die Buße erleichtern könne. Eine siebenjährige Buße, wird hier ausgeführt, sei auf folgende Weise in drei Tagen zu persolviren. Der Pönitent nehme zwölf Männer zu Hilfe, welche bei Wasser und Brod und grünen Kräutern drei Tage lang fasten; er nehme weiter noch siebenmal 120 Männer, die das Gleiche thun, und auf diese Weise, wird bemerkt, ergeben sich in drei Tagen eben so viele Fasttage, als in sieben Jahren Tage enthalten seien. In denselben Gesetzen ist noch von anderen Redemtionen die Rede. Ein siebenjähriges Fasten könne in einem Jahre absolvirt werden, wenn man täglich den Psalter bete, das Gleiche bei Nacht und 50 Psalmen am Abend. Eine Messe gelte für ein Fasten von zwölf Tagen, 30 Messen für das Fasten eines ganzen Jahres. Noch weitere Commutationen finden sich bei Wasserschleben a. a. O. Beten und Almosengeben waren aber nicht die einzigen Mittel der Redemtion. Im Laufe der Zeit kamen noch andere auf, und vor Allem sind die Geißelung und das Palmatas agere anzuführen. Jene ist uns zwar bereits als Bußwerk begegnet. Aber sie galt anderseits auch als Aequivalent der Buße und begegnet uns in dieser Eigenschaft schon in der Einleitung zum Poenitentiale Cummeani, wo über die Redemtion einer siebenjährigen Buße gesagt ist: pro quarto anno nudus cum virgis CCC percussiones recipiat (Wasserschleben 463). Den reichlichsten Gebrauch aber machte von ihr in dieser Richtung wiederum Dominicus Loricatus. Nach dem Berichte des Petrus Damiani (Vit. SS. Rod. et Domin. c. 8) nahm er oft die Buße von 100 Jahren auf sich. Einmal ließ er sich beim Beginn der Quadragesima eine Buße von 1000 Jahren auflegen, und vor Ablauf der Fastenzeit hatte er sie vollendet. Nach seiner Berechnung ersetzten 3000 Streiche ein Bußjahr und kamen 1000 Streiche auf zehn Psalmen. Das Abbeten eines Psalters unter Anwendung der Disciplin ergab daher einen Ersatz für fünf Jahre; 20 Psalter mit Disciplin bildeten das Aequivalent für 100 Jahre. Das Palmatas agere war nicht, wie Mabillon meinte (Act. SS. O. B. Saec. VI, 2, 262), ein Schlagen oder Klopfen auf die Brust, oder (vgl. Baron. Ann. 1055, 11) ein Schlagen auf die flache Hand mit einer Ruthe, sondern (vgl. Binterim, Denkwürdigkeiten V, 3, 152) ein Sichhinwerfen auf die Erde, bei dem die flache Hand mit den Knieen zugleich den Fußboden berührte. Seine Verwendung bezeugt Burchard von Worms, indem er (Decret. 19, 17) schreibt: Quidam dicunt XX palmatas valere pro uno die. Auch die Wallfahrten nahmen den Charakter von Bußsurrogaten an, indem sie zugleich zu einer Art von Gottesurtheilen wurden. Es wurden dem Büßer um Hals, Leib und Arme eiserne Bande gelegt, und er hatte sie auf seinen Wanderungen so lange zu tragen, bis sie von selbst abfielen. Geschah aber dieses, so war er von aller weiteren Bußstrafe befreit (Binterim V, 3, 154 ff.).

Bedeutsamer war die Geldredemtion, d. h. die Loskaufung von der Buße um eine für fromme Zwecke bestimmte Summe Geldes. In einem gewissen Sinne war sie bereits in der Almosenredemtion enthalten. In ihrer eigentlichen Gestalt aber tritt sie erst da zu Tage, wo für bestimmte Fastentermine oder andere Bußwerke eine bestimmte Geldsumme als entsprechendes Aequivalent angesetzt ist, und so begegnen wir ihr zunächst in mehreren Pönitentialien oder in der Privatbuße. Schon die Einleitung zum Pönitentiale Cummean's enthält eine Anweisung: De divite vel potente, quomodo se redimit pro criminalibus culpis, mit festen Geldsätzen (Wasserschleben 464). Bestimmter lautet die hierher gehörige Anordnung im Pönitentiale Pseudo-Beda's (c. 41), und sie möge zugleich als Muster der übrigen angeführt werden. Sie lautet: Si quis forte non potuerit jejunare et habuerit, unde possit redimere, si dives fuerit, pro VII ebdomadibus det solidos XX. Si tamen non habuerit, unde dare possit, det solidos X; si autem multum pauper fuerit, det solidos III. Neminem vero conturbet, quia jussimus dare solidos XX aut minus, quia, si dives fuerit, facilius est illi dare solidos XX quam pauperi solidos III. Sed attendat unusquisque, cui dare debeat, sive pro redemptione captivorum sive super sanctum altare sive pauperibus christianis erogandum (vgl. Poenitent. Pseudo-Egberti 4, 60; Pseudo-Roman. praefat. Merseburg. c. 42. 43. 148; Vindobon. c. 43; Remens. c. 2; Pseudo-Theod. c. 35; De poenit. divers. Correct. Burch. c. 2—4. 50. 190. 195; Wasserschleben 340. 362. 395. 405. 499. 622. 631. 642. 671 f.). Für die öffentliche Buße tritt die Geldredemtion zuerst bei der Synode von Tribur 895, c. 55 bis 58, hervor. Dieselbe gestattete einem Pönitenten, der zu siebenjähriger Buße und für die Dauer der drei ersten Jahre zur immerwährenden Enthaltung von Fleisch und Käse, von Wein, von Meth und Honigbier verurtheilt war, Sonn- und Festtage ausgenommen, im ersten Jahre im Falle eines Kriegszuges, einer weiten Reise und bei einer Krankheit, in den zwei folgenden Jahren ohne diese Bedingung, am Dienstag, Donnerstag und Samstag eine von den verbotenen Speisen zu genießen, wenn er jene Tage mit einem Denare oder mit Speisung von drei Armen loskaufe. In den letzten vier Jahren sollte der Pönitent, um auch dieses zur Vollständigkeit anzuführen, nur noch in den drei Quadragesimen zu fasten haben. Die Redemtion war hiernach auf ein Minimum beschränkt, und die Synode war bei ihrer Einführung von der edelsten Absicht geleitet. Sie wollte dem Bedürfniß des Pönitenten so weit entgegenkommen, als es der

Ernst und die Strenge der Buße gestattete. Aber der Zerfall, in dem die Bußdisciplin überhaupt bereits begriffen war, machte sich bald auch hier geltend, und schon die Synode von Rouen 1048 (al. 1050) sah sich c. 18 zu dem Verbot veranlaßt, die Buße in gewinnsüchtiger Absicht zu erschweren oder zu erleichtern. Besonders gefördert wurde diese Wendung durch das Auftauchen einer anderen Redemtion, indem die Theilnahme an einem Kreuzzuge als Ersatz für die Buße angesehen wurde. Die Praxis kommt schon unter Gregor VII. (Baron. ann. 1084, 16) und Victor III. (Leo, Vit. Vict. 3, 71) vor. Zu größerer Verbreitung gelangte sie durch die Kreuzzüge. Die Synode von Clermont 1095, c. 2, verordnete in dieser Beziehung: Quicunque pro sola devotione, non pro honoris vel pecuniae adeptione, ad liberandam ecclesiam Dei Jerusalem profectus fuerit, iter illud pro omni poenitentia ei reputetur. Es tritt uns auch hier das Bestreben entgegen, der Strenge und der Reinheit der Buße nichts zu vergeben. Denn der Zug in's heilige Land war reich an Strapazen und Gefahren und wog leicht die andauerndste Buße auf. Aber die Geschichte zeigt, daß die Motive, welche Urban II. ausgeschlossen wissen wollte, sich thatsächlich nicht so leicht abweisen ließen. Dazu kommt, daß, falls eine persönliche Betheiligung an dem Unternehmen nicht möglich war, es als Ersatz galt, wenn ein Krieger für dasselbe ausgerüstet wurde. Die Praxis führte so zur bloßen Geldredemtion zurück, und die Folge war, daß letztere seit dem 12. Jahrhundert beträchtlich an Ausdehnung gewann. Auch war es seit dieser Zeit üblich, die bezüglichen Geldsteuern nicht bloß zu eigentlich frommen Zwecken, wie zum Bau eines Gotteshauses, sondern auch zur Förderung gemeinnütziger weltlicher Interessen, zu Brücken- und Straßenbauten u. dgl. zu geben. Ihrem Zweck entsprechend erhielt die Gabe später den Namen Bußthaler oder Bußpfennig, und ihr Werth richtete sich nicht bloß nach ihrer Größe, sondern er hing auch vom Vermögen der Personen ab. Die Praxis erfuhr Anfangs eine verschiedene Beurtheilung. Petrus Cantor z. B. war ihr nicht günstig (vgl. Morin. 10, 20 sq.). Aber sie behauptete sich gleichwohl, da sie den freilich nicht gut verstandenen Interessen sowohl der Pönitenten als der kirchlichen Oberen diente. Jene hatten in ihr ein bequemes Mittel, sich ohne zu große Schwierigkeiten der beschwerlichen Buße zu entziehen; diesen erwuchs für kirchliche Bauten u. dgl. eine reichlich fließende Einnahmequelle, und es ist bekannt, wie viel die Buß- oder Ablaßgelder zu dem Bau der großen Gotteshäuser im späteren Mittelalter beitrugen. Die Praxis war aber der Tod der canonischen Buße, und ihrem Aufkommen ist es hauptsächlich zuzuschreiben, wenn diese im Wesentlichen noch im 14. Jahrhundert ihrem Ende entgegenging. Sie hatte indessen nicht bloß diese Folge. Es verbanden sich mit ihr selbst mancherlei Mißstände, und schon die vierte Lateransynode 1215, c. 62 (c. 14 X, de poenit. et rem. 5, 38), sah sich, namentlich durch das ungebührliche Auftreten der Almosensammler (quaestores eleemosynarum) und die zu häufige Ertheilung der Abläße, zu Klagen und Einschränkungen veranlaßt. Einen größeren Erfolg hatte aber ihre Verordnung nicht. Die Uebelstände erhielten sich, wie die fortdauernden Klagen der Synoden zeigen, bis die Synode von Trient (Sess. XXI, de reform. c. 9) das Institut der Almosensammler gänzlich aufhob und den Bischöfen verbot, einen Theil von den Bußgeldern als Lohn für die Ablaßverkündigung für sich zu behalten, ut tandem caelestes hos ecclesiae thesauros non ad quaestum, sed ad pietatem exerceri omnes vere intelligant.

III. Neuzeit. Indem die Geldredemtionen in der Kirche überhand nahmen, änderte sich allmälig das Verhältniß der Reconciliation zur Buße. Während jene nach alter Sitte nicht unmittelbar nach dem Bekenntniß der Sünden, sondern erst nach vollendeter Buße ertheilt wurde, folgte sie jetzt sofort auf die Beicht, und der Wechsel trat naturgemäß ein, da die Buße ganz oder theilweise abgelöst war. Ja, man kann sagen, daß ein Wechsel gar nicht vorlag, sondern noch das alte Verhältniß fortbestand, sofern die Buße in der Redemtion gewissermaßen vollendet war, und die Reconciliation ihr somit noch immerhin nachfolgte. Indessen trat, davon abgesehen, doch nach und nach auch eine wirkliche Neuerung ein. Indem man den Geldredemtionen jene Bedeutung zuerkannte, konnte man gegenüber denjenigen, die von ihnen keinen Gebrauch machen konnten, nicht mehr mit Strenge an der alten Regel festhalten und mußte auch ihnen die Reconciliation sofort nach der Beichte ertheilen. Die Praxis, welche sich so bildete, blieb, als die Redemtionen überhaupt aufhörten. Vorübergehend wurden allerdings Versuche gemacht, zur ältern Disciplin zurückzukehren und die offenkundigen Todsünder wieder der öffentlichen Kirchenbuße zu unterwerfen. Schon im Jahre 1536 wurde durch ein Provinzialconcil in Köln (P. 7, c. 38; Harduin. IX, 2010) verordnet: In publicis criminibus, quemadmodum necesse est, ita jubemus ad canones antiquos publicae poenitentiae regredi. In Mainz fand die öffentliche Buße unter dem Erzbischof Sebastian von Heussenstamm 1545 bis 1555 thatsächlich Eingang, und Gropper, der uns in seiner Institutio catholica vom Jahre 1550 davon Kunde gibt, redet ihrer allgemeinen Erneuerung mit größtem Eifer das Wort. Bald darauf verordnete auch das Concil von Trient (Sess. XXIV, c. 8 de reform.), daß bei offenkundigen Verbrechen öffentliche Buße zu thun sei, und die Verordnung wurde durch mehrere Provinzialsynoden erneuert, durch die von Mecheln 1570 (Hard. X, 1181), die von Mailand 1573, c. 8 (Hard. X, 776), die von Bourges 1584 (Hard. 1480). Mit besonderem Eifer nahm sich der hl. Karl Borromäus der Angelegenheit an und

er erzielte in seinem Wirkungskreis ohne Zweifel auch bemerkenswerthe Erfolge. Opstraet (Pastor bonus, vgl. Binterim V, 3, 303) spricht von 20 Bisthümern, in denen die alte Disciplin wieder hergestellt sei. Aber im Ganzen war das Resultat dieser Bemühungen doch ein geringes. War es an sich schon sehr schwer, von der leichteren Praxis zur strengeren zurückzukehren, so war die Umkehr nach der Glaubensspaltung des 16. Jahrhunderts mit noch größeren Schwierigkeiten verbunden. Die Synode von Trient fand sich selbst veranlaßt, diesen Verhältnissen zugleich mit der angeführten Verordnung Rechnung zu tragen. Sie gab demgemäß den Bischöfen die Vollmacht, wenn sie es für angemessen erachten, die öffentliche Buße in eine geheime zu verwandeln, und von der Erlaubniß wurde, wie die Geschichte zeigt, ein reichlicher Gebrauch gemacht. Denn fortan sehen wir die öffentliche Buße im Ganzen nur sehr selten in Uebung, und sie wurde überdieß, wie Morin (5, 23, 13) bezeugt, meist nur von Leuten geringeren Standes übernommen, namentlich von Müttern, welche im Schlafe ihre Kinder erdrückt hatten. Im 17. Jahrhundert wurden die bezüglichen Bestrebungen wenigstens zum Theil durch die Jansenisten aufgenommen. Dieselben standen zwar von dem Verlangen der Erneuerung der öffentlichen Buße im Allgemeinen und zunächst ab, wenn einzelne Anhänger der Partei vielleicht auch auf diese drangen (vgl. Dalgairns, Die heilige Communion, 1862, 483). Denn Arnauld (De la fréquente communion, Préf. c. 6) sagt dieß ausdrücklich, und die Proposition, die durch Cornet aus dem „Augustinus" des Jansenius gezogen wurde, daß nämlich die öffentliche Buße zum Sacrament wesentlich und die geheime Beicht ungültig sei (Dalgairns 310), beweist, da sie nicht aufrecht erhalten wurde, nicht für's Gegentheil. Aber sie forderten ein strengeres Verfahren bezüglich der Absolution. Sie verlangten namentlich, daß, wenn nicht vollste Sicherheit über die erfolgte Sinnesänderung bestehe, die Lossprechung eine Zeit lang verschoben werde, und sie wollten im Allgemeinen, daß die jährliche Beicht schon beim Beginn der Fastenzeit verrichtet, die Absolution aber erst auf Ostern ertheilt werden sollte. Sie riethen überdieß den Gläubigen eine zeitweilige Enthaltung von der Communion auch in der Absicht und in der Hoffnung an, das Verlangen nach der Eucharistie zu steigern und den Empfang derselben fruchtbarer zu machen (Arnauld, Difficultés sur le livre des Éclaircissements sur le sacrement de Pénitence etc. de M. l'évêque de Tournai), und ihre Grundsätze fanden namentlich durch Arnauld's Schrift Ueber die häufige Communion, vom Jahre 1643, eine beträchtliche Verbreitung (s. d. Art. Arnauld). Ein Theil des französischen Clerus bekannte sich zu ihnen sogar bis in das gegenwärtige Jahrhundert herein. Die Mehrzahl wandte sich ihnen jedoch ab, und die Folge zeigte, daß sie, von den Ausschreitungen ganz abgesehen, die sich einzelne Personen zu Schulden kommen ließen, im Ganzen nicht zum Heile waren, wenn sie auch dann und wann gute Früchte hervorbrachten. Der Rigorismus hat die Sünder immer mehr abgestoßen, als angezogen.

Zur Literatur ist außer den bereits genannten Werken noch anzuführen: Albaspinaeus, Observ. eccles., Paris. 1622; Petau, De la Pénitence publique et de la Préparation à la communion, Paris 1644; Francolini, Clericus Romanus contra nimium rigorem munitus, Romae 1705; Idem, De disciplina poenitentiae, ib. 1708; Sirmond, Hist. poenit. publ., Opp. Venet. 1728, IV; Orsi, Dissert. hist. de capital. crim. absolutione, Mediol. 1730; Amort, Theol. eclectica, Aug. Vind. 1752, Tract. de poenit., disp. 5, q. 1—3; disp. 6, q. 1; Natalis Alexander, Hist. eccl. VI, Bingii 1786, 105—217; Klee, Die Beichte, eine hist.-krit. Unters., Frankf. 1827; Kellner, Buß- und Strafverfahren gegen Cleriker in den sechs ersten Jahrhunderten, Trier 1863; Frank, Die Bußdisciplin der Kirche, Mainz 1867; Probst, Sacramente und Sacramentalien, Tübingen 1872; Bickell, Zur Gesch. der Beicht im Orient, in Zeitschr. für kath. Theol., Innsbruck 1877; Kober, Die Geldstrafen im Kirchenrecht, in Theol. Quartalschr., Tübingen 1881; Jungmann, Dissert. selectae in hist. eccles. II, Ratisb. 1881, 137 sq.; Bingham, Origin. eccles., lib. XIV; Steitz, Das römische Bußsacrament, Frankf. 1854; Kliefoth, Die Beichte und Absolution, Schwerin 1856. [Funk.]

Buße (von baß, besser, soviel als Vergütung, Sühne) bedeutet im kirchlichen wie im profanen Sprachgebrauche die Sühnstrafe für Vergehen oder Sünden. Im subjectiven Sinne ist Buße die auf die Sühnung der Vergehen gerichtete Gesinnung. Buße heißt ferner die eingegossene moralische Tugend, welche den Menschen zur Sühnung der Sünden vor Gott befähigt und geneigt macht. Weiterhin ist Buße der Name eines Sacramentes des N. B., zu dessen wesentlichen Bestandtheilen gewisse Bußacte des Empfängers gehören; speciell wird endlich die Sühnstrafe oder Genugthuung, welche dem Sünder in diesem Bußsacramente aufgelegt wird, Buße genannt.

I. Buße als Tugend. 1. Wesen und Begriff. Die Acte der Buße sind sittlich gut und von Gott geboten; ihr Tugendcharakter steht deßhalb außer Zweifel (S. Thom. 3, q. 85, a. 1). Doch ist von Manchen bestritten worden, daß sie eine specielle, von jeder anderen verschiedene Tugend sei. Manche identificirten sie mit der Liebe, insoferne Schmerz und Abscheu über die Sünde aus der Liebe hervorgeht; Andere, wie Durandus, mit der Tugend der Gerechtigkeit u. s. f. Richtig ist, daß die Reue, in welcher vorzugsweise und wesentlich die Buße besteht, aus den Motiven der vielfältigsten, universellen (Liebe, Furcht Gottes, Dankbarkeit u. dgl.) oder

speciellen Tugenden erweckt werden kann; ferner, daß das Mißfallen an der Sünde nicht nothwendig noch eine besondere Tugend voraussetzt, indem es jeder Tugend eigen ist, sowohl das ihr entsprechende Gute zu erstreben, als sich mit Abscheu und Widerwillen von dem ihr widersprechenden sittlichen Uebel (Sünde) abzuwenden (Suarez, De poen., disp. 2, s. 1; Palmieri, Tract. de poen., thes. 4, p. 24). Gleichwohl gibt es eine specielle Tugend der Buße, weil es für sie ein besonderes Formalobject oder ein Motiv für die Verabscheuung der Sünde gibt, welches sie mit keiner andern Tugend theilt. Ihr Formalobject ist die Sünde als sühn- und tilgbare Beleidigung Gottes (Thom. l. c. a. 2 ad 2: respicit peccata speciali ratione, in quantum scilicet sunt emendabilia per actum hominis cooperantis Deo ad sui justificationem). Ihr Zweck ist die Beseitigung der Folgen der Sünde (l. c. a. 1 ad 3: dolor poenitentis est displicentia et reprobatio facti praeteriti cum intentione removendi sequelam ejus). Die Sühnbarkeit der Sünde wird mit Gewißheit nur durch die Offenbarung und den Glauben erkannt; sie allein können uns auch über die furchtbaren Verheerungen belehren, welche die Sünde auf dem übernatürlichen Gebiete anrichtet. Ohne den Glauben fehlt darum einerseits der eigentlich wirksame Antrieb zur Buße, andererseits kann Gott, angesichts unserer thatsächlichen Bestimmung zu einem übernatürlichen Endziel, sich nicht an einer Buße genügen lassen, welche nicht die Wiederherstellung der durch die Sünde gestörten übernatürlichen Ordnung bezweckt. Jedoch nicht bloß insofern der Glaube ihr als Grundlage dient, sondern auch an sich oder ihrem Wesen nach muß die Buße, wie dieß von allen Heilsacten und Tugenden gilt, übernatürlich sein (Trid. Sess. VI. de justif. can. 3). Als übernatürliche Tugend (habitus) wird sie in der Rechtfertigung mit allen andern Tugenden eingegossen und geht wie alle andern Moraltugenden (virtutes infusae) zugleich mit der Liebe durch die Todsünde verloren, womit indessen nicht gesagt sein soll, daß sie außerhalb des Gnadenstandes in gewisser Weise (als virtus informis; siehe hierüber Scheeben, Dogmatik II, Buch 3, n. 818 ff.) nicht doch bestehen und geübt werden könne. Durch Uebung in ihren Acten bringt sie es zu gesteigerter Fertigkeit (Bußfertigkeit).

Das Subject der Buße ist ein sündenfähiges Wesen, sofern in ihm die Sünde tilgbar oder getilgt ist; darum ist sie nicht in den Engeln, bei denen kein Motiv für ihre Acte Platz greift (Thom. Suppl. q. 16 a. 3). In den zur Anschauung Gottes gelangten Menschen besteht sie mit der durch die Natur des seligen Zustandes derselben bedingten Modification fort, daß sie hier als Dank für die erlangte göttliche Erbarmung sich bethätigt (a. 2). In Christo, in welchem die hypostatische Union jede Möglichkeit der Sünde ausschloß, war und ist sie nicht (Thom. 3, q. 84, a. 7 ad 4; Suppl. q. 16, a. 2 ad 2). In dem ganz schuldlosen Gerechten bedeutet sie die Geneigtheit, die Sünde, in welche er ohne ein besonderes Privilegium der Gnade unfehlbar fallen würde, zu sühnen. Das nächste Subject der Buße, die Potenz, durch welche sie geübt wird, ist der Wille (3, q. 85, a. 4), der hinwiederum beim Vollzug ihrer Acte auch andere Kräfte, namentlich das sinnliche Begehrungsvermögen, in Bewegung setzt. — Das entferntere Materialobject ist die Sünde, und zwar erstlich an sich, als Gott beleidigende That. Wiewohl dieselbe nicht ungeschehen gemacht werden kann, ist es doch das Begehren des Büßenden, sie, wenn es geschehen könnte, ungeschehen zu machen. Es ist dieß nicht etwa, weil unerfüllbar, ein albernes Begehren oder eine unwirksame Velleität, da die frühere Hingabe an die Sünde im Willen durch diesen Wunsch aufgehoben, die Sünde retractirt und diese Retraction von Gott als Bedingung für die Zerstörung der Wirkungen der Sündenthat gefordert und acceptirt wird (Lugo, De poen. disp. 4, s. 2; Palmieri l. c. thes. 2, p. 12; vgl. Thom. IV sent., dist. 17, a. 1). Fernerer Gegenstand der Buße ist die Sünde in den ihr folgenden Wirkungen, der Sündenmakel und Strafe, indem der Wille des Büßenden das Uebel der Sünde verabscheut, dagegen zur Uebernahme des Uebels der Strafe sich bereit findet. Die Erbsünde und die fremde Sünden können nur uneigentlich zu den Objecten der Buße gezogen werden, weil sie zwar Gegenstand des Mißfallens, aber nicht der eigentlichen Reue, die nur auf persönlich Verschuldetes geht, sein können (Thom. 3, q. 84, a. 2 ad 3; Supplem. q. 2, a. 2 et 5). Die künftige oder zu meidende Sünde fällt unter ihre Materie als Gegenstand des virtuell in der Reue eingeschlossenen und aus ihr hervorgehenden Vorsatzes (Supplem. q. 2, a. 4). Das nächste Materialobject der Buße sind die auf die Sühne der Sünden gerichteten Acte: die Reue und Genugthuung, zu denen aus positiver göttlicher Anordnung beim Bußsacramente noch das Sündenbekenntniß kommt (Trid. Sess. XIV, cap. 3, can. 4). Diesen Acten gehen in der Regel andere voraus, als Glaube, Furcht, Vertrauen, welche zur Buße hinleiten, ohne ihr selbst anzugehören (vgl. Trid. Sess. VI, cap. 6). Beim Erwachsenen ist der Natur der Sache, sowie der göttlichen Gnadenordnung gemäß die Verleihung der Rechtfertigungsgnade an die Reue als Vorbedingung geknüpft. In der Reue sammt dem darin einbegriffenen Vorsatze der Lebensänderung besteht die Bekehrung (conversio, sc. a peccato ad Deum) und das eigentliche Wesen der Buße (Cat. Rom. p. 2, c. 5, q. 4); auf beide weist vorzugsweise der lateinische und der griechische Name der Buße hin: poenitentia = Reue, μετάνοια = Sinnesänderung. Die Reue ist als Herzenszerknirschung eine Art von Strafe, welche der Büßer wegen der begangenen Sünde an seiner Seele vornimmt (poenitentia von poenitere, dieß von poena; Isidor. Hisp. Etym. 6, n. 71:

Poenitentia appellata est quasi punitentia, eo quod homo in se puniat poenitendo, quod male admisit). Sie tilgt, wofern sie eine sog. vollkommene Reue (contritio perfecta) ist (s. d. Art. Reue), den reatus culpae und poenae aeternae, doch läßt Gott um ihrer willen nicht auch stets die verwirkte zeitliche Strafe gänzlich nach; auch sind mit der inneren Reue die äußeren Folgen der Sünde, das gegebene Aergerniß und der dem Nebenmenschen zugefügte Schaden, noch nicht gut gemacht. Da nun aber die Buße die gänzliche Destruction der Sünde bezüglich ihrer Wirkungen bezweckt, so ist aus den beiden genannten Gründen außer der Reue die Genugthuung zum Heile erforderlich. Es leuchtet ein, daß die Bereitwilligkeit zu derselben ebenso wie der Vorsatz der Lebensbesserung in der Reue eingeschlossen ist. Aus dem Haß und Abscheu gegen die Sünde geht die Genugthuung naturgemäß hervor, und durch die ihr zu Grunde liegende Reue erhält sie ihre sühnende Kraft; hinwiederum wirkt sie auf die Reue zurück, die durch die Genugthuung weiter angefacht und genährt wird. In der Natur der Genugthuung als Strafbüßung ist es gelegen, daß sie namentlich in äußerer Züchtigung und Verdemüthigung des Fleisches sich geltend mache; insoweit tritt sie als afflictio corporis zur Reue als afflictio mentis, oder zu dieser, dem inneren Momente der Buße (poenitentia interior), als äußeres Moment (poenitentia exterior) hinzu. Nach ihrem Motiv und ihren Acten ist nunmehr die Buße näherhin zu definiren als diejenige übernatürliche (eingegossene) Tugend, welche dem Willen die Fähigkeit und Geneigtheit verleiht, die Sünde als Beleidigung Gottes zu bereuen und Gott für die verdiente Strafe die schuldige Genugthuung zu leisten.

Die Reformatoren schlossen von dem Begriff der Buße die Genugthuung, als angeblich dem Verdienste Christi derogirend, aber nicht minder auch die Reue aus, indem sie dieselbe als bloße Lebensbesserung oder „nova vita“ erklärten. Leo X. verurtheilte die Behauptung Luthers: Verissimum est proverbium et omnium doctrina de contritionibus hucusque data praestantius: de caetero non facere, summa poenitentia, optima poenitentia nova vita (Error. Luth. damn., n. 7; vgl. n. 5); deßgleichen der Kirchenrath von Trient die Lehre, optimam poenitentiam esse tantum novam vitam, sofern sie den Werth der Genugthuung bestreitet (Sess. XIV, can. 13). Zur Begründung seiner Auffassung berief sich Luther auf den etymologischen Sinn von μετάνοια, welches die Vulgata statt mit resipiscentia fälschlich mit poenitentia (= Reue) wiedergebe; Beza zog auch die hebräischen Ausdrücke für Bekehrung שׁוּב = reverti, נִחַם = consolari heran: alles Bittere und Herbe sollte demnach aus dem Begriffe der Buße beseitigt werden. Hiergegen spricht ganz evident der Gebrauch der betreffenden Ausdrücke in der heiligen Schrift. Sie redet von der „Betrübniß zur Buße“ (εἰς μετάνοιαν) und von einer „gottgefälligen Traurigkeit, welche eine Buße (μετάνοιαν) zu dauerndem Heile bewirkt“ (2 Cor. 7, 9—11), sowie vom Bußethun „in cilicio et cinere“ (μετανοεῖν, Matth. 11, 21), „in favilla et cinere“ (נִחַם; Job 42, 6), „in cilicio et fletu et planctu“ (שׁוּב; Joel 2, 12; vgl. Vers 13: Scindite corda vestra ... et convertimini, וְשׁוּבוּ), nicht minder selbst der profane Sprachgebrauch (Auson., Epigr. 11, de occas. et poen.: Sum dea, quae facti non factique exigo poenas. Nempe ut poeniteat; sic Metanoia vocor; weitere Citate aus Classikern s. Palmieri l. c., thes. 1, p. 3 sqq.). Daß nach den Vätern die Reue und Genugthuung zur Buße gehören, läßt sich nicht bestreiten; sie verwerfen sogar die protestantische Auffassung ausdrücklich (z. B. Aug. Serm. 351, 12 [Ed. Maur.]: Non sufficit ad poenitentiam mores in melius mutare; verum etiam de his, quae facta sunt, satisfiat per poenitentiae dolorem, per contriti cordis sacrificium cooperantibus eleemosynis; vgl. n. 2: Omnis, qui jam arbiter suae voluntatis constitutus est, ... nisi eum poeniteat vitae veteris, novam non potest inchoare). — Luther bezeichnet als Theile (Acte) der Buße die Gewissensschrecken und den Glauben; unter dem Glauben verstand er das Vertrauen, daß Gott die Sünden vergeben habe. Durch das Trid. Sess. XIV, can. 4 ist diese Lehre anathematisirt. Es ist einleuchtend, daß die Gewissensschrecken der Buße förderlich, aber daß sie ebensowohl ohne alle Buße vorhanden sein können. Sie sind keine formalen Bestandtheile der Buße, der sie gewöhnlich vorausgehen. Jenes Vertrauen aber kann sich nur auf wahre Buße stützen; es setzt die geschehene Sündenvergebung voraus, die erst auf Grund der Buße ertheilt wird. Nach Calvin und Beza ist die Buße die Frucht des rechtfertigenden Glaubens und vollzieht sich durch mortificatio und vivificatio, d. i., nach ihrer Erklärung, durch die Zügelung der bösen Affecte und das fromme Streben, recht zu handeln. Hiernach aber würde die Buße entweder der Rechtfertigung folgen oder mit derselben coincidiren, während vielmehr die Buße Weg und Mittel zur Rechtfertigung ist (s. Bellarm., De poen. 1, 19).

2. **Wirkungen der Buße.** Daß Gott um der Buße willen die Sünde verzeihe, lehrt die heilige Schrift an vielen Stellen (Zach. 1, 3. Joel 2, 12. Jerem. 18, 8. Ezech. 18, 21—23; 33, 14—16. Luc. 18, 5) und zeigt es an vielen Beispielen (den Niniviten, David, Manasses, Magdalena, dem Schächer am Kreuze). Die in dieser Hinsicht gegebene Verheißung lautet allgemein und bezieht sich ausnahmlos auf alle Sünden, auch die schwersten (vgl. Is. 1, 16). Auf die Sünde des Rückfalls insbesondere und die erbarmungsvolle Wiederaufnahme nach verscherzter Gnade weisen die Parabeln vom verlorenen Sohne und vom guten Hirten hin. Wenn einige neutestamentliche Schriftstellen (Matth. 12, 31 ff. Hebr. 6, 4—6 [von Manchen auf die

Unwiederholbarkeit der Buße bezogen]. 1 Joh. 5, 16) für gewisse Sünden die Möglichkeit der Verzeihung zu läugnen scheinen, so gilt dieß nur insofern, als diese Sünden ihrer Natur nach Unbußfertigkeit und fortgesetzten Widerstand wider die Gnade einschließen, und auf so lange, als diese verhärtete Gesinnung besteht (Thom. 2, 2, q. 14, a. 3: Peccatum in Spiritum S. dicitur irremissibile, in quantum excludit ea, per quae fit remissio peccatorum); übrigens fehlt auch dem Unbußfertigen die Gnade nicht, die ihn zur Buße ruft (Röm. 2, 4. 5). — Mit der Sünde wird zugleich immer die ewige Strafe nachgelassen, die gewöhnlich in eine zeitliche umgewandelt wird (Exod. 32, 14. 34. Num. 14, 20—23; 20, 12. 24. 2 Sam. 12, 13; vgl. Trid. Sess. XIV, c. 8). Die nach vergebener Sünde restirenden Strafen werden durch die Pönalwerke der Genugthuung (s. d. Art.) gesühnt. Die einmal getilgte Sünde kehrt in Folge des Rückfalls in die gebüßte oder in eine andere Sünde nicht wieder, weder quoad maculam, noch auch imputative oder quoad poenam, in welchem letzteren Sinne der reditus peccatorum von einigen Theologen für alle oder für gewisse Arten von Sünden behauptet worden ist. Die Offenbarung versichert ausdrücklich, daß Gott die einmal gespendeten Gaben nicht rückgängig mache (Röm. 11, 29), die Sünde nicht zweimal strafe (Nah. 1, 9 nach LXX: οὐκ ἐκδικήσει δὶς [ὁ κύριος] ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἐν θλίψει), und redet von einer vollen Vergebung, nach welcher Gott der Sünde nicht wieder gedenke (Ezech. 18, 22. Ps. 31, 1. 2; vgl. Ps. 50, 9; Hier. in Ezech. l. c.: Si postea egerit poenitentiam et ad meliora conversus pristina peccata deleverit, non judicetur vetustate peccati; Prosperi Resp. 2 ad cap. object. Gallor.: Qui recedit a Christo et alienus a gratia finit hanc vitam, quid nisi in perditionem cadet? Sed non in id, quod remissum est, recidit nec in originali peccato damnabitur). Wird gesagt, daß Gott sich der Missethaten erinnere (3 Kön. 14, 16. Ps. 108, 14), so bezieht sich dieß auf Sünden, die wenigstens quoad poenam nicht schon gänzlich nachgelassen waren; die Parabel Matth. 18 (bes. V. 32) will nur zeigen, daß es unerläßlich sei, selbst Erbarmen zu üben, wenn man Verzeihung der eigenen Sünden bei Gott erlangen wolle, besagt aber nicht, daß Feindeshaß die vergebene Sünde aufleben lasse. Dagegen kehrt allerdings eine vergebene Sünde in einer spätern insofern virtuell wieder, als in Folge des Undankes gegenüber der vordem erlangten Verzeihung die nachmalige Sünde schwerer und strafbarer wird (Thom. 3, q. 88, a. 1); insbesondere ist dieß der Fall bei Sünden, in welchen dieser Undank förmlicher Weise zu Tage tritt (ib. a. 2; daher die dort erklärten Memorialverse: Fratres odit, apostata fit, spernitque fateri, Poenituisse piget: pristina culpa redit; vgl. Tournely, De poen. q. 11, a. 4). — Wie durch die Todsünde die heiligmachende Gnade verloren geht, so wird mit Vergebung der ersteren stets die letztere wieder erlangt; sogar bildet nach der bestehenden Gnadenordnung die wiedergeschenkte Gnade die formale Ursache der Rechtfertigung des Sünders. Nach der Ansicht der meisten Theologen ist der Gnadenstand mit der Todsünde nicht nur thatsächlich kraft göttlicher Anordnung, sondern auch der Natur der Sache nach unvereinbar. Hieraus ergibt sich die absolute Unmöglichkeit, daß eine Todsünde ohne die andere verziehen oder die Todsünden einzeln abgebüßt werden könnten. Es folgt dieß auch daraus, daß für die Vergebung aller Todsünden (außerhalb des Sacramentes) dasselbe Motiv der Reue (die vollkommene Liebe) erforderlich ist (Thom. 3, q. 86, a. 3). Da die läßliche Sünde den Gnadenstand nicht aufhebt, so bedarf es für die Vergebung der läßlichen Sünden an sich keiner neuen Eingießung der Gnade, und sie können daher von dem im Stande der Gnade Befindlichen auch einzeln und successiv abgebüßt und vergeben werden (l. c. q. 87, a. 2). Anderseits hat die Buße des Gerechtfertigten, wenigstens nach der wohlbegründeten Ansicht, wonach alle im Gnadenstande verrichteten übernatürlich guten Werke meritorisch sind, immer auch eine Mehrung der Gnade zur Folge. — Mit der heiligmachenden Gnade erhält der Büßer alle durch die Todsünde verloren gegangenen (eingegossenen) Tugenden wieder (q. 89, a. 1), ebenso die Frucht seiner früheren guten Werke für das ewige Leben. Auf die im engeren Sinne sogenannten opera mortua (verdienstlose, im Stande der Ungnade verrichtete Werke, im Unterschied von opera mortifera = Todsünden, die im weiteren Sinne, vgl. Hebr. 9, 14, ebenfalls opera mortua heißen) übt die Buße selbstverständlich nicht die Wirkung, daß sie den ihnen von Anfang eignenden Mangel zu ersetzen und sie nachträglich zu verdienstlichen (aus der Gnade hervorgegangenen) Werken zu machen vermöchte (a. 6); dagegen ist es allgemeine Lehre der Theologen, daß die opera seu merita mortificata, d. i. die Verdienste, deren man durch die Sünde verlustig geworden, zufolge der Buße wieder aufleben. Hierfür sprechen mehrere Andeutungen der heiligen Schrift und Aussprüche der Väter (Ezech. 33, 12. Gal. 3, 4 [vgl. Hier. in h. l. und die mystische Deutung in Joel 2, 25]; Hebr. 6, 10; Ambros. in Luc. L. 2, n. 33); auch das Tridentinum begünstigt diese Lehre insoweit, als es unter den ex professo bezeichneten Bedingungen für die Erlangung des ewigen Lohnes der guten Werke nicht das Beharren, sondern das Sterben in der Gnade (Sess. VI, cap. 16, can. 32) aufführt. Indessen ist diese Lehre nicht, wie Ledesma will, de fide, da sie nicht so deutlich in Schrift und Ueberlieferung enthalten ist, und da in der Auffassung dieser reviviscentia meritorum nicht geringe Abweichungen bestehen. Die Meisten bezeichnen die Läugnung derselben nur als sententia temeraria. (Vgl. Thom. 3, q. 89, a. 5.)

Die Buße ist nicht im eigentlichen Sinne Ursache (causa efficiens) der Sündenvergebung

und der mit ihr verbundenen Gnadenmittheilung, vielmehr nur Bedingung oder Disposition (causa disponens) zur Rechtfertigung. Jedoch darf man letztere insofern eine Wirkung der Buße nennen, als diese eine unerläßliche Bedingung der Rechtfertigung ist und der göttlichen Gnadenordnung zufolge deren Eintritt unfehlbar nach sich zieht. Meritorisch sind die vor der Rechtfertigung geleisteten Bußwerke nur de congruo, aber, weil der Buße die Sündenvergebung verheißen ist, de congruo infallibili. Daß sie nicht de condigno verdienstlich seien, ist, wenn nicht de fide, mindestens theologisch gewiß (Suarez, De div. gratia l. 12, c. 24, n. 12). Die Buße des Gerechtfertigten bewirkt dagegen den Strafnachlaß de condigno (Propp. Baji damn. 59. 77) und wahrscheinlich ebenso die Vergebung der läßlichen Sünden (Suarez l. c. n. 34; De poen. disp. 11, s. 2; dagegen Palmieri, cap. 3, p. 188. 189).

3. Nothwendigkeit der Buße. Die heilige Schrift fordert nicht nur durch Verheißung der Sündenvergebung zur Buße auf (s. oben), sondern lehrt auch ausdrücklich, daß es ohne Buße für den in schwere Sünden Gefallenen kein Heil gebe (de necessitate medii, Sir. 2, 22. Luc. 13, 3. 5. Offenb. 2, 5; vgl. Trid. Sess. XIV, cap. 1). Auch für die Rechtfertigung durch das Sacrament der Taufe ist sie bei Erwachsenen unerläßlich (Apg. 2, 38; daher die Bußforderungen in der alten Kirche für die Zeit des Katechumenates; Joh. Mayer, Gesch. des Katech., Kempten 1868, 78 ff. 135 ff.). Strengere und langwierigere Buße ist der Natur der Sache nach für die nach der Taufe Gefallenen zur vollen Vergebung der Schuld und Strafe ihrer Sünden gefordert (Trid. l. c. cap. 8). Da ohne besondere Offenbarung Niemand seines Gnadenzustandes absolut gewiß ist, da ferner die Büßung der begangenen Sünden das kräftigste Schutzmittel vor dem Rückfalle bietet, so soll der Christ an der bereits geleisteten Buße sich niemals genügen lassen, sondern dieselbe bis an sein Lebensende fortsetzen; insbesondere besteht in articulo mortis die Pflicht, einen Act vollkommener Reue zu erwecken, nach begründeter Ansicht selbst dann, wenn das Bußsacrament cum attritione empfangen worden ist (Lig. l. 6, n. 437: Ratio, quia ex lege charitatis quilibet in articulo mortis tenetur tutiora quaerere remedia, ut ab omni periculo se liberet aeternae damnationis). — Für die Vergebung der Todsünde ist der Regel nach ein formaler Act der Buße, die Erweckung der Reue, und zwar außerhalb des Bußsacramentes der vollkommenen Reue, nothwendig. Bezüglich der dem Gedächtniß sich nicht darbietenden Sünden ist jedoch anzunehmen, daß sie auch schon durch die bloß virtuelle Reue, welche in jedem Acte der vollkommenen Liebe enthalten ist, getilgt werden. Dieselbe Wirkung der Sündentilgung würde dem Liebesacte auch dann für sich allein schon zukommen, wenn zur ausdrücklichen Erweckung der Reue keine Zeit bliebe. Reicht nun aber unter Umständen schon die virtuelle Reue zur Tilgung der Todsünde hin, so ist dieß um so mehr hinsichtlich der läßlichen Sünden der Fall. Doch braucht für letztere die Reue nicht in einem förmlichen Liebesacte zu bestehen, weil die läßliche Sünde nicht, wie die Todsünde, der Liebe als solcher, sondern nur dem fervor charitatis entgegen steht. Darum genügt hier jeder aus der habituellen Liebe als Princip und Wurzel des Gnadenlebens hervorgehende Tugendact, welcher die fernere Anhänglichkeit an die Sünde ausschließt (Thom. 3, q. 87, a. 2 in corp., ib. ad 3: ad tollendam maculam venialis peccati requiritur actus procedens ex gratia, per quam removeatur inordinata adhaesio ad rem temporalem; vgl. a. 3). Verwerflich dagegen ist die Meinung, daß die läßliche Sünde ohne actuelle Buße Verzeihung erlangen könne, oder daß der Habitus der Buße hierfür ausreiche; denn in diesem Falle würden ja überhaupt läßliche Sünden nicht zugleich mit dem Gnadenstande bestehen können (l. c. a. 1).

II. Buße heißt das Sacrament, in welchem die Vergebung der nach der Taufe geschehenen Sünden durch Bußacte des Pönitenten (Reue, Beichte, Genugthuung) in Verbindung mit der priesterlichen Lossprechung erlangt wird. Wie nach den erforderlichen Bußacten das Sacrament schlechthin Buße (μετάνοια, poenitentia) genannt wird, so erscheint es ferner bei den Vätern wegen derjenigen Bestandtheile, Formen und Riten, welche es mit der canonischen Buße gemein hat, unter den gleichen Benennungen wie diese: exomologesis, absolutio, reconciliatio, pax (s. Frank, Bußdisciplin, Buch 5, Kap. 2).

1. Dogmengeschichtliches. Die Buße ist vere et proprie ein Sacrament und als solches von der Taufe verschieden. Dieß ist definirte Glaubenslehre (Trid. Sess. XIV, can. 1. 2), und hierin stimmen sämmtliche Kirchen des Orients, selbst diejenigen, die schon seit den ältesten Zeiten sich von der römischen Kirche getrennt haben, überein, wie denn überhaupt über die Zahl der Sacramente zwischen Orient und Occident eine Glaubensdifferenz nicht besteht (Renaudot, La perpétuité de la foi de l'église catholique sur les sacrements V, 1, 1). Die Synode von Jerusalem im J. 1672 (Harduin. XI, 247) nennt die sieben Sacramente und unter ihnen an sechster Stelle die Buße, „in welcher auch die geheime Beichte einbegriffen ist". Auch ist bis auf die Reformation der sacramentale Charakter der Buße nie eigentlich bestritten worden, wenn nicht vielleicht (s. d. Art. Beichte II, 225. 226) von einem Theile der Novatianer, wie außerdem von den Messalianern, welche jede Heilsvermittlung durch rein innere Beziehungen zwischen Gott und dem Menschen verwirklicht werden ließen. Indem die Montanisten von der Gewalt der Kirche, die Sünden nachzulassen, gewisse schwere Sünden ausnahmen, erkannten sie im Uebrigen diese Gewalt und damit die Grundlage des Sacramentes an. Ihre Unterscheidung

von peccata remissibilia und irremissibilia hatte den Sinn, daß letztere nur durch Gott allein, die erstern auch durch die Kirche vergeben werden könnten (Tert., De pudic. 17); in diesem beschränkten Sinne ist es daher zu verstehen, wenn Tertullian zum öftern behauptet, Gott allein könne die Sünden erlassen. Eine weitere Beschränkung erfährt seine Behauptung dadurch, daß er die den Montanisten vorgehaltene Stelle Matth. 16, 19 dahin deutet, daß allerdings dem Petrus, also doch einem Menschen, diese Gewalt verliehen worden (c. 21), und er hinwiederum (ibid.) von der Kirche des Paraclet sagt, auch sie besitze diese Gewalt, aber übe sie nicht aus. Deutlich geht aus diesen sophistischen Widersprüchen gegen die katholische Lehre und Praxis hervor, daß das kirchliche Bußgericht, wie es von Alters her in der Kirche bestanden hat, nicht etwa nur Bestrafung und Besserung des Sünders für die Zukunft bezweckte, daß es sich vielmehr überdieß um wirkliche Vergebung der Sünden durch die Vorsteher der Kirche in demselben handelte. Das Gleiche erhellt aus den Kämpfen mit den Novatianern. Auch diese bestritten im Allgemeinen nicht die Gewalt und das Recht der Kirche, die Sünden zu vergeben. Zwar behauptet Ambrosius (De poen. 1, 3), Novatian habe der Kirche jede Gewalt der Sündenvergebung, auch selbst für kleinere Vergehen, abgesprochen, und beschuldigt die Novatianer der spätern Zeit des Abfalls von ihrem Meister, weil sie kleineren Vergehen Verzeihung gewährten. Indessen ist der Sachverhalt gerade umgekehrt, wie aus Cyprian (Ep. 55, n. 26, ed. Hartel II, 644) und aus der Geschichte des Ursprungs dieser Secte (Euseb., H. E. 6, 43) sich ergibt. Novatian trennte sich von Cornelius, weil derselbe solche, die in der Verfolgung den Glauben verläugnet hatten, wieder in die Kirchengemeinschaft aufnahm; er selbst aber gewährte letztere anderen schweren Sündern, wie den Ehebrechern und Betrügern, was Cyprian ihm als Inconsequenz entgegenhält. Seine Anhänger dagegen verschärften ihres Meisters Lehre und Praxis dahin, daß sie nach und nach alle schweren Vergehen von der kirchlichen Lösegewalt ausnahmen. Doch scheint nur ein kleiner Bruchtheil die Opposition bis zur absoluten Wegläugnung dieser Gewalt getrieben zu haben (vgl. Schwane, Dogmengesch. I, 715). Die Donatisten ferner waren keine absoluten Gegner des Bußsacraments, wenn sie von allen Sacramenten lehrten, daß sie nur von Würdigen giltig könnten gespendet werden, und sie die Gemeinschaft mit Sündern, weil die Kirche nur aus Reinen bestehe, abwiesen. Von den Waldensern hat Bossuet (Hist. des variat. L. 11, Oeuvres VII, Paris 1846, 226 sq.) überzeugend nachgewiesen, daß sie das Bußsacrament und die Beichte annahmen. Ihre Opposition bezog sich lediglich auf den Glaubenssatz, daß die Priester die ausschließlichen Träger der Schlüsselgewalt seien; jeder rechtschaffene Laie, behaupteten sie, nicht aber ein unwürdiger Priester, könne gültig absolviren. Ebenso ließen Wiclif und Hus die Wirksamkeit der Sacramente, welche sie sämmtlich beibehielten, von der Würdigkeit des Spenders abhängen (Prop. Wiclif. damn. 4; Prop. Hus. damn. 8), und Anhänger derselben behaupteten die Gültigkeit der Laienabsolution (Denzinger, Enchir. n. 480. 529. 564 sq.); außerdem lehrte Wiclif, wie auch Peter von Osma (Prop. damn. 1), bei vollkommener Reue sei der Empfang des Bußsacramentes überflüssig. Somit waren die Reformatoren die Ersten, welche das Bußsacrament schlechthin verwarfen. In ihren Bekenntnißschriften wurden nur zwei Sacramente, Taufe und Abendmahl, anerkannt. Nur die Apologie (a. 7) erwähnt neben diesen noch die „absolutio, quae est poenitentiae sacramentum“; wie es gemeint sei, zeigen Melanchthons Worte (in der dritten Recension der Loci, seit 1545): Cum vocabulum sacramenti de cerimoniis intelligitur institutis in praedicatione Christi, numerantur haec sacramenta: baptismus, coena domini, absolutio. Luther behielt zwar die Beichte und Absolution bei, jedoch betrachtete er sie nicht als nothwendig kraft göttlicher Einsetzung; die erstere sei nur nützlich, und die letztere eine bloße Erklärung, daß Gott die Sünden verzeihe. Die Sündenvergebung besteht nach ihm in der Nichtanrechnung oder Zudeckung, nicht aber in der Tilgung der Sünden. Diese sind die einzelnen unvermeidlich hervortretenden Formen der durch die Taufe nachgelassenen, d. i. zugedeckten Erbsünde, und im Voraus ist für sie das Unterpfand der Verzeihung durch die Taufe gegeben; um daher als schuldfrei vor Gott zu gelten, bedarf es nur der Wiederauffrischung und Vergegenwärtigung der durch die Taufe besiegelten Verheißung des Sündennachlasses mittels des Glaubens oder des sogen. regressus ad baptismum. Hiernach wird dann die Buße, da sie keine eigene Wirkung besitzt, sondern lediglich die Taufe durch sie fortwirkt, von Luther als mit der Taufe identisch bezeichnet (Cat. maj. P. 4, n. 74); die Absolution ist nur die Verkündigung der im Evangelium verheißenen und durch die Taufe verbürgten Vergebung. Wie man sieht, beruht die Bestreitung des sacramentalen Charakters der Buße auf der falschen Rechtfertigungslehre (Möhler, Symb. § 32).

2. Die der Kirche verliehene **Vollmacht der Sündenvergebung** bildet die Grundlage des Bußsacramentes. Der Beweis für dieselbe muß herausstellen, daß sie eine alle Sünden umfassende und nicht auf den durch die Taufe sich vollziehenden Sündennachlaß beschränkte sei. Den Schriftbeweis für die göttliche Einsetzung (s. d. Art. Beichte 223 ff.) liefern die Stellen bei Matth. 16, 19; 18, 18. Joh. 20, 21—23; die beiden ersten enthalten die Anbahnung der Einsetzung (institutio inchoativa) durch Verheißung der Schlüssel-, resp. der Binde- und Lösegewalt, die letzte die Einsetzung selbst (institutio definitiva: vgl. Trid. l. c. cap. 1). Nach Matth. 16, 19 spricht Christus zu Petrus: „Und dir will ich

die Schlüssel des Himmelreiches geben. Was immer (ὃ ἐὰν, Vulg.: quodcumque) du binden wirst auf Erden, wird im Himmel gebunden sein, und was immer du lösen wirst auf Erden, wird im Himmel gelöst sein"; später (Matth. 18, 18) zu allen Aposteln: „Was immer (ὅσα ἂν, Vulg.: quaecumque) ihr binden werdet" u. s. w. Es verhieß also Christus dem hl. Petrus die Schlüssel des auf ihn als Felsenmann (16, 18) zu errichtenden Hauses, d. i. der Kirche, welche in den Gleichnißreden des Herrn durchgehends das Himmelreich genannt wird; er hat denselben, als er jene Verheißung erfüllte (Joh. 21, 15—17), mit seiner sichtbaren Stellvertretung und dem obersten Hausrecht in der Kirche betraut, d. i. mit der Fülle der Jurisdiction zu deren Regierung und zur Verwaltung des gesammten in ihr zu hinterlegenden Lehr- und Gnadenschatzes (vgl. zur Bedeutung des Symbols der Schlüssel Js. 22, 22. Luc. 11, 52. Off. 1, 18; 3, 7; 9, 1; 20, 1). Der Plural τὰς κλεῖς bezeugt, daß der Schlüssel mehrere sind, und daß von deren Uebergabe an Petrus keiner ausgenommen ist. Das Himmelreich aber heißt die Kirche als ein Reich himmlischen Friedens und himmlischer Gnaden, durch deren Uebermittlung an die Menschen diesen der Himmel geöffnet wird. Nun aber sind es die Sünden, welche den Eintritt in den Himmel verwehren; deßhalb muß, wenn der wesentlichste Zweck der Uebertragung der Schlüssel sich erfüllen soll, vor Allem die Gewalt des Sündennachlasses darin enthalten sein (Cat. Rom. P. 2, c. 5, q. 37). Ebenso einleuchtend ist, daß auch die Getauften der Vergebung der Sünden bedürfen, da die Taufe weder vor jedem Sündenfall für alle Zukunft schützt, noch, wie es allerdings nach der Luther'schen Rechtfertigungslehre den Anschein gewinnt (Möhler a. a. O.), einen „Ablaßbrief" für die spätern Sünden verleiht. Unberechtigt erscheint darum die Einschränkung der Schlüsselgewalt auf die bloße Predigt des Evangeliums, auf die Handhabung der äußeren Kirchenzucht, die Aufnahme in die Kirche oder Ausschließung von derselben, den Nachlaß der Sünden durch die Taufe, wiewohl sie auch alles dieses umfaßt; vielmehr fordert eine erschöpfende Erklärung überdieß die Annahme einer auch nach der Taufe zur Anwendung kommenden Gewalt der Sündenvergebung. Das „Binden und Lösen" sodann verhält sich zur Schlüsselgewalt als der usus auctoritatis zur vis auctoritatis (Greg. Val., Analys. fid. cath. l. 7, c. 2, n. 7) oder wie der Act zur Potenz (Thom., Suppl. q. 17, a. 2); es ist, wiewohl ein anderes Bild, eben nur Ausdruck für die Ausübung der Schlüsselgewalt (Chrys. in Matth. Hom. 54 (alias 55), n. 5: Τί δίδως; εἰπέ μοι. Τὰς κλεῖς τῶν οὐρανῶν, ἵνα ὅσα ἂν δήσῃς etc.; man denke nur an eine durch ein Band geschlossene Thüre, wobei dann Binden und Lösen = Schließen und Oeffnen). Es erstreckt sich aber auf alles, was irgendwie (ὃ ἐὰν, ὅσα ἂν) Gegenstand derselben sein kann. Näherhin gibt es ein dreifaches Band, in Bezug auf welches ein Binden und Lösen stattfinden kann: das Band des Gesetzes (wobei binden = verbieten, lösen = gestatten, in welcher Bedeutung neben andern die entsprechenden Ausdrücke אֱסַר [binden] und נְתַר oder שְׁרָא [lösen] bei den Rabbinern in Gebrauch sind, s. Buxtorf, Lex talmud.), das Band der Sünde (binden = die Sünde vorbehalten, ligatum tenere, retinere, wie κρατεῖν, Joh. 20, 23, und lösen = die Sünde erlassen, wie ἀφίεναι ebendas.) und das Band der Strafe (binden = verurtheilen zur Strafe, lösen = von der Strafe befreien, dieselbe nachlassen; vgl. Flav. Joseph., De bello jud. 1, 5, 2). Die Beziehung auf das Band der Sünde ist Matth. 18, 18 durch den Zusammenhang noch speciell nahegelegt. Dort redet der Heiland zuvor von dem Verfahren, welches gegen die Sünde des Aergernisses (ἐὰν δὲ ἁμαρτήσῃ εἰς σὲ ὁ ἀδελφός σου) einzuhalten sei. Man solle mehrfache Zurechtweisung üben und den dann noch Ungebesserten der Kirche denunciren; höre er auch diese nicht, so sei er wie ein Heide und öffentlicher Sünder zu erachten. Sofort hieran schließt sich die Verheißung der Binde- und Lösegewalt. Demgemäß wird die Kirche, beziehentlich werden die Apostel mit der Gewalt betraut sein, einen Solchen zu binden, d. i. zur Sühne seines Vergehens anzuhalten, eventuell ihn aus der Gemeinschaft auszuschließen, aber auch ihn zu lösen, d. i. nach hinreichender Besserung zu begnadigen, und die Bindung wie die Lösung werden im Himmel, d. i. von Seiten Gottes, ratificirt. Nicht auf den Nachlaß der Strafe allein ist das Lösen zu beschränken, da es ja auch vor Gott Geltung haben soll, Gott aber die Strafe niemals erläßt, so lange die Sünde besteht. Die Gewalt der Sündenvergebung verlieh Christus den Aposteln nach seiner Auferstehung ausdrücklich, indem er zu ihnen sprach: „Der Friede sei mit euch. Wie mich der Vater gesendet hat, so sende ich euch", sodann sie anhauchend: „Empfanget den heiligen Geist. Deren Sünden ihr erlasset, denen sind sie erlassen, und deren Sünden ihr behaltet, denen sind sie behalten" (Joh. 20, 21—23). Der Zweck der Sendung Christi seitens des Vaters war die Versöhnung des Menschen mit Gott, zu deren fernerer Verwirklichung nun auch die Apostel „gesendet", d. i. beauftragt werden (vgl. 2 Cor. 5, 18). Zur Mittheilung der von Christo erworbenen Gnade der Sündenvergebung an die Menschen empfangen sie den heiligen Geist. Die bezügliche Vollmacht wird in Worten (ἀφίεναι τὰς ἁμαρτίας) bezeichnet, mit welchen Christus selbst die Sünden vergeben (Matth. 9, 2. Marc. 2, 5. Luc. 5, 20), und welche auch sonst (vgl. Matth. 6, 12. Luc. 23, 34) vom eigentlichen Sündennachlaß gebraucht werden. Auf die Sündenvergebung mittels der Taufe können die Worte Christi nicht bezogen werden. Denn um gültig, d. i. mit der Wirkung des Sündennachlasses zu taufen, bedarf es nicht der Ausrüstung mit einer besonderen Weihegewalt, wie sie hier Christus den Aposteln durch Ertheilung des heiligen Geistes verlieh;

zudem ist die Taufe bei ganz anderer Gelegenheit eingesetzt. Ferner vergibt nicht der Taufende die Sünde (oder behält sie vor!); höchstens thut er dieß in uneigentlicher und entfernterer Weise, indem er eine Handlung vollzieht, an welche, ganz unabhängig von aller Reflexion des Spenders auf diese Wirkung, von Seiten Gottes der Sündennachlaß für den Täufling geknüpft ist. Wenn daher auch vereinzelt die Väter in der Stelle die Vollmacht, mittels der Taufe die Sünden zu vergeben, miteinbegriffen sehen, so sind sie doch weit entfernt, dieselbe ausschließlich hierauf zu beziehen. Für die Anwendung der Stelle auf das Sacrament der Buße beruft sich der Kirchenrath von Trient auf den universorum patrum consensus (l. c. cap. 1) und die beständige Auffassung der Kirche (can. 4), und er verwirft (ib.) unter Anathem jede diesen Sinn ausschließende Erklärung, namentlich die offenbar gewaltsame Auslegung derselben von der Predigt des Evangeliums, sofern sie gegen die Einsetzung des Bußsacramentes (contra institutionem hujus sacramenti) geltend gemacht wird. Es kann sich nun aber auch ferner bei der den Aposteln verliehenen Vollmacht der Sündenvergebung nicht um ein nur ihnen persönlich verliehenes Charisma handeln, indem man dann mit gleichem Rechte auch alle übrigen Vollmachten und Sendungen der Apostel auf sie allein beschränken könnte; vielmehr sind für die Menschen aller Zeiten die wesentlichen Einrichtungen der Kirche und die Sacramente angeordnet, da die geistigen Bedürfnisse der Menschen stets die gleichen sind.

Die Traditionslehre, betreffend die Vollmacht der Sündenvergebung, erhellt aus der übereinstimmenden Auslegung der angeführten Schriftstellen bei den Vätern und namentlich der constanten Berufung auf dieselben den Novatianern gegenüber. Nicht nur erklären sie die Schlüssel und das Binden und Lösen von der Sündenvergebung (z. B. Aug. Sermo 148, 7. 392, 3; Ambros. De poenit. 1, 2, 8), sondern sie erweisen auch, besonders durch Betonung des Quaecumque (Matth. 18, 18), die Unbeschränktheit dieser Gewalt (Cypr. Ep. 57, ed. Hartel 651; Ambros. De poen. 1, 2, 6; Pacian. Ep. 3, 12; Timoth. Alex. Resp. can., interr. 36 bei Pitra, Jus eccl. Graec. I, 630 sq.). Die Novatianer aber wurden wegen Beschränkung oder Bestreitung der Gewalt der Sündenvergebung aus der Kirche ausgeschlossen und als Häretiker behandelt (Euseb. H. E. 6, 43; Epiph. Haer. 59; Aug., De haeresib. 38; Cypr. Ep. 53; Trid. l. c. cap. 1). Zahlreich sind überdieß die Zeugnisse, welche eben auf Grund der an die Kirche ertheilten Vollmacht das Bekenntniß aller, auch der geheimen Sünden, vor dem Priester fordern, wie denn auch aus keinem andern Grunde die Beichte von jeher in der Kirche verlangt wurde (s. den Art. Beichte 227 ff.). — Von selbst ergibt sich nun aus der göttlichen Einsetzung der sacramentale Charakter der Buße und ihr Unterschied von der Taufe. Speciell aber treten diese noch in den vielen Vergleichungen hervor, welche die Väter zwischen der Taufe und Buße anstellten. Sie nennen nämlich die Buße eine andere Taufe, eine Taufe der Thränen, eine mühevolle Taufe (Greg. Naz. Or. 39, 17. 40, 8; Joh. Damasc. De fide orth. 4, 9; Philastr. Haer. 89), auch die zweite Buße (Clem. Strom. 2, 12; Tert. De poen. 7), das andere Heilsmittel, den zweiten Leuchtthurm des Heils (Tert. l. c. 12), das zweite Brett nach dem Schiffbruche (Tert. l. c. 4; Hier. Ep. 133, 9, ed. Vallarsi I, 986; Pacian. Ep. 1, 5; vgl. Thom. 3, q. 84, a. 6; Trid. l. c. can. 2). Beide sind die Thore der Kirche, die Taufe für den Eintritt, die Buße für die Rückkehr in dieselbe (Hier. in Soph. 1, 10; vgl. in Osee 12, 9). In beiden ist Christi Blut zur Vergebung der Sünden wirksam (Hier. Dial. adv. Pelag. 2, 7). Nachdem Origenes von der Taufe geredet, fährt er fort: „Es gibt noch eine andere, freilich strenge und mühsame Sündenvergebung durch die Buße, indem der Sünder sein Bett mit Thränen wascht und nicht erröthet, seine Sünden dem Priester des Herrn zu eröffnen und das Heilsmittel zu suchen“ (Hom. 2 in Levit. ed. de la Rue II, 191). „Wenn die Sünde des Mordes“, bemerkt Augustinus (De adult. conj. 2, 16), „von einem Katechumenen begangen worden ist, so wird sie durch die Taufe abgewaschen; wenn von einem Getauften, so wird sie durch Buße und Reconciliation geheilt.“ Für die mit zunehmendem Alter eintretenden persönlichen Verschuldungen gibt es eine andere Heilung als die Taufe (Ep. 98, 2). Beide, Taufe und Buße, sind nothwendig, weßhalb es dort, wo die Priester fehlen, um das Heil der Sünder schlecht bestellt ist (Ep. 228, 8). Durch Berufung auf die Analogie der Taufe begegnet Ambrosius dem Einwand, daß durch Menschen die Sünden in der Buße nicht könnten vergeben werden (De poen. 1, 8, 36; über den wahren Sinn einiger anscheinend für die Identität sprechender Stellen bei Augustinus und Fulgentius s. besonders Berlage, Dogmatik VII, 496 ff.). In Beziehung auf die einzelnen Momente der Spendung und des Empfangs wird der Unterschied beider Sacramente vom Tridentinum (Sess. XIV, c. 2) entwickelt; derselbe tritt namentlich in der dem Bußsacrament eigenthümlichen gerichtlichen Form klar hervor.

3. Die Administration des Bußsacramentes in Form einer gerichtlichen Entscheidung tritt in der kirchlichen Praxis offen zu Tage, und zwar von Alters her in den Satzungen der Bußdisciplin, im Mittelalter in den Vorschriften und Anweisungen der Pönitentialbücher, wie bis heute noch in der geheimen Beichte. Es leiten aber die Väter die Berechtigung des kirchlichen Bußgerichtes aus der an die Kirche von Christus übertragenen Gewalt, zu binden und zu lösen, oder aus der Schlüsselgewalt ab (Const. Ap. l. 2, c. 11 sq.; Ambros. De poen. 1, 2, 7; Hier. Ep. 14, 8, ed. Vallarsi I, 34; Aug. De civ. Dei 20, 9; Gregor. M. Hom. 26 in Joh. 20). Eine discrete und

gerechte Handhabung der genannten Gewalt, der als solcher allein die göttliche Ratification zur Seite stehen kann, setzt je in den einzelnen Fällen ein begründetes Urtheil darüber voraus, ob zu binden oder zu lösen, beziehungsweise zu welcher Strafe zu binden sei. Dazu aber ist das einzig geeignete Mittel die Eröffnung des Gewissenszustandes durch die Beichte. Demgemäß ist die Beichte (s. d. Art.) göttlicher Anordnung. In derselben fungirt der Pönitent als sein eigener Ankläger und Zeuge; zugleich empfiehlt er sich nach dem Maße der in der Anklage kundgegebenen Reue der Gnade des Priesters, der als Richter sein Bekenntniß entgegennimmt, und wird hierdurch sein eigener Anwalt. Zeigen sich schon hierin die Formen eines gerichtlichen Verfahrens, so ist auch ferner das Urtheil, wodurch die Sünden erlassen oder vorbehalten werden, eine wahrhaft richterliche Sentenz. Durch den sacramentalen Zweck des Bußgerichtes werden jedoch einige Unterschiede zwischen diesem Urtheilsspruch und dem von gewöhnlichen Gerichten ausgehenden begründet. Dort wird der unzweifelhaft Schuldige freigesprochen und der reuelose Schuldige ohne Strafe entlassen. Es ist nämlich das sacramentale Gericht nicht zunächst der Bestrafung, sondern der Begnadigung wegen eingesetzt; das Gegentheil der Lossprechung ist darum nicht Straffentenz, sondern lediglich sententia retentionis, kein ligare ad poenam, sondern lediglich ein Binden in dem negativen Sinne von non solvere = ligatum tenere, ligatum ostendere. Wenn aber das lossprechende Urtheil eines weltlichen Richters den Angeklagten nur äußerlich vor dem Gesetz und den Menschen zu rechtfertigen vermag, so wird kraft der richterlichen Gewalt des Priesters der Schuldige innerlich und vor Gott gerechtfertigt. Indessen findet bei dem Lösen doch auch ein Binden durch Auferlegung einer Strafe oder Buße statt; aber diese Strafe hat, wenn auch nicht ausschließlich (Trid. l. c. c. 8), so doch vorzugsweise medicinelle Bedeutung. Sie ist darauf berechnet, einestheils vor dem Rückfall in die Sünde durch nothwendige oder nützliche Schutzmittel zu behüten, anderntheils aber die Tilgung der auch nach erlangter Lossprechung von der Sünde etwa vor Gott restirenden Strafschuld zu bewirken und sonach die Wirksamkeit des Sacramentes in Bezug auf den Strafnachlaß zu ergänzen; sie ist deßhalb dem Charakter des Bußsacramentes durchaus angemessen (Trid. l. c.: Nec propterea existimarunt [antiqui patres] sacramentum poenitentiae esse forum irae atque poenarum). Die Kirche legt dem Pönitenten die Buße auf zum Zwecke der Vertretung und Wahrung des göttlichen Rechts auf Genugthuung von Seiten des Sünders; es geschieht aber auch in Gemäßheit der Institution des Sacramentes und im Auftrage Christi selber, welcher ihr nicht nur die Gewalt, zu lösen, sondern auch zu binden verliehen (Trid. l. c. can. 15). Wenn in einem Pönitenten der Wille, die auferlegte Genugthuung zu leisten, nicht vorhanden wäre, so würde demnach die Absolution selbst wirkungslos sein. Anderseits ist die Auflegung einer Buße zum Begriff und Wesen des sacramentalen Gerichtes nicht so unerläßlich, daß der Bestand desselben oder die Gültigkeit der Absolution dadurch schlechthin bedingt wäre. Jedoch würde die Unterlassung einer Bußauferlegung, abgesehen von besonderen entschuldigenden Umständen (nächste Todesgefahr, überaus große körperliche oder geistige Schwäche des Pönitenten), eine Sünde nicht nur gegen ein kirchliches Gebot, sondern gegen Christi Vorschrift sein. Zugleich ergibt sich aus dieser Verpflichtung zur Bußauferlegung ein weiterer Grund für die Nothwendigkeit der Beichte (Trid. l. c. cap. 5).

Die Reformatoren faßten die Absolution als eine bloße Ankündigung oder Erklärung, daß dem Büßenden die Sünden vergeben seien, auf. Dem gegenüber wurde der judicielle Charakter derselben vom Tridentinum can. 9 als Glaubenslehre definirt. Eine bloße Ankündigung wäre, weil ohne Wirkung, bedeutungslos, und sicherlich hat der Streit mit den Novatianern sich nicht um das Recht zu einer solchen bloßen Cerimonie bewegt. Christus gab den Aposteln nicht den Auftrag, die von Seiten Gottes geschehene, für sie im Allgemeinen nicht erkennbare Nachlassung der Sünden auszusprechen; vielmehr versicherte er umgekehrt, daß, wenn sie die Sünden nachlassen würden, dann auch Gott sie nachlasse. Die Väter aber sprechen nicht nur die remissio peccatorum, abolitio delictorum, pax, reconciliatio u. s. w. der Absolution als Wirkung zu (Morin, De poen. l. 8, c. 4 sq.), sondern erheben auch die der Kirche verliehene Vollmacht der Sündenvergebung in Ausdrücken, welche die protestantische Auffassung absolut ausschließen. Sie preisen sie als eine solche, die weit über alle irdische Macht und selbst über die der Engel hinausreiche (Chrys. de sacerd. l. 3, c. 5), stellen sie auf gleiche Stufe mit der Wundergabe (Ambros. De poen. l. 1, c. 8, n. 34. 35) und reden von ihr als von etwas, das an sich einem Menschen unmöglich sei und nur durch Gott ihm zukommen könne (Ambros. l. c. l. 2, c. 2, n. 12). Nach Ambrosius bewirkt die Absolution die Erweckung der geistig Todten zum Leben (De poen. l. 2, c. 7, n. 59); der hl. Chrysostomus (l. c. c. 6) sagt ausdrücklich, daß, während „die jüdischen Priester Macht hatten, den Leib vom Aussatz zu reinigen“, „unsere Priester die Macht haben, nicht einen aussätzigen Leib, sondern die unreine Seele nicht für rein zu erklären, sondern völlig zu säubern“. Freilich haben namhafte Theologen, besonders in der ersten Zeit der Scholastik, die Absolution als declarative Sentenz aufgefaßt. Schon Hugo von St. Victor bezeichnet dieß als die Meinung einiger Theologen, deren Namen er jedoch nicht anführt; er bekämpft sie (s. Schätzler, Die Lehre von der Wirksamkeit der Sacramente ex op. operato 257), ebenso wie Richard von St. Victor (De potest. lig. atque solv. c. 12), welcher sie eine senten-

tia frivola, ridenda potius quam refellenda nennt. Nach Petrus Lombardus (Sentent. l. 4, d. 18) gelangte sie zu allgemeinerer Verbreitung (Schätzler 261 ff.; Launojus, Diss. de mente conc. Trid. circa contrit. et attrit. ed. Col. Allobrog. 1734, I, 150—159) in Folge der Unterstellung, daß für den Empfang des Sacramentes die vollkommene Reue erforderlich sei, und daß demgemäß die Rechtfertigung stets schon der Absolution vorausgehe (s. hierüber d. Art. Reue). Indessen betrachteten diese Theologen die Absolution deßhalb nicht als wirkungslos; man bemerkt vielmehr das Bemühen, ihr trotzdem eine Wirkung zuzuschreiben, wiewohl in der näheren Bestimmung derselben die Meinungen sehr von einander abwichen. Die meisten beschränkten die Wirkung auf einen Nachlaß der nach der Rechtfertigung restirenden Sündenstrafen, Andere auf eine Mehrung der Gnade (Suarez, De poen. disp. 19, s. 2; Palmieri thes. 26). Auch ließen sie durch das in der contritio eingeschlossene votum sacramenti die Sündenvergebung anticipirt werden und erklärten daher die Nachsuchung der Absolution für unerläßlich. Sie hielten demnach an dem sacramentalen und gerichtlichen Charakter der Buße und Absolution fest; letztere faßten sie als Declaration, aber doch als juridische und somit, wie das Tridentinum fordert, wenn auch in abgeschwächter Weise, als judiciellen Act (Petr. Lomb. l. c.: Peccata dimittunt vel retinent, dum dimissa a Deo vel retenta j u d i c a n t vel ostendunt). Der Lehre der Kirche entspricht diese Meinung allerdings nicht, da schon durch das Florentinum (Decr. pro Armen.) die absolutio a peccatis als die Wirkung der Absolution bezeichnet ist; doch wurde ihre Verschiedenheit von der Lehre der Reformatoren in den katholischen Schulen im Allgemeinen anerkannt, und als sie auch nach dem Tridentinum noch einige Vertreter fand, wurde das Anathem des can. 9 nicht gegen dieselbe angerufen. Daß sie indessen mit dem Tridentinum nicht recht in Einklang zu bringen sei, wurde schon bald nach dem Concil gleichfalls von Vielen hervorgehoben (vgl. Collet, De poen. p. 2, c. 2, a. 3); namentlich bezeichnet sie Suarez (l. c.), speciell nach der Fassung bei Petrus Lombardus, als fere expresse damnata in Tridentino, jedoch nicht als häretisch, sondern als falsa et hoc jam tempore erronea; ebenso urtheilten über dieselbe Vasquez (De poen. q. 84, dub. 2), Estius (Sent. l. 4, d. 18, § 3) u. A. Mit der Lehre, welche ihre Grundlage bildet, der Forderung nämlich der vollkommenen Reue für das Bußsacrament, ist die genannte Ansicht heutzutage allgemein als verwerflich erkannt und aufgegeben (s. d. Art. Reue). Umsomehr ist dieselbe abzuweisen, als sie im Wesentlichen zusammentrifft mit der vom apostolischen Stuhle verworfenen bajanischen Lehre, Prop. 58: Peccator poenitens non vivificatur ministerio sacerdotis, sed a solo Deo, qui poenitentiam suggerens et inspirans vivificat eum et resuscitat: ministerio autem sacerdotis solus reatus tollitur. — Selbstverständlich kann, wenn factisch durch vorhergehende vollkommene Reue oder kraft einer früheren Beichte die Sündenschuld getilgt ist, die Wirkung der Absolution hinsichtlich der Sünde nur die Tilgung des Strafreates betreffen. Aber wenn selbst keine zu tilgenden Sündenreste mehr übrig wären, so ist in beiden Fällen die Absolution doch nicht wirkungslos oder als bloße Bestätigung des geschehenen Nachlasses aufzufassen. Direct nämlich lauten allerdings die Absolutionsworte auf den Sündennachlaß; weil aber die Tilgung der Sünde durch die Eingießung der Gnade erfolgt, so ist letztere indirect mitbezeichnet, und jene Worte könnten, unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, dahin umschrieben werden: Ego tibi cónfero gratiam per se remissivam peccati (Collet l. c. p. 2, c. 3, a. 1). In der hiermit bezeichneten Weise ist die Absolution immerdar wirksam, so oft ihrer Wirksamkeit nicht ein Hinderniß von Seiten des Pönitenten entgegensteht.

4. S p e n d e r d e s B u ß s a c r a m e n t s. Von den Aposteln, welche die Gewalt der Sündenvergebung unmittelbar durch Christus selbst empfingen, wurde dieselbe auf deren Nachfolger im Priesterthum übertragen (Firmil. Ep. ad Cypr. n. 16 [Opp. Cypr. ed. Hartel 820]: Potestas ergo peccatorum remittendorum apostolis data est et ecclesiis, quas isti a Christo missi constituerunt, et episcopis, qui eis vicaria ordinatione successerunt; Ambros. De poen. 2, 2, 12: Concessit hoc [dimitti peccata] Christus apostolis suis, quod ab apostolis ad sacerdotum officia transmissum est). Sie ist demnach ein ausschließliches Vorrecht der Bischöfe und Priester (Ambros. l. c. 1, 2, 7: Jus hoc solum permissum sacerdotibus est). Daher leiteten die Bischöfe und in Unterordnung unter diese die Priester ausschließlich das Bußwesen (s. d. Art. Bußdisciplin). Wenn im Widerspruch mit dieser im Alterthum allgemein feststehenden Regel bei Cyprian (Ep. 18, n. 1, ed. Hartel 523. 524) und in c. 32 des Concils von Elvira auch den Diaconen für den Fall schwerer Erkrankung des Büßers das Recht eingeräumt wird, diesem die Reconciliation zu ertheilen, so ist dabei wohl nicht, wie Morinus annimmt, an die sacramentale Absolution, sondern nur an die Ertheilung der kirchlichen Gemeinschaft (nach Binterim, Katholik 1821, II, 432 f., bedeutet praestare communionem an letzterer Stelle die Darreichung der Eucharistie) zu denken, wozu keine priesterliche Gewalt an sich erforderlich ist. Es empfiehlt sich diese Auslegung umsomehr, weil die sacramentale Absolution, wie bereits Eusebius Amort (De poenit.) mit zahlreichen Argumenten und nach Wiseman (Die vornehmsten Lehren und Gebräuche der katholischen Kirche, übersetzt von Haneberg, 443) Frank (Bußdisciplin 811) wahrscheinlich zu machen sucht, schon im Anfang oder während des Verlaufs der Bußzeit ertheilt zu werden pflegte. Da im Mittelalter die fromme Gewohnheit bestand, in Todesgefahr,

wenn kein Priester vorhanden, einem Diacon und selbst einem Laien zu beichten, so erklärt sich hieraus die Bestimmung vieler Synodalstatuten, wonach im Nothfalle den Diaconen das Beichthören, niemals aber die Spendung des Sacramentes zugestanden wird (Statut. Odonis de Soliaco [Bischof von Paris, gestorben 1208], n. 36: Item prohibetur districte, ne diaconi ullo modo audiant confessiones nisi in arctissima necessitate, claves enim non habent nec possunt absolvere; Concil von York im Jahre 1195, can. 4, von Rouen im J. 1231, can. 37; Statut von Canterbury im J. 1236, can. 12 [Hefele, Conc.-Gesch. V, 703. 897. 932]). Daß zu allen Zeiten das sacramentale Sündenbekenntniß vor dem Priester gefordert wurde, ist im Artikel „Beichte" nachgewiesen. Die Behauptung, daß auch Laien gültig absolviren könnten, wurde wiederholt von der Kirche verworfen (Artt., de quibus errorum Wicliff et Hus suspecti interrogandi sunt 20. 22; Prop. Lutheri damn. 13, Trid. l. c. can. 10, cap. 6). — Näherhin ist für die Spendung des Bußsacramentes eine doppelte Gewalt erforderlich: potestas ordinis und jurisdictionis; erstere, sofern dieselbe sacramentaler, letztere, sofern sie gerichtlicher Art ist. Erstere ist Grundbedingung der letzteren (daher potestas radicativa, inchoativa, incompleta genannt); sie verleiht die Vollmacht der Sündenvergebung im Allgemeinen. Zu ihrer Ausübung aber bedarf es der Gerichtsbarkeit über die Personen und Objecte, denen gegenüber sie zur Anwendung gebracht werden soll. Und zwar ist die Beichtjurisdiction für die Gültigkeit des Sacramentes und nicht nur für die Erlaubtheit seiner Spendung erforderlich, weil die Absolution ihrem inneren Wesen nach ebensowohl gerichtlicher als sacramentaler Act ist und darum den Bedingungen, welche für die Gültigkeit eines Richterspruches erforderlich sind, ebenso nothwendig unterliegt, wie der Abschluß der sacramentalen Ehe, die eben nicht nur Sacrament, sondern zugleich Contract ist, den Bedingungen eines Contractes (Trid. l. c. cap. 7; vgl. Eugen. IV. in Decr. pro Arm.: Minister hujus sacramenti est sacerdos habens auctoritatem absolvendi vel ordinariam vel ex commissione superioris; Pius VI. Auctorem fidei, Prop. Synod. Pistor. 37). Ueber den Unterschied von ordentlicher und delegirter Beichtjurisdiction s. d. Art. Beichtvater, über Beichtfacultäten im Einzelnen die dort angezogenen Artikel, über den Confessarius der Jahresbeichte den Art. Beichte 235. 236; vgl. auch Artt. Approbation, Reservatfälle.

5. **Nothwendigkeit des Empfangs des Bußsacraments; Empfänger und Gegenstand (materia remota) desselben.** Aus der göttlichen Einsetzung des Bußsacraments folgt für den nach der Taufe in schwere Sünden Gefallenen die unumgängliche Pflicht, die Sünden der Schlüsselgewalt der Kirche zu unterwerfen. Im andern Falle wäre auch der Kirche die bezügliche Vollmacht unnöthiger Weise verliehen. Die Unterwerfung der Sünde unter die Schlüsselgewalt muß, sofern es geschehen kann, thatsächlich (Empfang in re) statthaben; im Nothfalle kann sie bei vollkommener Reue durch das Verlangen nach dem Sacrament (Empfang in voto) ersetzt werden. In der einen oder andern Weise ist der Empfang des Bußsacramentes in gleichem Sinne nothwendig, nämlich necessitate medii, wie der Empfang der Taufe (Wasser- oder Begierdetaufe) für den noch Ungetauften (Trid. l. c. can. 6, cap. 2). Es kann daher, nachdem durch Christus dieses Sacrament zur Sündenvergebung angeordnet ist, die vollkommene Reue ohne das votum sacramenti, welchem zur rechten Zeit der wirkliche Empfang folgen muß (Prop. Petr. Oxom. damn. n. 1), nicht rechtfertigen (Prop. Wiclef. damn. n. 7); doch ist in der wirklich vollkommenen Reue das Verlangen, das zur Befreiung von der Sünde göttlich verordnete Heilsmittel zu gebrauchen, an sich schon eingeschlossen (Trid. cap. 4). Die Zeit zu bestimmen, wann, abgesehen von Todesgefahr, die Verpflichtung zum Empfange eintritt, hat Christus der Kirche überlassen; diese hat auf dem Lat. IV für alle zum Gebrauche der Vernunft Gelangten die Beichte saltem semel in anno vorgeschrieben (s. d. Art. Beichte 232 ff.). — Das Subject des Bußsacramentes ist dem Gesagten zufolge der Gläubige, welcher nach der Taufe gesündigt hat. Der noch Ungetaufte bedarf zunächst der Wiedergeburt durch die Taufe, die hauptsächlich zur Tilgung der Erbsünde eingesetzt ist; durch diese wird er Mitglied der Kirche, und für die von da ab begangenen persönlichen Sünden ist er ihrer Gerichtsbarkeit unterworfen. Object sind folglich die nach der Taufe geschehenen Sünden (materia remota, zugleich removenda). Nothwendiges Object (materia necessaria) sind alle Todsünden. Die läßlichen Sünden können noch auf manche andere Weise als durch das Sacrament Verzeihung finden (Trid. l. c., cap. 5); überdieß ist die Beichte aller läßlichen Sünden eine moralische Unmöglichkeit und kann daher nicht geboten sein. Immerhin sind auch sie ein zulässiges (materia libera), eventuell allein genügendes Object für Beichte und Lossprechung und die Anklage darüber in der Beichte anzurathen (Auctorem fidei, Prop. syn. Pistor. 39). Eine Sünde, von welcher bereits absolvirt wurde, kann wiederholt der Schlüsselgewalt unterstellt werden. Daß die wiederholte Absolution über dieselbe Sünde nicht unnütz oder wirkungslos sei, ist oben dargethan worden. Näheres s. in d. Art. Beichte 236 f.

6. **Form und Materie (materia proxima) des Bußsacramentes; die Bestandtheile der Buße: Reue, Beichte und Genugthuung.** Die Form des Bußsacramentes besteht in Worten, welche den Nachlaß der Sünden ausdrücken. Bestimmte Worte hat Christus nicht angeordnet; die von der Kirche festgesetzten lauten: Ego te absolvo a peccatis tuis in nom. Patr. et F. et Sp. S. (Decr. pro

Arm., Trid. l. c. cap. 3), von denen wenigstens die Worte te absolvo nach der sententia communissima (s. Lig. Theol. m. l. 6, n. 430), nach einer wohlbegründeten Ansicht (bei Auslassung des te) die Worte: absolvo a peccatis tuis wesentlich sind. Statt dieser indicativen war bis zum 13. Jahrhundert im Abendlande und ist heute noch in der morgenländischen Kirche eine deprecative Form im Gebrauch. Auch diese ist, die Billigung oder den stillschweigenden Consens der Kirche vorausgesetzt, gültig; doch ist nach der Ansicht der Meisten im Abendlande die Gültigkeit des gerichtlichen Actes der Lossprechung seit Annahme der indicativen Form an den Gebrauch dieser letzteren ausschließlich geknüpft. Das Weitere hierüber, sowie über directe und indirecte Absolution, s. in d. Art. Absolution; über Absolution (und Beichte) in absentia s. d. Art. Beichte 241 ff. — Nach dem Vorgange des Scotus (Sentent. l. 4, dist. 16, q. 1) und seiner Schule lehrt eine nicht geringe Anzahl auch späterer Theologen (vgl. Ballerini, Comp. theol. mor. Gurii, Nota ad II, n. 414), daß beim Bußsacramente das ganze signum efficax in den Absolutionsworten allein bestehe, und daß es für dasselbe keine nächste Materie, nämlich keine solche, die mit der Form das Sacrament constituire (materia „ex qua" constituitur sacramentum), gebe; nur materia „circa quam" (versatur sacramentum) seien die Acte des Pönitenten, d. i. als innere Disposition wohl die stets nothwendige Voraussetzung (conditio sine qua non) für den gültigen Empfang des Sacraments, aber kein Bestandtheil dieses selbst. Es sei daher nicht unter allen Umständen nothwendig, daß die innere Disposition in einem Zeichen äußerlich hervortrete, damit die Absolution gültig gespendet werde (s. jedoch Artikel Beichte 238 u. 241 ff.). Einige, welche der hl. Thomas (Summ. 3, q. 84, a. 4 ad 3) bekämpft, hielten die sicherlich unwesentliche Ceremonie der Handauflegung oder Handerhebung, welche die Absolutionsworte begleitet, für die Materie. Durandus (Sent. l. 4, d. 16, q. 1) betrachtete als wesentliche Materie nur die Beichte; die Reue bezeichnete er als Disposition, die Genugthuung als Frucht des Sacramentes. Die Mehrzahl der Theologen (vgl. Franzelin, De sacr. in gen. c. 2, thes. 4, p. 38 sq.) hielt mit Thomas (l. c. a. 1 ad 1 et 2, q. 90, a. 1 et 2) die Acte des Pönitenten, nämlich Reue, Beichte und Genugthuung, für die wahre und eigentliche Materie. Es waltet aber zwischen dieser materia proxima (ähnlich wie bei der Ehe) und derjenigen der übrigen Sacramente der Unterschied ob, daß sie nicht in physischer Verwendung eines äußeren Stoffes besteht, weßhalb der hl. Thomas zu sagen pflegt, daß sie die Stelle der Materie, d. i. des sonst angewendeten Stoffes, vertrete (l. c. q. 84, a. 4 ad 3) und sie, lediglich aus diesem Grunde, auch quasi materia nennt. Letzteres geschieht an einer Stelle (In art. fid. et sacr. eccles. expos., Opusc. selecta, Ratisbonae 1878, I, 171. 172), welche mit dieser Bezeichnung fast ganz wörtlich in dem Decr. pro Arm. Aufnahme gefunden hat. Da ferner dasselbe Decret von allen Sacramenten lehrt, daß sie durch die Materie, die Form und die Person des Spenders zu Stande kommen, so daß, wenn eine dieser drei Bedingungen fehle, ein Sacrament nicht vorliege (quorum si aliquid desit, non perficitur sacramentum), so darf umsoweniger dem Ausdrucke quasi materia der Sinn unterlegt werden, als seien die erwähnten drei Acte nicht wirklich Materie in der bei allen übrigen Sacramenten gebräuchlichen Bedeutung dieses Wortes (vgl. hierzu Rit. Rom., de sacr. poen.: Cum autem ad illud tria concurrant, materia, forma et minister, illius quidem remota materia sunt peccata, proxima vero sunt actus poenitentis, nempe contritio, confessio et satisfactio). Wenn dann ferner das Tridentinum (l. c. cap. 3 und can. 4) den gleichen Ausdruck „quasi materia" gebraucht, so erläutert dieß hinwiederum, ganz in Uebereinstimmung mit dem Gebrauch dieser Benennung bei Thomas, der römische Katechismus (p. 2, c. 5, q. 12). Freilich hat das Concil die oben genannte Controverse nach Pallavicini (Hist. conc. Trid. 12, 1) und Andreas Vega (De justific. l. 13, c. 13) nicht entscheiden wollen, doch ist in der Fassung der Concilsaussprüche selbst, wie auch von Letzterem zugestanden wird, die thomistische Lehre mehr begünstigt. Reue, Beichte und Genugthuung heißen nämlich cap. 3, can. 4 Quasi-Materie nicht der Buße schlechthin, sondern des Sacramentes, welche als solche zur vollen und vollkommenen Vergebung der Sünden, folglich für die vollständige Wirkung eben des Sacramentes erforderlich sei; sie scheinen daher auch in der (cap. 3) weiter angefügten Benennung als „Theile der Buße" (partes poenitentiae), als Bestandtheile des Sacramentes selbst, und nicht bloß der Tugend der Buße bezeichnet zu werden. Daß nach Anschauung der Concilsväter Wesen und Wirkung des Bußsacraments nicht lediglich in der Form bestehe, dürfte außerdem aus den Worten cap. 3: Forma, in qua praecipue ejus vis posita est, und aus den Anfangsworten des cap. 2: Caeterum hoc sacramentum multis rationibus a baptismate differt, nam praeterquam quod materia et forma, quibus sacramenti essentia perficitur, longissime dissidet etc. hervorgehen. Es ist ferner zu beachten, daß eine Form doch nur Form ist und heißt mit Rücksicht auf eine durch sie zu determinirende Materie, und daß daher, wenn im Unterschied von allen andern Sacramenten die Buße keine Materie hätte, ebenso wenig von einer eigentlichen Form die Rede sein könnte, während doch die Absolutionsworte stets einfachhin Form (nie Quasi-Form) genannt werden (Palmieri, thes. 14, p. 153). — Die nähere Begründung des Satzes, daß die Acte des Pönitenten die Materie des Sacramentes sind, geht von der Einsetzung desselben in forma judicii aus. Durch diese nämlich erscheint das Sacrament von Christus in der Weise

an die Gerichtsform geknüpft, daß eben diejenigen Acte, durch welche es sich zu einem Gericht gestaltet, das äußere Zeichen desselben bilden. Zu diesen gehören aber außer der sacramental-gerichtlichen Lossprechung, in welcher unbestritten die Form besteht, die Acte des Pönitenten, mittels welcher er seine Sünden, d. i. die **materia remota**, der richterlichen Gewalt des Priesters unterstellt, und welche folglich die nothwendige Grund- und Unterlage des richterlichen Urtheils ausmachen. Es sind dieß das reumüthige Sündenbekenntniß und die sub potestate clavium übernommene Genugthuung. Die Reue liegt dem Sündenbekenntniß zu Grunde und gelangt in diesem zu einem sinnenfälligen Ausdruck. Beide Acte gehen der Absolution vorher; die Genugthuung folgt gewöhnlich nach. Es besteht daher keine momentane Gleichzeitigkeit der **materia proxima** mit der Form, aber es genügt auch, entsprechend der Natur dieses Sacramentes, zur Constituirung des **unum signum efficax** die hier allein mögliche moralische Verbindung der einzelnen Acte des Pönitenten als der Materie mit dem sacramental-gerichtlichen Acte des Priesters als der Form, oder die moralische Zusammengehörigkeit, wodurch beide das Eine Ganze, Ein sacramentales Gericht, bilden. Insbesondere bewirkt diese moralische Beziehung der Genugthuung zur Form des Sacramentes, daß sie für die Tilgung eines entsprechenden Theils der nach der Absolution restirenden Strafe ex opere operato wirksam ist, und daß daher durch Leistung der Genugthuung ein größeres Maß dieser Strafe abgebüßt wird, als durch die gleiche nicht sacramentale Genugthuung. Diese Bedeutung der Genugthuung erklärt sich aus der Theilbarkeit der Wirkungen der Absolution. Denn da mit der Sünde nicht stets zugleich alle Strafe nachgelassen wird, so steht nichts im Wege, daß hinsichtlich dieser letzteren die ertheilte Absolution später durch die geleistete Genugthuung eine Vervollständigung ihrer Wirkung erfahre. Hieraus folgt nun aber auch, daß die Genugthuung kein wesentlicher, sondern nur ein integrirender Bestandtheil des Sacramentes (**pars mere integralis**) ist: ihr Wegfall würde das Sacrament nur in Beziehung auf einen Theil seiner Wirksamkeit schädigen, aber die wesentliche Wirkung der Absolution, welche in der Tilgung des Schuldreates besteht, nicht aufheben. Wesentliche Theile (**partes essentiales**) sind dagegen die Reue und die Beichte, von denen die erstere auch schon den Willen, die Genugthuung zu leisten, einschließt, während die letztere als vor dem mit der Löse- und Bindegewalt ausgestatteten Diener der Kirche abgelegtes Sündenbekenntniß zugleich die Bereitwilligkeit, die von diesem aufzuerlegende Strafe für die Sünde anzunehmen und zu leisten, manifestirt. — Ueber die Bestandtheile der Buße im Einzelnen s. das Nähere in den Artt. Reue, Beichte, Genugthuung. [Wildt.]

Buße, Orden von der, s. Büßer.

Bußpfennig, Bußthaler, s. Bußdisciplin.

Bußprediger, wohl zu unterscheiden von Bußpriestern, heißen eigentlich alle Personen, die von Gott oder der Kirche mit dem Auftrage betraut sind, die Menschen zur Buße und Sinnesänderung aufzufordern und zu veranlassen. Es ist gerade nicht nothwendig, daß sie in diesen ihren öffentlichen Vorträgen ausschließlich nur solche Materien behandeln, welche zu der Buße in unmittelbarer und nächster Beziehung stehen; immerhin aber werden den Kern ihrer Predigten solche dogmatische und moralische Wahrheiten ausmachen, welche geeignet sind, dem Menschen den Weg zur Selbsterkenntniß aufzudecken, die Nothwendigkeit und die Art und Weise der sittlichen Erneuerung nahe zu legen und die Mittel zu bezeichnen, bei deren Anwendung es möglich wird, sich in der Gnade Gottes zu erhalten. In der ersten Reihe solcher Bußprediger stehen die Propheten des A. T., vom ersten angefangen bis herab zum letzten, zu Johannes in der Wüste, insofern sie neben der Aufgabe, die Hoffnung und die Sehnsucht nach dem kommenden Erlöser immer lebendig und wach zu erhalten, auch die hatten, ihren Zeitgenossen gegenüber bittend, warnend, drohend und strafend aufzutreten. So oft nämlich das erwählte Volk den Herrn verlassen hatte oder nahe daran war, es zu thun, sandte Gott seine Propheten, um es vom Götzendienste und Laster durch Buße zu ihm zurückzuführen. Im N. T. ist jeder Geistliche als Prediger ein Bußprediger, insofern jeder bei seinen religiösen Vorträgen die sittliche Wiedergeburt der ihm Anvertrauten stets im Auge behalten muß, und alle, auch die erschütternden, zur Buße besonders stimmenden Wahrheiten des Christenthums vorzutragen hat. Vorzugsweise werden jedoch solche in der katholischen Kirche Bußprediger genannt, welche sog. Missionen halten, wie z. B. die Jesuiten und die Redemtoristen; auch die Prediger der Fastenzeit werden Bußprediger genannt, während bei den Protestanten dieser Name oft denjenigen gegeben wird, welche an sog. Buß- oder Bettagen predigen. [Fritz.]

Bußpriester, s. Pönitentiar.

Bußpsalmen sind sieben, nämlich (nach der Zählart der Vulgata) Ps. 6, 31, 37, 50, 101, 129, 142. Daß die Kirche gerade sieben Bußpsalmen zählt, erklärt schon Origenes (Homil. 2 in Leviticum) dadurch, daß sie den sieben Arten, auf welche die göttliche Barmherzigkeit die Sünden nachlasse, entsprechen, d. h. der Verzeihung der Sünden durch die Taufe, das Martyrium, das Almosen, die Nachlassung fremder Schuld, die Bekehrung Anderer, das Uebermaß von Liebe und die Buße. Gewiß ist die Siebenzahl hier so wenig gleichgültig, wie bei der Bestimmung, daß der zu reinigende Aussätzige siebenmal besprengt werden mußte (Lev. 14, 7), daß Naaman der Syrer siebenmal im Jordanflusse baden sollte (4 Kön. 5, 10), und daß für schwere Vergehen nach den Bußcanones siebenjährige Strafe zu bestehen war. — Innocenz III. befahl,

die Bußpsalmen während der Fastenzeit zu beten. Pius V. hat, wie die Gradualpsalmen auf den Mittwoch, so die Bußpsalmen auf den Freitag in jeder Fastenwoche zu recitiren angeordnet, doch ohne außer dem Chor dazu zu verpflichten. Wer sie nach den Rubriken des Breviers recitirt, erhält 50 Tage Ablaß (Pius V.). Am Charfreitag jedoch werden sie nicht gebetet. Im Chor werden sie nach den Laudes des Tages, unmittelbar nach dem Benedicamus Domino, recitirt. — Unter allen Bußpsalmen werden Ps. 50 Miserere und Ps. 129 De profundis am häufigsten in der Liturgie verwendet, namentlich im Todtenofficium; der erstere kommt besonders häufig in der Charwoche vor und ist von den größten Meistern der Kirchenmusik bearbeitet. Indessen auch der einfache Kirchenton, in dem dieses wunderbare Erzeugniß des heiligen Geistes gesungen zu werden pflegt, gibt ihm, besonders bei vollem Chor, eine hinreißende Gewalt. [Mast.]

Bußtage, Bußzeiten, Tage und Zeiten, welche vorzugsweise zur reuigen Einkehr in sich selbst und zur Verrichtung von Bußwerken bestimmt sind. Solche Bestimmung tragen sie zum Theil nach dem Charakter der für sie angeordneten liturgischen Gebete und Cerimonien (liturgische Bußtage), zum Theil wegen des mit ihnen verknüpften Fastens (Fasttage), zum Theil in Gemäßheit einer außerordentlichen Aufforderung der kirchlichen Behörde (außerordentliche Bußtage). Canonische Bußzeit war die durch die kirchlichen Satzungen für einzelne Vergehen bestimmte Dauer der öffentlichen Buße (s. d. Art. Bußdisciplin).

1. Bußtage bei den Juden, s. d. Artt. Fasten und Feste der Juden.

2. Bußtage in der katholischen Kirche sind die allwöchentlich wiederkehrenden Stationsfasten (s. d. Art.), welche jetzt in der morgenländischen Kirche am Mittwoch und Freitage mit Fasten, in der abendländischen Kirche am Freitage mit Abstinenz gehalten werden; ferner im Abendlande die in den vier Jahreszeiten mit Fasten begangenen Quatembertage (s. d. Art. Frohnfasten); dann die mit Bußprocessionen gefeierten Tage der Bittwoche und des hl. Marcus (s. d. Art. Bittage); endlich die Vorabende gewisser hoher Feste (s. d. Art. Vigilien). Doch tragen die Vigilien, obwohl sie von Alters her mit Fasten und Nachtwachen gehalten wurden, in der Liturgie meist den festlichen Charakter. Längere Bußzeiten gehen den hohen Kirchenfesten von Weihnachten und Ostern voraus und werden mit liturgischer Feier, meist in der violetten Bußfarbe und zum Theil mit Fasten begangen. Die orientalische Kirche verordnet vor Weihnachten ein längeres Fasten, dessen Dauer für Cleriker und Laien verschieden bemessen ist; im Abendlande tritt die mehr liturgische Feier des Advents (s. d. Art.) an dessen Stelle. Vor Ostern beginnt die Bußfeier in der Liturgie schon mit dem Sonntage Septuagesima (s. d. Art.); sie verschärft sich vom Aschermittwoch an durch das Gebot des strengen Fastens und gestaltet sich zur tiefsten Bußtrauer in der Charwoche (s. d. Art.), besonders am Charfreitage (s. d. Art.). Während des Adventes und der vierzigtägigen Faste sind feierliche Hochzeiten und öffentliche Lustbarkeiten untersagt; in vielen Kirchen sind außerordentliche Gottesdienste gebräuchlich, so im Advent die Rorateämter und O-Andachten, in der Fastenzeit die Fastenpredigten, Oelberganbachten und Kreuzwege. Die Gläubigen werden zur Vorbereitung auf die Feste, zum Empfang der heiligen Sacramente, zu Gebet und Almosen aufgefordert. — Veranlassung zur Ausschreibung außerordentlicher Bußtage geben drohende Gefahren, Sehnsucht nach göttlicher Hilfe in wichtigen Unternehmungen, allgemeine Drangsale. Schon Tertullian schreibt (Apol. 40): „Wenn Sommer oder Winter den Regen ausbleiben lassen ... so bestürmen wir, vom Fasten abgemagert und durch jede Art von Enthaltsamkeit ausgemergelt, jeden Lebensgenuß aufschiebend und uns in Sack und Asche hüllend, den Himmel.“ Wiederholt eingetretenen Calamitäten verdanken insbesondere die Rogationen ihr Entstehen. Die Anordnung außerordentlicher Bußtage haben die Bischöfe für ihre Jurisdictionsbezirke zu treffen und die Art und Weise der Feier (Fasten und Gebet, feierliche Votivmesse, Aussetzung des hochwürdigsten Gutes, Procession, Litaneien, Bußpredigt u. dgl.) vorzuschreiben. Vom Papste werden solche Bußzeiten gewöhnlich in der Form eines außerordentlichen Jubiläums (s. d. Art.) anberaumt.

3. Bei den Protestanten haben sich von den altkirchlichen Bußtagen und Bußzeiten im Ganzen nur wenige Spuren erhalten. Für die Quadragesimalzeit ist durchgehends ein häufigerer, dem Ernst der Zeit entsprechender Gottesdienst und die Predigt über das bittere Leiden vorgeschrieben. Das Fasten, dessen Verdienstlichkeit bestritten wurde, blieb noch als heilsame Disciplin bei den Anglicanern und bei den Reformirten überhaupt anerkannt. Selbst in einigen alten lutherischen Kirchenordnungen wurde es wenigstens angerathen (Daniel, Cod. liturg. II, Lipsiae 1848, 32 sq.); doch ist es heutzutage bei den Lutheranern nicht mehr in kirchlicher Uebung (Daniel l. c.: Rara privatae devotionis exempla non irritam faciunt sententiam, jejunandi morem in ecclesia Lutheri obsoluisse). Das vormals öfter eingeschärfte Verbot des Hochzeithaltens und der öffentlichen Lustbarkeiten für die Advents- oder wenigstens für die Fastenzeit findet in Deutschland jetzt gleichfalls selten Beachtung. Der Charfreitag wird hier, ganz im Gegensatz zur katholischen Kirche, als höchster Festtag begangen; in einigen Kirchenordnungen ist indessen ein „Buß- und Bettag“ auf denselben angesetzt. Die protestantischen Buß- und Bettage kamen umsomehr in Aufnahme, je mehr den alten Bußzeiten der ursprüngliche Bußcharakter abhanden gekommen

war. Aus der reformirten Kirche drangen sie aus Anlaß der Bedrängnisse des dreißigjährigen Krieges und der Türkenkriege während des 17. Jahrhunderts in die lutherischen Landeskirchen ein und kamen hauptsächlich unter dem Einfluß der in Spener culminirenden subjectiv-ascetischen Richtung während des 18. Jahrhunderts zu allgemeiner Geltung. Zuerst gebot in Meklenburg eine Verordnung des Herzogs Adolf Friedrich vom Jahre 1621, daß an allen Mittwochen Nachmittags ordentliche Gebetsstunden eingerichtet, Predigten gehalten und Bußpsalmen gesungen werden sollten. Eine weitere Verordnung vom Jahre 1623 zeigt indessen, daß die Einrichtung vorderhand in der lutherischen Kirche nicht Wurzel fassen konnte; später traten dafür vierteljährige Buß- und Bettage an die Stelle. Auch Kurfürst Johann Georg I. von Sachsen ordnete 1633 einen Gebetstag wegen des Kriegselendes an; seit 1664 wurden, wenngleich nicht in jedem Jahre und überall, zwei Bußtage gehalten, wozu 1710 noch drei hinzukamen. Ebenso wurde für den ersten Mittwoch eines jeden Monats in den Jahren 1664 und 1683 aus Veranlassung der Türkenkriege im Kurfürstenthum Brandenburg ein allgemeiner Gebetstag angeordnet, wofür 1698 vierteljährige und seit 1773 jährliche Bußtage eintraten. Gegenwärtig werden in den einzelnen deutschen Staaten je ein bis vier ordentliche Bußtage alljährlich gehalten. Einen haben u. A. Preußen (Mittwoch nach Jubilate), das Großherzogthum Hessen (Palmsonntag), Baden (letzten Sonntag nach Trinitatis), Würtemberg und Bayern (Sonntag Invocabit), zwei das Königreich Sachsen (Freitag nach Oculi und Freitag vor dem letzten Sonntag nach Trinitatis), drei Hannover (Charfreitag, Mittwoch nach dem 16. October und Mittwoch nach dem 14. December), vier Meklenburg (Freitag nach Invocabit, Charfreitag, fünften Sonntag nach Trinitatis, Freitag vor dem ersten Adventssonntag). Die Schweiz hat ihren allgemeinen Bußtag am Sonntag nach dem 14. September. Auf der preußischen Generalsynode vom Jahre 1879 wurde die Anbahnung eines einzigen Bußtages für ganz Deutschland statt der vielen besonderen zum Beschluß erhoben und für diesen „nationalen" Bußtag der letzte Freitag im Kirchenjahr in Aussicht genommen. Verschieden ist auch die Art der Feier. Aeltere Kirchenordnungen schreiben Ankündigung des Bußtages am vorausgehenden Sonntag, Betstunde mit Vorbereitungspredigt am Vortage, am Tage selbst Verschließung der Thore und Kaufläden in den Städten und Flecken, Predigt nach angegebenem Text, lautes Abbeten des Gebetes des Herrn durch den Prediger unter Niederknieen der Gemeinde und dem Anschlagen der Glocken, die Litanei und sonstige Gebete vor. Auch wird zum Fasten ermahnt, ein Sammeln von Almosen angeordnet; die öffentlichen Sünder sollen vorgefordert und zurechtgewiesen, die Obrigkeiten zur Abstellung bestehender Mißbräuche aufgefordert werden u. s. w. Heutzutage besteht wohl durchgehends die Feier nur in der Abhaltung eines Bußgottesdienstes mit Predigt und dem Unterlassen des öffentlichen Arbeitens. Für den preußischen Bußtag bleibt noch zu bemerken, daß Pius VI. auf den Wunsch des Königs durch Schreiben vom 19. April 1788 diesen Tag (Mittwoch nach Jubilate) für die Katholiken Preußens als dies festivus und Bettag für das Gedeihen der Feldfrüchte anordnete. Leo XII. dehnte diese Verordnung 1828 auch auf die neuerworbenen westlichen Provinzen aus. In der Kölner Diöcese bestimmte Ferdinand August 1829, daß der Buß- und Bettag mit dreizehnstündigem Gebete vor dem hochwürdigsten Gute gehalten werde und fortan die sonst an verschiedenen Tagen übliche Hagelfeier ersetze (Dumont, Sammlung kirchl. Erlasse für die Erzdiöcese Köln, Köln 1878, 173). — Von außerordentlichen Bußtagen mögen zwei besonders bemerkenswerthe Beispiele aus jüngerer Zeit hier ihre Stelle finden. Während des amerikanischen Bürgerkrieges ordnete im J. 1863 der Präsident der conföderirten Staaten einen allgemeinen Bet-, Fast- und Bußtag auf den 21. August an, welchen der südstaatliche Bundesgeneral Robert Lee der ganzen Armee mit der Bestimmung bekannt machte, daß jeder militärische Dienst mit Ausnahme des absolut Unerläßlichen suspendirt sei, und daß die Brigadecommandanten einen der feierlichen Gelegenheit entsprechenden Gottesdienst sollten abhalten lassen (vgl. Stimmen aus Maria-Laach 1877, XIII, 105). Ferner wurde beim Ausbruch des deutsch-französischen Krieges im J. 1870 für ganz Preußen durch König Wilhelm ein außerordentlicher allgemeiner Bettag auf Mittwoch den 27. Juli angesetzt, der mit Gottesdienst in den Kirchen, sowie mit Enthaltung von öffentlichen Geschäften und Arbeit, soweit die dringende Noth der Zeit es gestatte, begangen werden sollte. [Wildt.]

Bußwerke, gebotene, s. Genugthuung; freiwillige, s. Abtödtung.

Butler, Alban, Hagiolog, geboren 1710 von vornehmen, aber wenig begüterten Eltern zu Appletree in der Grafschaft Nordhampton, besuchte das englische Colleg zu Douay, wo er nach absolvirten Studien Philosophie und Theologie docirte. Im J. 1745 begleitete er drei vornehme englische Jünglinge auf einer Reise nach Frankreich, wirkte dann eine Zeit lang als Missionar in Staffordshire und wurde hierauf Erzieher eines Neffen des Herzogs von Norfolk. Mit demselben verweilte Butler eine Zeit lang in Paris und vollendete daselbst sein Werk: The Lifes of Fathers, Martyrs and other principal Saints. Einige Zeit nach seiner Rückkehr nach England wurde er zum Vorsteher des englischen Collegs in St. Omer, welches früher die Jesuiten geleitet hatten, gewählt; hier verblieb er bis zu seinem Tode, 15. Mai 1773. — Sein bedeutendstes Werk ist das oben angegebene Leben der Heiligen (1745). Es erlebte in England wieder-

holte Auflagen; auch wurden Uebersetzungen in's Französische, Spanische u. s. w. veranstaltet. Nach der französischen Uebersetzung von Godescard ist die deutsche Bearbeitung von Räß und Weis, Mainz 1823, 21 Bände, angefertigt. Bei Abfassung dieses gelehrten und in ächtkatholischem Geiste geschriebenen, wenn auch nicht ganz von der Nüchternheit seines Zeitalters unberührt gebliebenen Werkes bediente sich Butler der besten Quellen. Eine Biographie Butlers nebst einem Verzeichniß seiner übrigen Schriften verfaßte sein Neffe Charles Butler; dieselbe ist der englischen Ausgabe des Lebens der Heiligen beigedruckt. [Brück.]

Butler, Charles, katholischer Schriftsteller, ein Neffe des Vorigen, wurde 1750 zu London geboren und studirte in Douay Rechtswissenschaft. Seits 1787 war er als Secretär der Gesellschaft englischer Katholiken für die Emancipation und Wiederherstellung der Hierarchie in England thätig, ließ sich dabei aber zu Concessionen an die Regierung verleiten, welche mit den Grundsätzen und der Verfassung der Kirche nicht immer übereinstimmten und daher mit Recht getadelt wurden. Als Schriftsteller ist Butler nicht ohne Verdienst. Seine Horae biblicae enthalten historisch-literarische Bemerkungen über den Originaltext und die alten Uebersetzungen der heiligen Schrift. Gegen die Vorurtheile und Angriffe der Protestanten vertheidigte er die Kirche, ihre Institutionen, Orden u. s. w. in einer Reihe von Schriften. Sein Hauptwerk sind die Historical Memoirs of English, Irish and Scottish Catholics (Lond. 1819), 4 voll.; es leidet jedoch an Irrthümern, Ungenauigkeiten und einer zu einseitigen Darstellung der letzten Decennien, weßhalb Bischof John Milner seine Supplementary Memoirs (Lond. 1820) erscheinen ließ, in welchen er Butlers Werk ergänzt, berichtigt und widerlegt. Außerdem schrieb er einige Biographien berühmter Männer und andere historische Werke. Ein Verzeichniß derselben nebst biographischen Notizen ihres Verfassers enthält Butlers Schrift: Reminiscences of Charles Butler, Esq. of Lincoln's-Inn (Lond. 1822). Butler starb hochbetagt am 2. Juni 1832. [Brück.]

Butrio, Antonius de, berühmter Canonist am Schlusse des vierzehnten und Beginn des fünfzehnten Jahrhunderts. Geboren 1338 zu Bologna, wurde er erst im reifen Alter von 46 Jahren Doctor des römischen Rechts, später auch des canonischen, welches er seit 1387 unter großem Zulauf von Schülern lehrte. Seine Lehrthätigkeit war nicht auf seine Vaterstadt beschränkt: 1390 bis 1391 war er in Perugia, 1393—1400 in Florenz, 1402—1403 in Ferrara. Butrio war Laie, verheiratet und Vater zweier Töchter, dabei von solcher Frömmigkeit, daß er sein nicht unbedeutendes Vermögen nur zu geistlichen Zwecken vermachte und einzig den Nießbrauch davon seinen nächsten Verwandten vorbehielt. Butrio wurde von Gregor XII. als drittes Mitglied der seinerseits nach Marseille zu Benedict XIII. abgeordneten Gesandtschaft bestimmt. Die am genannten Orte den 21. April 1407 vereinbarte Zusammenkunft beider Prätendenten zu Savona kam nicht zu Stande, ein Umstand, welcher, wie Viele, so auch Butrio in der Frage der Anerkennung Gregors XII. einigermaßen erschütterte. Dieß geht aus zwei Consilien hervor, welche er de tollendo schismate den Cardinälen, wahrscheinlich dazu aufgefordert, gab. Das eine steht bei Bzovius (Annales eccl. Baronii cont. XV, Colon. 1622, 268—270); vom andern, welches an die im Mai 1408 nach Pisa geflohenen Cardinäle gerichtet ist, hat ein interessantes Fragment Mansi herausgegeben (in Suppl. Concil. coll. Labb., Lucae 1749, III, 1042—1059). — Bald danach starb Butrio in seiner Vaterstadt den 4. October 1408. Von seinen Schriften sind die berühmtesten seine wiederholt gedruckten Consilia, dann ausführliche Commentare zu den Gregorianischen Decretalen und zum Sextus. Zu erwähnen sind noch ein Repertorium in jure can. und ein ebensolches in jure civili, Tractate über das Patronat (noch 1609 zu Frankfurt gedruckt), über die Simonie, ein Speculum de confessione. (Vgl. Schulte, Gesch. der Quellen u. Lit. des can. R. II, 289—294.) [v. Scherer.]

Butterbrief, ein Volksausdruck zur Bezeichnung jener päpstlichen Dispensen, welche während der strengen Fastenzeit den Gebrauch der Lacticinien an solchen Orten gestatteten, wo das nöthige Speiseöl schwer zu erhalten war (vgl. d. Art. Fastenspeisen). [Fritz.]

Buttler'sche (oder Buttlar'sche) **Rotte,** eine Ausgeburt des deutschen Pietismus zu Anfang des achtzehnten Jahrhunderts. Ihr Stifter war Gottfried Justus Winter aus Merseburg, Candidat der protestantischen Theologie und Mitglied der hessischen und sächsischen Pietistenvereine. Die zweite Hauptperson neben ihm aber war Eva, geborene von Buttler, Gemahlin des Pagenhofmeisters de Vésias am Hofe zu Eisenach. Von ihr hat die Secte ihren Namen erhalten. Nach vielen galanten Abeuteuern trat diese Frau in den Pietistenverein von Eisenach, lernte daselbst um's Jahr 1700 den gedachten Winter kennen und trat bald mit ihm in ein Verhältniß, welches man in der Pietistensprache eine „geistliche Vereinigung" nannte. Als jedoch nach einiger Zeit die übrigen Pietisten von Eisenach mit Winter unzufrieden wurden, und sein Verhältniß zu Eva Anstoß zu erregen begann, begab er sich nach Eschwege und gründete hier einen pietistischen Club. Auch Eva kam bald daselbst an, nachdem sie ihren Mann gänzlich verlassen hatte. Im September 1702 wurden die Schwärmer wegen Verdachts grober Unsittlichkeit aus Eschwege verwiesen, und Winter erlangte jetzt von dem Grafen Heinrich Albert Sayn-Wittgenstein um gutes Geld die Erlaubniß, auf dessen Hof Saßmannshausen mit seinen Anhängern in ungestörter Religionsfreiheit sich anzusiedeln. Bald fanden sich hier ungefähr 20 Personen ein, meistens

aus den höhern Ständen und vermögliche Leute, besonders mehrere Fräulein von Calenberg. Auch Eva's Mutter, die alte Frau von Buttler, trat der Genossenschaft bei. Außer den wirklichen Mitgliedern bekam die Secte noch viele Affiliirte aus allen Ständen, z. B. den Dr. Bergenius, einen der tüchtigsten Advocaten am Kammergerichte zu Wetzlar. Die eigentlichen Mitglieder lebten nun zu Saßmannshausen in einer vita communis, unter einem Dache, nach einer Art klösterlicher Regel. An der Spitze standen „der Vater" Winter und „die Mutter" Eva. Ihren Befehlen wurde der pünktlichste Gehorsam geleistet. Vom öffentlichen Gottesdienste hielt sich die Genossenschaft ferne, dagegen hörte man sie oft unter einander geistliche Lieder singen, und häufig predigte Winter auch vor fremden Zuhörern in pietistischen Phrasen. Viele Leute hielten darum ihn und die Seinigen für Heilige; allein es tauchten auch böse Gerüchte auf, und Graf Wittgenstein ließ darum die Secte am Ende des Jahres 1703 durch sein Consistorium untersuchen. Die Visitation fiel so günstig aus, daß jetzt von vielen Seiten Pietisten herbeikamen, um von den Saßmannshäusern die wahre Frömmigkeit zu erlernen. Die wichtigste neue Acquisition war Joh. Georg Appenfelder, ein Mediciner und früherer Liebhaber Eva's, der von nun an die dritte Hauptrolle in der Secte übernahm.

Bevor wir jedoch in der Geschichte derselben fortfahren, müssen wir die Verirrungen ihrer Lehre und Praxis referiren. Aus aftermystischen Schriften, namentlich des Engländers Dr. Pordage, schöpfend und Stellen der heiligen Schrift verdrehend, lehrte Winter, wie von dem ersten Adam und der ersten Eva das natürliche Menschengeschlecht abstamme, so müsse von dem zweiten Adam und der zweiten Eva die neue geistige Menschheit abstammen. Er und Eva seien berufen, dieß neue tausendjährige Reich Gottes auf Erden zu errichten. Wie aber durch den leiblichen Zusammenhang mit dem ersten Adam und der ersten Eva das Verderben in die Menschheit gekommen sei, so müsse durch den leiblichen Zusammenhang mit dem zweiten Adam und der zweiten Eva die Erlösung wieder kommen. Dieser leibliche erlösende Zusammenhang aber bestehe darin, daß alle Männer sich leiblich (fleischlich) einigen mit Eva, alle Frauen aber mit ihm, Winter. Diese geschlechtliche Einigung aber sei nicht Sünde, vielmehr Heiligung und das höchste Sacrament, und alle andern Sacramente seien nur Zeichen, welche auf diese leibliche Einigung hinweisen. Ist einmal diese Einigung mit Adam und Eva vollzogen, so können die Brüder und Schwestern sich untereinander ganz nach Belieben vermischen, ja sie müssen dieß thun. Sie können es, denn für die Geheiligten gibt es keine Sünde, und alles Sündhafte an der Geschlechtseinigung ist durch jene Vereinigung mit den heiligen Leibern Adams und Eva's hinweggenommen; und sie müssen es, denn die Fleischeslust wird nicht durch Enthaltsamkeit, sondern durch volle Befriedigung getödtet. Diese Grundsätze wurden innerhalb der Secte auch praktisch befolgt. Schon in dem Titel: „Adam und Eva" liegt, welch' hohe Meinung Winter von sich und seiner Genossin zu erwecken wußte. Aber sie gingen noch weiter zur gotteslästerlichen Behauptung: wie an der Spitze des himmlischen Reiches die heilige Trinität stehe, so müsse auch in dem Abbild des himmlischen Reiches auf Erden ein Abbild der himmlischen Dreieinigkeit vorhanden sein. In Winter wirke Gott der Vater, in Appenfelder der Sohn, in Eva der heilige Geist, und allen Dreien gebühre darum göttliche Verehrung. In der That wurde ihnen solche von den Verführten erwiesen, und Sidonie von Calenberg erklärte noch später, daß sie das Bild Gottes klar aus Eva's Augen habe leuchten sehen. — Außer dem concubitus mit ihm und Eva führte Winter noch eine zweite Art der Einweihung in die Secte ein. Wie nämlich das Alte Testament ein besonderes Bundeszeichen gehabt habe, die Beschneidung der Männer, das Neue Testament aber die Taufe, so habe Gott auch für das neue Reich ein besonderes Bundeszeichen verordnet, die Beschneidung der Frauen. Der schändliche Schwärmer wollte dadurch die Zeugung verhindern. Deßungeachtet wurden zwei Personen der Genossenschaft schwanger, die Sidonie von Calenberg und Marie Hartmann; Winter und Eva aber verboten ihnen, den Kindern die Mutterbrust zu reichen, und diese starben darum in Bälde, halb verschmachtet und ungetauft. Man begrub sie heimlich im Garten. Weil aber doch etwas davon ruchbar geworden, ließ der Graf die Secte insgeheim belauschen, und durch Löcher, die man in eine Wand des Schlafsaales gemacht, sah man jetzt ihre schändlichen Orgien. Nunmehr wurden die Hauptpersonen verhaftet, die andern verjagt. Erstere entflohen jedoch im März 1705, reisten unter falschem Namen umher und ließen sich in Köln zum Schein in die katholische Kirche aufnehmen. Hierauf sammelten sie sich im November 1705 wieder in dem Städtchen Lyde, welches dem Fürstbischof von Paderborn gehörte, aber von dessen übrigen Landen getrennt im Fürstenthum Waldeck lag. Um den Fürstbischof zu täuschen, heuchelten sie großen religiösen Eifer. Ebenso zum Schein ließ sich Appenfelder jetzt mit Eva trauen. In der That aber setzten sie in Lyde ihren Unzuchtscult fort, nur modificirten sie denselben in einigen Punkten, vertauschten das frühere Bundeszeichen mit einem andern (Abscheeren eines Theils der Haare) und führten statt der Trinität vier göttliche Personen im neuen Reiche ein. Ueberdieß ahmte Winter bei Weihung seiner chargirten Personen die bischöfliche Consecration nach. Dießmal trieben sie jedoch ihr Unwesen nur drei Monate, denn schon im Februar 1706 ließ sie der Fürstbischof arretiren und vor Gericht stellen. Trotz der sehr klugen Vertheidigung durch Dr. Bergenius wurde Winter zum Tode, die übrigen Hauptpersonen zur Stäupung verurtheilt, doch auch an Winter nur letztere vollzogen, und

alle miteinander außer Landes gejagt. Bald darauf starb Winter, und die Secte erlosch; Appenfelder aber lebte noch längere Zeit mit Eva als prakticirender Arzt unter dem falschen Namen Dr. Brachfeld. Die Aehnlichkeit dieser Secte mit manchen Gnostikern, den Priscillianisten, den Brüdern und Schwestern des freien Geistes und den modernen Muckern ist unverkennbar. Eine ausführliche Abhandlung lieferte Keller in Niedners Zeitschrift für historische Theologie, 1845, 4. Heft. [v. Hefele.]

Butzbach, Johannes, Benedictinerprior, nach seiner Vaterstadt Miltenberg am Main Piemontanus genannt, gehört der älteren, christlichen Richtung des deutschen Humanismus an, und sein ganzes Leben und Streben bewegte sich in den Bahnen seines berühmteren Freundes Johannes Trithemius. Nach der äußerst anziehenden Schilderung seiner Jugend- und Wanderjahre, welche er in seinem „Hodoporicon" hinterlassen hat, war er im J. 1478 geboren und kam im sechsten Jahre aus der liebreichen Pflege seiner Muhme in die Hände des Schulmeisters. Dieser aber verfuhr so unbarmherzig mit dem armen Knaben, daß der Vater bald nachher gerne auf den Vorschlag eines eben in Miltenberg anwesenden fahrenden Schülers einging, ihm den kleinen Johann mitzugeben, damit er ihn auf fremde Schulen und in die Wissenschaften einführe. Statt dieses Versprechen zu halten, verpraßte der Bösewicht die Baarschaft seines Schützlings und ließ ihn dann auf seinen Kreuz- und Querfahrten durch Süddeutschland für sich und seines Gleichen noch den täglichen Unterhalt zusammenbetteln, während der Aermste selber bitteren Hunger und obendrein täglich die härtesten Schläge aushalten mußte. An der Grenze Böhmens entrann er endlich seinen Peinigern, gerieth aber dafür in die Gewalt eines böhmischen Adeligen. Dieser verschenkte ihn an Freunde, bei denen er den Dienst eines Pagen zu versehen hatte, aber wie ein Sklave behandelt wurde. Hier hatte er reichlich Gelegenheit, die von ihm später so anschaulich geschilderten Zustände des husitischen und noch halb barbarischen Landes kennen zu lernen. Nach zwei Jahren gelang es ihm endlich, zu entkommen und in die Heimat zurückzukehren. Der Vater war indeß gestorben, und Johann kam nach Aschaffenburg zu einem Schneider in die Lehre. Nach überstandener schmerzlicher Lehrzeit ging Johann auf die Wanderschaft und kam, von Mainz aus empfohlen, als Klosterschneider nach Johannisberg im Rheingau. Allein auch auf dem Schneidertische war ihm der angeborene Sinn für das Ideale, sowie die Liebe zu den Wissenschaften nicht verloren gegangen. Zwanzig Jahre alt begab er sich im August des Jahres 1498 auf die berühmte Schule zu Deventer, welche damals unter der Leitung des ausgezeichneten Alexander Hegius 2200 Schüler zählte. Obwohl Johannes fortdauernd mit Mangel und Krankheit zu ringen hatte, ja theilweise seinen Unterhalt mit der Nadel erwerben mußte, gelang es ihm doch, bei regem Fleiße und hoher Begabung, binnen zwei Jahren in rascher Folge die acht Klassen der Schule bis zur dritten zu absolviren. Als nunmehr im November des Jahres 1500 der Abt des Benedictinerklosters Laach bei Andernach nach Deventer schickte, um tüchtige Schüler für seine Genossenschaft zu werben, fühlte sich Johannes von der niemals in seinem edlen Herzen erloschenen Sehnsucht nach dem Ordens- und Priesterstande getrieben, diesem Rufe Folge zu leisten. Unter der segensreichen Einwirkung der durch Abt Adam Mayer in den meisten rheinischen Klöstern seit einigen Decennien eingeführten Bursfelder Reform (s. d. Art.) war auch in Laach nach harten Kämpfen das Ordensleben zu neuer Blüte erwacht. Rasch und freudig lebte sich der junge Novize in den Geist der heiligen Regel ein und spannte alle seine Kräfte an, um den höchsten Anforderungen seines erhabenen Berufes Genüge zu leisten. Nicht lange nach seiner Profeß wurde er daher auch zum Novizenmeister und wenige Jahre später zum Prior befördert, so daß er jetzt in seinem Kloster die erste Stelle nach dem Abte einnahm. Inzwischen baute er auf der in Deventer gewonnenen wissenschaftlichen Grundlage rüstig weiter und ließ kein ihm irgendwie erreichbares Mittel unbenutzt, um seine geistige Ausbildung zu vervollständigen. Geradezu bestimmend für sein wissenschaftliches Streben wurde die Bekanntschaft mit den Schriften des großen rheinischen Gelehrten Johannes Trithemius, dessen imponirende und zugleich einnehmende Persönlichkeit ihm bereits auf dem Johannisberge nahegetreten war. Das erste Werk des Abtes, welches ihm zu Gesicht kam, so erzählt er selbst, habe er ordentlich verschlungen; im Wachen, wie im Traum, sei ihm der Verfasser mit seinem Erde und Himmel umspannenden Wissen und mit seiner glänzenden Darstellungsgabe nicht aus dem Sinne gekommen. Trithemius war und blieb fortan der Stern seines Lebens und Strebens. An Reinheit und Treuherzigkeit des Charakters, an Begeisterung für Christenthum und Wissenschaft dem großen Meister innig verwandt, beseelt von gleich selbstloser Gesinnung und ebenso liebevoller Anerkennung für fremdes Verdienst, ging Butzbach tiefer und sinniger als irgendeiner der zahlreichen Schüler und Bewunderer des ausgezeichneten Mannes, in dessen Geist und Bestrebungen ein. Seine schriftstellerische Thätigkeit, durch welche er in jener geistig so regsamen Zeit sich bald einen geachteten Namen erwarb, bewegt sich, was Auswahl und Behandlung des Stoffes angeht, ganz in den Spuren des verehrten Meisters; eines seiner verdienstvollsten Werke, das Auctarium, ist nur eine Fortsetzung einer Trithemianischen Arbeit, und mehrere andere seiner Schriften haben geradezu die Verherrlichung und Vertheidigung des gelehrten Freundes zum Gegenstande. So verlief die letzte Lebenshälfte des merkwürdigen Mannes in der schönen Einsamkeit des Laacher See's, getheilt zwischen Frömmigkeit und Wissenschaft, äußerlich zwar still und einförmig wie die Klosterordnung,

innerlich aber desto reicher und bedeutsamer; in leiblicher Abgeschiedenheit, aber voll reger geistiger Theilnahme an der wissenschaftlichen Bewegung der Zeit, in steter Bemühung, jenes neue Blütenalter wahrhaft christlicher Cultur heraufführen zu helfen, dessen Verwirklichung nur durch die Stürme der Glaubensspaltung vereitelt worden ist. Butzbach erreichte kein hohes Alter. Hatte sein feingebauter Körper schon die unerhörten Entbehrungen und Leiden der Wanderjahre kaum zu tragen vermocht, so wurde der Rest seiner Kräfte vollends aufgerieben durch die Strenge der Lebensweise zu Laach, sowie besonders durch seine Tag und Nacht nicht rastende Thätigkeit. Erst 48 Jahre alt, starb der gelehrte Prior, durch lange Leiden verklärt, von seinen Brüdern und zahlreichen Freunden betrauert, eines heiligen Todes im J. 1526. — Die schöne Autobiographie Butzbachs, „worin der Verfasser (sagt J. Janssen) mit aller Frische und Unmittelbarkeit treuherzig und lebendig seine Jugendeindrücke und seine Erlebnisse bis zu seinem Eintritte in Laach schildert", ist unter dem Titel: Chronica eines fahrenden Schülers oder Wanderbüchlein des Johannes Butzbach, Regensburg 1869, von D. J. Becker deutsch edirt worden. Der Herausgeber hat eine aus den handschriftlichen Quellen geschöpfte Schilderung des späteren Lebens und Wirkens, sowie eine kurze Charakterisirung der ihm bis dahin bekannt gewordenen Schriften Butzbachs hinzugefügt, deren Manuscripte auf der Universitätsbibliothek in Bonn aufbewahrt werden. Später kam demselben noch eine Handschrift der Wallraf'schen Bibliothek in Köln zu Gesicht, welche, außer einer neueren Recension der Erstlingsgedichte Butzbachs, noch eine Reihe reiferer und inhaltreicherer Dichtungen enthält, welche in den Jahren 1514—1515 entstanden sind. Erst jetzt läßt sich ein vollständiger Katalog der nachgelassenen Werke Butzbachs geben; derselbe enthält folgende Stücke: a. **Poetische Schriften**: 1. Carmen adhortatorium ad novitium in religionis observantia et monastica disciplina studiose proficere cupientem; 2. Panegyris ad studiosum fratrem Jacobum Siberti, discipulum; 3. Carmen panegyricon ad litteratam devotamque virginem Aleydem, ordinis D. P. N. Benedicti in insula Rolandi sanctimonialem vita et scripturarum studio eximiam; 4. Microstoma de laudibus Trithemianis; 5. Satirae elegiacae τετραμεριστικαί de malis ex neglectu studii provenientibus. In der Bonner Handschrift enthält diese Dichtung bloß drei Bücher; in der Kölner (fol. 107 bis 150 a) ist ein viertes eingeschoben. Dieses wie die beiden folgenden carmina enthalten nicht unwichtige Beiträge zur Cultur- und Sittengeschichte damaliger Zeit: 5. Elegia ad Deum verum optimum maximumque humanas plangentis miserias; 6. Epistola ad Philippum suum doctum philosophum (comitem de Virneburg, parochum et decanum in Monreal); 7. In diram abbaticidam maleficam Lacensis nosocomii perfidissimam hospitam, d. h. gegen ein altes Weib, welches am 6. April 1512 den trefflichen Abt Simon von der Leyen, den Gönner Butzbachs, mit einem vergifteten Käse getödtet hatte; 8. Epistola sive tractatus de differentia et qualitate stili (MS. Colon. fol. 153 bis 202 a). In dieser poetischen Epistel, deren Ueberschrift räthselhaft genug ist, gibt Butzbach einen Ueberblick über die Entwickelung der humanistischen Bewegung. Bei aller Begeisterung für die Formvollendung der alten Classiker mag er doch deren trostlose heidnische Weltanschauung nicht mit in den Kauf nehmen und bekämpft die bedenklichen Auswüchse, welche hie und da an der neuen Richtung hervortraten. Schließlich reiht sich noch an eine Anzahl von Gedichten religiösen Inhaltes, nämlich: 9. De laudibus sacrae scripturae nebst 10. der verwandten Epistola ad Philippum Haustulum in studia humanitatis conscripta; 11. De laudibus psalterii ad fratrem Petrum; 13. Carmen in solemnitate Dominicae nativitatis ex tempore meditatum; 14. Epigrammata ad B. Mariam virginem, 23 an der Zahl; 15. Carmen panegyricum ad B. Mariam V.; 16. Carmen ad eandem dominam nostram Lacensis monasterii patronam pro patrocinio deprecatorium; 17. Panegyricon de laudibus beatissimae Annae; 18. Chaeristica ad patronos suos; 19. Carmen hexametrum de laudibus divi patris nostri Benedicti; 20. De commendatione cellae vitaeque solitariae; 21. Silvula variorum carminum extemporalium ad Philippum Haustulum. — Die strenge Kritik wird an diesen Dichtungen mannigfache Ausstellungen zu machen haben; sämmtlich aber sind sie ein glänzendes Zeugniß von der seltenen Sprachgewandtheit und reichen Gestaltungsgabe des Dichters, der besonders in der religiösen Poesie nicht selten wahrhaft weihevolle, ächt poetische Accorde anschlägt. b. **Prosa-Schriften**: 1. De illustribus seu studiosis doctisque mulieribus ad Aleydem, sanctimonialem virginem in insula Rolandi, libri IV; 2. Libellus de claris picturae professoribus ad Gertrudem sanctimonialem, insignem pictricem in insula Rolandi; 3. das bereits mehrfach erwähnte Hodoporicon, libri III; 4. Macrostoma de laudibus Trithemianis et commendatione philosophica adversus zoilos et Trithemiomastigas, libri XVI; 5. Apologia ad eximium praestantissimumque philosophum Joannem Trithemium pro lucubrationibus suis; 6. Clypeus in deliramenta Wimphelingii; 7. Tractatus de regimine claustrali ad Dominum Fredericum, novellum abbatem montis divi Joannis Baptistae; 8. Relatio sive peroratio de laudibus et virtutibus Jacobi de Vredis, senioris commonachi, sacerdotis atque vicepriorís ad fratres habita; 9. Oratio de commendatione liberalium studiorum atque poetices in quasdam carminum suorum compilationes, ist als Vorrede den gesammelten Gedichten in dem Kölner Manuscript vorangestellt;

10. das Auctarium, ein überaus werthvoller Nachtrag zu dem Gelehrtenlexicon des Trithemius und mit seinen 1155 Artikeln höchst wichtig für die Literargeschichte damaliger Zeit. — Sämmtliche Werke Butzbachs sind, abgesehen von der Uebersetzung des Hodoporicon, noch ungedruckt (Mittheilungen über Alex. Hegius und dessen Schüler, sowie andere gleichzeitige Gelehrte, aus den Werken des Joh. Butzbach, von C. Krafft und W. Crecelius, publicirt in der Ztschr. des Bergischen Geschichtsvereins VII, 213—286, Bonn 1869). Verloren gegangene Schriften: 1. De memorabilibus gestis synchronicorum (vgl. Chronica eines fahrenden Schülers S. 51); 2. Chronicon Lacense in mehreren Büchern, auf Bitten des Abtes Thomas von Wied 1514 bis 1515 von Butzbach verfaßt und bereits in den ersten Monaten des letztgenannten Jahres sorgfältig von den Brüdern auf Palimpsest-Pergament abgeschrieben (vgl. Epist. de differentia stili, MS. Colon., 195 et 202 a; Praefatio silvulae carminum l. c. 297 a). Für die rheinische Landesgeschichte ist es nicht genug zu bedauern, daß diese Chronik der Abtei Laach, von welcher hier zum ersten Male öffentlich Kunde gegeben wird, verschwunden ist. [D. J. Becker.]

Butzer (Bucerus, Emunctor), Martin, einer der rührigsten unter den sogen. Reformatoren in Deutschland, wurde zu Schlettstadt im Elsaß als der Sohn eines Küblers im J. 1491 geboren. Obwohl ihm der eigentliche Beruf zum geistlichen Leben mangelte, kam er doch sehr früh in das Dominicanerkloster seiner Geburtsstadt. Zu seinem Unglück wurde der reichbegabte und gutgeschulte, aber weltsinnige und wissensstolze junge Ordensmann auf die entartete Universität Heidelberg zu weiterer Ausbildung geschickt. Dort verlor er bei seinen „humanistischen“ Studien, wie so mancher Andere, den katholischen Glauben. Von nun an war er ein vom Winde hin und her bewegtes Schilfrohr. Eine widerkirchliche Disputation, welche Luther im J. 1518 bei den Augustinern zu Heidelberg hielt, übte auf Butzer verderblichen Einfluß. Schon im J. 1520 begann er in kirchenfeindlichem Geist zu predigen. Ein Jahr darauf ließ er sich von den Ordensgelübden, die er zu früh und unfreiwillig abgelegt, dispensiren (29. April 1521), um als Weltgeistlicher in kurpfälzischen Hofdienst zu treten (Zwinglii opera, ed. Schuler et Schulthess VII, 173, 174; Döllinger, Die Reformation II, 21). Mit Sickingen befreundet, wurde er von diesem Herbergsvater der Neuerer im nämlichen Jahre nach Worms gesandt, um Luther eine Zufluchtstätte auf der Ebernburg anzubieten. Schon ein Jahr darauf verließ er den Hofdienst und erhielt von Sickingen die Pfarrei Landstuhl. Dort und in Weißenburg konnte er sich nicht lange halten; aber in Straßburg, wo sein Vater in eine Zunft aufgenommen worden war, fand er bald einen großen Wirkungskreis. Im Juni des Jahres 1523 war der abtrünnige Priester bereits beweibt, und seine Frau, eine entlaufene Nonne, der Entbindung nahe (Zwinglii opera VII, 296). Indeß gestand er bald danach, „ihm sei zwar die Gabe der Enthaltsamkeit nicht verliehen, und an seinem Weibe sei nichts zu tadeln; aber glückselig seien die zu preisen, welche um des Himmelreiches willen bloß den göttlichen Dingen sich widmeten und von unzähligen störenden Belästigungen frei blieben, unter denen die Ehemänner zu leiden hätten“ (Döllinger, Die Ref. II, 22). Gleichwohl nahm der „Kirchenverbesserer“ nach dem Tode seiner ersten Frau, die ihm dreizehn Kinder gebar, als zweite eine dreifache Wittwe, von welcher er auch noch drei Kinder erhielt. Im Anfang seiner „reformatorischen“ Laufbahn tobte der abtrünnige Prediger, zunächst als Gehilfe des Münsterpfarrers M. Zell, auf's Aergste gegen die katholischen Priester. Während einer seiner Predigten kam es im Münster zum Handgemenge. Bald wurde der Pfarrer von St. Aurelian verjagt; Ostern 1524 erhielt Butzer seine Stelle. Der Augustiner-Prior Konrad Traber, welcher sich den Neuerern widersetzte, wurde auf Butzer's Veranlassung vertrieben. Auch die Abschaffung des katholischen Gottesdienstes in dem Gebiet der Stadt (26. December 1524) war vorzugsweise sein Werk (Röhrich, Gesch. d. Ref. im Elsaß; Janssen, Gesch. des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters III, 91—93). Die Einführung eines neugeformten Kirchenwesens nach Basler und Züricher Art galt ihm als seine wichtigste Aufgabe. Später gestand er offen, daß er, wie andere „Reformatoren“, als junger unerfahrener Mann nicht mit der erforderlichen Prüfung und Mäßigung verfahren sei (Döllinger, D. R. II, 21. 33). Unter allen Reformatoren war Butzer derjenige, der am liebsten die Rolle des Vermittlers spielte. Er übte die theologische Diplomatie mit einer Virtuosität, durch welche er sich bei vielen Neugläubigen das Vertrauen raubte und herben Tadel zuzog. Ausgestattet mit einem außergewöhnlichen Maß von Kenntnissen, übertraf er die Wittenberger und Schweizer Reformatoren an Umfang theologischen Wissens; allein es fehlte ihm der innere Halt und die Fähigkeit, zu einer fest begründeten, vom wahren Glauben getragenen Ueberzeugung zu gelangen. Je mehr er daher sich bemühte, als Hauptvertreter der damaligen Unionsbestrebungen die Gegensätze zu vermitteln und wenigstens eine äußerliche Einheit unter den Protestanten herbeizuführen, desto ungünstiger war der Eindruck, den sein ganzes Wesen und Treiben auf fast alle machte, welche mit ihm in Berührung kamen. Bei den Vermittlungsversuchen zwischen Zwinglianern und Lutheranern verwickelte er sich in ein Gewebe von Täuschungen und Winkelzügen, welche ihm bittere Vorwürfe in Menge zuzogen. In der Schweiz war seine diplomatische und doppelsinnige Theologie, seine Kunst, das Widersprechendste durch vage, willkürlich zu deutende Formeln mit einem Schein von Einheit zu bekleiden, fast sprüchwörtlich geworden. Man warnte dort vor der Doppelzüngig-

keit des „hinkenden Straßburgers", des „Achselträgers", der durch Schmeicheleien, Drohungen und tausenderlei Kunstgriffe die Einigkeit der schweizerischen Kirchen zerstört habe. Der Nürnberger Stadtschreiber, L. Spengler, bezeichnete „das Butzerlein" als „ein vast listiges Männlein". Luther warf ihm in der bittersten Weise vor, er habe nicht nur Bugenhagens Werk über die Psalmen im Sinne der zwingli'schen Lehre verfälscht, sondern auch seine eigene Postille durch eine verdammliche und sacrilegische Vorrede und durch giftige Anmerkungen gekreuzigt. Später wurde Butzer von Luther gar als „Hypokrit" und „Klappermaul" bezeichnet (Döllinger, D. R. II, 25). Zu verwundern war das keineswegs. Zwar hatte Butzer im J. 1524 die Ausweisung Karlstadts aus Straßburg erwirkt. Da er aber, wie seine Collegen in dieser Stadt, mit Zwingli und Oecolampad bezüglich der Abendmahlslehre übereinstimmte, war Luther bereits im J. 1525 gegen Straßburger Vermittlungsversuche von bitterem Mißtrauen erfüllt. Die zwinglisirenden Anmerkungen, welche Butzer zur Postille Luthers (1526) zu machen sich erlaubte, steigerten die Erbitterung des Letzteren, und diese erreichte den höchsten Grad, als Butzer bei dem Berner Religionsgespräch im Januar 1528 sich entschieden zwinglisch aussprach. Obwohl Butzers „Dialogus" (vom Abendmahl Christi), welchen er im nämlichen Jahre herausgab, versöhnlich gehalten war, galt in den Augen Luthers Straßburg um diese Zeit als eine Höhle von wilden Thieren, „Vipern" u. s. w. Bei dem durch Philipp von Hessen veranstalteten Religionsgespräch zu Marburg (1. Oct. 1529) konnte sich das Verhältniß beider Reformatoren nicht bessern; noch weniger war dieß möglich, als Butzer im J. 1530 neben das sächsische das zwinglisirende Bekenntniß der „vier Städte" setzte. Seine Vertheidigung der „Tetrapolitana" (1531) war von der Art, daß Luther „eitel Schalkheit und Täuscherei" darin erblickte. Bald aber schlangen politische Erwägungen ein Band um die theologischen Widersacher, denen die möglichste Verstärkung des protestantischen Schutz- und Trutz-Bundes vorzugsweise am Herzen lag. Butzer brachte es dahin, daß die Straßburger sammt Genossen im J. 1532 auf dem Schweinfurter Convent die Augsburger, d. i. die sächsische Fürsten-Confession unterschrieben, „unbeschadet der Zustimmung zu der vierstädtischen". In Folge davon wurden sie auf dem Convent von Schmalkalden freundlich aufgenommen. Nunmehr gab sich Butzer alle Mühe, die Schweizer zur Annahme einer Formel zu bestimmen, welche lutherisch lautete, aber eine zwinglische Deutung nicht ausschloß. Durch Luthers überwältigenden Einfluß ließ sich endlich Butzer, der um jeden Preis Union suchte, dazu bestimmen, bei einer Unterredung zu Kassel, hierauf bei der Abfassung der „Wittenberger Concordie" (21. Mai 1536), die schweizerische Abendmahlslehre förmlich zu verläugnen und eine Art von Widerruf wegen seiner irrigen Meinungen zu leisten (Guericke, K.-G., 9. Aufl. III, 126—129; Janssen III, 350 ff.). In der Schweiz vermochte der „Bucerismus" nicht durchzudringen; vielmehr blieben die Zwinglianer Meister (Guericke a. a. O.). Im Ganzen genommen waren die Butzer'schen Unionsbemühungen auch in Deutschland ohne nachhaltigen Erfolg. Noch vergeblicher mußten die Vermittlungsversuche sein, welche Butzer in Bezug auf Katholiken und Protestanten unternahm. In der nämlichen Zeit, wo er sich eifrigst angelegen sein ließ, die gewaltsame Abschaffung der katholischen Religion, wo immer er konnte (vgl. Janssen III, 220 ff., 328 ff.), mit Wort und That zu fördern, begann er, unter angenommenen Namen, 1534, irenische Schriften herauszugeben (Döllinger, D. R. II, 37—42). Im J. 1535 bahnte er mit herzloser Sophistik durch eine besondere Schrift die völlige Vernichtung der katholischen Religion in der Reichsstadt Augsburg an (Janssen III, 328 ff.). Einige Jahre später befürwortete derselbe (1539—1540) die Bigamie Philipps von Hessen in schmählicher Weise, vertheidigte sie gleißnerisch und verleitete sogar Luther und Melanchthon nebst mehreren hessischen Theologen zur Genehmigung dieses schweren Aergernisses (Riffel, Chr. K.-G. d. n. Z., 1842, II, 532 ff.; Döllinger, D. R. II, 42—45; Janssen III, 403 bis 413, 428—439). Um dieselbe Zeit eiferte er gegen den Frankfurter Anstand und betrieb ein Bündniß mit England (Janssen III, 383. 418). Dennoch galt derselbe bei den verblendeten kaiserlichen Räthen, einem Kanzler Granvella, einem J. von Weeze, vertriebenem Erzbischof von Lund und postulirtem Bischof von Konstanz, einem Vicekanzler Naves, den „drei bösen Geistern" (Janssen III, 383. 421—457. 484—500. 509—521. 557. 600—612), als ein geeigneter Vermittler zwischen der Kirche und ihren Widersachern. Beigezogen zu den Conferenzen von Hagenau und Worms (1540), spielte er bei dem Regensburger Religionsgespräch im J. 1541 eine Hauptrolle (Janssen III, 449 ff.). Seine darauf bezüglichen „Acten" verwickelten ihn in einen bittern Streit mit Dr. J. Eck, welcher sein ränkevolles Wesen durchschaute und im J. 1543 eine „Replik" gegen „den Apostaten Butzer" richtete. Dieser hatte inzwischen, freilich ohne Erfolg, Alles aufgeboten, um in der Erzdiöcese Köln, mit schlauer Benützung der Schwäche und Unwissenheit des Kurfürsten Hermann von Wied, den allgemeinen Abfall herbeizuführen (Riffel a. a. O. II, 724—732; Janssen III, 504). Ueberhaupt zeigte er sich gegen die katholische Kirche so feindselig wie jemals (Janssen III, 511. 512. 530, Note 3). Trotzdem betheiligte sich Butzer auch bei dem Religionsgespräch von 1546, das so vergeblich war wie die übrigen (Riffel a. a. O. II, 540—580. 740—744; Döllinger, D. R. II, 51). Wie wenig er von wahrer Friedensliebe erfüllt war, zeigte die Feindseligkeit, mit welcher das „Interim" von ihm bekämpft wurde. Bei der Einführung desselben in

Straßburg erhielt er seine Entlassung (1. März 1549), wenige Monate später eine reichlich besoldete Professur an der englischen Universität Cambridge. Unbefriedigt von der Entwicklung der Reformation, wie in Deutschland, so in England (Döllinger, D. R. II, 26—36. 52—54), starb der ruhelose Mann schon am 28. Februar 1551. Sein prunkvoll beerdigter Leichnam wurde unter der katholischen Königin Maria (1556) ausgegraben und verbrannt. Unter der protestantischen Elisabeth errichtete man (1560) ihm ein Grabmal. Von den zehn Folianten, in welchen seine zahlreichen Schriften gesammelt werden sollten, ist nur einer erschienen (Basel 1577). (Vgl. noch Hergenröther, K.-G. II, 246 ff.; Baum, Capito und Butzer, in Leben und Schriften der Väter der reform. Kirche III, Elberfeld 1860; M. Lenz, Briefwechsel des Landgrafen Philipp mit Butzer [Publicat. aus dem preuß. Staatsarchiv, 1880, I].) [Patric. Wittmann.]

Buxtorf (ursprünglich Bokstrop) heißt ein Geschlecht von Gelehrten, welche vom 16. bis ins 18. Jahrhundert an der Universität zu Basel auf dem Gebiet alttestamentlicher Theologie und Exegese, insbesondere aber der hebräisch-chaldäischen und talmudisch-rabbinischen Sprachwissenschaft und spätern jüdischen Alterthumskunde sich große, zum Theil bahnbrechende Verdienste erworben haben. Die Familie stammte aus Camen in Westfalen, wo der älteste und bedeutendste Träger des Namens, Johannes, als Sohn des dortigen Predigers Johannes Buxtorf am 25. December 1564 geboren wurde. Sein Großvater, Severin Buxtorf, hatte daselbst über 30 Jahre das Bürgermeisteramt verwaltet. Zu Hamm, dem Hauptorte der Mark, und am Archigymnasium in Dortmund erhielt er den ersten Unterricht und kam, nach einigem Aufenthalt zu Hause, aus Anlaß des frühzeitigen Todes seines Vaters, nach Marburg, von da nach Herborn. Hier widmete er sich unter dem Professor Piscator dem Studium des Hebräischen mit solchem Erfolg, daß der verehrte Meister ihm bald willig die Palme zuerkannte und bei der deutschen Uebersetzung des Alten Testaments (Herborn 1602 und 1603) willige Handreichung von ihm erhielt. Von Herborn ging er nach Heidelberg, dann, durch die Kriegsunruhen der spanischen Truppen veranlaßt, 1588 nach Basel, um sich unter Jakob Grynäus, dem Schüler Luthers und Melanchthons, und Hospinian weiter auszubilden. Er besuchte auch Zürich, um Bullinger, und Genf, um Beza zu hören, ließ sich jedoch bald wieder durch Grynäus für Basel gewinnen. Hier, wo im J. 1576 auch sein Oheim, Joachim Buxtorf, die juristische Doctorwürde erhalten hatte, erhielt er durch Grynäus Zutritt in das Haus des aus savoyischem Geschlecht stammenden Leo Curio und wurde 1590 Magister artium. Bereits hatte er, nach längerem Zaudern ob der Schwierigkeiten des Amtes, zunächst den Beruf eines öffentlichen Lehrers der hebräischen Sprache übernommen, den er nun, nach zwei Jahren seiner Lehrthätigkeit, im J. 1591 mit der Stellung eines ordentlichen Professors an der Universität vertauschen durfte. Im folgenden Jahre trieb es ihn nochmals in die geliebte Heimat, und 1593 verband er sich mit der Tochter Curio's, Margaretha, deren Mutter Flaminia ebenfalls italienischen Geblütes, aus Locarno, war. Dieser Ehe entsproßten fünf Söhne, darunter drei auf einmal, und sechs Töchter. Durch solchen Segen verbreitete und erhielt sich das Geschlecht der Buxtorfe in der neuen Heimat, während es in der alten, in Westfalen, schon lange erloschen ist. Bei seiner rastlosen Thätigkeit erwarb Buxtorf nun rasch die ausgebreitetste Kenntniß der hebräischen Sprache, des Talmud und der rabbinischen Literatur, und wurde unbestritten als erste Auctorität auf diesem Gebiete gefeiert. (Sein erlesener Bücherschatz, der auf den Sohn überging, wurde später (1705) um 1000 Thaler der öffentlichen Bibliothek in Basel einverleibt.) Voll Eifers, die religiösen Gebräuche und sprachlichen Eigenheiten des Judenthums vollständig kennen zu lernen, suchte und pflog er, nach dem Vorgang des hl. Hieronymus, Umgang mit Rabbinen, nahm einzelne derselben in sein Haus und verköstigte sie auf längere Zeit, so daß er Rabbinorum magister genannt wurde. Im J. 1602 erschien zuerst sein **Manuale hebr. et chald.** Im J. 1603 folgte die **Synagoga Judaica**, zuerst deutsch in Basel, dann vermehrt und verbessert in's Lateinische übersetzt von H. Germberg, Hanau 1604 und noch öfters; das Buch ist ein sehr reichhaltiges, obgleich allzu einseitiges Sammelwerk nicht bloß von rabbinischen Lehrsätzen, sondern auch von nugae et commenta, und wird an kritischer Selbständigkeit und Schärfe von der kleineren, durch Richard Simon französisch übersetzten Schrift Leo's von Modena über dieselbe Materie durchaus übertroffen. Doch mehrte das Buch den Ruf seines Verfassers bedeutend. Dieser veröffentlichte im nämlichen Jahre auch eine **Epistolarum Hebraicarum decas** hebräisch und lateinisch, und **Institutio epistolaria cum epist. hebr. centuria**, sowie 1604 seine **Disputatio Judaei cum Christiano** zu Basel. Die grammatischen Schriften, von 1605 bis 1615 und später oft wieder erschienen, gründen sich auf die von ihm hierbei in sprachlichen und syntaktischen Beobachtungen und in der Methode verbesserten und bereicherten rabbinischen Sprachlehren. Auf sein **Lexicon Hebraeo-Chaldaicum** und **Epitome radicum Hebr. et Chald.**, beide zuerst Basel 1607, begann er 1609 den Grund zu dem großen **Lexicon Chaldaicum, Talmudicum et Rabbinicum** zu legen, das aber erst 30 Jahre später, nachdem er bis zu seinem Tode 20 Jahre Schweiß und Mühe darauf verwendet, und nachdem sein Sohn Johannes sich noch 10 Jahre lang der Ergänzung und Vollendung unterzogen hatte, 1639 erschienen ist. Das „Werk der 30 Jahre“ ist über 200 Jahre mustergültig in seiner Art geblieben, und neuerdings mit Anmerkungen versehen von B. Fischer, Leipzig

1869, wieder herausgegeben worden. — Sowohl der Ruf der Gelehrsamkeit wie anziehender Lehrvortrag und persönliche Liebenswürdigkeit des milden und friedfertigen Mannes zogen Schüler auch aus Frankreich, Dänemark, England, Schottland nach Basel, dem er treu blieb trotz mancher durch Mangel an Anerkennung in ihm geweckten Mißstimmung. In einem Dankbriefe an den holländischen Gelehrten Udenbogard, welcher ihm für die Widmung des Thesaurus grammat. hebr. an die Generalstaaten in deren Auftrag eine ansehnliche Geldsumme gesandt hatte, schreibt er: „Wenn Einer hier die Last von 100 E. (asinorum) sich aufbürdete, so wird ihm gleichwohl nicht mehr zu Lohn als einem E. Das ist der Welt Undank!" Gleichwohl schlug er 1611 eine sehr ehrenvolle Berufung an die Akademie Saumur aus, die vom Gouverneur Du Plessis-Mornay für die französischen Protestanten mit Zustimmung Heinrichs IV. 1593 gegründet worden war. Ebenso widerstand er 1619 den Bemühungen gelehrter Freunde, ihn nach Heidelberg zu ziehen, wo man große Hoffnungen auf den Kurfürsten und böhmischen König Friedrich V. baute. Bald konnte er in dem sichern Basel seine Vorsicht und das Geschick preisen, nachdem drei Jahre später auch Heidelberg in die Hand der Feinde Friedrichs gefallen war, und um dieselbe Zeit Saumur und seine Akademie durch Kriegsdrangsale auf's härteste mitgenommen worden war. Im J. 1619 traf ihn zu Basel ein bitterer Unfall nicht unverschuldet. Er wohnte nämlich mit Andern, unter denen der Oberstrathsdiener Gläser selbst, der die Jurisdiction in jüdischen Angelegenheiten hatte, dem Acte der Beschneidung eines Knaben des Juden Abraham bei, welchen Buxtorf sammt Familie als Amanuensis in seinem Haus unterhielt. Für den allzu neugierigen Forschungseifer büßte ihn der Magistrat um 100 Gulden. Anfangs des Jahres 1625, nach dem Tod des Orientalisten Th. Erpenius in Leyden, sollte er an dessen Stelle treten. Er schlug aber auch diesen Ruf ab, aus Altersrücksichten und weil ihm eine namhafte Gehaltserhöhung verwilligt worden war. Rastlos thätig erlitt er zu Anfang September 1629 Pestanfälle, denen er am 13. desselben Monats erlag. — Im J. 1613 hatte er die kleinere, später noch wiederholt aufgelegte Schrift De abbreviaturis hebraicis, cui accesserunt operis talmudici brevis recensio et bibliotheca rabbin. nova, herausgegeben. Ein bedeutendes Verdienst um die Förderung der alttestamentlichen Studien erwarb er sich, nachdem er die im J. 1610 vom akademischen Senat zu Basel ihm angetragene Professur der Theologie abgelehnt hatte, durch die kritische Neubearbeitung und Herausgabe der großen Bomberg'schen Bibel, 1618 f.: Biblia hebraica, cum paraphr. chald. et commentar. Rabbinorum. Es folgte als Beilage 1620: Tiberias s. commentarius masorethicus, auch besonders erschienen und zu Basel 1665 verbessert und vermehrt herausgegeben. Darin ist eine sich streng an die synagogale Ansicht schließende Darstellung der Geschichte der Masora gegeben und die aufgekommene Behauptung von einer nachtalmudischen Ausarbeitung der Punktation durch die Gelehrten zu Tiberias schroff abgewiesen. Der Streit, in welchen er hierdurch mit L. Cappellus (s. d. Art.) verwickelt wurde, endete für ihn mit einer völligen Niederlage (s. u.); der Name Tiberias, den der Vater für sein Werk wählte, wurde zum schlagenden Zeichen dieser Niederlage für den Sohn. Passender hätte ihn ihr Gegner gewählt. — Schon frühe, selbst noch vor Inangriffnahme des großen Wörterbuches, hatte sich Buxtorf an die Ausarbeitung seiner Concordantiae bibliorum hebraicae gemacht, ohne auch hier den Schlußstein einsetzen zu können. Der Sohn führte diese mühsame Arbeit ebenfalls zu Ende und konnte sie drei Jahre nach dem Tode des Vaters veröffentlichen. — Der so umfassenden biblisch-literarischen Thätigkeit Buxtorfs lag gutentheils das apologetische Bestreben zu Grunde, mit rabbinischen Schulwaffen gegen eine Fraction der eigenen Glaubensgenossen, noch mehr aber gegen diejenigen Gelehrten der römischen Kirche, welche den Bibeltext der griechischen Uebersetzung und der Vulgata für besser als den masorethischen Text hielten, zu Felde zu ziehen. Ein unbefangeneres Studium des letztern hatte schon manche Reformatoren, darunter Luther selbst und Melanchthon, von der Fehlerhaftigkeit vieler Stellen des hebräischen Textes überzeugt, und ein Schritt weiter führte nun auf der andern Seite zur Hochschätzung der alten griechischen und lateinischen Version, die nach älteren und besseren Grundtexten gefertigt worden sei. Dieser gelehrten Meinung, welche unbestreitbar auf Wahrheit beruht, widersprachen die Tradition der Synagoge und die Schriften der Rabbinen auf's Schärfste, indem beide die sorgfältigste Behandlung und untrügliche Bewahrung der biblischen Texte seit den ältesten Zeiten lehrten. Die Ueberzeugung des älteren und neueren Judenthums machte Buxtorf zur seinigen und wußte Reformirte wie Lutheraner auf dem Boden des für unbedingt, selbst in allen Buchstaben und Vocalzeichen authentisch und zuverlässig erachteten hebräischen Bibelwortes gegenüber der so vielfach davon abweichenden griechischen und lateinischen Kirchenbibel zu einigen. In der aufgeregten Kampfzeit des 17. Jahrhunderts, wo der große Religionskrieg sich vorbereitete, erschien der Nachweis der allein fehlerfreien Gestalt des göttlichen Wortes, wenn auch lediglich durch jüdische Beweismittel geführt, als ein großer Gewinn. Eine ruhigere Zeit brachte hierüber mehr Licht und schied beiden Parteien ihr Recht und Unrecht zu. — Buxtorf führte einen ausgebreiteten Briefwechsel mit gelehrten Juden und Christen der meisten europäischen Länder, der zum großen Theil noch vorhanden ist. (Dr. Buxtorf-Falkeisen: Johannes Buxtorf Vater, erkannt aus seinem Briefwechsel, Basel 1860; Kautzsch, Joh. Buxtorf der Aeltere,

Rectoratsrede, Basel 1879; über seine Schriften: Athenae Rauricae, Basil. 1778.)

2. Der schon mehrerwähnte Sohn Johannes Buxtorf, gewöhnlich der jüngere genannt, war den 13. August 1599 geboren. Vom Vater frühzeitig dazu angetrieben und geleitet, las er, wenn wir Ath. Raur. zu glauben haben, mit vier Jahren fertig lateinisch, griechisch und hebräisch, besuchte im 13. Jahr die hohe Schule und wurde im 16. Jahr Magister. Neben theologischen Studien trieb er eifrig die biblischen Sprachen und die Talmudlectüre, so daß es bald hieß: non ovum ovo similius, quam Buxtorfius pater et filius. In seinem 17. Jahr ging er nach Heidelberg, hörte dort Paräus, Scultetus und Alting, begab sich zwei Jahre später nach Dordrecht und wohnte hier 1619 der Synode an, worauf er die Niederlande, England und Frankreich bereiste. Nach Basel zurückgekommen, erhielt er durch die Targumim in der vom Vater eben damals besorgten großen Bibelausgabe Anstoß zur Bearbeitung eines Lexicon Chaldaicum et Syriacum, das 1622 erschien. Im nächsten Jahr erscheint er zu Genf, wo er hörte und lehrte. Einem Antrag für den Lehrstuhl der Logik zu Lausanne, den die Behörde von Bern an ihn brachte, zog er das Verbleiben in Basel vor, wo er zwei Diaconatsstellen, die zweite an der Peterskirche, übernahm und dem von ihm liebgewonnenen Predigtamt oblag, bis er es 1630 aus Rücksicht auf seine schwächliche Gesundheit mit dem Lehrstuhl der hebräischen Sprache als Nachfolger des Vaters vertauschte. Zur Anerkennung dafür, daß er ehrenvolle Berufungen nach Gröningen und Leyden abgelehnt hatte, wurde ihm bald die neu errichtete dritte theologische Lehrstelle (professio locorum communium atque controversiarum) übertragen, und diese bekleidete er nun neben der Professur der hebräischen Sprache bis 1654. In letzterem Jahr übernahm er statt der ersteren den Lehrstuhl für alttestamentliche Exegese, welcher ohnehin mit seinen philologischen Studien völlig homogen war. Viermal verheiratet, starb er am 17. August 1664, nachdem er alle Kinder bis auf zwei Söhne überlebt hatte und innerlich nicht ohne eigene Schuld mehr und mehr verbittert worden war. Grund zu dieser Gemüthsstimmung war die lange dauernde literarische Fehde, welche er zum Theil als Kämpe für die Ansichten seines Vaters unternommen hatte. Es erhob sich nämlich gegen die von beiden Buxtorfen mit ebenso großer Energie als Gelehrsamkeit vertretene Meinung von der völligen Integrität des masorethischen Textes und seiner unverletzten Ueberlieferung ein kaum minder gelehrter und gewandter Gegner in Ludwig Cappellus, der scharfsinnig und vorurtheilsfrei die rabbinischen Angaben und Ueberlieferungen über Text und Punktation des A. T. zergliederte und die schwache Seite derselben durch das überraschende Resultat eindringender Studien bloßlegte. Dieses Resultat bestand darin, daß dem masorethischen Text in vielen Fällen die alten Uebersetzungen, insbesondere die alexandrinische und die lateinische des hl. Hieronymus, vorzuziehen seien, jener somit keineswegs durchweg den ächten Text biete; ferner, daß die ganze Punktation erst nachtalmudisch, und daß auch die Quadratschrift nicht aus der mosaischen Zeit herkomme. Diese Anschauungen, welche Cappellus im Wesentlichen bereits bei Elias Levita (s. d. Art.) und den Reformatoren gefunden, vertrat er bezüglich der Punktation schon in seinem Arcanum punctationis revelatum, sive de punctorum vocalium et accentuum apud Hebraeos vera et germana antiquitate libri II, das 1621 durch ihn vollendet und 1624 zu Leyden von einem Gesinnungsgenossen, dem Orientalisten Thomas Erpenius, ohne Wissen und Nennung des Verfassers herausgegeben worden war. Glänzend aufgenommen, bewirkte das Buch eine theilweise Umstimmung gegen die fast als kirchlich dogmatisirt geltende Ansicht der „patroni punctorum", Buxtorf Vater und Sohn, von welchen ersterer den Druck des ihm früher zur Durchsicht gesandten Arcanum widerrathen hatte. Noch unangefochten wegen seiner Neuerungen im Arcanum, arbeitete Cappellus bis 1634 die Critica sacra aus, in welcher er durch Zusammenstellung einer Menge Varianten einen freieren Standpunkt dem masorethischen Text gegenüber zu gewinnen strebte. Vorläufig schwieg Buxtorf, obgleich er durch den Beifall, den Cappellus immer reichlicher erntete, und durch dessen offene Erklärung 1643, daß er Verfasser des Arcanum sei, immer stärker erregt wurde. Ein Schriftwechsel zwischen beiden Männern (Buxtorfs Dissertatio de literarum Hebraicarum genuina antiquitate 1643, und De primae coenae Domini ritibus, wogegen von Cappellus Ἐπίκρισις de ultimo Christi paschate 1644, und Diatriba de veris et antiquis Hebraeorum literis 1645 erschien) war das Geplänkel vor dem Kampf, welcher endlich 1648, volle 24 Jahre nach Erscheinen des Arcanum, durch den Tractatus de punctorum vocalium et accentuum in libris Vet. Testam. hebraicis origine, antiquitate et authoritate, oppositus Arcano punctationis revelato Lud. Cappelli (Basel) von Buxtorf eröffnet wurde. Eine Menge rabbinischer Stellen auf 437 Quartseiten sollte hier die Neuerungen des Gegners abthun, dessen noch immer nicht erschienene, aber ihrem Inhalte nach Buxtorf bekannt gewordene Critica sacra ebenfalls polemisch berücksichtigt wurde, und sollte die Punktation als Werk Moses' oder doch Esdras' und die alleinige Wahrheit, Auctorität und Integrität des hebräischen Textes erweisen, nach welchem die alten Versionen in allen Fällen verbessert werden müßten. Cappellus schrieb nun alsbald (1648—1649) seine Vindiciae Arcani Punctationis, eine scharfe Widerlegung des Tractatus, die jedoch erst 1689 in Druck kam. Dagegen erschien schon 1650 zu Paris seine Justa defensio adversus injustum censorem, gleichzeitig mit der hier in Schutz genommenen Critica sacra, welche nur durch die Bemühungen

des zur katholischen Kirche übergetretenen Sohnes Johann Cappellus und des Oratorianers Johann Morinus mit königlicher Genehmigung veröffentlicht werden konnte. Die Justa defensio bekämpft wieder die Unversehrtheit des masorethischen Textes und die Zuverlässigkeit des rabbinischen Apparates. Dagegen schrieb Buxtorf noch die Anticritica seu vindiciae veritatis hebraicae adversus Lud. Cappelli criticam quam vocant sacram ejusque defensionem, quibus sacrosanctae editionis bibliorum hebraicae authoritas, integritas et sinceritas a variis ejus strophis et sophismatibus, quamplurima loca a temerariis censuris et variarum lectionum commentis vindicantur, simul etiam explicantur et illustrantur, Bas. 1653. Trotz größerer Ruhe in der Darstellung und Behandlung des Gegners beharrt Buxtorf bei den alten Irrthümern und baut auf den durch den Staub der Jahrhunderte geheiligten Erdichtungen der Synagoge das alte Axiom von der völligen Unversehrtheit des hebräischen Textes wieder auf. Zu einem gewissen Sieg indessen verhalf ihm damals die starke confessionelle Spaltung, sowie das durch den traurigen Religionskrieg auf's Aeußerste geschärfte deutsch-protestantische Bewußtsein, welches den Glauben an die unversehrte Ueberlieferung des Buchstabens der hl. Schrift im hergebrachten hebräischen Grundtext als eines unentbehrlichen Fundamentes für die protestantische Lehre von der Bibel in keiner Weise angetastet wissen wollte. Unbefangene Forschung hat den Stillstandscanon längst von der Stelle gerückt. Man muß aber doch auch Buxtorf das Verdienst zuerkennen, daß er einseitiger Ueberschätzung der alten Uebersetzungen gewehrt, in vielen Einzelheiten den hebräischen Text gerechtfertigt und in weiterer Untersuchung den Anstoß zu der Erkenntniß gegeben hat, daß nicht, wie noch Cappellus vermuthete, die Masora schon zwischen Esdras und der Vollendung des Talmud allmälig zu Stande kam, sondern daß sie nachtalmudischen Ursprungs ist. — Neben der schon berührten Concordanz und dem großen chald.-talmud.-rabbin. Wörterbuch, die er zu vollenden hatte, sind von des jüngeren Buxtorf Schriften noch erwähnenswerth: Dissertationes philologico-theologicae, Bas. 1659; Maimonidis More Nevochim, sive Doctor perplexorum, conv. ex hebr., Bas. 1629; Liber Cosri, cont. colloquium de religione, ursprünglich arabisch, dann hebräisch übersetzt, und in dieser Uebertragung nebst der aus ihr gefertigten lateinischen von Buxtorf herausgegeben, ib. 1660, im Anhang Abhandlungen aus Abarbanels Commentar über den Pentateuch. Die weiteren Schriften sind verzeichnet in Athenae Rauricae 47. 448. Es folgte ihm sein Sohn aus vierter Ehe,

3. Johann Jacob Buxtorf, am 4. September 1645 geboren. Ebenfalls sehr frühzeitig vom Vater unterrichtet, bezog er 1659 die Universität und betrieb zwei Jahre später theologische Studien. Im Todesjahre des Vaters wurde er ihm zur stellvertretenden Unterstützung in der Professur des Hebräischen beigegeben und ward im nämlichen noch sein Nachfolger. Im J. 1665 begab er sich auf Reisen nach Genf, Frankreich, den Niederlanden, im Frühjahr 1666 nach London, Oxford und Cambridge. Ueberall sah er sich, den Sohn und Enkel der beiden Gelehrten von Weltruhm, geehrt und ausgezeichnet. Nachdem er 1669 nach Basel zurückgekehrt war, verblieb er als beliebter und verdienstvoller Lehrer und Universitäts-Bibliothekar in der Professur seines Vaters, die er bis zu seinem Tod (1. April 1704), zuletzt unter den Beschwerden anhaltender Kränklichkeit, bekleidete. Von den besten Fachgelehrten seiner Zeit selbst als ausgezeichneter Gelehrter anerkannt, hielt er sich auffallend von schriftstellerischer Thätigkeit zurück. Es ist von ihm bloß eine Vorrede zu der durch ihn 1665 besorgten Wiederherausgabe der Tiberias des Großvaters und eine Anzahl Verbesserungen zu desselben ebenfalls vom Enkel 1680 wieder edirten Synagoga Judaica im Druck erschienen. Ein Neffe desselben war

4. Buxtorf, Johann, Sohn eines Johann Buxtorf, Sohnes von Johann Buxtorf, dem oben behandelten Gegner des Cappellus. Er war am 8. Januar 1663 geboren und wurde zuerst Pastor in der Grafschaft Mark, später in der Nähe von Basel. Im J. 1704 wurde er daselbst zur Nachfolge in der hebräischen Professur seines Oheims berufen, welche er bis zu seinem Tode im J. 1732 inne hatte. In schriftstellerischer Thätigkeit zwar ergiebiger als sein Oheim, blieb er doch sehr weit hinter den beiden ersten Trägern seines Namens zurück, beinahe last and least. Außer Erbauungsschriften (Athenae Raur. 454) veröffentlichte er 1707 zu Basel die Catalecta philologico-theologica, kleine Abhandlungen über biblische Stellen und Materien mit rabbinischen Citaten und Erläuterungen, sammt einem Anhang von Briefen des Casaubonus, Heinse, Usser, Schickard (Prof. in Tübingen) u. A. an Buxtorf I und II.

Literatur: Rich. Simon, Hist. cr. du V. Test., Amst. 1685, 478 sqq.; Meyer, Gesch. der Schrifterkl. III, 97. 169 ff. 249. 270; Rosenmüller, Handb. für die Liter. der bibl. Kritik und Exegese I, 212 f. 258 f.; Bleek-Kamphausen, Einl. in das A. T., 3. Aufl., 62. 100. 129 f. 729. 744 u. a. St.; Schnedermann, Die Controverse des Ludw. Cappellus mit den Buxtorfen, Leipzig 1879. [v. Himpel.]

Buzanval, Nicolaus Choart (Chicherai), Bischof von Beauvais, ein Jesuitenfeind, dessen Großonkel Paul Choart v. Buzanval Gesandter Heinrichs IV. bei der Königin Elisabeth von England war, wurde den 25. Juli 1611 zu Paris geboren und gelangte frühzeitig zu hohen Würden und Ehrenstellen. Nachdem er kaum Mitglied des Parlaments der Bretagne geworden war, wurde er in rascher Folge in den großen Rath berufen, zum Staatsrath ernannt und zum französischen Gesandten für die Schweiz

bestimmt. Allenthalben erwarb er sich großes Ansehen und eignete sich den Beinamen Chicherai zu, den er erst bei seiner Erhebung zum Episcopate aufgab. Als nämlich sein Oheim Augustin Potier, Bischof von Beauvais und Minister der Regentin Königin-Mutter Ludwigs XIV., 1650 gestorben war, wurde Nicolaus als dessen Nachfolger ausersehen. Bereits hatte er die päpstliche Bestätigungsbulle erhalten und sich zur näheren Vorbereitung auf die Consecration zu den Priestern des Oratoriums von St. Magloire (Maglorius, Apostel der Bretagne) zurückgezogen, als ihm heftige Bedenken über seine Würdigkeit und Befähigung zum Episcopate kamen; nur mit viel Mühe konnte er von dem Entschlusse, wieder zurückzutreten, abgebracht werden. Aber mit desto größerem Eifer lag er hernach der Erfüllung seiner bischöflichen Pflichten ob, während er dem Hofleben ganz entsagte und sich nur durch die dringendsten Bisthumsangelegenheiten, welche nicht anders besorgt werden konnten, bewegen ließ, die Hauptstadt des Königreichs zu betreten. Er traf verschiedene Anordnungen zur Hebung des Volksschulunterrichtes und besonders der Katechese, sowie zur Wiederherstellung einer strengeren Kirchenzucht, duldete aber die Jesuiten, gegen welche er ob ihrer vermeintlichen Herrschsucht eine große Abneigung hatte, nicht in seiner Diöcese. Aus seinem Vermögen gründete er an mehreren Orten Spitäler, das bedeutendste in Beauvais selbst, stattete das bereits bestehende theologische Seminar auf's Reichste aus und errichtete ein umfangreiches Erziehungsinstitut für studirende Knaben, um dieselben schon von früher Jugend an durch eine geeignete Geistes- und Herzensbildung zu guten Seelenführern heranzuziehen. Leider löste sich diese Anstalt nach seinem Tode wieder auf, fand aber später in allen Diöcesen Frankreichs Nachahmung. Als 1668 die Pest auch in seine Diöcese einbrach, bewies er große Selbstaufopferung durch persönliche Krankenpflege und übernahm sogar die Pastoration einer Pfarrei, deren Seelenhirt sich aus Furcht vor Ansteckung geflüchtet hatte. In dem damals auf's Heftigste entbrannten jansenistischen Streite nahm er für Port-Royal Stellung und verweigerte mit den Bischöfen von Alet, Angers und Pamiers die Unterzeichnung des durch Alexander VII. vorgeschriebenen Formulars, indem er an der vom Papste verworfenen Distinction zwischen Recht und Thatsache (Question du fait et du droit) festhielt. Der Vermittlung der Bischöfe von Sens und Chalons gelang es jedoch, die vier Bischöfe zur Unterzeichnung zu bewegen, worauf Papst Clemens IX. denselben seine Zufriedenheit bezeugte und den König bewog, alle weiteren Proceduren gegen sie einzustellen. Dieß nannte man den Frieden Clemens' IX. von 1668. Buzanval starb am 21. Juli 1679, gerade 68 Jahre alt, nachdem er noch den Rest seines Vermögens für die Armen bestimmt hatte. (Vgl. Idée de la vie et de l'esprit de M. de Buzanval, Paris 1717.) [J. N. Seidl.]

Byzantinismus ist der Inbegriff von Grundsätzen und Anschauungen, welche im ehemaligen griechischen Kaiserreiche den Hof, den Clerus und das Volk inficirten, ein System, das für den Kaiser sklavische Unterwürfigkeit in geistlichen und weltlichen Dingen forderte, in bestimmter nationaler Ausprägung, verwandt darum mit dem Cäsaropapismus, Despotismus, Gallicanismus (vgl. Gagarin in den Études religieuses, hist. et littér., Mai 1865, 117). Oder, wie Döllinger (Kirche und Kirchen, München 1861, 5) sich ausdrückt, es ist jener national-politische Geist des griechischen Kaiserreichs, dessen beide Factoren der Absolutismus der Kaisermacht über Staat und Kirche, und der Dünkel, die hoffärtige Selbstüberhebung des Volkes, waren. Der Byzantinismus war schon vor dem griechischen Schisma vorhanden, enthielt den Keim desselben und stieg nach demselben noch viel höher, zumal unter den Comnenen des 12. Jahrhunderts, wo der Canonist Balsamon den Satz aussprach: „Die kaiserliche Machtvollkommenheit kann Alles thun" (Comm. in Carthag. c. 15; Migne, PP. gr. CXXXVIII, 73). Die Griechen in Constantinopel sahen in den Völkern des Abendlandes nur Barbaren, welche ihren Kaisern, den Nachfolgern der alten römischen Imperatoren, sich unterwerfen müßten; in der Salbung ihrer Kaiser fanden sie eine Art sacramentaler Weihe, so daß der Patriarch Polyeuktus 969 sie mit der Taufe zusammenstellte und die Blutschuld des Kaisers Johannes Tzimiskes, der seinen Vorgänger ermordet hatte, durch sie ebenso getilgt erklärte, wie die Taufe die vor ihr begangenen Sünden tilge (bei Balsamon in c. 12 Ancyr., Bever. Pand. Canon. I, 385). Die Kaiseranbetung (Basiliolatrie) der Byzantiner, die schon im achten Jahrhundert im fränkischen Reiche Widerwillen erregte (Neander, K.-G., 3. Aufl., II, 132), ward um so emsiger gepflegt, je mehr man sich dem päpstlichen Primate feindselig gegenüberstellte. Man stützte sich darauf, die öcumenischen Synoden hätten ihren Namen daher, daß der Kaiser als Weltherrscher allen Bischöfen befehle, sich zu versammeln; der Kaiser habe auch ihnen zu präsidiren, ihren Beschlüssen Rechtskraft zu geben, Alles in der Kirche zu überwachen und zu leiten, er besitze alle bischöflichen Vorrechte mit bloßer Ausnahme der heiligen Functionen. Aus der Salbung ward auch die Lehrgewalt des Kaisers gefolgert; jeder Kaiser war geborener Theologe, voll göttlicher Einsicht und Weisheit, getrieben vom heiligen Geiste, wie schon 754 an 338 griechische Bischöfe von dem Bilderstürmer Constantin Kopronymus aussagten. Diese absoluten Herrscher sahen es gern, daß der Patriarch fast schrankenlos über Bischöfe und Geistliche gebot; aber sie selbst ernannten ihn und setzten ihn wieder willkürlich ab. Dem neuen Patriarchen übergab der Kaiser feierlich den Hirtenstab und die Institution; das Nämliche ließen auch die späteren Griechen sich vom türkischen Sultan gefallen und vindicirten ihm geradezu die

Beilegung kirchlicher Streitigkeiten, wie das noch 1848 der schismatische Patriarch Anthimus gethan hat (Pichler, Gesch. der kirchl. Trennung I, 457). Altersschwache Unbeweglichkeit, hochmüthige Erstarrung, Unfähigkeit zur Verbesserung der verrotteten inneren Zustände, Servilismus und Sklavensinn, der auch den schismatischen Clerus in Verbindung mit der durch die Pforte nicht verhinderten Aussaugung des Volkes zum heftigen Widersacher der Emancipation und der Befreiung christlicher Stämme von dem türkischen Joche gemacht hat, sind darum hervorstechende Eigenschaften des von Constantinopel auch nach Rußland verpflanzten Byzantinismus. Weiteres s. bei Döllinger a. a. O.; Pichler a. a. O. I, 213 ff. 405 ff. 414 ff.; Hergenröther, Photius I, 305 ff. III, 841 ff.

[J. Card. Hergenröther.]

Bzovius (Bzowski), Abraham, Historiker, wurde 1567 zu Proczovic geboren und trat in Krakau in den Dominicanerorden. Er wirkte als Professor der Philosophie und Theologie in Mailand und Bologna, sowie in seiner Heimat, erwarb sich hier auch als Prediger und durch weitere Verbreitung seines Ordens Verdienste und begab sich unter dem Pontificat Pauls V. (1605—1621) nach Rom. Sein Eifer und seine Gelehrsamkeit fanden in den höchsten Kreisen reichliche Anerkennung; Paul V. wies ihm sogar im Vatican eine Wohnung an, und der König Wladislaw IV. von Polen bemühte sich unter diesen Umständen im J. 1633 bei Urban VIII. vergeblich, ihn wieder für das Vaterland zu gewinnen. Er blieb in der ewigen Stadt bis zu seinem Tode im J. 1637, hauptsächlich mit literarischen Arbeiten beschäftigt. Seine Productivität war sehr beträchtlich. Außer vielen in die Geschichte seines Ordens einschlägigen Schriften und vielen exegetischen und homiletischen Arbeiten, bezüglich deren auf Echard, Script. Ord. Praedic. II, 491 sq. verwiesen werden muß, verfaßte er die Schriften: Romanus Pontifex seu de praestantia, officio, auctoritate, virtutibus, felicitate rebusque praeclare gestis summorum pontificum a D. Petro ad Paulum V commentarius (Colon. 1619, Paris. 1622), der Vita S. Cunegundis Poloniae reginae (Rom. 1633) und dem Nomenclator Sanctorum professione Medicorum (Rom. 1621, Colon. 1624), ferner eine Historia ecclesiastica ex illustr. Caes. Baronii Annalibus aliorumque viror. illustr. ecclesiasticis historicisque monumentis in zwei Foliobänden (Rom 1616, Antwerpen 1616, Köln 1617. Letztere Ausgabe enthält in einem dritten Band die Gesch. des 13. Jahrhunderts von J. F. Matenesius), und er setzte überdieß die Annalen des Baronius in 9 Foliobänden bis zum Jahr 1572 fort. Sieben Bände (1198—1534) erschienen noch zu seinen Lebzeiten (Rom 1616 bis 1629, Köln 1621—1630), zwei nach seinem Tode, und zwar der eine zu Köln (1641), der andere in Rom (1672). Die wiederholten Auflagen zeigen, daß die Werke zu ihrer Zeit geschätzt waren; jetzt sind sie durch den Fortschritt der Wissenschaft überholt. Die Fortsetzung der Annalen des Baronius ist insbesondere durch die gleiche Arbeit des Oratorianers Raynald außer Curs gesetzt.

[Funk.]

C.

Caath (קְהָת), der mittlere unter den drei Söhnen Levi's (Gen. 46, 11), mit Gerson und Merari Ahnherr des dreitheiligen Stammes. Der caathitische Zweig theilt sich in vier Geschlechter: Amram, Jsaar, Hebron und Oziel (Ex. 6, 18. Num. 3, 19). Amram war Vater Moses' und Aarons (Exod. 6, 20); eines der berühmtesten caathitischen Geschlechter des Zweiges Jsaar war das der Corahiten. Ueber die Wohnorte, welche den Caathiten angewiesen wurden, s. Jos. 21, 5 ff. 10. 20. 26.

[Ecker.]

Cabassutius, Johannes, Priester des französischen Oratoriums, 1604 zu Aix in der Provence geboren, verband mit aufrichtiger Frömmigkeit eine große Gelehrsamkeit. Besonders verlegte er sich auf das canonische Recht, welches er einige Zeit zu Avignon lehrte. Später kam er in Begleitung des Cardinals Grimaldi, Erzbischofs von Aix, nach Rom und blieb dort ungefähr 18 Monate. Nach seiner Rückkehr lebte und wirkte er wieder in seiner Heimat. Er starb den 25. September 1685 zu Aix. Als theologischer Schriftsteller war er zugleich Kirchenhistoriker, Canonist und Moralist; in letzterer Beziehung huldigte er dem Probabiliorismus. Der hl. Alfons bezeichnet ihn als auctor classicus. Seine hauptsächlichsten Werke sind: 1. Notitia Conciliorum, Lugduni 1667, von der auf Wunsch des Cardinals Grimaldi eine bedeutend vermehrte Ausgabe: Notitia Ecclesiastica Historiarum, Conciliorum et Canonum invicem collatorum etc., Lugduni 1680. 1685. 1690 u. ö., erschien, zuletzt Paris 1838, 3 voll. 2. Juris Canonici Theoria et Praxis ad forum tam sacramentale quam contentiosum, tum ecclesiasticum tum saeculare, Lugduni 1675. 1679, Venetiis 1757 u. ö. Nach Du Pin ließ Cabassutius zu Aix auch eine Abhandlung über Zins und Wucher (Traité de l'Usure) im Drucke erscheinen. Ferner hinterließ er unter dem Titel Horae subcisivae Abhandlungen über verschiedene Gegenstände. (Vgl. Nicéron XXXVIII, 172; Hurter, Nomencl. II, 461.)

[Punkes.]

Cabrera, Petrus de, aus dem Orden der Hieronymiten, wurde zu Cordova in Spanien nach der Mitte des 16. Jahrhunderts geboren.

Er lehrte in verschiedenen Klöstern seines Ordens theils scholastische Theologie, theils Exegese. Wir besitzen von ihm In 3. p. d. Thomae Commentariorum et Disputationum T. II, Cordub. 1702, nämlich über die Menschwerdung des Sohnes Gottes, und De sacramentis in genere, de auxilio praevio et de baptismo in 3. p. d. Thomae a q. 60—71. Commentarii et Disputationes, Matriti 1611. Der Commentar zu den Quästionen über die Eucharistie blieb ungedruckt. Sein Todesjahr haben wir nicht ermitteln können. (S. Antonius, Biblioth. hisp. nova II, 176.) [Hurter, S. J.]

Cabseel (קַבְצְאֵל und יְקַבְצְאֵל), Stadt im südöstlichen Theile des Stammgebietes Juda, an der edomitischen Grenze (Jos. 15, 21), Geburtsort Banajas', des Hauptmanns der Leibwache Davids (2 Sam. 23, 20. 1 Par. 11, 22), auch nach dem Exil wieder von Angehörigen des Stammes Juda bewohnt (2 Esdr. 11, 25). [Ecker.]

Cabul (כָּבוּל LXX Χαβώλ), Grenzstadt im Stammgebiet Aser (Jos. 19, 27). Zur Zeit des Josephus war Χαβωλώ eine κώμη (vit. 43), an der Grenze des Gebietes von Acco, 40 Stadien westlich von Jotapata gelegen. Jetzt ist Kabûl ein Dorf, 4 Stunden südöstlich von Acco. [Ecker.]

Cadalous (auch Cadalus, Cadolaus), Bischof von Parma und Gegenpapst 1061—1069. Dieser gewandte und ehrgeizige Mann ließ sich herbei, gegen den am 1. October 1061 durch die Cardinäle erwählten Alexander II. unter dem Namen Honorius II. die Rolle eines Gegenpapstes zu spielen, und behauptete sie hartnäckig unter dem Schutze des deutschen Hofes, des Grafen von Galeria und der simonistischen Bischöfe der Lombardei. Auf einer zu Basel gehaltenen Pseudosynode ward er unter dem Einflusse des Kanzlers Wibert, 27 Tage nach der Wahl Alexanders (am 28. October), mit den päpstlichen Insignien bekleidet, und alle Gegner der kirchlichen Reform jubelten ihm freudig zu. Der Bischof Benzo von Alba zog mit vielem Gelde nach Rom, ihm dort einen Anhang zu verschaffen und den Papst Alexander zu stürzen. Am 25. März 1062 kam der falsche Honorius nach Sutri; Benzo zog ihm mit dem in Rom gewonnenen Anhange entgegen, und am 14. April kam es zwischen den beiden Parteien zu einem Kampfe, in welchem die Anhänger Alexanders geschlagen wurden. In Folge dessen konnte Cadalous in dem bei St. Peter gelegenen Stadttheil wenigstens auf kurze Zeit seinen Sitz nehmen. Bald aber ging er auf den Rath seiner Freunde nach Tusculum, weil neues Blutvergießen drohte. Vergeblich waren die eindringlichen Mahnungen des heiligen Petrus Damiani an den Usurpator, von seinem Beginnen abzustehen. Im Mai 1062 suchte Herzog Gottfried zu vermitteln und schlug vor, beide Prätendenten sollten in ihre Bisthümer zurückkehren und die Entscheidung einem Concil und dem deutschen Hofe anheimstellen. An letzterem war jetzt eine andere Anschauung zur Geltung gekommen; Erzbischof Anno von Köln führte die vormundschaftliche Regierung für Heinrich IV., und die Kaiserin Agnes ging in das Kloster Fructuaria, ihre früheren Schwächen betrauernd. Eine Synode zu Augsburg im October 1062 erwies sich schon gegen Cadalous unfreundlicher; Bischof Bucco von Halberstadt ward zu weiterer Untersuchung beauftragt, und er entschied sich für Alexander. Allein Cadalous' Anhänger gaben ihre Sache nicht auf; auf einer Synode von Parma gab der falsche Honorius dem rechtmäßigen Papste den Bann zurück, zog mit einem beträchtlichen Heere und vielem Gelde wieder gegen Rom und setzte sich in der Engelsburg fest. Auch die große Synode von Mantua, die 1064 gegen ihn entschied, bewog den stolzen Mann nicht, der usurpirten Würde zu entsagen; er war längere Zeit in der Engelsburg eingeschlossen, entkam dann nach Parma und behauptete hier seine Ansprüche auf den päpstlichen Stuhl. Sehr zu Statten kam ihm die wechselnde Politik des deutschen Hofes, an dem bald Anno von Köln, bald Adalbert von Bremen die Oberhand hatte. Im J. 1065, als Letzterer den größten Einfluß hatte, wurden die Aussichten der Schismatiker wieder günstiger, so daß Petrus Damiani den jungen König Heinrich IV. an seine Pflichten gegen die römische Kirche erinnerte. Obschon seine Macht zuletzt nur auf das Bisthum Parma beschränkt war, so behauptete der Gegenpapst doch mit aller Zähigkeit seine Ansprüche bis zu seinem 1072 erfolgten Tode. Daß er, wie Leo von Ostia und Nicolaus Aragonius berichten, bald nach dem Concil von Mantua eines schimpflichen Todes gestorben, ist ebenso unglaubwürdig, wie die andere Nachricht, er habe Alexander II. um Absolution gebeten und in einem Kloster ein Büßerleben geführt. Noch in einer Urkunde vom 5. April 1071 bezeichnete er sich als electus Apostolicus. (Vgl. C. Will, Benzo's Panegyrikus auf Heinrich IV., Marburg 1856; Hefele, Conc.-Gesch. IV, 784 ff.; Th. Lindner in den Forschungen zur deutschen Gesch. VI, 515 ff.; A. Hegert, Quae fides sit adhibenda narrationi Benzonis de discordia eccl. 1061—1064, Bonnae 1866.)

[J. Card. Hergenröther.]

Cademoth, Cedimoth (קְדֵמוֹת), altamoritische Stadt am rechten Ufer des oberen Arnon, später im Stammgebiet Ruben gelegen (Jos. 13, 18), aber den Leviten zugetheilt (Jos. 21, 37. 1 Par. 6, 64); nach ihr wurde die benachbarte Wüste benannt (Deut. 2, 26). [Ecker.]

Cades und **Cadesbarne** (קָדֵשׁ und קָדֵשׁ בַּרְנֵעַ), zwei Namen für einen und denselben Grenzort des südlichen Palästina, wie z. B. aus Num. 20, 14 vgl. mit 32, 8, oder 34, 4 vgl. mit Richt. 11, 16. 17 erhellt. Die Identität beider steht auch für Eusebius und Hieronymus im Onom. fest, obwohl sie es an der Stelle Jos. 15, 23, wo es ausnahmsweise קֶדֶשׁ geschrieben ist, mit dem galiläischen Cedes verwechseln. Ihre Angabe der Lage (ἐν ἐρήμῳ τῇ παρατεινούσῃ πέτρᾳ πόλει) stimmt ebenfalls mit der Schrift überein, nach

welcher es in der Wüste Pharan (Num. 13, 27) oder genauer in der Wüste Sin, dem nordöstlichen Theile jener (Num. 27, 14; 33, 36. Deut. 32, 51), zugleich an der Grenze Edoms liegt, zwischen dem Berge Hor und dem Gebirge der Amalekiter, vor dem Eintritt in das gelobte Land (Num. 13, 27 ff.). Robinson (Palästina III, 170 ff.) glaubt den berühmten Ort in Ain-el-Weibe wiedergefunden zu haben; doch bestätigt sich dieß nicht, da die alte Stadt 15 Stunden westwärts noch unter ihrem früheren Namen entdeckt worden ist (s. Palestine Exploration Fund 1871, 20 sq. 74 sq.). — Cades hieß ehemals „Quelle Misphat" (πηγὴ τῆς κρίσεως) Gen. 14, 6. 7, und nicht ohne Grund bezieht man beide Namen auf ein uraltes Heiligthum der Amoriter, etwa eine Orakelstätte; der Zusatz Barnea ist eben nichts anderes als „Quelle Misphat", „Brunnen der Kunde". Wichtiger wurde Cadesbarne in der Führung des israelitischen Volkes als Hauptlagerplatz in der Wüste und als erster längerer Sitz seines Heiligthums. Dorthin, gegen das Gebirge der Amoriter, ging der große Marsch durch die Wüste Pharan; von dort aus sollte die Eroberung des heiligen Landes beginnen (Num. 13, 27 ff. Deut. 1, 19 ff.), von dort aus gingen und dorthin zurück kamen die ausgesendeten Kundschafter (Num. 32, 8. Deut. 1, 22. Jos. 14, 6. 7), dort blieb die Bundeslade, als Israel dennoch den Kampf mit Amalek wagte und im Gebirge bis Horma (südwestwärts) geschlagen wurde (Num. 14, 44. Deut. 1, 44). Dort war während des größten Theiles der 38 Jahre („viele Tage", Deut. 1, 46, vgl. 2, 14) der Mittelpunkt des sich bildenden neuen Geschlechtes und seiner Wanderungen; es sah am Ende derselben Maria bei sich sterben und begraben werden (Num. 20, 1), sah aber auch die Widerspenstigkeit der jungen Generation am „Haderwasser" und den aus dem Felsen geschlagenen Quell, bis endlich Moses nach vergeblich erbetenem Durchzuge durch Edom längs dessen Westgrenze am Berge Hor vorüber nach Süden aufbrach, um die östliche Straße nach Moab durch den Wady Getum oder Ithm zu gewinnen (Num. 20, 14 ff. Deut. 2, 1—8. Richt. 11, 16—17). Zuvor war der Amoriterkönig Arad, der den Nachzug geplündert hatte, besiegt und so die frühere Niederlage beinahe an derselben Stelle gerächt worden. — Cades wird dann wieder Jos. 15, 3 erwähnt, um die Südgrenze des Stammes Juda zu bezeichnen, welche, übereinstimmend mit Num. 34, 4 ff., vom todten Meere erst nach Süden neben Edom hin, dann westwärts über das Gebirge zum „Bache Aegyptens" gezogen wird, also Cades nothwendig mit einschließt; dieß wird daher auch unter den Städten Juda's aufgezählt (Jos. 15, 23); es gehörte zur „mittägigen Gegend". Bei Ezech. 47, 19 in dem idealen heiligen Land ist das Nämliche der Fall. Cades, obwohl Num. 20, 16 als Stadt (עִיר) bezeichnet und von Josue erobert (10, 41), war selbst kein besonderer Königssitz (der Jos. 12, 22 erwähnte gehört nach Galiläa), so daß sich das allmälige Verschwinden des Namens erklärt. Ps. 28, 8 spricht noch von der Wüste Cades, wie die Wüste Sin auch Num. 33, 36 genannt wird, und Eccli. 24, 18 lobt die Palmen daselbst. [S. Mayer.]

Cades, zweimal in der Vulg. (Jos. 12, 22 und 1 Mach. 11, 63. 73, hier auch die LXX) statt des sonstigen Cedes (קֶדֶשׁ, Κεδές), zum Unterschiede von Cadesbarne auch Cedes Nephthali genannt, früher ein canaanitischer Königssitz (Jos. 12, 22 neben Megiddo), dann eine Leviten- und Asylstadt in Galiläa, im Antheile des Stammes Nephthali Jos. 19, 37; 20, 7; 21, 32), woher Barac gebürtig, und in deren Nähe die Ceniter und das Zelt Jahels waren (Richt. 4, 6—9). Sie hatte eine sehr feste Lage (Jos. 19, 37), weßhalb ihre Eroberung durch Teglathphalasar (4 Kön. 15, 29) erwähnt wird. Im machabäischen Kriege hatte sie eine zahlreiche Besatzung, und Jonathan erfocht in der Nähe einen Sieg. Auch Josephus Flavius (Bell. Jud. 4, 2) nennt sie als volkreiches, wohlgelegenes Κυδοισσά in der Nähe von Gischala, das Onom. Κυδισσός (vgl. Tob. 1, 2, Κύδις) bei Paneas, 20 Meilen südöstlich von Tyrus. Ihre Ruinen sind noch heute sehr bedeutend. (S. Robinson III, 622; Palestine Exploration Fund 1876, 92. 1877, 167.) [S. Mayer.]

Cadière, Katharina, s. Girard.

Cadumim (קְדוּמִים) ist im Siegesliede der Debbora (Richt. 5, 21) von der Vulgata als N. pr. aufgefaßt, so daß Torrens Cadumim als poetische Bezeichnung des Baches Cison = נַחַל קְדוּמִים „Bach der Vorzeit" (altberühmt) zu betrachten ist. (LXX Vatic. χειμάῤῥους ἀρχαίων; Targ. Jon. Rivus in quo facta sunt Israeli signa et prodigia ab antiquis [temporibus].) [Ecker.]

Cäcilia, die hl., Jungfrau und Martyrin, lebte zu Rom unter Marc Aurel und gehörte dem alten edlen Geschlechte der Cäcilier und der Familie der Meteller an. Ihre Vorzüge an Leib und Geist und Seele müssen glänzend gewesen sein. Sie war Christin, wurde aber durch ihre Eltern dem heidnischen Jüngling Valerius, aus dem alten Geschlechte der Valerier, verlobt. Im Stillen hatte sie jedoch Gott die Jungfräulichkeit gelobt, und so erklärte sie am Abend der Hochzeit ihrem Bräutigam, daß er sie nicht berühren dürfe, weil sie einen starken Engel zu ihrem Schutze bei sich habe. Valerius begehrte den Engel zu sehen; sie versprach es ihm, wenn er sich taufen lasse, und verwies ihn zu diesem Zwecke an den verborgen lebenden Bischof Urbanus. Er eilte sofort zu demselben hin, kam als Getaufter zurück und erblickte nun bei Cäcilia den Engel mit zwei Kränzen von Rosen und Lilien in der Hand. Er sprach ihn an und bat um gleiche Gnade für seinen Bruder Tiburtius, der dann ebenfalls zu Urbanus geschickt wurde und nach sieben Tagen als Getaufter zurückkam. Bald darauf brach die Christenverfolgung unter Marc Aurel aus. Die beiden Brüder waren unermüdlich, die Gläubigen zu unterstützen und die Martyrer zu begraben,

daher wurden sie bald vom Präfect Almachius vor Gericht gezogen, verurtheilt und hingerichtet. Gegen die allverehrte Cäcilia fürchtete sich Almachius, die Oeffentlichkeit anzuwenden; sie sollte in ihrem eigenen Hause im Badezimmer durch gesteigerte Hitze erstickt werden; allein sie blieb unversehrt. Da schickte Almachius einen Lictor hin, sie zu enthaupten; jedoch drei Schwerthiebe vermochten nicht das Haupt zu trennen. Da mehr als drei Hiebe gesetzlich nicht erlaubt waren, so blieb sie in ihrem Blute liegen und lebte noch drei Tage, während welcher sie unter Zudrang der Gläubigen auch den Bischof Urbanus kommen ließ und ihm ihr Haus zur Einweihung als Kirche übergab. Sie hatte sich auf ihre rechte Seite gelegt, die Kniee zusammen, die Arme nach unten übereinander. So ward sie in ihrem golddurchwirkten Gewande sammt den blutigen Leintüchern in einen Cypressensarg gelegt und in einem neuen Cömeterium an der Appischen Straße begraben. Damit schließen die alten Martyracten, reich an herrlichem und wunderbarem Detail und besonders gehaltvoll durch die Gespräche und Verhöre, die darin aufbewahrt sind. Das Cömeterium der hl. Cäcilia wurde auch der Begräbnißplatz für die Päpste des dritten Jahrhunderts. Wahrscheinlich um Raum zu gewinnen, war später der Sarg der Cäcilia seitwärts in ein neues Cubiculum gebracht worden. Die Katakombenverwüstungen durch die Goten und noch mehr durch die raubgierigen Langobarden wurden Veranlassung, daß die heiligen Leiber vielfach in die Kirchen Roms übertragen wurden. Besonders geschah dieß durch den Papst Paschalis I. (817 bis 824). Vergebens suchte derselbe lange nach dem Sarge der hl. Cäcilia; eine wunderbare Erscheinung derselben, worüber er in seiner eigenen Urkunde ausführlich berichtet, führte ihn zum Ziele. Noch ganz in der oben angegebenen Lage, mit den drei Hiebwunden am Halse, ruhte sie in dem Cypressensarge. Dieser ward mit einem neuen Marmorsarge umschlossen, in die prachtvoll hergestellte Cäcilienkirche übertragen und hier unter dem Altare geborgen. Daneben wurden in einem besonderen Sarkophage die gleichfalls aufgefundenen Ueberreste von Valerius, Tiburtius und Maximus beigesetzt. Nach fast 800 Jahren wurden alle diese kostbaren Pfänder wieder aufgefunden. Cardinal Sfondratus wollte die Cäcilienkirche, welche ihm 1590 als Titularkirche verliehen worden, mit besonderer Pracht wiederherstellen, und bauliche Veränderungen unter dem Hochaltar führten zur Auffindung der genannten Särge. Cäcilia hatte noch dieselbe Lage, wie sie von Papst Paschalis beschrieben worden. Der Cardinal Baronius berichtet darüber als Augenzeuge, und ebenso stattet Bosio in seiner Ausgabe der Martyracten theils auf Zeugniß des Cardinal Sfondratus, theils aus eigener Anschauung einen ausführlichen Bericht über dieses glorreiche Ereigniß ab. Auch die Urkunde des Papstes Paschalis hat er seinem Werke beidrucken lassen. Die Verehrung der hl. Cäcilia war frühzeitig nicht bloß in der abendländischen, sondern auch in der morgenländischen Kirche eine allgemeine. Ihr Name findet sich bekanntlich schon im Canon der heiligen Messe. Im Officium ihres Festes ist als erste Antiphone diejenige Stelle aus den Martyracten entnommen, in welcher berichtet wird, wie Cäcilia bei ihrer Hochzeitsfeier während des Geräusches der musikalischen Instrumente ihr Herz gleichsam singend zu Gott erhoben habe: „Cantantibus organis Caecilia virgo in corde suo soli Domino decantabat, dicens: Fiat, Domine, cor meum et corpus meum immaculatum, ut non confundar.“ Das ist die einzige Stelle in ihren Martyracten, welche eine Beziehung zur Musik enthält. Vielleicht war gerade diese Antiphone Veranlassung, daß sie von den Malern, besonders seit dem 15. Jahrhundert, mit einem musikalischen Instrumente, und namentlich seit Raphael mit einer Orgel, als dem specifisch christlichen Instrumente, abgebildet wurde; so kam man dazu, sogar die Erfindung der Orgel ihr beizulegen, wie in der schönen Legende von Herder geschieht. Jetzt wird sie allgemein als Patronin der Musik gefeiert, und das große Cäcilienfest in London hat vielfach zu großen musikalischen Aufführungen und Schöpfungen Anlaß gegeben. — Die alten Martyracten der hl. Cäcilia, welche auch in griechischer Uebersetzung vorhanden sind, wurden 1600 von Bosio (s. d. Art.) mit gelehrten Noten herausgegeben. Der geschichtliche Charakter derselben ward über allen Zweifel erhoben durch die Forschungen de Rossi's, deren Ergebnisse in der Roma sotterranea cristiana II, Roma 1867, 113 s. niedergelegt sind, sowie durch die gründliche Arbeit Guéranger's, Sainte Cécile et la Société Romaine, Paris 1873. Auf diesen beiden Werken beruht: Martin, Die hl. Cäcilia, ein Glorienbild a. d. zweiten Jahrh., Mainz 1878. [Bone.]

Cädmon (spr. Kädmon), angelsächsischer Dichter. Wie in Deutschland erst mit der Einführung des Christenthums die Literatur beginnt, wenn auch während der heidnischen Zeit es an nationalen Gesängen nicht mangelte, so war es auch das Christenthum, wodurch die nach Britannien ausgewanderten Angelsachsen sofort, also frühzeitiger als die Stämme in Deutschland, angeregt wurden, ihre Sprache zu literarischem Gebrauche zu verwenden und auszubilden. Die Einführung des Christenthums bei den Angelsachsen begann bekanntlich unter Papst Gregor dem Großen durch den Abt, spätern Erzbischof Augustin (um 600), und wie überall, so versäumte man auch hier nicht, das Wort Gottes in der Volkssprache zugänglich zu machen, namentlich durch Uebersetzungen aus der Bibel und angeknüpfte Homilien. Die Großartigkeit des erzählenden biblischen Stoffes und der erhabene Schwung der neuen Ideen mußte natürlich, wie später in Deutschland, auch den dichterischen Geist erwecken, und so konnte es nicht fehlen, daß neben eigentlicher Uebersetzung der Bibel auch freiere dichterische Bearbeitungen und Paraphrasen entstanden, unter Hinzunahme dessen, was die christ-

lichen Prediger in ihren Predigten mittheilten. Ein Schöpfer solcher Dichtungen war Cädmon, über welchen Beda in Hist. Angl. 4, 23 näheren Bericht gibt. Cädmon war ein Nordhumbrier von geringem Stande, war als Laienbruder in ein Kloster getreten und hatte das Vieh zu besorgen. Bei geselligen Zusammenkünften war es Sitte, daß bisweilen die Einzelnen der Reihe nach, also im Rundgesang, etwas zu singen hatten; dann aber eilte Cädmon jedesmal, sich zu entfernen, weil ihm dazu Unterricht und Fähigkeit mangelte. Natürlich fühlte er sich dadurch jedesmal gedemüthigt. Da erschien ihm einmal im Traume eine Mannesgestalt, welche ihn zum Singen aufforderte und, da er sich als unfähig bekannte, nur desto entschiedener von ihm verlangte, Gott den Herrn in einem Liede zu preisen. Wie er sich willig erweist, gelingt ihm im Traume der Gesang, und da er erwacht, sind ihm die Worte seines Liedes noch gegenwärtig. Beda theilt den Inhalt desselben mit, und auch das Original in nordhumbrischer Mundart ist erhalten. Von nun an war Cädmon ein berufener Dichter. Die Abtissin Hilda, welche dem Doppelkloster Whitby vorstand, fand seine wunderbare Berufung bewährt und nahm ihn in die männliche Abtheilung ihres Klosters als Mönch auf; sie ließ ihn weiter unterrichten und namentlich mit den biblischen Stoffen näher bekannt machen, damit er dieselben in angelsächsischer Sprache bearbeite. Dieß war nun die Lebensaufgabe, der er mit ganzer Seele und mit ruhmreichem, für das christliche Volksleben gewiß höchst wirksamem Erfolge bis an seinen Tod um das Jahr 680 sich widmete. Beda sagt von ihm: „Von Erschaffung der Welt sang er und von allem, was die Genesis erzählt; sodann von Israels Auszug aus Aegypten und vom Einzug in's gelobte Land und von vielen andern Geschichten der heiligen Schrift; von der Menschwerdung des Herrn, seinen Leiden, seiner Auferstehung und Himmelfahrt, von den Aposteln, von den Schrecken des künftigen Gerichts, von den Höllenstrafen und den Freuden des Himmelreiches, sowie von den vielen Wohlthaten und weisen Fügungen Gottes." Da sich nun aus dem angelsächsischen Alterthum eine Reihe von Gedichten mit dem angeführten Inhalt erhalten hat, so werden diese Dichtungen gewöhnlich als Schöpfungen Cädmons angesehen. Schon in der Handschrift indessen ist der neutestamentliche Theil viel jünger als das Uebrige; aber auch nach Sprache und Anschauung könnten diese Gedichte nicht alle von Einem Verfasser herrühren. Die Form der Verse ist der alte Stabreim. Die erste Ausgabe dieser Gedichte erschien durch Franciscus Junius im J. 1655 unter dem Titel: Caedmonis monachi Paraphrasis poetica Genesios ac praecipuarum Sacrae paginae historiarum, abhinc annos MLXX Anglo-Saxonice conscripta nach der einzigen von Jacob Usher, Erzbischof von Armagh, herrührenden, jetzt in der Bodlejanischen Bibliothek zu Oxford aufbewahrten Handschrift. Neuere Ausgaben sind von Thorpe (London 1832), von Bouterwek (2 Bde., Elberfeld 1849—1854), mit Einleitung und Glossar; von Greverus (Oldenburg 1852), die beste Ausgabe von Grein, in der Bibliothek der angelsächsischen Poesie, Bd. 1 (Göttingen 1858). Von Letzterem erschienen die Dichtungen auch in's Deutsche übertragen als erster Band der „Dichtungen der Angelsachsen" (Göttingen 1859), 2. Aufl. 1863. (Vgl. Ettmüller, Handbuch der deutschen Lit.-Gesch., Leipzig 1847, 135; Götzinger, Ueber die Dichtungen des Angelsachsen Cädmon, Göttingen 1860; Diemer, Genesis und Exodus nach der Milstätter Handschrift, Wien 1862, S. XXX ff.) [Bone.]

Cäsalpinus (Cesalpino), Andreas, einer der berühmteren Neuaristoteliker, geb. 1519 zu Arezzo, lehrte während eines halben Jahrhunderts an der Universität zu Pisa, an der er auch seine Studien gemacht, mit Auszeichnung Philosophie, Medicin und Naturwissenschaft. Er schrieb die erste systematische Botanik und ein ähnliches Buch über Mineralogie, verfaßte mehrere medicinische Schriften und ein größeres philosophisches Werk und erkannte, wenngleich noch nicht klar und vollkommen, schon vor Harvey den Blutumlauf. Noch in seinem hohen Alter wurde er als Leibarzt Clemens' VIII. und als Professor der Medicin an der Sapienza nach Rom berufen und starb hier am 23. Februar 1603. Das erwähnte philosophische Werk ist Franz von Medici dedicirt und führt den Titel: Peripateticarum Quaestionum Libri Quinque, Florentiae 1569, Venetiis 1571. 1593. Außerdem ist hier noch zu nennen die dem damaligen Erzbischof von Pisa gewidmete medicinisch-philosophische Schrift Daemonum Investigatio Peripatetica, in qua explicatur locus Hippocratis, si quid divinum in morbis habeatur, Florentiae 1580. In der Vorrede zu seinen peripatetischen Quästionen klagt Cäsalpinus, daß die bisherigen Commentatoren des Aristoteles denselben vielfach durchaus unrichtig verständen, und bezeichnet es als die Aufgabe seiner Quästionen, Aristoteles in einer neuen und selbständigen Weise zu interpretiren und so die ächte aristotelische Lehre herzustellen. Zugleich erklärt er, daß er da, wo die Lehre des Aristoteles von der des Christenthums abweiche, keineswegs mit Aristoteles übereinstimme, daß er es aber nicht als seine Aufgabe, sondern als die der Theologen betrachte, derartige Abweichungen offen zu legen. Von den in jenen Quästionen enthaltenen metaphysischen, psychologischen und physikalischen Ausführungen sind viele theils vom Standpunkte einer gesunden Metaphysik, theils vom Standpunkte der modernen Naturforschung aus als irrig und verfehlt zu bezeichnen. Manche dieser Ausführungen haben Cäsalpinus sogar in den Verdacht des Pantheismus und Atheismus gebracht, und schon sein Zeitgenosse, der protestantische und antiaristotelische Philosoph Nic. Taurellus, Professor der Physik und Medicin zu Altdorf (gest. 1606), hat ihn wegen seiner Peripateticae Quaestiones in

der Schrift: Alpes caesae, hoc est Andreae Caesalpini monstrosa et superba dogmata discussa et excussa, Francof. 1597, sehr heftig angegriffen und des Atheismus beschuldigt. Dem gegenüber ist zu sagen, daß allerdings manche Deutungen aristotelischer Stellen bei Cäsalpinus ein pantheistisches Gepräge haben, daß man aber einem Manne, der offenbar an der Transscendenz Gottes und an der Unsterblichkeit der Seele festhält, und der überdieß alle seine philosophischen Anschauungen dem Urtheile der Kirche unterwirft, entschieden Unrecht thut, wenn man ihn zu einem Pantheisten oder Atheisten machen will. In Italien und in Rom, wo er bis zu seinem Tod in hohen Ehren stand, hat man ihn offenbar nicht für einen solchen angesehen und ihm im Uebrigen volle Freiheit gelassen, Aristoteles nach seinen Auffassungen zu interpretiren. Auch Ritter (Die christliche Philosophie II, 94 ff.) bestreitet, daß Cäsalpinus Atheist oder Pantheist gewesen, und daß er die Absicht gehabt habe, „durch seine Lehren von dem allgemeinen Leben der Welt Alles in eine Substanz oder in ein Leben aufzulösen". Zugleich weist er darauf hin, „wie wenig Cäsalpinus darauf ausgeht, die Vielheit der Subjecte in der Welt zu beseitigen", und wie „er von jeder pantheistischen Verwechslung Gottes mit der Welt sich abwendet". — Literatur: Fuchs, Andreas Caesalpinus, Marburgi 1798; Ritter, Geschichte der Philosophie IX, 653—701, Hamburg 1850; Die christliche Philosophie II, 86—101, Göttingen 1859; Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters III, 245—263, Mainz 1866, und Lehrbuch der Gesch. der Philosophie, 532—534, Mainz 1870. [Hundhausen.]

Cäsarea, Name verschiedener in der heiligen Geschichte bekannt gewordener Städte. 1. Cäsarea in Palästina, am Meere gelegen, erhielt durch Herodes den Großen zu Ehren des römischen Kaisers Augustus jenen Namen. Früher war an der Stelle der Stadt Cäsarea der sogenannte Stratonsthurm. Josephus Flavius bezeichnet die Lage dieses Ortes zwischen Joppe und Dora, und berichtet, daß Herodes zur Herstellung dieser mit einem Hafen, mit Tempeln und andern Gebäuden geschmückten Stadt zehn Jahre verwendete. Cäsarea wird eine der größten Städte von Palästina genannt und war vorzüglich von Griechen bewohnt. Sie wurde nach Jerusalems Zerstörung die Hauptstadt von Palaestina prima. In Cäsarea lag zur Zeit der Apostel eine römische Besatzung, zu welcher Cornelius, Apg. 10., gehörte. Es war daselbst ein römischer Procurator. Die Stadt wird in der Bibel öfter mit dem einfachen Namen Cäsarea genannt: Apg. 9, 30; 10, 1; 12, 19; 18, 22; 21, 8. 16; 23, 33. Sie wurde bald Bischofssitz und Metropole des ersten Palästina; über das Verhältniß dieses Sitzes zu dem von Jerusalem vgl. Hefele, Conc.-Gesch. I, 404 ff. Der erste sichere Bischof ist der hl. Theophilus, gest. um 190, unter dem wegen der Osterfeier hier ein Concil gehalten wurde. Auch unter dem Kirchengeschichtschreiber Eusebius (s. d. Art.), der von 315—338 diesen Sitz inne hatte, hatten die Eusebianer gegen den hl. Athanasius hierher eine Synode berufen (334). Von 553 an sind die Namen der Metropoliten nicht mehr bekannt. Nachdem Cäsarea 1101 von den Kreuzfahrern unter Anführung Balduins erobert worden, wurde daselbst ein lateinischer Metropolit eingesetzt, dem nur der Bischof von Sebaste (Samaria) als Suffragan unterstand. Der letzte Metropolit erscheint um 1266 (vgl. Le Quien III, 532 sqq., 573 und 1286 sqq.; Moroni, Dizion. XI, 120 sq., und besonders U. G. Siberus, De Caesareae Palaestin. Episcopis, Lips. 1734). In unseren Tagen liegt die Stadt Cäsarea in Trümmern; eine genaue Beschreibung derselben, sowie des ehemaligen Hafens s. Palestine Exploration Fund 1873, 105. 1874, 13.

2. Cäsarea Philippi (Matth. 16, 13. Marc. 8, 27), früher Baneas oder Paneas genannt, wurde von Philippus, dem Sohne Herodes des Großen und Tetrarchen von Ituräa und Trachonitis, mit neuen Gebäuden versehen und zu Ehren des Kaisers Tiberius Cäsarea genannt. Die Stadt lag an einer Quelle des Jordan, welche dort aus einer Grotte, Paneum genannt, am Fuße eines Berges entspringt. An einer andern Quelle des Jordan ist die Stadt Dan gelegen; demnach ist Cäsarea Philippi nicht an der Stelle der alten Stadt Dan erbaut worden. Heute ist das alte Cäsarea Philippi ein Dorf von etwa 150 Häusern. In dieser Stadt residirte ein Bischof von den ersten Zeiten bis wenigstens zu Anfang des 6. Jahrhunderts; im 12. Jahrhundert gab es dann auch zwei lateinische Bischöfe dahier: Adam um 1132, Johannes um 1169. Heute Dioec. Paneadensis i. p. i. (Moroni XI, 121 und LI, 97).

3. Cäsarea am nördlichen Abhange des Berges Argäus in Kappadocien, ursprünglich Mazaca, heute Kaisarieh im Ejalet Siwas (Anatolien), mit 40 000 Einwohnern, ist schon seit dem zweiten Jahrhundert Bischofssitz, wurde bald Metropole des ersten Kappadociens mit neun Suffraganstühlen, und bereits im vierten Jahrhundert Exarchat von Pontus. Heute noch ist Kaisarieh griechisch-schismatisches Erzbisthum mit der Residenz in dem benachbarten Dorfe Singilbere. In Kaisarieh selbst residirt seit dem 14. Jahrhundert ein armenisch-schismatischer Bischof; nach Moroni wohnt er in dem nahen Dorfe Evohere. In der Stadt haben die 9000 Armenier drei Kirchen, von denen sie die erste (S. Maria) 1834 vergrößert haben, außer der Stadt zwei Kirchen und zwei Klöster. Im Dorfe Derevank ist ebenfalls ein armenischer Bischof. Von der Mitte des 13. Jahrhunderts an war diese Stadt auch Metropolitansitz der Jacobiten, und vom Jahre 1365 an durch 100 Jahre Sitz eines lateinischen Erzbischofs. Seither Archidioecesis Caesariensis i. p. i. mit den Titularsuffraganaten Aratha, Diocäsarea,

Nyssa und Thermia. (Vgl. Le Quien I, 370 sqq. 1423 und III, 877 sq.; Moroni XI, 117 sq.) [(Kaerle) Neher.]

Cäsariner, angebliche Partei im Franciscanerorden, s. Cäsarius von Speier.

Cäsarini, Julian, s. Cesarini.

Cäsarius, der hl., Diacon und Martyrer zu Terracina in Campanien, weigerte sich, vor dem Tempel des Apollo zu opfern, und soll ihn durch sein Gebet zum Einsturz gebracht haben, worauf er in einem Sack ersäuft ward um das Jahr 300. Sein Leichnam soll von Engeln aus dem Meere gezogen und von einem Christen Namens Eusebius bei Terracina begraben worden sein. Sein Gedächtnißtag wird am 1. November gefeiert (Surius, Acta SS.). Im Leben Gregors des Großen (Vita auct. Joan. Diac. 4, 20) wird eine in Rom bestehende, sehr alte Kirche dieses Heiligen erwähnt, welche Gregor zu einer Cardinaldiaconie erhob. Clemens VIII. ließ sie prächtig erneuern und gab ihr 1600 den im Laufe der Zeit verlorenen Cardinalstitel zurück (Moroni XI, 312 sq.; Butler ad 1. Nov.). [Streber.]

Cäsarius, Bischof von Arles, eine der größten Zierden der Kirche Galliens und in Frankreich als Kirchenvater verehrt, wurde im J. 469 im Gebiete von Chalons von adeligen und frommen Eltern geboren. Er schien von Kindheit an Gott ganz geweiht zu sein und war voll Liebe zu den Armen, so daß er an sie schon mit sieben Jahren, selbst hungernd, seine Speise austheilte, und daß er ihnen auf dem Wege seine Kleider schenkte, halbentkleibet nach Hause eilend. Um der Welt ganz zu entsagen, ging er mit 18 Jahren, ohne Wissen seiner Eltern, zum Bischof Sylvester von Chalons und bat ihn um das geistliche Gewand. Zwei Jahre lebte er unter der Geistlichkeit von Chalons; dann begab er sich, um die christliche Vollkommenheit üben zu können, in das berühmte Kloster von Lerin. Der Abt Procarius übertrug ihm alsbald das Amt des Küchenmeisters. Freigebig gegen wahre Mönche, zog er sich bald den Haß der ungenügsamen zu; diese verleumdeten ihn beim Abte und bewirkten seine Absetzung. Von der bisherigen Amtslast befreit, widmete sich Cäsarius nunmehr ganz den frommen Uebungen, trieb aber die Abtödtung so weit, daß er erkrankte. Zur Genesung sendete ihn der Abt zu einem frommen Laien Namens Firmin nach Arles. Dieser wünschte, daß Cäsarius die ihm dargebotene Gelegenheit zum Studium der Beredsamkeit und der weltlichen Wissenschaften benutze und sich zum Redner ausbilde. Cäsarius wurde jedoch hiervor als vor einer des Mönches unwürdigen Eitelkeit durch eine schreckenerregende Vision gewarnt und blieb bei seinen heiligen Studien und Uebungen. Indeß empfahl Firmin, der seine außerordentlichen Gaben für die Kirche nicht verloren gehen lassen wollte, ihn dem Bischof Aeon von Arles. Dieser weihte ihn mit Erlaubniß des Abtes von Lerin zum Diacon und dann zum Priester der Kirche von Arles. Gleichwohl behielt Cäsarius die strenge Lebensweise eines Mönches bis an sein Lebensende bei. Im Jahre 499 ernannte ihn der Bischof zum Abte eines Klosters auf einer Rhone-Insel; als er aber nach drei Jahren sich dem Tode nahe fühlte, empfahl er den jungen Abt dem Clerus und den Vornehmsten der Stadt Arles als seinen würdigsten Nachfolger. Auch die ganze Stadt verlangte nach Aeons Tode Cäsarius als Bischof, er aber widersetzte sich aus aller Kraft und verbarg sich längere Zeit. Nachdem er endlich im J. 502 auf diesen ersten Bischofssitz der Kirche Galliens erhoben worden, bildete er die größte Zierde desselben. Unermüdet in Verkündung des Wortes, predigte er zweimal am Tage, früh und Abends, übergab seine Vorträge schriftlich an die Priester und versendete sie selbst nach Italien und Spanien. Ausrottung der Mißbräuche und Laster, Bewahrung der Reinheit des Glaubens im Kampfe gegen die arianischen und pelagianischen Irrthümer, Begründung christlicher Zucht und religiösen Lebens war seine tägliche Lebensaufgabe. Er ordnete die Feier des Gottesdienstes, verschaffte den Laien lateinische und griechische Gebetbücher (auch das Griechische war in der Provence noch sehr in Uebung) und bewirkte so die Erbauung des gesammten Christenvolkes. Mit aller Strenge hielt er an den canonischen Satzungen. Anfangs weihte er die Diaconen erst mit 30 Jahren, immer nur dann, wenn sie zuvor in einem Jahre sämmtliche Bücher der heiligen Schrift viermal gelesen hatten. In allen wichtigen Angelegenheiten wendete er sich an den Papst und handelte immer nur in Uebereinstimmung mit ihm. Fand er es anders nothwendig, so erbat er sich Dispense, z. B. zur Verwendung der Kirchengüter zur Loskaufung von Gefangenen, zur Errichtung von Spitälern u. s. w. Damals stand das Gebiet von Arles unter der Herrschaft des Ostgotenkönigs Alarich. Dieser, obwohl Arianer, gestattete den katholischen Bischöfen freie Bewegung. Unter ihm versammelte Cäsarius im J. 506 die Bischöfe zu einer Synode in Agde. Mehrere von den daselbst verfaßten Canones wurden allgemeine Kirchengesetze. Cäsarius hielt strenge auf die Haltung dieser Gesetze. Dieß empörte die zuchtlosen Geistlichen, und sie suchten ihn zu stürzen. Sein eigener Secretär, ein perfider Mensch, Licinius mit Namen, verleumdete ihn bei Alarich, als wolle er das Gebiet von Arles an Burgund ausliefern. Alarich verbannte den Bischof nach Bordeaux. Allein seine Unschuld und die Schlechtigkeit des Licinius kam an den Tag; Cäsarius wurde zurückgerufen und der Verräther zur Steinigung verurtheilt, aber auf die Fürbitte des Bischofs wieder begnadigt. Im J. 507 verlor Alarich Krone und Leben durch den Westgotenkönig Theodorich. Bei diesem verklagten während der Belagerung von Arles durch Franken und Burgundionen die Juden und die Arianer Cäsarius, daß er mit den Feinden conspirire. Theodorich befahl, daß er in's Gefängniß gesetzt und dann

in die Rhone gestürzt werde. Allein ehe Letzteres geschehen konnte, ward eine Verschwörung der Juden gegen Theodorich entdeckt, und zugleich ward des Bischofs Unschuld offenbar. Nachdem er im J. 508 in Freiheit gesetzt worden, blieb Cäsarius nur besorgt, das allgemeine Elend zu lindern. Er rettete viele Tausend der nach Arles geflüchteten Gläubigen vom Hungertode, verwendete hierzu und zur Loskaufung der Gefangenen alle von seinem Vorgänger hinterlegten Schätze und ließ zu demselben Zwecke auch die goldenen und silbernen Kirchengefäße einschmelzen. Jetzt erhoben die Feinde auf's Neue vor dem König Klage gegen ihn, er habe die Kirchen von Arles geplündert, um die Feinde des Reiches zu unterstützen, denn die Losgekauften seien Burgundionen und Franken gewesen. Theodorich beschied den Bischof als Reichsverräther nach Ravenna. Cäsarius unterzog sich der höchst beschwerlichen Reise und trat heiteren Antlitzes mit himmlischer Majestät vor den König. Dieser erschrack und zitterte und sprach kein Wort von der Anklage. Er bedauerte nur den Bischof wegen der auf der Reise ausgestandenen Mühseligkeiten und Strapazen und entließ ihn, reich beschenkt, wieder in seine Diöcese. Cäsarius verwendete das Empfangene zur Loskaufung und zur Bekleidung der armseligsten Gefangenen und begab sich von Ravenna nach Rom zum Papst Symmachus, dem er schon durch seine Schriften bekannt war. Der Papst und ganz Rom war voll Bewunderung vor dem ehrwürdigen Kirchenfürsten. Der Papst überreichte ihm das Pallium mit dem Auftrage, die kirchlichen Angelegenheiten in Gallien und in Spanien zu überwachen. Die vom Papst Leo I. geschehene Trennung der Provinz zwischen Arles und Vienne bestätigte er, und die von Vienne streitig gemachten Vorrechte der Kirche von Arles wurden nunmehr für alle Zeit festgestellt. Die große, vom Papste erhaltene Summe Geldes verwendete der Bischof zur Loskaufung seiner gefangenen Diöcesanen, und mit diesen zog er, gleichsam wie im Triumphe, nach Arles zurück. Als nun Friede geworden, erbaute Cäsarius das bei der Eroberung von Arles durch die Arianer zerstörte große Kloster wieder neu auf. Im J. 512 baute er auch ein Frauenkloster und stellte es unter die Leitung seiner gottseligen Schwester Cäsaria, die bisher in einem von dem berühmten Cassian gegründeten Kloster zu Marseille gelebt hatte. Die Zahl der Nonnen belief sich noch zu Lebzeiten der Cäsaria auf 200. Für die Ordensleute in beiden Klöstern schrieb er Regeln, welche nebst seinen Homilien bis auf uns gekommen sind. Im J. 524 berief Cäsarius zwölf Bischöfe zu einer Synode in Arles und verband mit derselben zugleich die feierliche Consecration der von ihm neuerbauten Kirche zu Unserer Lieben Frau. Hier wurde auch festgesetzt, daß die Diaconen mit 25, die Priester mit 30 Jahren ordinirt werden sollten. Im J. 527 wurde eine Synode zu Carpentras und zwei Jahre später, im J. 529, eine zu Orange (Arausicanum II) unter seinem Vorsitze gehalten. Bei letzterer Feierlichkeit wurde auch eine vom Patricier Liberius neugebaute Kirche in Orange consecrirt. Zugleich wurden hier die dogmatischen Lehren von der Prädestination, von der Gnade und dem freien Willen der Lehre des heiligen Augustin entsprechend auf Grund einer von Papst Felix IV. zugestellten Vorlage festgestellt. Die Entscheidungen wurden durch Papst Bonifatius II. im J. 530 bestätigt. Noch in dem Jahre 529 hielt Cäsarius auch eine Provinzialsynode zu Vaison, auf welcher zehn Bischöfe erschienen und über Disciplinargegenstände verhandelten. Es werden in den frühesten Lebensbeschreibungen des Heiligen sehr viele Wunder von ihm berichtet. Eines derselben ist zu erwähnen, weil er es durch einen Andern, den Bischof Eucherius, wirkte. Diesem sagte er, er solle einem ganz gelähmten armen Weibe die Hand reichen und es im Namen Jesu heilen. Eucherius weigerte sich, weil er die Wundergabe sich nicht anmaßen dürfe. Jetzt befahl ihm Cäsarius unter dem Gehorsam, der Kranken die Hand zu reichen und im Namen Jesu sie gesund zu machen. Eucherius gehorchte, und die Gelähmte ward plötzlich ganz gesund. Nochmals, im J. 533, versammelte Cäsarius die Bischöfe zu einer Synode. Den Anlaß dazu hatte der Bischof Contumeliosus von Riez gegeben. Dieser, ehedem sehr eifrig, bei allen Synoden anwesend, hatte sich in solcher Weise verfehlt, daß die Bischöfe sich verpflichtet erkannten, ihn abzusetzen. Den Beschluß der Synode sendete Cäsarius als der Vorsitzende an den Papst Johannes II. Dieser prüfte und billigte das Vorgehen gegen den Fehlenden; allein Letzterer appellirte im J. 535 von der Provinzialsynode an den Papst Agapetus, der die Appellation annahm und eine Commission zur neuen Untersuchung der Angelegenheit anordnete. Cäsarius und seine Bischöfe hielten das früher gefällte, von Johannes II. bestätigte Urtheil desungeachtet fest und exequirten es. Ueber diese Nichtachtung der Appellation beklagte sich der Papst in einem Briefe an Cäsarius; man hätte die Sache abwarten und den Fehlenden zur Abdankung bestimmen, nicht aber in ein Kloster einsperren sollen. Er befahl, daß Contumeliosus sein väterliches Erbgut zurückerhalte, daß er jedoch a munere et ab officio suspendirt bleibe. In den Jahren 536 und 537 trat der Gotenkönig das Gebiet, welches den Namen Provence erhielt, und zu welchem Arles gehörte, an die Franken ab. Unter den neuen Regenten lebte Cäsarius noch sechs Jahre lang, unermüdet in oberhirtlicher Thätigkeit und in der Ascese eines Ordensmannes, und starb, reich an Gnaden und Verdiensten, am 27. August 542 in einem Alter von 73 Jahren, nachdem er 40 Jahre lang Bischof gewesen. Sein Leichnam wurde in der von ihm erbauten Kirche zu Unserer Lieben Frau bestattet, und sein Grab war und blieb ein Heiligthum für alle Zeiten. Von den Schriften dieses heiligen Bischofs sind auf uns gekommen: 1. Homiliae und Sermones, wovon

102 unter den Werken des hl. Augustinus (ed. Bened. V. App.), andere in den Bibl. Max. Lugd. VIII und XVII edirt sind. 2. Die Regeln für Mönche und Nonnen in Holsten. Codex regul. monast. II et III, und in Galland. Bibl. XI. 3. Epistolae. 4. Sein Testament. Die genannten Schriften bei Migne, PP. lat. XXXIX Append., LXII, 53 u. LXVII, 997 sq. 5. Ein Werk De gratia et libero arbitrio ist verloren gegangen. (Vgl. Boll. Aug. VI, 50 sq.; Baillet, Vies des Saints VI, 231 sq.; Alzog, Patrologie, 3. Aufl., 483 ff.) [Jocham.]

Cäsarius von **Heisterbach**, ein ebenso frommer Mönch als gelehrter und verdienter Schriftsteller, wurde um 1180 in (oder bei) Köln geboren. Hier erhielt er auf der Schule von St. Andreas seine erste Erziehung und Bildung. Die um ihn am meisten verdienten Lehrer waren der Domscholasticus Rudolf und der Dechant Ensfried von St. Andreas. Im Anfange des Jahres 1199 trat er zu Heisterbach in den Orden der Cistercienser. Wie er dazu gekommen, darüber spricht er sich selbst charakteristisch aus: „Um die Zeit, als König Philipp das erste Mal unsere Diöcese verwüstete (October 1198; vgl. Böhmer, Fontes II, 331), ging ich mit dem (Heisterbacher) Abte Gevard von Walberberg nach Köln. Auf dem Wege ermahnte er mich dringend zur Conversion, doch ohne Erfolg, worauf er mir jene herrliche Erscheinung zu Clairvaux erzählte, bei welcher die heilige Gottesmutter, St. Anna und St. Maria Magdalena zur Erntezeit den Brüdern, die im Thale Garben schnitten, den Schweiß trockneten und Kühlung zufächelten. Diese Erzählung rührte mich tief, so daß ich dem Abte versprach, wenn ich überhaupt den Ordensstand wählen würde, nur in sein Kloster zu treten. Ich war damals noch gebunden, weil ich eine Wallfahrt nach Rocamadour (bei Cahors) gelobt hatte. Als ich diese nach drei Monaten vollendet hatte, begab ich mich, ohne daß einer meiner Freunde davon wußte, zum Thale des hl. Petrus nach Heisterbach" (Dial. 1, 17). Diese Abtei, am nördlichen Fuße des Siebengebirges gelegen, war damals kaum sieben Jahre errichtet und stand im Rufe, eine der besten Pflanzstätten des hl. Bernhard auf deutschem Boden zu sein. Früher war das Kloster auf dem Stromberg gelegen gewesen, wo es Erzbischof Philipp von Heinsberg errichtet und den Cistercienser-Mönchen des Klosters Himmerode übergeben hatte; allein wegen der Rauheit des Klima's, der Mangelhaftigkeit der Wohnungen und der Schwierigkeit, auf dem Berge sich mit den nöthigen Lebensmitteln zu versehen, hatten die Ordensleute die luftige Höhe mit dem quellenreichen Thale an seinem Fuße, welches wegen seines Reichthums an Heisterbuchen das Heisterbacher genannt wurde, vertauscht und dort ein neues, dem hl. Petrus gewidmetes Kloster errichtet. Manche Schriftsteller, z. B. Miräus, Manrique, Hartzheim, Braun u. a., lassen Cäsarius, nachdem er einige Jahre in Heisterbach zugebracht, nach Villers bei Gemblours in Brabant versetzt werden; allein diese Meinung ist eine irrige und schon längst von Henriquez im Menologium Cisterciens. ad 23. Febr. widerlegt. Cäsarius scheint überhaupt nie in einem anderen Kloster, als zu Heisterbach, gelebt und gewirkt zu haben. Dort wurde er wegen seiner Frömmigkeit und gelehrten Bildung bald zum Novizenmeister und nach dem Abgange seines Freundes Karl zum Prior erhoben. Bei dem Abt Gevard (gest. 15. Februar 1208) sowohl wie bei dessen Nachfolger Heinrich (gest. vor 1246) stand er in hohen Ehren. Dieß zeigt sich namentlich darin, daß er auf den Visitationsreisen dieser Aebte stets als ihr Begleiter erscheint. Der Name und die Verdienste des bescheidenen Mönchs würden gleichwohl längst vergessen sein, wenn derselbe nicht eine Reihe höchst wichtiger Schriften hinterlassen hätte, welche ihm eine Stelle unter den namhaftesten Schriftstellern seiner Zeit sichern. Dieselben sind folgende: 1. Zwei Bücher Homilien über die Worte der Apocalypse 12, 1, eine Jugendarbeit, welche bisher noch nicht aufgefunden ist. 2. Vita et miracula S. Engelberti, eine drei Bücher umfassende Lebensgeschichte des heiligen Erzbischofs Engelbert von Köln (gestorben 1225). Dieselbe zeichnet sich durch gründliche Auffassung, treffliche Sprache und schwungvolle Darstellung aus und wurde in den Jahren 1226 bis 1237 (vgl. c. 74), kurz vor dem Tode des Erzbischofs Heinrich von Molenark, der sie auch veranlaßt hatte, vollendet. Sie ist eine der besten mittelalterlichen Biographien. Zuerst wurde sie herausgegeben von Surius (ad 7. Nov.), dann correcter von Gelenius unter dem Titel: Vindex libertatis ecclesiasticae et Martyr S. Engelbertus, Coloniae 1633, zuletzt unter Weglassung des dritten Buches, welches die Wunder des Heiligen enthält, von Böhmer (Fontes II, 294 bis 329). 3. Catalogus Archiepiscoporum Colon. Diesem Verzeichnisse der kölnischen Erzbischöfe liegt bis auf Philipp von Heinsberg die Chronik der Münzerhausgenossen, von welcher sich in Gelenii Farragin. XXIX, 105 sq. eine Abschrift vorfindet, zu Grunde; von da an arbeitet Cäsarius selbständig und führt die Reihe der kölnischen Erzbischöfe bis auf Heinrich von Molenark (gest. 1238). Edirt bei Böhmer (Fontes II, 271—282). 4. Vita S. Elisabethae, Lebensgeschichte der hl. Elisabeth von Thüringen. Dieses Werk hat Cäsarius auf Gesuch der Marburger Deutschordensbrüder verfaßt, die im J. 1236 in Beisein des Kaisers Friedrich II. die feierliche Beisetzung dieser Heiligen vornahmen. Ein Heisterbacher Mönch Namens Christian hatte der Feier beigewohnt; derselbe überbrachte auch das Gesuch. Das Werk ist unbedeutend; es enthält nur die bekannten Aussagen der vier Dienerinnen mit einigen frommen Betrachtungen. Dieß ist auch wohl der Grund, warum es bisher noch nicht gedruckt worden; denn an guten Handschriften fehlt es nicht. 5. Dialogus miraculorum, eine zu erbaulichen Zwecken angelegte Sammlung geistlicher Anecdoten. Cäsarius schil-

dert in diesem, aus zwölf Distinctionen oder Büchern bestehenden Werke seine Zeit in „ihrer bunten Mannigfaltigkeit mit allem, was sie an Traurigem und Fröhlichem, Verwerflichem und Ehrwürdigem, Niedrigem und Hohem, Ablebendem und Hoffnungsgrünem" besessen hat. Da erscheint einerseits der Regular- und Säcularclerus, wie er sich praktisch bethätigt bald in glühender Andacht und wunderbarer Mystik, bald in Werken der Wohlthätigkeit und Aufopferung für Andere, zuweilen aber auch in Excentricitäten und abergläubischen Dingen, zu deren Beurtheilung uns häufig der Maßstab fehlt; andererseits zeigen sich die Repräsentanten der bürgerlichen und staatlichen Gesellschaft: Ritter, Bürger und Bauern, alle in ihrer charakteristischen Eigenart, wie sie sich im commerciellen, kriegerischen und idealen Leben der Rheinlande bewegen. Gegenüber dem häufig erhobenen Vorwurf der Leichtgläubigkeit und Wundersucht ist die Bemerkung nicht überflüssig, daß der Verfasser diese Erzählungen vornehmlich zu erbaulichen Zwecken nacherzählt; die Frage nach ihrer historischen Verbürgtheit macht ihm wenig Sorge. Den reichen Stoff hat derselbe ohne Zweifel auf den verschiedenen Visitationsreisen, die er mit seinen Obern abzuhalten pflegte, gesammelt; aber auch andere Werke hat er vielfach benutzt, z. B. die Vita b. Davidis, des Mönchs von Himmerode, Olivers Historia regum terrae sanctae und Historia Damiatina etc. Der Dialogus ist häufig gedruckt worden, zuerst in Köln bei Udalrich Zell c. 1475, zuletzt und am besten ebenda 1851 bei H. Lempertz. Eine vortreffliche Verwerthung dieses Werkes für die Geschichte, namentlich für die rheinische Cultur- und Sittengeschichte des 12. und 13. Jahrhunderts, lieferte Alexander Kaufmann in seinem Werke: Cäsarius von Heisterbach, Köln 1862. 6. Diversarum visionum seu miraculorum libri VIII. Hujus operis prologus incipit: Qui infirmus est, olus manducet. Die erste Hälfte des ersten Buches entdeckte Professor Marx in einer alten Handschrift der Abtei St. Maximin zu Trier und ließ sie in den „Mittheilungen aus dem Gebiete der kirchlichen Archäologie und Geschichte der Diöcese Trier" (S. 81 ff.) abdrucken, woraus sie Kaufmann in sein oben citirtes Werk (S. 163—196) aufnahm. Vielleicht findet sich das ganze Werk noch in irgend einer alten Bibliothek. 7. Homiliae sive fasciculus moralitatum, herausgegeben von J. A. Coppenstein, Köln 1615. Diese Homilien, im Anschluß an die evangelischen Pericopen und in schwungvoller Sprache geschrieben, zeichnen sich durch Gedankenreichthum und umfassende Kenntniß der heiligen Schrift aus und sind mit zahlreichen, meist allegorischen Erklärungen von Bibelstellen angefüllt. Der Verfasser nimmt sich die großen Homileten der patristischen Zeit, namentlich Gregor den Großen, zum Vorbild. Zwar erscheint die Exegese häufig gesucht und der allegorische Schmuck überladen, aber die Sprache ist bilderreich und für jene Zeit charakteristisch; das Ganze ist faßlich, lehrreich und auf's Leben anwendbar. Eine gute Schilderung des Werkes lieferte K. Unkel in den Annalen des historischen Vereins für den Niederrhein (34. Heft, S. 1—67). 8. Epistola catalogica, abgedruckt bei Coppenstein und Hartzheim (Biblioth. Colon.), am besten in der Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie VI, 3, 7—11. Das Schreiben ist gerichtet an den Prior Peter von Marienstatt und enthält die Aeußerungen des Verfassers über seine verschiedenen Schriften. Dasselbe kann nicht vor 1237 geschrieben sein; denn es ist darin noch das dritte Buch seiner Vita S. Engelberti erwähnt. Es werden darin viele exegetische Tractate über einzelne Stellen der heiligen Schrift, ein Commentar zum Eccli. in zehn Büchern, eine polemische Schrift gegen die Ketzereien seiner Zeit, eine andere speciell gegen die Luciferianer, Erklärungen einzelner Psalmen genannt — Schriften, die jetzt, wie es scheint, nicht mehr vorhanden sind. Wann Cäsarius gestorben, ist unbekannt; höchst wahrscheinlich erfolgte sein Tod um das Jahr 1240. Das Menologium der Cistercienser zum 25. September drückt sich in folgender Weise über ihn aus: „Der selige Cäsarius, Prior in Heisterbach, ein durch Frömmigkeit und Wissenschaft ausgezeichneter Mann, welcher die Thaten der heiligen Väter mit frommer Sorgfalt sammelte und selber ihren Fußstapfen folgend der Nachwelt mittheilte, glänzte in Deutschland durch mannigfache Tugenden und Wunder. Im Geruch der Heiligkeit vollendete er den glücklich durchfochtenen Kampf in seinem Orden." (Vgl. noch Zeitschrift für Theol. und Phil., Bonn 1845, 3. Heft; Wybrand, Studien en bydraagen op 't gebied der hist. Theologie II, 1, 53.) [Kessel.]

Cäsarius von Nazianz, der jüngere Bruder des hl. Gregorius von Nazianz, ward geboren im J. 330 und gleich jenem von seiner heiligen Mutter Nonna und seinem Vater Gregorius, der Bischof dieser Stadt war, in aller Gottesfurcht erzogen. Zur Ausbildung begab sich Gregorius nach Cäsarea in Palästina, Cäsarius an die berühmte Schule zu Alexandria. Hier lebte er in freundlichem Verkehr mit seinen Lehrern ganz den Studien, die Reinheit der Sitten im Anschluß an die Besten bewahrend und alle Schlechten fliehend. Auch war er stets in Verbindung mit den Rechtgläubigen und ihrem Oberhirten Athanasius. Er verlegte sich auf das Studium der Beredsamkeit und der Philosophie; ganz besonders aber widmete er sich der Arzneiwissenschaft und ward bald ein allgemein beliebter und berühmter Arzt. Als solcher kam er nach Constantinopel. Bald war er hier der Liebling aller Vornehmeren und Besseren. Diese sendeten eine Deputation an Kaiser Constantius, damit ihm, als einer ausgezeichneten Zierde der Hauptstadt, das Bürgerrecht gewährt werde. Allein dem Drängen seines Bruders Gregorius nachgebend, verließ er das glanzvolle Leben in der Stadt, begab sich in

seine Heimat und übte daselbst die Heilkunde mit großem Ruhm. Um jedoch seinem Heimatlande mehr nützen zu können, begab er sich wieder in die Hauptstadt. Hier ward er von Julian dem Apostaten (circa 361) freundlich aufgenommen und als sein erster Arzt mit Glanz und Ruhm bekleidet. Vater und Bruder waren aber gegen dieß alles, weil sie sein Seelenheil gefährdet glaubten; die Mutter kümmerte sich fast zu Tod. Indessen hatte Gregorius so viel Vertrauen zu der Erbarmung des Herrn und zu der festen Entschiedenheit des Bruders, daß er hoffte, derselbe werde auch in diesem Sodoma unversehrt bewahrt bleiben. Deßungeachtet forderte er ihn recht dringend auf, eine Stellung, in der er allen Gläubigen zum Aergernisse sei, aufzugeben. Cäsarius war zudem erst Katechumen. Julian entfernte alle Bekenner Christi von seinem Hofe; Cäsarius aber überhäufte er mit Ehren, um ihn für sich zu gewinnen. Als gewandter Sophist glaubte er in einer öffentlichen Disputation ihn überwinden zu können, allein Cäsarius widerlegte ihn glänzend und stellte alle seine Reden als gehaltloses Kindergeschwätz dar. „Glückseliger Vater! Unglückselige Söhne!" rief Julian nach dem Dispute aus, den Vater bewundernd wegen seiner überzeugungstreuen Söhne, diese aber, von denen Gregor sein Studiengenosse in Athen gewesen war, bedauernd wegen ihrer Halsstarrigkeit. Beschämt über seine Niederlage, wagte Julian dennoch nichts wider Cäsarius zu unternehmen. Er hatte sich bald zum Kriege gegen die Perser zu rüsten, in dem er seinen Untergang fand. Jetzt erst, im J. 363, kehrte Cäsarius in's Elternhaus zurück und ward in demselben durch seine heiligen Eltern und Geschwister außerordentlich erbaut und geistig gekräftigt. Kaiser Jovinian, ein eifriger Katholik, berief ihn wieder an den Hof und schätzte sich glücklich, ihm Ehre und Ansehen verschaffen zu können. Nach dessen Tod im J. 364 machte ihn Valens zum Statthalter Bithyniens und obersten Schatzmeister. All diese Auszeichnungen machten indeß seinen Bruder Gregorius und seinen Freund Basilius nur desto besorgter um ihn. Sie beteten unabläßig für ihn und forderten ihn zum Auszug aus diesem Babel auf. Cäsarius gab ihnen stets Recht, zögerte aber gleichwohl noch gegen vier Jahre. Da machte Gott selbst diesem Zögern ein Ende. Bei dem Erdbeben zu Nicäa im October 368 ward Cäsarius von den Ruinen eines einstürzenden Hauses verschüttet, und nur durch ein Wunder kam er mit bedenklichen Verletzungen davon. Der Gedanke, ohne die Taufe aus dieser Welt scheiden zu müssen, war ihm in der Gefahr schwer auf's Gewissen gefallen. Er faßte den festen Entschluß, die Welt und den Hof gänzlich zu verlassen und nur mehr seinem Gott zu leben. Bald darauf überfiel ihn eine Krankheit, für die er, der berühmte Arzt, kein irdisches Heilmittel fand. Die Krankheit bot ihm Zeit, auf die heilige Taufe sich vorzubereiten und in derselben das Heilmittel für die Seele zu empfangen. So starb er denn, obwohl er schon Julian gegenüber sich als einen Bekenner Christi erwiesen hatte, als Neophyt und als Laie im J. 369. Sein Leichnam wurde nach Nazianz gebracht. Hier hielt Gregorius vor seinem Vater und seiner Mutter die schöne Grabrede, aus der die vorstehenden Notizen größtentheils entnommen sind. Die unter seinem Namen cursirenden Quaestiones und Resolutiones sind unterschoben. (Vgl. Boll. Febr. III, 496 sq.; Baillet, Vies des Saints II, 366 bis 370; Fessler, Institutiones Patrologiae I, 545.) [Jocham.]

Cäsarius, Abt des Benedictiner-Klosters Prüm, stammte aus dem alten Geschlechte der Edelherrn von Milendonk bei Neuß und wurde in der zweiten Hälfte des zwölften Jahrhunderts geboren. In der Reihe der Prümer Aebte folgte er auf Gerhard von Vianden im J. 1212. Damals erfreute sich das Kloster hinsichtlich seines Vermögensstandes der höchsten Blüte; der Reichthum hatte sich so gemehrt, daß die Verwaltung der Güter und Einkünfte dem Abte und seinem Convent beschwerlich wurde. Die Güter lagen nämlich über ganz Westdeutschland, die Niederlande und Frankreich zerstreut, abgesehen von dem Prümer Gebiet im engeren Sinne, dem späteren Fürstenthum, welches um das Kloster herum mit 15 Haupthöfen oder Schultheißereien gelegen war. Abt Cäsarius verwaltete seine Stelle nur fünf Jahre; dann zog er sich, man weiß nicht aus welchen Gründen, in's Cistercienser-Kloster Heisterbach bei Bonn zurück. Hier commentirte er im J. 1222 auf Bitten seines zweiten Nachfolgers, des Abtes Kuno von Ahr, das alte Güterverzeichniß der Abtei Prüm, welches zuerst 893 ein unbekannter Mönch romanischer Herkunft zusammengestellt hatte, und erhöhte dadurch den Werth dieses für die Rechts- und Culturgeschichte des westlichen Deutschlands überaus wichtigen Schriftdenkmals. Seine Wort- und Sacherklärungen hielt Leibniz interessant genug, um sie in seinen Collectaneis etymologicis II, 409 sq. abdrucken zu lassen; aus dem Leibniz'schen Werke hat sie Hontheim in seine Historia Trevir. dipl. et pragm. I, 661 sq. aufgenommen. Allein weder Leibniz noch Hontheim haben das Original des Registrum bonorum, welches jetzt im königlichen Staatsarchive zu Berlin aufbewahrt wird, gesehen. Einen correcten und verläßlichen Abdruck aus dem Original besorgte erst in unseren Tagen Heinrich Beyer in seinem Urkundenbuch der mittelrheinischen Territorien (I, 142—201). Das Todesjahr des Ex-Abtes Cäsarius ist unbekannt; nach Einigen soll er als Prior in Weiler um's Jahr 1240 gestorben sein. Die Gleichheit des Namens, der Zeit und des Ortes verursacht, daß derselbe mit dem Mönche und Geschichtschreiber Cäsarius von Heisterbach häufig verwechselt wird. [Kessel.]

Cäsarius von Speier, erster Provinzial der Minoriten in Deutschland und angebliches Haupt einer nach ihm „Cäsariner" genannten Partei seines Ordens, ward gegen Ende des

zwölften Jahrhunderts geboren zu Speier am Rhein. Als studirender Jüngling begab er sich, wie damals so viele seiner deutschen Landsleute, zur höhern wissenschaftlichen Ausbildung nach Paris, wo der vortreffliche Konrad von Reisenberg in der Wetterau, späterhin Dombechant von Speier, Domherr zu Mainz und seit 1221 ausgezeichneter Fürstbischof von Hildesheim, sein Lehrer in der Theologie wurde. Wieder in seine Vaterstadt zurückgekehrt, widmete er sich, obgleich erst Subdiacon, mit größtem Eifer dem Predigtamte und schärfte so eindringlich das Leben nach der evangelischen Vollkommenheit ein, daß angesehene Frauen ihren eitlen Putz ablegten und sich nur schmucklos und dürftig kleideten. Die hierüber äußerst aufgebrachten Ehemänner klagten deßhalb Cäsarius bei dem geistlichen Gerichte als der damals weithin verbreiteten neumanichäischen Ketzerei verdächtig an und gedachten ihn dem Feuertode zu überliefern, nachdem eben erst (um 1212) eine große Anzahl hartnäckiger Anhänger derselben zu Straßburg hingerichtet worden war. Dombechant Konrad von Reisenberg aber, der selbst als Professor zu Paris den Kreuzzug gegen die ketzerischen Albigenser mit großem Ruhme gepredigt hatte, nahm sich seines früheren Schülers so wirksam an, daß die gehässige Anklage ohne Folgen für denselben blieb. Cäsarius kehrte nun wieder nach Paris zurück und begab sich von dort bei Gelegenheit des fünften, 1217 begonnenen Kreuzzuges nach dem heiligen Lande. Dorthin sandte auch der hl. Franciscus von Assisi im J. 1218 den Bruder Elias von Cortona mit einigen Ordensgenossen. So fügte es sich, daß Cäsarius mit Elias zusammentraf und durch dessen Predigt für den Minoritenorden gewonnen wurde. Als dann Franciscus im J. 1219 selbst nach dem Orient sich einschiffte und nach der Einnahme von Damiette durch die Kreuzfahrer Palästina und Syrien besucht hatte, nahm er bei seiner Rückreise nach Italien zu Anfang des Jahres 1220 mehrere Brüder, unter welchen Elias, Petrus von Catania und Cäsarius von Speier waren, mit sich. Wieder in Italien angekommen, war der hl. Franciscus zuerst bemüht, die während seiner Abwesenheit unter den Brüdern bezüglich der Beobachtung gewisser Regelvorschriften entstandenen Irrungen beizulegen, worauf er, wie Jordanus von Giano berichtet, durch den theologisch gebildeten Cäsarius von Speier die von ihm in einfältigen Worten niedergeschriebenen Vorschriften der Regel mit den einschlägigen Aussprüchen der heiligen Schrift belegen und bekräftigen ließ. Sehr wichtig für Cäsarius und Deutschland wurde das folgende Jahr 1221. Am Pfingstfeste desselben hielt Franciscus bei Portiuncula das in der Geschichte seines Ordens so berühmt gewordene sog. Mattencapitel. Am Schlusse desselben brachte er die vor zwei Jahren (1219) aus mehreren Ursachen, vorzüglich wegen Unkenntniß der Landessprache und mangelnder päpstlicher Empfehlungsbriefe gänzlich mißglückte und bei den italienischen Brüdern in schlimmem Andenken stehende deutsche Mission durch seinen Generalvicar Elias wieder in Anregung. Neunzig von den überaus zahlreich anwesenden Brüdern erklärten sich bereit, an dem, wie sie meinten, so gefahrvollen Unternehmen sich zu betheiligen; unter diesen auch der Diacon Jordanus von Giano. Zum Führer und Leiter der Mission und zum Provinzial von Deutschland wurde Bruder Cäsarius von Speier bestimmt und wählte sich aus den Neunzig zwölf Cleriker und dreizehn Laienbrüder als Genossen für das hochwichtige Unternehmen aus. Nachdem die nöthigen Vorbereitungen getroffen waren, setzte sich die von Cäsarius erkorene Schaar in Abtheilungen von drei und vier Brüdern von verschiedenen Punkten aus zur friedlichen Eroberung Deutschlands in Bewegung. Johannes von Piano di Carpine und Barnabas der Deutsche, beide ausgezeichnete Prediger, ersterer in italienischer und lateinischer, letzterer in deutscher und italienischer Sprache, gingen gleichsam als Wegbahner und Quartiermacher voraus. Kurz vor dem Feste des heiligen Erzengels Michael trafen die einzelnen Abtheilungen gemäß geschehener Verabredung in Trient zusammen, wo die Brüder vom Bischofe sehr gütig aufgenommen wurden; Cäsarius durfte dem Clerus, Barnabas aber dem Volke predigen. Ebenso freundlich wurden die Brüder vom Bischofe zu Brixen empfangen. Von da setzten sie ihren Weg nach Sterzing fort, wanderten dann unter großen Mühsalen und Entbehrungen über den Brenner nach Matrey und gelangten endlich über Partenkirchen auf der alten Römer- oder Kaiserstraße nach Augsburg. Auch da wurden die geistlichen Fremdlinge in ihrem ungewohnten Anzuge von Bischof Siegfried III. und seinem Neffen, dem Vitzdom und Domherrn, huldvoll aufgenommen und gastfreundlich beherbergt, wie auch der Clerus und das Volk mit Vertrauen ihnen entgegenkam. Zu Augsburg versammelte Cäsarius um das Fest des hl. Gallus (16. October) seine Brüder, bereits 31 an der Zahl, und sandte dieselben nach verschiedenen Gegenden Oberdeutschlands. Johannes von Piano di Carpine und Barnabas gingen als Prediger voraus nach Würzburg, von dort nach kurzem Aufenthalte, überall das Wort Gottes verkündigend, nach Mainz, Worms, Speier, Straßburg, dann am Rhein hinab nach Köln, um den neuen Orden bekannt zu machen und den nachkommenden Brüdern die Stätte zu bereiten. Bruder Joseph bekam die Weisung nach Regensburg, Jordanus von Giano nach Salzburg, ersterer mit drei, letzterer mit zwei Genossen. Noch im Monate November (1221) traf auch der Provinzial Cäsarius mit seinen Begleitern in Würzburg ein und gewann alsbald drei Novizen, den Cleriker Hartmod, im Orden Andreas genannt, und zwei Laien, nämlich Rodeger (bei Wadding u. A. Rodinger), welcher später der Seelenführer der hl. Elisabeth von Thüringen wurde, und einen gewissen Rudolf. Von Würz-

burg begab sich Cäsarius nach Mainz, Worms, Speier und Straßburg. Im J. 1222 hatte derselbe bereits so viele Cleriker und Laien in den Orden aufgenommen, daß er zu Worms mit den aus den näher gelegenen Städten herbeigerufenen Brüdern das erste deutsche Provinzialcapitel in solenner Weise halten konnte. Bereitwilligst stellten der Bischof und das Domcapitel den zur Versammlung gekommenen Brüdern für die Feier des heiligen Opfers und der kirchlichen Tagzeiten und für die Predigten die Cathedrale zur Verfügung, da die bei ihrer kleinen Wohnung gelegene, dem hl. Nazarius geweihte Kapelle für eine solche Veranlassung als zu beschränkt sich erwies. In demselben Jahre faßten auch die von Cäsarius den Rhein hinab entsandten Brüder schon festen Fuß zu Köln, obwohl der Priester in der jungen deutschen Ordensprovinz noch wenige waren. Sichtbar vom göttlichen Beistande unterstützt, hatte jetzt Cäsarius in Kurzem durch kleine Niederlassungen in den bedeutendsten Städten des südlichen und westlichen Deutschlands seinen Orden glücklich gegründet und die besten Aussichten für dessen immer weitere Verbreitung eröffnet. Allein der von Liebe zum beschaulichen Leben und zur evangelischen Armut ganz erfüllte Mann sehnte sich doch unter seinem viel bewegten und sorgenvollen Amte nach dem hl. Franciscus und den Brüdern im Thale von Spoleto. Günstige Gelegenheit, zu denselben zurückzukehren, bot ihm das auf Pfingsten 1223 nach Portiuncula angesagte Ordenscapitel. Nachdem er Thomas von Celano, den nachherigen Lebensbeschreiber des heiligen Ordensstifters, zu seinem Stellvertreter eingesetzt hatte, trat er in Begleitung einiger durch Frömmigkeit ausgezeichneter Brüder die Reise nach Italien an und wurde zu Portiuncula von Franciscus (oder Elias) und den übrigen Ordensgenossen sehr liebreich aufgenommen. Das Capitel erfüllte den sehnlichen Wunsch des Cäsarius und entband ihn des Provinzialates von Deutschland, indem es Albert von Pisa zu seinem Nachfolger erwählte. Hiermit verschwindet Cäsarius aus den Denkwürdigkeiten des Jordanus, obwohl derselbe erst mit dem Jahre 1238 abschließt und noch in demselben Jahre in Ordensangelegenheiten eine Reise nach Italien machte. Auch andere Ordensschriftsteller des 13. Jahrhunderts gedenken seiner nicht mehr, so daß es den Anschein gewinnt, er habe seine übrigen Tage in strengster Zurückgezogenheit zugebracht. Erst Angelus Clarenus, der um 1317 ein Buch De septem tribulationibus ordinis Minorum verfaßte, erzählt, eine größere Anzahl von Schülern des hl. Franciscus, welche über die Regelverletzungen des Ordensgenerals Elias höchst mißvergnügt gewesen, habe sich um Cäsarius als um ihr Haupt geschaart und Elias sein pflichtwidriges Betragen ebenso freimüthig als ehrerbietig vorgehalten. Der Ordensgeneral habe die Beschwerdeführer mit verstellter Freundlichkeit angehört und mit begütigenden Worten und Versprechungen wieder entlassen, sich aber dann nach Perugia zu Papst Gregor IX. begeben und diese Eiferer für die strenge Beobachtung der Ordensregel als Ungehorsame, fromme Herumstreicher und Unruhestifter angeklagt, von welchen für den Orden die schlimmsten Folgen zu befürchten seien, wofern der Papst nicht noch rechtzeitig geeignete Vorsehung treffe. Der Papst habe diesen Anklagen vollen Glauben geschenkt und aus Besorgniß um das Wohl und Ansehen des Ordens dem Generalminister ausgedehnte Gewalt verliehen, gegen die unbotmäßigen Brüder einzuschreiten und nöthigenfalls mit aller Strenge gegen sie zu verfahren. Wieder nach Assisi zurückgekehrt, habe nun Elias die ihm ertheilte Vollmacht sofort in härtester Weise gegen die unbequemen Brüder in Anwendung gebracht; am schlimmsten sei es aber Cäsarius ergangen, den der Ordensgeneral an Händen und Füßen gefesselt in's Gefängniß geworfen und einem den Cäsarinern aufsätzigen Laienbruder unter Androhung schwerer Strafe für nicht getreue Pflichterfüllung zur Bewachung übergeben habe. Zwei volle Jahre habe Cäsarius im Kerker geschmachtet, sei indessen zuletzt der Fesseln entledigt worden. Als er dann zu Anfang des Jahres 1239 eines Tages die Gefängnißthüre offen gelassen gefunden habe, sei er ein wenig in's Freie getreten, um seine frierenden Glieder an den lange entbehrten Sonnenstrahlen etwas zu erwärmen. Allein der inzwischen hinzukommende Kerkermeister habe sofort den Gefangenen, in der Meinung, er habe entfliehen wollen, voll Zorn mit einem in der Nähe liegenden Prügel so heftig auf das Haupt geschlagen, daß derselbe alsbald, für seine Verfolger betend und seinem Mörder verzeihend, den Geist aufgegeben habe. Diese Missethat habe jedoch auf Elias so wenig Eindruck gemacht, daß er weder den Brudermörder strenge bestraft, noch von seiner Verfolgung der Gesinnungsgenossen des Cäsarius abgelassen. Auch der hl. Antonius von Padua sei bei seiner Ankunft aus Messana auf Elias' Befehl schwer mißhandelt worden und habe sich Schlimmerem nur durch die Flucht entzogen. Damit sei endlich das Maß der Sünden des Ordensgenerals voll geworden; denn Gregor IX. habe zur Stunde der an Cäsarius verübten verbrecherischen That in einem Gesichte geschaut, wie eine Seele hellglänzend und von vielen Engeln umgeben gegen Himmel gefahren sei, und habe auf sein Befragen von einem Engel vernommen, es sei dieß die Seele des Bruders Cäsarius von Speier, welcher wegen standhafter Vertheidigung strengerer Beobachtung der Ordensregel durch die Seinigen den Martertod erlitten. Von demselben sei dann dem Papste der ganze Verlauf der Verfolgungsgeschichte erzählt und ihm bedeutet worden, er werde in seiner Todesstunde dafür Rechenschaft geben müssen, daß er Elias so leicht Glauben geschenkt und die Vollmacht zur üblen Behandlung der gewissenhaften Beobachter des Evangeliums ertheilt habe. Ein schleunigst nach Assisi, dem Schauplatze der

bösen Thaten des Elias und seiner Anhänger, abgesandter Eilbote habe auch alsbald die volle Bestätigung der Wahrheit des von Gregor IX. gehabten Gesichtes überbracht. Von nun an habe der lange getäuschte Papst Elias und seinem Anhange Gunst und Vertrauen entzogen und auf dem nächsten Pfingstcapitel über den unwürdigen Ordensgeneral die Absetzung ausgesprochen. Diese Erzählung des Angelus Clarenus, der zwar im Rufe hoher Frömmigkeit stand, sich aber beharrlich von der Communität des Ordens absonderte und mit den sog. Spiritualen und andern Separatisten jener Zeit gegen Elias äußerst eingenommen war, findet sich zuerst gedruckt in den nach der Mitte des 16. Jahrhunderts verfaßten Ordenschroniken der Minoriten Marcus von Lissabon und Petrus Rodulphus von Tossignano und ging seitdem unbeanstandet in unzählige Bücher über. Auch Wadding gilt der an Cäsarius verübte Todtschlag und die Mitschuld des Elias als unzweifelhafte Thatsache, und unter seiner geschickten Hand erhalten die Angaben seiner Gewährsmänner Angelus Clarenus, Marianus von Florenz (um 1506) u. A. allerdings starken Anschein von Glaubwürdigkeit. Dabei konnte ihm aber unmöglich der fatale chronologische Verstoß bezüglich des schon 1231 gestorbenen hl. Antonius entgehen, weßhalb er vorsichtigerweise die Mißhandlung desselben in das Jahr 1230 zurückversetzt, freilich mit wenig Glück, wie bereits in dem Artikel Antonius von Padua nachgewiesen wurde. Den Angaben des Angelus Clarenus und seiner Nacherzähler gegenüber muß aber offenbar das gänzliche Schweigen des Jordanus von Giano und noch mehr des Salimbene von Parma auffallen. Denn; wenn Ersterer seine Denkwürdigkeiten 1262 auf dem Capitel zu Halberstadt auch nur bis in das Jahr 1238 dictirte, wie konnte er da das angeblich so tragische Ende seines hochverehrten und geliebten ehemaligen Obern und Freundes, an den sich ein Theil seiner merkwürdigsten Erlebnisse knüpfte, unerwähnt lassen, zumal da er sich am Schlusse seiner Mittheilungen durchaus nicht als Freund des Elias zu erkennen gibt, der sich etwa schonende Rücksichten gegen denselben auferlegen wollte. Warum schweigt ferner der im J. 1238 von Elias in den Orden aufgenommene Salimbene von Parma? Er war selbst in Assisi, lebte mit Bernard von Quintavalle, einem der Hauptgegner des verhaßten Ordensgenerals, zu Siena mehrere Monate in freundschaftlichem Umgange zusammen und machte auch die Bekanntschaft des Bruders Leo; Beide weilten zu der Zeit, als Elias die oben erwähnte päpstliche Vollmacht erhielt, zu Assisi und sollen ebenfalls Opfer seiner Verfolgung geworden sein. Dessenungeachtet erwähnt Salimbene des Cäsarius nicht einmal, weder in seiner reichhaltigen Chronik, noch in dem Liber de Praelato, in dem er doch speciell von Elias handelt und nicht weniger als dreizehn Anklagen gegen denselben vorbringt. Wären endlich die erzählten Frevel von Elias selbst oder unter seinen Augen von Vertrauten desselben wirklich verübt worden, wie hätte er dann auf dem Pfingstcapitel des Jahres 1239, mit dem sein Generalat zu Ende ging, in Gegenwart des Papstes zu dem so wichtigen und angesehenen Amte eines Custos (Guardian) des heiligen Convents zu Assisi, wo eben jene Dinge geschehen sein sollen, erwählt werden können? Und doch ist dieß als Thatsache durch eine zu Assisi am 27. Mai 1239 ausgefertigte Urkunde sicher beglaubigt. Es dürfte demnach wohl kein vermessenes Unterfangen sein, die bisher übliche und fast nur von Azzoguidi und Benoffi in Zweifel gezogene Erzählung von dem tragischen Ende des Cäsarius von Speier als eine tendenziöse Erdichtung und zwar als eine Erdichtung der sog. Spiritualen des Franciscanerordens zu bezeichnen, welche sich ebenso gegen das Oberhaupt der Kirche als gegen die Communität des Ordens auflehnten und, wie selbst Wadding gesteht, die von ihnen vor und nach dem allgemeinen Concilium von Vienne (1311—1312) verbreiteten Parteischriften mit erdichteten und nichtswürdigen Geschichtchen anfüllten. Hierzu aber mußte, wie es scheint, besonders das Generalat des Elias reichlichen Stoff liefern. Von diesen Spiritualen nun ließ vermuthlich der fromme Angelus Clarenus, den man einer wissentlichen Unwahrheit nicht für fähig halten kann, in der Erzählung der Leidensgeschichte des Cäsarius sich täuschen. — Was aber die Congregation der Cäsariner betrifft, welcher Helyot im siebenten Bande seiner Ordensgeschichte ein eigenes Kapitel widmet, und deren Kleidung er sogar genau anzugeben weiß, so dürfte man billig davon Umgang nehmen können, da es der Annahme der ehemaligen Existenz derselben, wie aus Obigem erhellt, an festen geschichtlichen Anhaltspunkten fehlt, und es doch nicht zulässig scheint, die Einsiedler des Minoritenordens nach der Zeit des hl. Franciscus und die überall zerstreuten Eiferer gegen die Regelerklärungen Gregors IX. und Innocenz' IV., sowie gegen die wirklichen oder angeblichen Mißbräuche im Orden vom Generalate des Elias bis zu dem des hl. Bonaventura nach Cäsarius von Speier zu benennen. (Vgl. Jordan von Giano, Denkwürdigkeiten [1207 bis 1238], herausgegeben von G. Voigt im 5. Bde. der philolog.-histor. Klasse der kgl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, auch Separatabdruck, Leipzig 1870; **Wadding.-Fonseca**, Annal. Minor. I. II. III; **A. M. Azzoguidi**, Notae in Sicconis Polentonii **commentar.** de vita et miraculis S. Antonii **Patav.** Nota XXVI, Bononiae 1757.) [Grammer, O. Min.]

Cäsaropapie bezeichnet die höchste Kirchengewalt in den Händen des weltlichen Herrschers. Im Morgenlande hatte sich dieses Verhältniß schon frühzeitig entwickelt. Es war hier zunächst die den oströmischen Kaisern angestammte Idee einer absoluten und unbegrenzten Machtvollkommenheit, die in dem Bestreben, auch das kirchliche Gebiet zu beherrschen, schon seit Justinian I.

mehr und mehr hervortrat, in der religiösen Zerrissenheit des Orients ihren Stützpunkt fand und vollends nach dem eingetretenen Schisma (s. d. Art. Cerularius), mit welchem der päpstliche Einfluß gänzlich gebrochen war, nothwendig auch die Bischöfe in die tiefste Abhängigkeit von der Macht des kaiserlichen Hofes brachte. Im Abendlande dagegen war, trotz mehrfacher Reactionen der weltlichen Macht gegen die geistliche, dennoch das ganze Mittelalter hindurch Kirche und Staat (das Sacerdotium und Imperium) als die in Papst und Kaiser repräsentirte weltregierende Doppelmacht fortwährend anerkannt. Erst mit dem Eintritte der großen Glaubensspaltung erhoben sich thatsächlich die Fürsten protestantischer Lande, theils von der neuen Lehre selbst dazu berufen, theils als die Agitatoren der Bewegung sich dazu berechtigt glaubend, zur Alleinherrschaft in geistlichen und weltlichen Dingen, und verschafften dem Grundsatze Cujus est regio, ejus et religio, mit gänzlicher Ignorirung der auf göttlichem Rechte beruhenden Selbständigkeit der Kirche, praktische Geltung. (Vgl. d. Art. Kirche und Staat.) [Permaneder.]

Cäsenas, s. Michael von Cesena.

Cagliari, Erzbisthum, s. Sardinien, Insel.

Cagots (Cacos, Gahets), Name einer eigenthümlichen Menschenklasse zu beiden Seiten der Pyrenäen, besonders in den südlichen Provinzen Frankreichs, wo sie seit dem zehnten Jahrhundert eine ähnliche Stellung hatte, wie in Indien die Pariah. Man glaubte sie mit einer widerlichen und ansteckenden Krankheit behaftet und hielt sie deßwegen für gemeingefährlich. Nachdem Erfahrung und Wissenschaft diese Annahme schon längst als unzutreffend erwiesen hatten, schrieb der Volksglaube ihnen doch noch eine übelriechende Ausdünstung und den Mangel der Ohrläppchen zu, und ihre sociale Stellung blieb gleichwohl ungeändert. Sie mußten abgesondert wohnen, durften sich nicht mit den übrigen Gemeindegliedern an einen Tisch setzen, hatten in der Kirche einen abgegitterten Raum und ein eigenes Weihwassergefäß und mußten wie die Aussätzigen eine auffallende Kleidung (mit einem Gänsefuß als Abzeichen) tragen. Noch im 17. Jahrhundert begehrten die Stände von Béarn, man solle den Cagots verbieten, barfuß zu gehen, damit sie den Erdboden nicht verunreinigten, und solle bei Uebertretung dieser Vorschrift ihnen die Füße durchbohren. Auch sonst waren sie fast rechtlos; sieben Zeugen der Cagots galten nur so viel wie ein einziger anderer Zeuge, und es war ihnen bloß das Gewerbe der Zimmerleute zugänglich. Diese Gehässigkeiten hat man durch die Annahme zu erklären gesucht, die Cagots seien eine krankhafte Menschenart, wie die Albinos und Cretinen; allein diejenigen Cagots, welche jetzt noch in den Pyrenäen leben, sind hochgewachsene, kräftige Leute mit scharfen Zügen, blauen Augen und schlichtem, blondem Haar. Aus dieser physiologischen Beschaffenheit läßt sich wohl schließen, daß die Cagots einen von den umwohnenden Nationen verschiedenen Volksstamm darstellen, und daß sich gegen sie, wie gegen die Pariah, nationaler Haß vererbt hat. Der Name wird wohl richtig von Canis gotus, „gotischer Hund", hergeleitet, so daß die Cagots als Abkömmlinge der Westgoten zu betrachten sind, und daß ihre sociale Stellung auch noch durch den Arianismus ihrer Vorfahren bedingt ist; denn die Annahme de Marca's, sie seien Nachkommen der von Karl Martell geschlagenen Araber, wird durch ihre physische Beschaffenheit unwahrscheinlich. Hier muß von ihnen die Rede sein, weil sie als Zeugen für den wohlthätigen Einfluß auftreten, welchen das Papstthum auf alle Klassen der Gesellschaft ausübt. Als im Anfang des 16. Jahrhunderts die Geistlichkeit im spanischen Navarra sich weigerte, die Beicht der Cagots zu hören und ihnen die Sacramente zu spenden, wandten die Unterdrückten sich an Papst Leo X., und dieser erließ den strengen Befehl an die betreffenden Priester, sich der Cagots, die er Agots nennt, wie aller andern Christgläubigen anzunehmen. Bemerkenswerth ist hierbei, daß der Papst dieselben als Abkömmlinge der Albigenser betrachtet, während sie doch geschichtlich vor dem Auftreten der letzteren nachweisbar sind. Durch das Vorgehen der höchsten kirchlichen Gewalt wurde die sociale Lage der Cagots allmälig eine bessere. Jetzt ist noch als Rest der alten Ausnahmestellung anzusehen, daß sie in vielen Gegenden ausschließlich Zimmerleute oder Faßbinder sind, sowie daß eine ziemliche Anzahl derselben ein unstätes Bettlerleben führt. (P. de Marca, Histoire de Béarn, Paris 1640, I, 16; Hahn, Geschichte der Ketzer im M.-A., Stuttgart 1845; Michel, Histoire des races maudites de la France et de l'Espagne, 2 vols., Paris 1847, deutsch von Stricker, 2 Bde., Frankfurt 1850.) [Kaulen.]

Cain (קַיִן, d. h. „der Hervorgebrachte", „in's Dasein Getretene", oder „Erwerb", „Besitz"), der Erstgeborene des ersten Menschenpaares Adam und Eva, Bruder Abels (vgl. d. Art.). Während dieser jüngere Bruder die Heerden hütete und sich mit Viehzucht beschäftigte, setzte Cain als der Erstgeborene den dem Vater gewordenen Beruf fort und bebaute die Erde. In der sicheren Zuversicht, auf Grund der leiblichen Erstgeburt würden auch alle Rechte und Ansprüche des Vaters auf ihn übergehen, insbesondere werde der künftige Erlöser von ihm abstammen, mißachtete er seinen schlichten Bruder. Als aber eines Tages Gott der Herr dem aus den Erstlingen der Heerde bestehenden Opfer Abels um seines größeren Glaubens willen (vgl. Hebr. 11, 4) den Vorzug gab vor dem von den Früchten des Feldes dargebrachten Opfer Cains (vgl. Tüb. Quartalschrift 1850, 375 ff.; Stimmen aus M.-L. X, 183 ff.), ward dieser neidisch; ohne auf die väterlichen Mahnworte Gottes zu hören (V. 6—7), gab er der Leidenschaft immer mehr nach, bis der Neid in Zorn und tödlichen Haß überging und ihn zum Brudermörder machte (V. 8). Während

nun Adam seine Sünde eingestanden hatte, läugnete Cain frech; doch der Allwissende hielt ihm die Größe seines Verbrechens vor und sprach in seinem Strafurtheil den Fluch aus über ihn und den durch Bruderblut entweihten Ackerboden. (Der Fluch, der auf allen Menschen lastet, daß sie im Schweiße ihres Angesichtes ihr Brod essen müssen, sollte auf Cain doppelt und dreifach lasten.) Nachdem ihm von Gott Schutz gegen Blutrache seitens seiner übrigen (in der heiligen Schrift nicht erwähnten) Brüder zugesichert war (Cainszeichen Gen. 4, 15), wurde er von dem bebaubaren Lande vertrieben, um „unstät und flüchtig", frieden- und heimatlos auf Erden herumzuwandern — östlich von Eden im Lande Nod, d. h. Verbannung, wo das Feld die Mühen des Landmannes nicht lohnte, und der Boden den Heerden keine genügende Nahrung bot. Schließlich baute er daselbst eine Stadt (vgl. Katholik 1858, II, 385 ff.), die er nach dem Namen seines Sohnes „Henoch" nannte. Cain hatte natürlich eine Schwester zur Frau; in der Sage wird sie Save genannt; vgl. Epiphan. Haer. 39, 6; Katholik 1860, II, 80 ff. Ueber das Alter und das Ende Cains ist in der heiligen Schrift nichts berichtet. Wohl aber wissen die alten jüdischen Rabbinen, wie sonst, auch über Cain manche Einzelheiten ganz genau zu erzählen. (Vgl. Eisenmenger, Entdecktes Judenthum; über die mohammedanischen Berichte vgl. Hottinger, Hist. orient. 25 sqq.; Geiger, Was hat Mohammed aus dem Judenthum aufgenommen? 103 ff.) Ohne auf diese albernen und theilweise ekelhaften Fabeln einzugehen, erwähnen wir folgenden Bericht über seinen Tod: Lamech war alt und seine Augen wurden dunkel. Als er eines Tages mit seinem jungen Sohne Tubalcain auf der Jagd war, kam Cain ihnen auf dem Felde entgegen; der Knabe hielt ihn für ein Wild (was man sich erklären kann bei der schrecklichen Gestalt, welche die Rabbinen ihm geben), hieß den Vater den Bogen spannen, und so erschoß Lamech seinen Ahnen mit dem Pfeile. Als sich der Irrthum herausstellte, tödtete er auch sofort seinen Sohn. (Vgl. Jarchi's Commentar zu Gen. 4, 23.) Offenbar soll dieser Bericht nur eine Illustration zu dem falsch verstandenen Schwertliede Lamechs sein. Wie Abel ein Vorbild Christi und aller um des Glaubens und der Gerechtigkeit willen Getödteten und Verfolgten ist, so erscheint in Cain Anfang und Urbild des Hasses der Welt gegen die Gotteskinder (vgl. 1 Joh. 3, 12—13); durch seinen Unglauben und seinen Frevelmuth ist er aber ganz besonders ein Vorbild jenes gottesmörderischen Geschlechtes, das gleich ihm verurtheilt ist, „unstät und flüchtig", frieden- und heimatlos auf Erden zu leben, während ihr Sinnen und Trachten nur auf's Irdische gerichtet ist. „Vae illis, quia in via Cain abierunt!" (Br. Jud. 11.)

Von den Cainiten sind bis zur fünften Generation bloß die Namen Henoch, Irad, Maviael, Mathusael, Lamech bekannt; s. die betr. Artt. Die Bestrebungen derselben waren nur auf Genuß und Verschönerung des irdischen Lebens gerichtet, so daß in dieser Linie ebenso die folgenreichsten Erfindungen, als auch die größten Verkehrungen der natürlichen Ordnung zu Tage traten; s. Gen. 4, 17 ff. [Ecker.]

Cainan (קֵינָן), Name zweier Ahnen des Herrn nach dem Geschlechtsregister bei Lucas (3, 23—38): 1. Sohn des Enos (Gen. 5, 9), Enkel Seths, Urenkel Adams, der Vater Malaleels (Gen. 5, 12. 1 Par. 1, 2. Luc. 3, 37—38); er starb 910 Jahre alt (Gen. 5, 14). — 2. Sohn des Arphaxad, Enkel Sems, Urenkel Noe's, der Vater des Sale (Luc. 3, 35—36). Dieser Cainan II. ist jedoch im Urtexte (und in der Vulgata) bei Moses nicht erwähnt, wohl aber in der Septuaginta (Gen. 10, 24; 11, 12. 1 Par. 1, 18); da letztere bei den griechischen Lesern, für welche der hl. Lucas sein Evangelium verfaßte, allein beweisendes Ansehen hatte, so gab er den Stammbaum des Herrn genau nach dem Texte der LXX. Ob nun dieser Cainan II. im Urtexte selbst gestanden (Bertheau im Jahresbericht der D. M. G. für 1845—1846, 51), oder ob er von den LXX hinzugesetzt ist, bleibt fraglich; doch scheinen die Gründe für die letztere Ansicht gewichtiger zu sein. (Vgl. bes. Delitzsch, Die Genesis, zu Gen. 10, 24.) [Ecker.]

Cainiten (Cainianer), von einzelnen Vätern und älteren Schriftstellern auch Cajaner (s. d. Art.) oder Cainisten genannt, Irrlehrer des zweiten Jahrhunderts. Sie entlehnten ihren Namen von dem bei ihnen hochverehrten Brudermörder Cain im Gegensatze zu den Sethianern oder Sethiten (s. d. Art.), mit denen sie übrigens zu der gnostischen Secte der Ophiten (s. d. Art.) gehörten. Nach Irenäus (Haeres. 1, 31) waren sie ein Zweig der Valentinischen Schule; nach Epiphanius (Haeres. 38) und Theodoret (Haeret. fabb. 1, 15) vereinigten sie die Gottlosigkeit und Unsittlichkeit der Nicolaiten, Valentinianer und Karpokratianer in sich. Ihrer Lehre zufolge gab es zwei Kräfte, eine höhere (σοφία) und eine niedere (ὑστέρα, uterus, vulva). Der letzteren schrieben sie den Bau des Himmels und der Erde zu. Nach Epiphanius (l. c.; vgl. Tertull. de praescript. c. 47) sagten sie, Eva habe Cain von der Sophia, Abel von der Hystera empfangen; nach Theodoret ward Cain von der Sophia in besondern Schutz genommen und mit höherer Erkenntniß ausgerüstet, so daß er, der Stärkere, den schwächeren Abkömmling oder Günstling der Hystera tödtete. Aus dieser Auffassung der Gnosis, gepaart mit antijüdischen und antinomistischen Grundsätzen, stammt auch die Verehrung gegen Cain, welche sich bis auf Cham, die Sodomiter, auf Esau, Core und auf alle im Alten Bunde als verworfen dargestellten Persönlichkeiten, ja selbst auf Judas Iscarioth, als auf ebenso viele wahrhaft pneumatische, mit höherer Erkenntniß ausgestattete und ihnen selbst verwandte Naturen ausdehnte, weil diese nach ihrer Meinung von dem Demiurgos zwar fortwährend

angefeindet, aber von der Sophia beschützt, in Aeonen umgestaltet worden und somit als Vorbilder nachzuahmen seien. Am höchsten stellten sie aber den Judas Iscarioth, welcher der Erleuchtetste, ja der einzig Erleuchtete unter den Aposteln und ein wahrer Wohlthäter des Menschengeschlechtes dadurch gewesen sei, daß er den Erlöser den Juden überlieferte, entweder weil er erkannte, daß nur durch den Tod Jesu das Reich des Judengottes zerstört werde, oder weil er den (psychischen) Jesus für einen Verräther an der Wahrheit hielt (Tertull. l. c.). Nach der Lehre der Cainiten mußte der Mensch, um zur vollkommenen Gnosis und zum Heile zu gelangen, die ganze Stufenleiter der Lasterhaftigkeit durchmachen; ja sie lehrten sogar, daß jedes Laster seinen eigenen Engel habe, der bei Ausübung der That selbst angerufen werden müsse. Sie verachteten die heilige Schrift, hatten aber mehrere apocryphe Bücher, z. B. das Evangelium des Judas und die Entrückung oder Offenbarung des hl. Paulus (ἀναβατικός = **ascensus S. Pauli in tertium coelum**). Ihr Antinomismus übertraf wirklich Alles an Frechheit; sie gestatteten namentlich die sodomitische Sünde und forderten von den Einzuweihenden die Verwünschung des Namens Jesu als des psychischen Messias. (Vgl. **Renati Massueti Dissertat. praeviae in Irenaei libros, Diss. I, a. 3, n. 15. 157.**) [Häusle.]

Caiphas (Καιαφάς), vollständig Joseph Caiphas oder Cajaphas genannt, Schwiegersohn des Annas, jüdischer Hohepriester während der öffentlichen Wirksamkeit Jesu (Matth. 26, 3. 57. Luc. 3, 2. Joh. 11, 49; 18, 13 ff. Apg. 4, 6), war durch den römischen Procurator Valerius Gratus zu seiner Würde gekommen (Jos. Antt. 18, 2, 2), blieb Hohepriester während der ganzen Verwaltungszeit des Pontius Pilatus, ward aber durch dessen Nachfolger Vitellius entsetzt (Jos. Antt. 18, 4, 3) und soll sich aus Verdruß darüber den Tod gegeben haben. Sein Haus wird noch vor den Thoren Jerusalems gezeigt. [Kaulen.]

Cajaner heißen 1. bei Irenäus (Haer. 1, 31), Epiphanius (Haer. 18, al. 38) und Theodoret (Haer. 5, 9 et 20) diejenigen Ophiten, welche die neueren Schriftsteller richtiger Cainiten nennen (s. d. Art.). — 2. Denselben Namen führen aus Veranlassung einer Stelle bei Tertullian (De bapt.) die von diesem Kirchenschriftsteller bekämpften Gegner der Wassertaufe. Diese beriefen sich auf folgende Gründe: Widersinnig sei der Glaube, daß materielles Wasser, welches nicht einmal vom körperlichen Schmutze den Menschen ganz reinige, in Verbindung mit einigen Worten eine Umwandlung und Erneuerung des Geistes hervorbringe. Die Wassertaufe sei ferner keine christliche, sondern bloß eine johanneische Institution, da die heilige Schrift die Taufe Christi als eine rein geistige darstelle (Luc. 3, 16. Joh. 1, 33. 34). Der Herr selber habe nicht im Wasser getauft, nicht einmal seine Apostel, die ungetauft den heiligen Geist empfangen hätten. Der einzige Apostel Paulus sei getauft worden, aber auch dieser lege so wenig Gewicht darauf, daß vielmehr bei ihm die Aeußerung vorkommt, er sei von dem Herrn nicht berufen worden, um zu taufen, sondern um das Evangelium zu predigen, ja er danke sogar Gott, daß er keinen Corinther getauft habe (1 Cor. 1, 14—17); endlich erkenne derselbe als einzigen Grund der Rechtfertigung den Glauben an Christus. Gleichwie Abraham nicht durch die Beschneidung vor Gott gerecht geworden, sondern durch den Glauben, so erlange auch jeder Christ nicht durch die Taufe, sondern durch den Glauben Nachlaß der Sünden und den heiligen Geist. Da in dieser ganzen Darstellung durchaus nichts vorkommt, was gnostisches, am allerwenigsten cainitisches Gepräge an sich trägt; da ferner die Gegner der Taufe den Canon der heiligen Schriften mit der Kirche gemein hatten, was bei den Cainiten nicht der Fall war; da ihre Beweisführung sich sogar auf das A. T., namentlich auf die Geschichte Abrahams, in der Weise stützte, daß dieser als geistiger Stammvater der Christen vorausgesetzt wurde, was mit der cainitischen Häresie in offenem Widerspruche steht, indem ja diese bekanntlich die in der Bibel Gebrandmarkten von Cain bis Judas herab canonisirte, während sie die Heiligen des A. T. als Feinde der höheren Wahrheit betrachtete: so kann, ungeachtet Tertullian die Stifterin unserer Secte eine **vipera de Cajana haeresi** nennt, ein Zusammenhang zwischen ihr und den cainitischen Ophiten nicht angenommen werden. Wohl aber ist es mehr als wahrscheinlich, daß die vorliegende Irrlehre auf montanistischem Grund und Boden entstanden ist. Als ihre Urheberin bezeichnet Tertullian (c. 1) eine gewisse Quintilla. Epiphanius macht uns (Haer. 29. al. 49, 1 et 2) mit einer montanistischen Prophetin gleichen Namens bekannt. In der von ihr gestifteten Secte der Quintillaner sollen Frauen zu priesterlichen Weihegraden befördert worden sein, weil im Christenthum alle Unterschiede, somit auch der Geschlechtsunterschied, aufgehoben worden seien. Anstatt des Weines bedienten sie sich als Abendmahlselementes der Milch. Eine solche schwärmerische, einem einseitigen Spiritualismus und Supernaturalismus huldigende Secte konnte wohl auch bis zur Verwerfung der Taufe sich verirren. Auf die montanistische Quintilla deuten auch die Worte des Tertullian: **Quintilla monstrosissima, cui nec integre quidem docendi jus erat**, mit denen der afrikanische Presbyter wohl nur die von dieser Irrlehrerin in Anspruch genommene Berechtigung zum Lehr- und Priesteramte für das weibliche Geschlecht im Auge gehabt haben kann. Wie ähnliche Erscheinungen im Mittelalter, z. B. die Brüder und Schwestern des freien Geistes (s. d. Art.), und in neuerer Zeit die Quäker (s. d. Art.) es beweisen, verbindet sich mit der Ueberschätzung des prophetischen Elementes in der Kirche, mit der Annahme einer Periode, in welcher die unmittelbaren Wirkungen des Geistes in reicherem Maße hervortreten als ehedem, nur zu leicht eine

Geringschätzung, ja hochmüthige Verachtung der äußeren Heilsmittel. Der Montanismus, dem fortlaufende unmittelbare Geistesoffenbarungen zur Feststellung der wahren christlichen Lehre unumgänglich nothwendig schienen, und dem die Entscheidungen des Lehrkörpers der Kirche, auf Grundlage der Ueberlieferung, wegen ihrer anscheinend bloß menschlichen Form und Entstehungsweise nicht genügten, mochte wohl auch in seiner weiteren Entwicklung eine äußere Vermittlung der Gnade im Sacramente verwerfen. [Franz Werner.]

Cajetan, der hl., s. Theatiner.

Cajetan, Cardinal. Diesen Namen führte, wie Bonifatius VIII. vor seinem Pontificate und mehrere diesem verwandte Cardinäle, nicht als Familiennamen, sondern nach seinem Geburtsorte der gelehrte Dominicaner Jacob oder mit dem Klosternamen Thomas de Vio, geboren am 20. Februar 1469 zu Gaëta im Königreiche Neapel aus einem ansehnlichen Geschlechte. Er war schon 1484 gegen den Willen seiner Angehörigen in den Dominicanerorden getreten und nach mehrjährigem Aufenthalte zu Neapel des Studirens halber nach Padua und in andere Städte Oberitaliens gezogen, da das Dominicanerkloster seiner Vaterstadt der lombardischen Ordensprovinz einverleibt war. Durch großen Fleiß, glückliches Gedächtniß und scharfe Dialektik zeichnete er sich überall, namentlich zu Ferrara in einer öffentlichen Disputation mit dem berühmten Johann Picus von Mirandola 1494, so vortheilhaft aus, daß er in einem Alter von wenig mehr als zwanzig Jahren nacheinander Doctor und Professor der Philosophie und Theologie in verschiedenen Ordenshäusern der Lombardei und an der Universität zu Pavia wurde. In diese Zeit fällt auch die ebenso bescheidene als freimüthige Antwort, welche dem Herzoge zu Mailand, Ludwig Sforza, auf seine Verwunderung über die kleine Leibesgestalt und das schwärzliche Aussehen des Bruder Thomas zu Theil wurde. „Ipse fecit nos, non ipsi nos!" entgegnete dieser. Die Gelehrsamkeit des jungen Professors hatte die Aufmerksamkeit des Cardinal-Protectors der Dominicaner, Olivier Caraffa, auf sich gezogen; Bruder Thomas wurde 1500 Professor der Philosophie und der Schrifterklärung an der Sapienza und gleichzeitig Generalprocurator des Ordens in Rom. Nach sieben Jahren ward er Generalvicar, seit 1508 General des Ordens, und wirkte als solcher zehn Jahre hindurch ebenso energisch, wie auf dem Lehrstuhle. Besondere Verdienste erwarb er sich um Papst Julius II., indem er in den Streitigkeiten desselben mit dem Pisaner Conciliabulum (1511) als eifriger Sachwalter des päpstlichen Ansehens auftrat. Zeugniß davon geben sein dreifacher Tractatus de auctoritate Papae et concilii (Rocaberti, Biblioth. maxima Pontificia XIX, 446—561. I. De comparatione auctoritatis Papae et concilii cc. 28. — II. Apologia primi tractatus ex jure naturali et divino cc. 6. Responsiones ad objectiones cc. 29. — III. De Rom. Pontif. institutione et auctoritate cc. 14), und seine Rede in der zweiten Sitzung (17. Mai 1512) des fünften lateranischen Conciliums (Harduin. IX, 1618—1623). Dem ersten obiger Tractate erwies, nach einigen Berichten, Ludwig XII. von Frankreich die Ehre, ihn öffentlich verbrennen zu lassen. Als General des Predigerordens den meisten Sitzungen und mehreren Specialversammlungen anwohnend, hatte Bruder Thomas sich ernst gegen die Auflösung des Conciliums im Angesichte untrüglicher Vorboten einer unglücksschwangeren Zukunft ausgesprochen (Raynald. ad a. 1517, n. 16). Drei Monate nach dem Schlusse des Conciliums (16. März 1517) ernannte ihn Leo X. zum Cardinalpriester titulo S. Sixti, und am 8. Februar 1518 verlieh er ihm das Erzbisthum Palermo, auf das jedoch der neue Cardinal bald wieder verzichtete, als ihm der Rath von Sicilien den Besitz desselben streitig machen wollte. Dafür erhielt er am 13. April 1519 durch Karl V. das Bisthum seiner Vaterstadt. Kurz nachdem Luthers Thesen erschienen waren, nämlich noch im Dec. 1517, hatte der Cardinal Cajetan, wie Bruder Thomas nun gewöhnlich hieß, eine Abhandlung über den Ablaß geschrieben, in welcher er Begriff, Ursprung, Werth und Gültigkeit des Ablasses, sowie die Begründung desselben ex thesauro ecclesiae auseinandersetzte. Im April 1518 wurde er sodann von Leo X. nach Deutschland gesendet, um den Kaiser Maximilian und den König der drei scandinavischen Reiche zu einem Bündnisse gegen die Türken zu bewegen. Bereits hatte er am 1. August dem Kurfürsten von Mainz, Albrecht von Brandenburg, den Cardinalshut und dem Kaiser Helm und Schwert, als vom Papste geweiht, feierlich übergeben, und in einer glänzenden Rede auf dem Reichstage den Papst gegen den Vorwurf des Geizes in Schutz genommen (Raynald. ad a. 1518, n. 52—63. 86—89), als er von Rom den Auftrag erhielt, Luther vor sich zu laden und nach Rom zu schicken, wenn er seine irrigen Sätze nicht zurücknehmen würde. Was und wie Cajetan mit Luther und dem Kurfürsten von Sachsen verhandelte, und welches die Folgen dieser Verhandlungen waren, s. im Art. Luther und bei Jäger, Cajetans Kampf gegen die luth. Lehrform, in Niedners Zeitschr. f. hist. Theol. 1858, 430 ff. Cajetans Verfahren fand selbst in Rom Tadler; doch läßt sich nicht recht herausstellen, worin seine Schuld bestanden habe; wenigstens beweist das charakterlose Benehmen Luthers gegen den Cardinal in Wort und Schrift zur Genüge, daß er schon damals seinem unglücklichen Sterne verfallen war. Während der Verhandlungen mit Luther und dem Kurfürsten scheint sich Cajetan auch mit der schriftlichen Widerlegung der lutherischen Lehre vom Ablasse, vom Fegfeuer, vom Sacrament der Buße und von der Excommunication befaßt zu haben (vgl. hierüber Raynald. ad a. 1518, n. 112—148, wo diese rasch aufeinander folgenden kleinen Ab-

handlungen ausführlicher besprochen werden). Mittlerweile hatte Leo X. am 8. November 1518 eine Bulle über den Ablaß veröffentlicht, welche die kirchliche Lehre in Schutz nahm, und der Legat kehrte nach Rom zurück, einerseits auf Strenge gegen Luther dringend, andererseits die Seinigen zu emsigem Bibelstudium ermahnend. Er selbst widmete sich nun diesem mit allem Eifer; aber seine gelehrte Muße hinderte ihn nicht, an den Kämpfen der Kirche regen Antheil zu nehmen. So bewirkte er nach Leo's Tod (1. Dec. 1521) die Erwählung Hadrians VI., der ihn 1523 mit reichlichen Subsidien nach Ungarn schickte, um daselbst den Krieg gegen die Türken zu fördern. Aber der neue Papst Clemens VII. berief ihn 1524 wieder nach Rom, um sich in allen wichtigen Angelegenheiten der Kirche seines Rathes zu bedienen. Im Auftrage dieses Papstes schrieb Cajetan 1531 mehrere kleine Abhandlungen für den päpstlichen Gesandten in Deutschland über einige streitig gewordene Lehrpunkte, wie über das heilige Meßopfer, über die Communion unter einer Gestalt und über die Anrufung der Heiligen; ein Jahr früher hatte er Clemens VII. in der Ehescheidungsangelegenheit Heinrichs VIII. von England und der Katharina von Aragonien ein Gutachten ausstellen müssen, welches ganz zu Gunsten der Letzteren lautete (Raynald. ad a. 1530, n. 193—201). Das Gutachten machte auf Heinrich einen so tiefen Eindruck, daß er sich 1534 selbst an Cajetan wandte; er erhielt aber dieselbe Antwort (Raynald. ad a. 1534, n. 1, 2). Als 1527 der Herzog von Bourbon Rom besetzte und plündern ließ, wurde auch der Cardinal Cajetan gefangen und gezwungen, seine Freiheit mit 5000 Goldstücken zu erkaufen. Als nun die rohen Soldaten den greisen Cardinal an der Engelsburg vorüberführten, wo der Papst selbst eingesperrt saß, soll dieser bei dem Anblicke der Trauerscene ausgerufen haben: Cavete, ne lumen ecclesiae extinguatis! — ein Lob, das von Ughelli (Italia sacra I, Venet. 1717, 544) charakteristisch noch weit überboten wird, indem dieser von Cajetan sagt: Hic ille est alter Thomas, ingeniorum extrema linea, doctorum virorum miraculum, haereticae pravitatis terror, sacrarum scripturarum lumen ac fax, scholastici pulveris athleta invictus, Thomisticae doctrinae galeatus defensor, sincerioris doctrinae propugnaculum, arx ac promptuarium subtilium argumentorum, cathedrae demum splendor ac decus, cujus adeo immortalia scripta sunt, ut tamdiu videantur perennatura, quamdiu divinam sapientiam scholastica subsellia personabunt. Die zahlreichen und gelehrten Schriften Cajetans philosophischen, dogmatischen, polemischen und exegetischen Inhalts mögen dieses Lob allerdings in etwa rechtfertigen. In seiner Jugend commentirte er einige philosophische Schriften des Aristoteles, Porphyrius und des hl. Thomas von Aquin, z. B. des Letzteren De ente et essentia, die drei Bücher des Aristoteles De anima, die Praedicabilia des Porphyrius; diese Commentare erschienen theils zu Brescia, theils zu Rom zwischen 1496 und 1509. Als Ordensgeneral commentirte er von der Summa theologica S. Thom. Aquin. P. I. et II. (1507—1516), als Cardinal aber P. III. (1522). Zu den vorzüglicheren Auflagen dieses werthvollen Commentars ist die von 1596 in Folio zu Venedig erschienene zu zählen, welche zugleich die Commentare des Capponus und Javellus enthält. Es ist dieß der Zeit nach der erste Commentar zur ganzen Summa; gleichzeitig ist nur der Commentar des deutschen Dominicaners Konrad Koellin (in Heidelberg und Köln) zur Prima Secundae, zu dessen Druck Cajetan im Jahre 1511 die Auctorisation gab. Wegen ihrer Vorzüglichkeit aber hat die Arbeit Cajetans stets als classischer Commentar gegolten und ist darum unzählige Male den Ausgaben der Summa beigegeben worden. Zuerst geschah dieß durch Papst Pius V. in der von ihm veranstalteten Gesammtausgabe der Werke des hl. Thomas; hierbei wurde der Text auf Befehl des Papstes von verschiedenen Ungenauigkeiten, welche seinem classischen Werth Eintrag thaten, gereinigt und der so gereinigte Text als normativ für alle späteren Ausgaben erklärt. Der Umstand, daß dieser Commentar als reinster und ächtester Repräsentant der alten vortridentinischen Thomistenschule gelten darf und gegolten hat, ist von besonderer Bedeutung für die historisch-pragmatische Beurtheilung der durch Bañez inaugurirten Fassung der göttlichen Einwirkung auf das geschöpfliche Thun und Handeln. Nicht nur hat Cajetan noch nicht den Ausdruck „praedeterminatio"; er sträubt sich auch gegen die „praemotio" als wesentliches und inneres Moment des concursus generalis, soweit darunter eine der creatürlichen Thätigkeit vorausgehende Veränderung der geschöpflichen Ursache verstanden werden soll; er will nur von einer cooperatio intrinseca Dei gesprochen wissen, welche freilich immerhin wohl etwas mehr besagen mag, als der bloße concursus simultaneus der Scotisten und Molinisten. In der That hat Bañez gar kein Hehl daraus gemacht, daß er bezüglich der hier einschlagenden Theorie Cajetans über die Modification des Einflusses der causa prima durch die causa secunda sich im Widerspruch mit Cajetan befinde, während Suarez als Vertreter der Molinisten seine Erklärung des hl. Thomas entschieden auf Cajetan stützt. (Die betreffenden Aeußerungen Cajetans finden sich vorzüglich in den Bemerkungen zu 1, q. 14, a. 13 und q. 19, a. 8. Vgl. hierzu Limbourg, Innsbr. Zeitschr. f. Theol. IV, 1880, 239 ff., wo indeß übersehen ist, daß der erste nachtridentinische classische Commentator der Summa, Barth. Medina, und ebenso Bellarmin u. A. den Bestand einer thomistischen Tradition bezeugen, welche die motio Dei nicht auf den concursus simultaneus beschränkt.) Neben diesen commentirenden Schriften Cajetans gibt es noch selbständige Tractate unter dem Titel Opusculorum Tomi

quatuor, unter welchen schon einige früher genannte Schriften, wie die De auctoritate Papae et concilii, wieder aufgenommen wurden. Auch schrieb er eine Summa de casibus, welche Cajetana heißt, entweder vom Verfasser, oder weil sie zu Gaëta, wo sich dieser nach der Katastrophe von 1527 zeitweilig aufhielt, abgefaßt wurde. Eine eigene Sammlung selbständiger Tractate aus seiner Feder, 80 an der Zahl, erschien 1581 zu Lyon und 1612 zu Antwerpen, nachdem schon 1530 Cajetans Schriften gegen Luther gesammelt zu Lyon erschienen waren. Besondere Aufmerksamkeit verdienen noch Cajetans Leistungen auf dem von ihm in seinen späteren Lebensjahren angebauten biblisch-exegetischen Felde, indem er, von der patristischen und traditionellen Erklärung, sowie von dem Texte der Vulgata vielfach abweichend, von mehreren Seiten her bitteren Tadel erfahren mußte. Des Hebräischen nicht kundig, fertigte er mit fremder Hilfe eine wortgetreue lateinische Uebersetzung der meisten biblischen Bücher, und von 1530 an erschienen allmälig seine Commentare über alle Bücher des A. T. nach dem Canon der Hebräer, mit Ausnahme des Hohen Liedes und der Propheten; dann über alle Bücher des N. T. mit Ausnahme der Apocalypse. Eine Sammlung dieser biblischen Commentare erschien 1539 zu Lyon, 5 Bde., nachdem die einzelnen bereits theils in Venedig, theils in Rom gedruckt worden waren, wie sie auch später wieder aufgelegt wurden. Eine eigene exegetische Schrift bilden Jentaculorum libri VIII über 64 Stellen des N. T. Den heftigsten Widerspruch fanden die exegetischen und auch einige theologische Meinungen Cajetans durch seinen Ordensgenossen Ambrosius Catharinus. Dieser erwirkte noch bei Lebzeiten Cajetans eine Verurtheilung seines Commentars über die Evangelien bei der Universität zu Paris, und 1535 gab er „sechs Bücher Invectiven" unter dem Titel Adnotationes in excerpta quaedam de commentariis Cardinalis Cajetani dogmata, Paris., heraus. Gabriel Prateolus und Alphons de Castro machten Cajetan geradezu zum Ketzer. Maßvoller urtheilten Melchior Canus (De loc. theol. 7, 3, concl. 5), Natalis Alexander (Hist. eccl. saec. XV. et XVI, c. 5, art. 2), Sfortia Pallavicini (Hist. conc. Trident. 6, 17, n. 2. 18, n. 2), Jac. Gretser (Tractat. de novis translat. 2). Dagegen vertheidigte den Cardinal der eben seiner Freisinnigkeit wegen mit ihm sympathisirende Richard Simon (Hist. crit. vet. Test. 3, 12, p. 419 sqq., und Hist. crit. comment. novi test. c. 37, p. 537 sqq.). — Auch als Dogmatiker blieb Cajetan nicht unangefochten wegen seiner Meinung über den Zustand derjenigen Kinder, welche im Mutterleibe und folglich ohne Taufe sterben, indem er annahm, daß solche Kinder durch das Gebet und den Segen der Kirche, sowie durch eine Art stellvertretender Taufbegierde von Seite der Eltern der poena damni entzogen werden können. Diese Meinung Cajetans kam 1547 in Trient zur Sprache und wurde von Seripandus aus Achtung für ihren Urheber in Schutz genommen; allein der Dominicaner Dominicus Soto erklärte sie für häretisch, und Pius V. ließ sie in den Schriften des Cardinals streichen (Pallavicini, Hist. conc. Trid. 9, 8, n. 2 sqq.). Ueber den fleckenlosen Lebenswandel und den frommen Sinn Cajetans herrscht unter seinen Biographen nur Eine Stimme. Der gelehrte Cardinal bestieg den Predigtstuhl nie, ohne zuvor auf das Inbrünstigste die seligste Jungfrau angerufen zu haben. Die einfache Lebensweise des Ordensmannes behielt er auch als Cardinal und Bischof bei, und einfach, wie die selbstverfaßte Grabschrift, sollte auch sein Begräbniß und seine Grabstätte sein. Er starb recht erbaulich am 9. Aug. 1534; die Armen wurden seine Erben. Sein Secretär, J. B. Flavius, hielt ihm eine glänzende Parentation vor den versammelten Cardinälen und beschrieb sein Leben metrisch, Rom 1535. (Vgl. Eggs, Purpura docta l. 4, 386 sqq.; Natal. Alex. l. c.; Echard et Quétif II, 14 sq.; Werner, Der hl. Thomas von Aquin III, 251 ff.) [(Häusle) Scheeben.]

Cajetan (Gaetani), Constantin, Benedictiner der cassinensischen Congregation, Abt zum hl. Barontius in der Diöcese Pistoja, stammte aus dem edlen Geschlechte der Grafen von Sortino und wurde 1560 zu Syracus geboren. Während seine Brüder Octavius und Alfons sich in die Gesellschaft Jesu aufnehmen ließen, widmete sich Constantin mit der ganzen Kraft seiner innigen und zugleich feurigen Seele dem Benedictinerorden, auf dessen Regel er am 29. October 1586 in dem Kloster zum hl. Nicolaus de Arenis zu Catanea die Profeß ablegte. Clemens VIII. berief den durch seine gelehrten Studien schnell berühmt gewordenen, hoffnungsvollen Jünger Benedicts nach Rom, um seine Studien der ganzen Christenheit mehr nutzbar zu machen, und betraute ihn mit der Herausgabe der Werke des hl. Petrus Damiani. Gaetani löste diese Aufgabe ruhmvoll und durchstöberte, rastlos thätig, die verschiedenen Archive, aus deren Staube er manches wichtige historische Document hervorzog. Dadurch hat er den Annalisten unserer Kirche unschätzbare Dienste erwiesen. Baronius würdigte auch die Arbeiten Cajetans sehr wohl; darum bewirkte er bei Papst Paul V. die Ernennung Cajetans zum Custos der vaticanischen Bibliothek, sowie er in seinen Annalen mehrmals der geleisteten Dienste desselben Erwähnung thut. Beispielsweise sei angeführt die Stelle (ad an. 1002, n. 10): **Legimus ejusdem duo donationum diplomata nobis ostensa a Domino Constantino Cajetano, monacho congregationis Cassinensis, archivorum pervestigatore diligentissimo** (vgl. an. 1065, n. 15; an. 1072, n. 34; an. 1119, n. 3). Eine Lieblingsidee Cajetans war die Errichtung eines Collegium Gregorianum de propaganda fide, in welchem Benedictiner zu Missionaren herangebildet werden sollten. Zwar konnte er diese

Idee nicht selbst zur Ausführung bringen, erlebte aber noch die Verwirklichung derselben, freilich in weiterer Form, in dem Collegium de propaganda fide, welches Gregor XV. einsetzte, und dessen erster Consultor Cajetan wurde. Glücklicher war er bei dem zweiten Werke, zu welchem seine pietätsvolle Gesinnung gegen Gregor den Großen ihn antrieb, nämlich bei der Errichtung der Anicianischen Bibliothek. Dieser widmete er seine ganze Sorgfalt, so lange er lebte, und sein Vermögen bei seinem Tode. Am 17. September 1650 hauchte der rastlose neunzigjährige Greis seine Seele aus. Cajetans Name wird wegen seiner Verdienste um Kirche und Wissenschaft überall mit Verehrung genannt; zum Beweise hierfür führt Ziegelbauer (Histor. rei lit. O. S. B., Aug. Vind. 1754, III, 380 sq.) eine fast endlose Liste hervorragender Schriftsteller an. Dem gegenüber nehmen sich die gegen Cajetan feindseligen Exceptionen von Janus Nicius Erythräus (Joh. Victorinus de Rubeis) fast wie das Nagen des Kleinen an dem Ruhme des Großen aus. Der Hauptvorwurf gegen den ausgezeichneten Mann ist eine zu enthusiastische Begeisterung für seinen Orden, über welchem Fehler, wenn schon edelste Begeisterung so bezeichnet wird, man aber doch der ausgezeichneten Verdienste des Mannes nicht vergessen durfte. Uns kommt zu, uns neidlos zu erfreuen an den schönen Werken der unausgesetzten Thätigkeit eines Mannes, welchen die dankbare Nachwelt mit Recht als „Historiograph des römischen Hofes" bezeichnet hat. Die vorzüglichsten sind: Eine Gesammtausgabe der Werke des hl. Petrus Damiani, welche zu Rom 1606, 1608, 1615, 1640 in vier Foliobänden erschienen ist. Ferner: Vita Amalarii Fortunati O. S. B. archiep. Trevir., Rom. 1612. Als Verfasser der Imitatio Christi suchte er den Abt Joh. Gersen nachzuweisen (Joan. Gersen, De im. Chr. lib. IV, acced. Defensio pro Gersen et method. pract. IV libror., Rom. 1616; Concertatio, Apologetica responsio, Rom. 1618; Libel. apol. pro Gersen, Rom. 1644). Von den übrigen Werken sei noch erwähnt: De S. Gregorii M. monachatu benedictino L. II, Salisb. 1620, Rom. 1620, Augustae 1621. Besonderes Aufsehen erregte die Schrift: De religiosa S. Ignatii, sive S. Enneconis fundatoris soc. Jesu per Benedictinos institutione, deque libello exercitiorum ejusdem ab excitatorio Cisnerii desumpto, Venet. 1641. Dagegen opponirte der „Achates" des Jesuiten J. Rho; schließlich wurden aber beide Bücher von der Indexcongregation verboten. Außerdem führt Ziegelbauer (l. c. 382 sq.) aus den Apes urbanae des Allatius gegen 25 Werke an, welche theils handschriftlich, theils als Bestandtheile einzelner Sammlungen vorhanden sind. [Wolfsgruber, O. S. B.]

Cajetanus Jacobus Stephaneschi, Cardinal-Diacon, hatte zum Vater den römischen Senator Pietro Stephaneschi und zur Mutter Perna aus dem Geschlechte der Orsini. In seiner Jugend widmete er sich zu Paris mit solchem Erfolge dem Studium der Philosophie, daß er nach kaum drei Jahren die Magisterwürde erlangte und öffentlich lehren durfte. Nachdem er auf den Wunsch der Seinigen nach Italien zurückgekehrt war, machte er hier die glänzendsten Fortschritte im Studium der Rechte. Cölestin V. und Bonifatius VIII. zeichneten ihn durch gleiches Vertrauen aus; Letzterer ernannte ihn 1295 zum Cardinal-Diacon mit dem Titel S. Giorgio in Velabro. Im J. 1334 stellte ihn Papst Johannes XXII. als Protector der Minoriten auf. Jacobus Cajetanus erreichte ein hohes Alter, war 48 Jahre lang Cardinal und betheiligte sich als solcher an fünf Papstwahlen. Er starb, reich an Verdiensten, zu Rom den 23. Juni 1343 an einem hitzigen Fieber. Bereits 1298 hatte er für die Vorhalle von St. Peter nach Giotto's Zeichnung das berühmte Musiv der Navicella oder des Schiffleins Petri arbeiten lassen. Dasselbe ist noch in neuerer Nachbildung sichtbar. Verschwunden dagegen sind die für seine Titelkirche beschafften Mosaiken (Reumont, Rom II, 711). Dieser Cardinal war auch als Schriftsteller thätig. In Prosa und Versen schrieb er über die Bedeutung des von Bonifatius VIII. im J. 1300 verkündeten Jubiläums (De anno centesimo sive de jubilaeo, in der Bibl. PP. Lugd. XXV, 936). Ferner ist er der Verfasser einer aus drei Theilen bestehenden metrischen Geschichte, welche zuerst in den Acta SS. Maji IV, 437—484 veröffentlicht wurde. Der erste Theil derselben handelt in drei Büchern De electione, vita et abdicatione Coelestini V.; der zweite in zwei Büchern De electione et coronatione Bonifacii VIII.; der dritte wieder in drei Büchern De canonizatione S. Petri Coelestini. So verworren und schwer verständlich auch diese Dichtungen sind, so haben sie doch als Berichte eines Augenzeugen einen nicht unbedeutenden historischen Werth. Von diesem Cardinale rührt auch allem Anscheine nach her das in Mabillon's Museum Ital. II, 243—443 mitgetheilte Ordinarium S. R. E. (Vgl. Eggs, Purpura docta, 2, 257; Reumont, Geschichte der Stadt Rom II, 616. 629. 678.) [Punkes.]

Cajus (Γαΐος), ein im Alterthum häufiger Name, bezeichnet in der heiligen Schrift 1. einen macedonischen Reisegefährten des hl. Paulus, Apg. 19, 29; — 2. einen Reisegefährten des nämlichen Apostels aus Derbe in Lycaonien, Apg. 20, 4; — 3. einen von Paulus getauften Neophyten aus Corinth, 1 Cor. 1, 14, in dessen Hause der Apostel sich aufhielt und die christliche Gemeinde sich versammelte, Röm. 16, 23; — 4. einen durch Gastfreundschaft ausgezeichneten Christen in Kleinasien, an welchen der dritte Brief des hl. Johannes gerichtet ist, 3 Joh. 1. Ob Letzterer mit Paulus' Freund aus Derbe, oder ob der macedonische mit dem corinthischen Cajus identisch ist, kann nicht ermittelt werden. [Kaulen.]

Cajus oder **Gajus**, der hl., Papst, vielleicht identisch mit dem Diacon Cajus unter

Papst Stephanus, soll aus Dalmatien gebürtig und Neffe oder Großneffe des Kaisers Diocletian gewesen sein. Er folgte kurze Zeit, bevor dieser den Kaiserthron bestieg, dem am 7. December 283 entweder als Martyrer oder als Bekenner gestorbenen Eutychianus schon nach acht Tagen im Pontificate, das er bis zum 22. April 296 inne hatte. Die Nachrichten über sein Leben und Wirken, sowie über die Art seines Todes sind unsicher. Nach dem Pontificalbuch und den davon abhängigen Martyrologien starb er als Martyrer, während der Felicianische Katalog ihn nur einen „Confessor" nennt. So viel ist gewiß, daß er während seiner zwölfjährigen Regierung, wie der hl. Cyprian, den einzelnen schon damals vorkommenden Verfolgungen der Christen durch Diocletian und Maximian beharrlich auswich, um sich den Gläubigen zu erhalten. Doch scheint er von Rom selbst nicht weggegangen zu sein. Zumeist verbarg er sich in den Katakomben, feierte dort die heiligen Geheimnisse und bekehrte viele Heiden zum Christenthum. Die ihrer Substanz nach glaubwürdigen Martyreracten des hl. Sebastian und mehr noch die der hl. Susanna geben manche Einzelheit aus seinen Lebensumständen. Den letzteren zufolge hätte er den Martyrertod erlitten, weil er die hl. Susanna, seine Nichte, eine gottgeweihte Jungfrau, in dem Vorsatze bestärkt hatte, in die ihr von Diocletian angetragene Verehelichung mit Galerius Maximianus nicht einzuwilligen. Doch die Aechtheit und Unverfälschtheit dieser Acten wird mit Recht bezweifelt (Pagi Crit. hist. chron. I, ad a. 295). Auch die Decretale (Harduin. I, 209—214), welche Cajus an einen gewissen Bischof Felix erlassen haben soll, ist unächt, d. h. auf alte Traditionen hin aus den wirklichen Anordnungen späterer Päpste zusammengestellt. Unter den Bestimmungen, welche dort vorkommen, gilt als die erheblichste die Vorschrift, daß zur Bischofswürde nur derjenige gelangen soll, welcher zuvor Ostiarier, Lector, Exorcist, Akolyth, Subdiacon, Diacon und Presbyter gewesen (ne fiat ordinatio per saltum). Papst Urban VIII. erneuerte 1631 das Andenken an den hl. Papst Cajus, dessen Fest auf den 22. April, wohl seinen Todes- oder Depositionstag, fällt, durch die Wiederherstellung des an der Stelle des Hauses, wo Cajus einst gelebt hatte, erbauten Kirchleins. Auf Cajus, der im Coemeterium S. Callisti begraben ward (vgl. De Rossi, Roma Sott. II, 104 ss.), folgte der heilige Papst Marcellinus. Platina (De vitis Pontif. edit. 1540, 33) gibt, wie gewöhnlich, einen Ueberblick der gleichzeitigen Ereignisse und nennt unter den Zeitgenossen des Cajus den Victorin von Pettau, den Presbyter Pamphilus und den Eusebius von Cäsarea (vgl. Euseb. Hist. eccl. 7, 32). Andere (Palatii gesta Rom. Pont. I, 116) erwähnen der Ketzerei des Hierakas. (Vgl. Liber pontif., ed. Vatic. 1718, I, 29 sq. II, 249 sq.; Schrödl, Geschichte der Päpste, Mainz 1873, 330 f.) [Häusle.]

Cajus oder **Gajus**, kirchlicher Schriftsteller des dritten Jahrhunderts, über dessen Geburts- und Todesjahr nichts bekannt ist. In dem Briefe der Kirche von Smyrna über das Martyrium des hl. Polykarp (c. 22) ist ein Cajus als Schüler des hl. Irenäus erwähnt; in diesem vermuthet Le Moyne (Ad varia sacra 937. 940) den durch Eusebius, Hieronymus u. s. w. bekannten Schriftsteller und läßt ihn aus Corinth stammen und mit Irenäus nach Rom kommen. Die Verfasser der Hist. litt. de la France (I, 1, 356) meinen, Gallien sei sein Vaterland. Unbestritten ist, daß Cajus zu Anfang des dritten Jahrhunderts in Rom gelebt und sich als Vertheidiger der kirchlichen Lehre großes Verdienst erworben hat. Eusebius nennt ihn (Hist. eccl. 2, 25) ἐκκλησιαστικὸς ἀνήρ; daraus wollte man folgern, er sei Priester gewesen; vgl. dagegen Döllinger, Hippolytus und Kallistus 3, und Heinichen z. d. St. in seiner Ausgabe des Eusebius I, 178 ff. Von den dem Cajus früher zugeeigneten Schriften ist durch die in neuerer Zeit, namentlich über den Verfasser der Philosophumena geführten Untersuchungen nur die mit dem Montanisten Proklus gehaltene Disputation, διάλογος πρὸς Πρόκλον, unbestritten geblieben. Diese Disputation fand statt unter Papst Zephyrinus (202—219). Eusebius, der die darüber von Cajus verfaßte Mittheilung noch vollständig vor sich hatte, gibt ihm deßwegen den Beinamen eines „redegewandten Mannes" (λογιώτατος ἀνήρ), welcher in diesem Dialog „die Dreistigkeit und Keckheit seiner Gegner in Verfertigung neuer Schriften angegriffen habe" (Hist. eccl. 6, 20). Der nämliche Kirchenhistoriker bringt an drei anderen Stellen Auszüge aus diesem Schriftstück; so 2, 28 (al. 25), wo in Betreff der Orte, an welchen die heiligen Leiber des Petrus und Paulus ruhen, Cajus bemerkt: „Ich aber kann die Siegeszeichen, τὰ τρόπαια der Apostel zeigen. Magst du auf den Vatican gehen oder auf den Weg nach Ostia, du wirst die Siegeszeichen derer finden, welche diese Kirche gegründet haben (τῶν ταύτην ἱδρυσαμένων τὴν ἐκκλησίαν); 3, 28 wird daraus eine Stelle gegen den Chiliasmus des Cerinth mitgetheilt; 3, 31 eine Aeußerung des Proklus über den Tod des Apostels Philippus und seiner Töchter in Hierapolis. — Diesem Cajus wurden außerdem zugeschrieben: 1. das gegen die Häresie des Artemon und Theodotus gerichtete sogen. „kleine Labyrinth", von Theodoret (Haeretic. fab. 2, 5) und Photius (Bibl. cod. 48); 2. die Schrift „über das Wesen des Alls" (περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας), ebenfalls bei Photius l. c.; 3. in der neueren Zeit „Die Philosophumena", von Ch. Baur (Theol. Jahrb. 1853, H. 1 u. 3). Die Mehrzahl der diese Fragen behandelnden Untersuchungen weist aber diese drei Schriften Hippolytus, dem Verfasser der Philosophumena, zu. Vgl. Döllinger a. a. O. 5—7. 268 ff.; Volkmar, Hippolytus und die römischen Zeitgenossen 60—71. — Auch das sogen. Muratorische Fragment über den neutestamentlichen Canon galt

mehrfach, wie z. B. dem Entdecker desselben, Muratori, als von Cajus herstammend (vgl. Hug, Einl., 4. Aufl. I, 105 ff.; Hilgenfeld, a. m. St.). Die noch erhaltenen Fragmente, die ächten und die zeitweilig dem Cajus zugeschriebenen, sind gesammelt bei Routh, Reliquiae sacrae II und Migne, PP. gr. X (vgl. Lumper, Histor. theol. cr. VII, 17—43; Möhler, Patrol. I, 616 bis 620; Permaneder, Patrol. I, 257. 59 und den Art. Hippolytus). [König.]

Calanne, s. Chalanne.

Calas, Jean, ein französischer Reformirter, dessen gerichtlicher Prozeß von den Gegnern der Kirche beharrlich als Zeugniß des katholischen Fanatismus ausgebeutet wird, war geboren zu Lacaparède in Languedoc am 19. März 1698, kam nach Toulouse und lebte dort mit ziemlich zahlreicher Familie als wohlhabender Kaufmann. Er war Reformirter; einer seiner erwachsenen Söhne, Louis, wurde katholisch und verließ das väterliche Haus. Nicht lange nachher, den 16. October 1761, erscholl Abends spät plötzlich großes Jammergeschrei aus dem Hause; Polizei und Volk eilte hinein, und es hieß, der älteste Sohn, Marc-Antoine, der schon längst ein etwas düsteres Wesen gezeigt, sei eben, nachdem er vorher vom Abendessen aufgestanden, im Waarenlager erhängt gefunden worden. Schon wollte man das Haus wieder verlassen; da hieß es plötzlich, der Sohn habe sich nicht selbst erhängt, sondern sei vom Vater oder auf dessen Anstiften erwürgt worden, weil er, wie früher sein Bruder, habe katholisch werden wollen. Die Aussage fand Glauben, zumal da die Meinung herrschte, ein Calvinist dürfe nach seinen Religionsgesetzen sein Kind tödten, wenn es seine Religion verlassen wolle. Die Volksstimme wurde so laut und allgemein, daß man sich veranlaßt sah, die ganze Familie vorläufig gefänglich einzuziehen. Der Leichnam wurde wie der eines Martyrers angesehen, und dem entsprechend wurden auch die Leichenfeierlichkeiten gehalten. Die Untersuchung begann und dauerte den ganzen Winter hindurch; von allen Seiten wurden Zeugen vernommen. Natürlich konnten diese über die Todesart selbst kein directes Zeugniß ablegen, da sich kein Augenzeuge fand. Calas selbst betheuerte mitsammt seiner ganzen Familie beharrlich seine Unschuld. Die indirecten Zeugnisse dagegen und die begleitenden Umstände müssen sehr verfänglicher Natur gewesen sein, da Calas trotz der langen Procedur vom Parlament zu Toulouse mit acht gegen fünf Stimmen als des Kindesmordes schuldig erklärt und demgemäß zu der dafür bestimmten Strafe, der schrecklichen Räderung, verurtheilt wurde, am 9. März 1762. Er erlitt die Strafe mit Standhaftigkeit und erklärte, wie bei der Tortur, so auch bis zum letzten Augenblicke sich für unschuldig. Seine Güter wurden confiscirt. Die Wittwe begab sich nach Genf. Hier wurde sie mit Voltaire bekannt, der sich damals in Ferney aufhielt und seine grimmigst-gottlosen Schriften in die Welt sandte. Für ihn war das schreckliche Ereigniß eine willkommene Gelegenheit, um zugleich gegen die „Infame", wie er die katholische Kirche zu nennen pflegte, sich loszulassen. Durch Briefe und Schriften, wozu auch seine Schrift Sur la tolérance gehört, suchte er die Sache zu einer europäischen zu machen und erntete von allen Seiten den Ruf eines edlen Vertreters der Unschuld. Durch Vermittlungen bei Hofe und allerlei Umwege erreichte er es endlich, daß zu Paris eine Revision des Prozesses vorgenommen wurde, und am 9. März 1765 erklärte das Parlament zu Paris den hingerichteten Calas für unschuldig. Die Güter wurden der Familie zurückerstattet, und Ludwig XV. machte ihr überdieß noch reiche Geschenke. Das Parlament von Toulouse hat die Cassation des ersten Urtheils nie anerkannt. Hinterher wurde die Geschichte durch Bilder und Schriften ausgebeutet. Zunächst erschien eine Heroide von Blin de Sainmore: „J. Calas à sa femme et à ses enfants"; später (1790 und 1791) eine Reihe von Dramen, von J. L. Laya, von Chenier, von A. le Mierre; Deutschland blieb nicht zurück. Eine sehr gefärbte Darstellung in Bungeners Roman: „Trois sermons sous Louis XV" (zu deutsch: „König und Prediger", Basel 1860). (Vgl. Causes célèbres von de la Ville; Neuer Pitaval, von Hitzig, Thl. 4; Coquerel, Jean Calas et sa famille, Paris 1858. Näheres über Voltaire's Gebahren bei der Sache findet sich bei W. Kreiten: Voltaire; ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Liberalismus, Freiburg 1878, 272 ff.) [Bone.]

Calasanza, s. Joseph von Calasanz.

Calatrava, Orden von. I. Spanischer Ritterorden (Milites St. Jacobi de Calatrava), gestiftet zum Kampfe gegen die Mauren. Das Städtchen Calatrava in Andalusien (Diöcese Toledo) ward 614 von den Mauren erobert, 1147 von Alfons von Castilien denselben wieder abgenommen und den Tempelherren zum Schutz überlassen, von denselben als unhaltbar 1153 wieder aufgegeben, von einem Cistercienſermönche Velasquez aber in Gemeinschaft mit mehreren Rittern, die sich freiwillig dazu erboten, gegen die Mauren siegreich vertheidigt. König Sancho, Sohn Alfonso's, schenkte deßhalb das Städtchen mit dem ganzen Stadtgebiet „congregationi Cisterciensi et vobis Raymundo Abbati S. M. de Fitero". (Abt Raymund starb im Rufe der Heiligkeit, und Papst Clemens XI. approbirte im J. 1720 den ihm als Seligen seit unvordenklichen Zeiten geleisteten Cultus.) Das Ordenscapitel der Cistercienser gab der dortigen neuen Ansiedelung von Rittern und Mönchen entsprechende Constitution und Kleidung. Letztere hatte als Unterscheidungszeichen ein rothes Lilienkreuz auf dem weißen Scapulier, an dessen Stelle später der weiße Mantel trat. Nach dem Tode des Abtes wählten sich die Krieger einen Großmeister, Dom Garcias, und die Mönche einen Abt, Dom Rodolpho. Die Mönche zogen bald ganz von

Calatrava hinweg nach Gumiel in der Diöcese Osma, und nur die Krieger blieben in Calatrava zurück. Sie blieben aber unter der geistlichen Leitung der Cistercienser in Morimond, dessen Abt das Visitationsrecht des Ordens hatte. Der Orden hatte seine eigenen Capläne, und der Prior von Calatrava den Gebrauch der Pontificalien. Die von Papst Alexander III. im J. 1164 bestätigte Verfassung des Ordens ist im Wesentlichen dieselbe wie die der übrigen spanischen Ritterorden (vgl. d. Art. Alcantara). Er wuchs rasch zu großer Macht und Bedeutung, so daß im J. 1169 der zweite Großmeister dem Könige ein Hilfscorps von 1200 Mann Rittern und Vasallen stellen konnte. Der Orden setzte auf eigene Kosten und Verantwortung den Offensivkrieg fort und eroberte 1177 Cordova nebst anderen Plätzen. Nach der großen Niederlage der vereinigten spanischen Streitkräfte in Andalusien 1195 ging auch Calatrava an die Mauren verloren, und der Hauptsitz des Ordens wurde rückwärts nach Cirvelos verlegt. Im J. 1198 trat an dessen Stelle die neueroberte Burg Salvatierra; als aber auch diese an die Mauren wieder verloren ging, im J. 1210 das Städtchen Zurita. Endlich wurde 1212 Calatrava wieder genommen, und der Orden zog wieder an die Stätte seiner Gründung; allein schon 1218 überließ er sie dem Orden von Alcantara und siedelte nach Neu-Calatrava, acht Meilen vom Stammsitz entfernt, über. Im Kampfe Peters des Grausamen mit dem Gegenkönig Graf Heinrich von Tristamare im J. 1355 stand der Großmeister Guarcia de Padilla auf Seite des Letzteren, obwohl er der Schwager des Ersteren war, starb aber dafür im Gefängnisse. Der Großmeister Martin Lopez stellte nun den Neffen des verstorbenen Garcia de Padilla zum Thronfolger auf. Allein der von Heinrich von Trastamare ernannte Gegengroßmeister besiegte seinen Rivalen und ließ ihn hinrichten. Die ganze spätere Geschichte des Ordens ist in ähnlicher Weise mit der gewaltsamen Ausführung der politischen Parteibestrebungen der Ordensmeister oder ehrgeizigen Bestrebungen und Zwistigkeiten innerhalb des Ordens selber ausgefüllt. Es gibt mehr als ein halbes Dutzend Fälle, wo der Orden es wagen konnte, gegen die Thronfolge oder den König mit offener Waffengewalt aufzutreten. Da der Großmeister zur Zeit Ferdinands und Isabella's 40 000 Ducaten, und die 85 Commenden 117 000 Ducaten Einkommen gehabt haben sollen, so ist eine solche Machtentfaltung erklärlich. — Die Ritter dieses Ordens legten anfänglich das Gelübde der Keuschheit ab, das jedoch nur den Charakter eines votum simplex hatte (vgl. d. Art. Ordensgelübde). Der Großmeister L. Guzman (im J. 1414) war der erste, welcher vom Papste eine Dispens und Heiratserlaubniß verlangte. Auch der Großmeister Peter Giron erhielt vom König Heinrich von Castilien im J. 1461 zum Preise dafür, daß er von der Partei des von ihm proclamirten Gegenkönigs Alfons abließ, die Schwester des Königs zur Frau, und der Papst entband ihn von seinem Gelübde im J. 1464 im Hinblick darauf, „daß von dieser Heirat der Friede und die Ruhe des Reiches abhing". Seit 1540 legten die Ritter nur mehr das Gelübde der ehelichen Keuschheit in einmaliger Ehe ab, seit 1652 auch das der Vertheidigung der Lehre von der unbefleckten Empfängniß. — Als die Ritter nach dem Tode des letzten Großmeisters Garcias Lopez de Padilla im J. 1486 einen neuen Großmeister wählen wollten, producirten Ferdinand und Isabella eine Bulle Innocenz' VIII., welcher sich die Ernennung des Großmeisters reservirte. Von da an war der König Administrator des Ordens, und es wurde dieses Amt im J. 1523 ebenso, wie das der übrigen Ritterorden, für immer mit der Krone Spaniens vereinigt, eine gerechte und weise Maßregel, wodurch die Päpste dem Orden und dem Lande gleichmäßig nutzten, nachdem im Dienste der Religion vom Orden nichts mehr zu erwarten war. Die seit 1808 wechselnden Verhältnisse Spaniens veränderten auch die Stellung dieses Ordens zur Kirche und nahmen seinen Besitzstand, so daß er jetzt nur wie ein Verdienstorden gehandhabt wird. (Vgl. W. J. Prescott, Gesch. der Regierung Ferdinands und Isabella's. Aus dem Englischen I, Leipzig 1842, 349 ff.; Gams, K.-Gesch. Spaniens III, 54.)

II. Nonnen von Calatrava, wurden 1219 vom Ordensgroßmeister Gonzalez Yanes gestiftet und hatten ihr Kloster zu Barrios bei Amaya. Philipp II. transferirte sie nach Burgos. Ein zweites Kloster baute 1479 der Großmeister Peter Giron. Die Nonnen führten den Namen Comthurinnen von Calatrava und mußten bei der Aufnahme dieselbe Ahnenprobe wie die Ritter ablegen. Sie trugen das Cistercienserkleid und auf dem Scapulier das Ordenskreuz.

III. Mit dem Orden standen in Verbindung: 1. Der Orden von Avis (s. d. Art.) in Portugal. Der siebente Großmeister von Calatrava schenkte den Avisrittern zwei Paläste in Evora unter der Bedingung, daß sie sich der Reform und der Visitation von Calatrava unterwerfen, im J. 1213. Die Abhängigkeit dauerte bis 1385. 2. Der Orden von Alcantara (s. d. Art.). Bei Abtretung von Alt-Calatrava an die Ritter von Alcantara wurde gleichfalls die Bedingung gesetzt, daß der Calatrava-Orden das Recht der Visitation, Correction und Reformation über sie behalte. 3. Der Orden von Monte Gioja. So hieß die von Gottfried in der Umgebung Jerusalems angelegte Niederlassung (Mons gaudii, Mongiosa), deren Vertheidigung einer Schaar von Rittern anvertraut war, welche später einen eigenen Orden bildeten, bestätigt von Alexander III. im J. 1180. Nach dem Verlust des heiligen Landes widmeten sie sich dem Kampfe gegen die Mauren, erhielten von ihrem Hauptsitze Monfranc in Castilien daselbst einen besonderen Namen, wurden aber sammt den in Valencia und Catalonien Begüterten 1221 mit dem Orden von Calatrava

vereinigt. 4. Der Orden von Truxillo, ein Ritterorden mit der Cistercienserregel, genannt nach seinem Hauptsitz in dieser Stadt. Sie scheinen ein losgetrennter Theil der Ritterschaft von Monte Gioja gewesen zu sein. Schon nach dem Verluste von Calatrava bekam der Orden von Calatrava den Platz Ronda, welcher früher den Rittern von Truxillo gehört hatte. Als der Orden später ebenso wenig wie der von Monte Gioja sich selbständig erhalten konnte, wurde er mit dem von Calatrava und Alcantara vollends vereinigt. 5. Der Orden von Montesia (s. d. Art.) oder Montesa, errichtet von Jacob II. von Aragonien im J. 1316 zum Schutze gegen die Mauren. 6. Der Christusorden (s. d. Art.). — Die Quellen für die Geschichte dieser Orden siehe im Art. Alcantara. [Braun.]

Calderino, Johannes, aus Bologna, ein hervorragender Canonist des 14. Jahrhunderts, war Schüler und Adoptivsohn (nach Bayle I, 229 Schwiegersohn) des Kirchenrechtslehrers Johannes Andreä, wurde 1326 Doctor des canonischen Rechts und lehrte dasselbe in Bologna bis 1359. Später wurde er bis zu seinem Tode 1365 in öffentlichen Diensten, namentlich zu Gesandtschaften verwendet. Er genoß großes Ansehen bei Papst und Kaiser; ersterer verlieh ihm Immunität von allen persönlichen und dinglichen Leistungen, und der Kaiser ernannte ihn zum Comes palatinus. Moreri und Andere setzen seinen Tod schon in das Jahr 1348, verwechseln ihn aber offenbar mit Johannes Andreä, der 1348 starb. Calderino verfaßte eine große Anzahl canonistischer Werke. Außer mehreren Tractaten, z. B. Super materia interdicti eccl.; De haereticis; De dando coadjutore Praelatis; De appellatt., schrieb er Commentare über die Clementinen, Consilia aus dem canonischen und Lehensrechte, Casus und Repetitiones. Er hielt sich in Allem streng an seinen Lehrer und väterlichen Freund Johannes Andreä. (Vgl. Bellarmin. De scriptt. eccl.; Moréri II, 509; Schulte, Lehrb. d. kath. K.-R., 3. Aufl., 99 f.) [Daller.]

Calderon, Pedro de la Barca, spanischer Schauspieldichter, ward am 17. Januar 1600 zu Madrid als Abkömmling einer hochgeachteten und gesellschaftlich hochgestellten Familie geboren. Seinen Jugendunterricht erhielt er von Priestern der Gesellschaft Jesu; die Universitätsstudien in Philosophie, Theologie und Rechtswissenschaft machte er auf der Hochschule zu Salamanca. Schon als 20jähriger Jüngling betheiligte er sich mit glänzendem Erfolg bei dichterischen Wettkämpfen aus Anlaß der Heiligsprechung des Madrider Patrons, St. Isidor. Er diente, dem Gebrauche der Zeit und seines Standes folgend, während mehrerer Jahre als Soldat bei der spanischen Armee, theils im Mailändischen, theils in den Niederlanden; aber schon in den dreißiger Jahren des 17. Jahrhunderts war er nach Madrid zurückgekehrt und erscheint mit glänzendem Erfolge als Schauspieldichter thätig. König Philipp IV., dessen Regierung zweifellos den national-politischen Niedergang und Verfall Spaniens bezeichnet, erwarb sich gleichwohl um die spanische Literatur überhaupt und namentlich um die Schaubühne, deren leidenschaftlicher Liebhaber er war, große Verdienste; das größte derselben besteht wohl in der königlichen Gunst und persönlichen Freundschaft, welche er seinem Hofbühnendichter Calderon widmete, und welche diesen Mann voll großartiger Begabung und reinster christlicher Gesinnung in den Stand setzte, das Hoftheater der spanischen Hauptstadt im 17. Jahrhundert auf eine Höhe des Glanzes, des Geschmackes und dichterischen Gehaltes zu erheben, die seither von keinem Theater der Welt wieder erreicht worden ist. Nachdem Calderon noch im J. 1640 in seiner Eigenschaft als Ritter von Santiago einen Feldzug in Catalonien unter Beweisen besonderer persönlicher Tapferkeit mitgemacht hatte, trat er auf dem Höhepunkt seiner Ruhmesstellung und dichterischen Wirksamkeit, bewundert von der Welt, beneidet von den Höflingen, als erkorener Liebling des Monarchen, im Alter von gerade 50 Jahren — im J. 1650 — in aller Stille und Zurückgezogenheit in den Priesterstand. Die neue und für ihn höchste Würde hielt ihn nicht ab, neben gewissenhafter Erfüllung ihrer Pflichten auch als Theaterdichter bis zu seinem Tode thätig zu bleiben, und zwar, wenn auch nicht gerade unmittelbar für die städtischen und Volkstheater, so doch mindestens für die Hofbühne und für die Kirche. Durch die königliche Ernennung zum Kaplan an der Hofkapelle zu Toledo und später zum „Ehrenkaplan des Königs" blieb er in ununterbrochener persönlicher Beziehung zum Monarchen und durch sein unausgesetztes dichterisches Schaffen in einer die spanische Bühne beherrschenden Wirksamkeit. Philipps IV. im J. 1665 erfolgter Tod und die unter seinem Nachfolger Karl II. über Spanien hereinbrechende Periode tiefsten Verfalls umdunkelten den Lebensabend des großen Dichters; gleichwohl fuhr er fort, rastlos weiter zu arbeiten, und schuf noch als Greis einige seiner genialsten Dichtungen. Er starb am 25. Mai 1681, ein Greis an Jahren, ein Mann an fester, gediegener Thätigkeit, ein Jüngling an feuriger Begeisterung für alles Hohe und Edle, ein Kind an frommer Gläubigkeit und seliger Hoffnung, ein Musterbild ächter Vornehmheit und christlicher Demuth, ein Priester Gottes und ein Priester dichterischer Kunst. Calderon, der selbst nur einen einzigen Band kirchlicher Festspiele drucken ließ, hat auf Ansuchen eines gleichzeitigen spanischen Granden eigenhändig ein Verzeichniß seiner dramatischen Werke aufgestellt, wonach es von ihm 108 eigentliche Schauspiele und 73 Frohnleichnamsspiele nebst den dazu gehörigen einleitenden Vorspielen (loas) gibt. Alle diese Werke sind ohne irgend welche Leichtfertigkeit oder Uebereilung, mit besonnenem sichtendem Verstand, liebevollem Fleiß und künstlerischer Sorgfalt ausgeführt. Mit genauer Berücksichtigung des Inhaltes und Zusammenhangs

der einzelnen Auftritte schreibt Calderon bald in trochäischen Assonanzreihen, bald in ruhig dahin strömenden Jamben, bald in prachtvollen Stanzen, bald in kunstvollen Sonetten, kurz, in allen den unendlich reichen Versmaßen und Versarten der spanischen Sprache. Dieser hohen, sorgfältig gepflegten Kunstform ist der Inhalt in vollem Sinne würdig. Calderon hat alle Probleme des menschlichen Lebens, die schwersten und gefährlichsten nicht ausgenommen, auf der Bühne darzustellen und zu lösen gesucht. Seine geistlichen Stücke bringen den ganzen Inhalt des Christenthums zur Anschauung und zwar nicht nur in vollendeter Form und glänzender Sprache, sondern auch mit theologischer Tiefe und wissenschaftlicher Gründlichkeit. In den Kreis seiner Darstellung zieht er ferner die gesammte Geschichte der Menschheit. Die altheidnischen Göttersagen, die biblische Geschichte, das griechische und das römische Heidenthum in seinen verschiedenen Perioden haben ihm ebenso wie die Geschichte des ritterlichen Mittelalters und die Ereignisse seines eigenen Jahrhunderts Gegenstände der Bearbeitung geliefert. Mit besonderer Liebe verweilt er, ein durchaus nationaler Dichter, freilich bei der spanischen Geschichte, aus welcher er die hervorragenden Momente von den alten Zeiten König Pedro's des Grausamen bis herab zu Ferdinand und Isabella, zu Philipp IV. und dem Abfall der Niederlande herauszugreifen versteht. In seinen bürgerlichen Schauspielen und Lustspielen zeigt er uns das Leben seiner eigenen Zeit, ohne Zweifel künstlerisch idealisirt, aber gewiß im Wesentlichen getreu, mit aller Frische und Wärme der lebendigen Natur.

Die eigenthümlichsten und weihevollsten unter den Dichtungen Calderons sind seine Frohnleichnamsspiele (autos sacramentales); er hat dieses Fach der dramatischen Kunst auf die höchste Stufe der Vollendung gebracht und legte selbst diesen Productionen einen höheren Werth bei als allem, was er sonst gedichtet. Die meisten derselben entstanden erst in den gereiftesten Jahren seines Lebens, in der Zeit seines Priesterthums. Das Wesen dieser Dichtungen besteht darin, daß Calderon dem heiligen Altarssacrament als dem wunderbarsten Geheimniß des katholischen Glaubens die ganze Welt des Lebens und der Phantasie zu unterwerfen, daß er das Größte wie das Kleinste zu ihm in Beziehung zu setzen weiß, weil er in seiner erhabenen und demüthigen Persönlichkeit die Eigenschaften eines künstlerischen Genie's, eines gläubigen Katholiken und eines wissenschaftlich durchgebildeten Theologen vereinigte. Mit besonderer Vorliebe wählte er seine Stoffe aus der vorbildlichen Geschichte des alten Bundes, z. B. „Das Nachtmahl des Belsazar", „Der Thurm von Babel", „Erster und zweiter Isaac", „Das Vließ des Gedeon". Aber auch die weltliche Geschichte, namentlich diejenige Spaniens, ganz erfüllt, wie sie war, von Glauben und von religiöser Begeisterung, gab Anknüpfungspunkte genug für solche Festdichtungen, so z. B. die Thaten König Ferdinands des Heiligen, oder die aufopfernden Bemühungen der für Auslösung gefangener Christensklaven in den nordafrikanischen Raubstaaten arbeitenden geistlichen Orden; ja sogar einige tiefsinnigere Sagen des Heidenthums hat Calderon mit Scharfsinn und Gewandtheit zur Verherrlichung des christlichen Glaubensgeheimnisses benutzt, so z. B. „Amor und Psyche" oder „Der wahre Gott Pan". An die dramatische Exposition und Durchführung dieser zahlreichen und vielgestaltigen Stoffe weiß Calderon eine wunderbar poetische und zugleich wissenschaftlich sattelfeste Darstellung und Lösung der tiefsten Fragen christlicher Theologie zu knüpfen. Der Grundton seiner christlichen Weltanschauung ist jedoch immer die große herrliche Wahrheit, daß keine menschliche Sünde und Frevelthat groß genug ist, um Gottes ewige Liebe und die Aussöhnung mit ihm durch die Kirche des Erlösers auszuschließen, daß also dem sündhaften Mißbrauch der menschlichen Freiheit die göttliche Heilung durch die unendliche Gnade rettend gegenübersteht. Eine besondere, wiewohl ästhetisch nicht unbedenkliche Eigenthümlichkeit der Frohnleichnamsspiele besteht darin, daß Calderon eine große Anzahl sinnbildlicher Personen, allegorische Begriffswesen, z. B. das Naturgesetz, das Gesetz der Gnade, den freien Willen, die verschiedenen Leidenschaften, Sünden, Seelenkräfte u. s. w. als lebendige, individuell charakterisirte und costümirte Personen von Fleisch und Blut in den Gestalten seiner Schauspieler vor dem spanischen Volke auftreten ließ. Um dieß zu begreifen, muß man sich vorstellen, daß durch glänzende Inscenirung und reichen Aufwand musikalischer Mittel vor einer festlich bewegten, durch und durch gläubigen, südlich phantasievollen Zuschauermenge die allegorischen Begriffspersonen den Herzen und den Sinnen viel näher gerückt und viel lebendiger gemacht wurden, als es jetzt für uns beim trockenen Lesen der Frohnleichnamsspiele möglich ist. Man darf jedoch auf der anderen Seite auch nicht läugnen, daß Calderon in spanischem Feuer und theologischem Eifer die Anwendung der Allegorie vielfach zu weit getrieben hat, und daß diese seine Geistesrichtung zusammenhängt mit dem schon in seiner Zeit beginnenden, durch ihn zwar aufgehaltenen, aber gleichwohl an ihm schon in gewissen Richtungen fühlbaren Verfalle des spanischen Drama's. Die Festspiele wurden am Frohnleichnamstag und an den Tagen der Festoctave, ja mit allmäligem Abnehmen sogar einen ganzen Monat lang, auf öffentlicher Straße vor den Palästen des Königs und der Großen in Madrid, und auf ähnliche Weise in allen größeren und in vielen kleineren Städten Spaniens aufgeführt. Die Zuschauer befanden sich theils auf den Balkonen, theils auf den Straßen und freien Plätzen. Es fehlte nicht an Musik; ungeachtet des glänzenden Tageslichtes brannten Fackeln; der König selbst mit seinem Hause wohnte unter prächtigem Thronhimmel den Aufführungen bei. Hatten die

vornehmen Zuschauer ihre Plätze eingenommen, so wurde zuerst ein Vorspiel gesprochen oder gesungen; diesem folgte ein kurzes, scherzhaftes Zwischenspiel, sodann das eigentliche Auto selbst und zum Schlusse wieder Musik und Tanz. Calderon dichtete während voller 37 Jahre die Frohnleichnamsspiele nicht nur für Madrid, sondern ließ sich nebenher noch diese Arbeit manchmal auch für die Domkirchen von Granada, Toledo und Sevilla aufbürden; sein Ruhm und seine Popularität erreichte gerade durch diese beim ganzen spanischen Volk außerordentlich beliebten Kunstwerke die höchste Stufe. Sämmtliche 73 Festspiele hat Fr. Lorinser durch eine Uebersetzung mit Einleitung und erklärendem Commentar (18 Bände, 1856—1872, Anfangs bei Manz in Regensburg, später im Selbstverlag zu Breslau) zum Gemeingut auch der deutschen Lesewelt gemacht. Unter den übrigen nicht rein kirchlichen, sondern ganz eigentlich für die weltliche Schaubühne bestimmten Dichtungen Calderons nehmen abermals diejenigen dramatischen Werke den ersten Rang ein, welche sich mit wesentlich religiösen Stoffen beschäftigen; die hervorragendsten darunter sind diejenigen, welche Lorinser unter dem Titel: „Calderons größte Dramen religiösen Inhalts" in sieben Bänden (Herder 1875—1876) durch eine geistreiche und im Wesentlichen gelungene Uebertragung dem deutschen Volke zugänglich gemacht hat, nämlich: Das Leben ein Traum, Der standhafte Prinz; Das Schisma von England, Der große Prinz von Fez; Die Jungfrau des Heiligthums, Die Morgenröthe in Copacabana; Das Fegfeuer des hl. Patricius, Die Andacht zum Kreuz; Kreuzerhöhung, Die Sibylle des Orients; Die Ketten des Teufels, Der wunderbare Zauberer; Der weibliche Joseph und Die zwei Liebenden des Himmels. Wir verweisen die Leser auf das Studium dieser so leicht zugänglichen Meisterwerke ersten Ranges. Während auf den bisher besprochenen rein geistlichen oder doch wesentlich religiösen Stücken Calderons eigenthümliche Größe, seine bleibende und hervorragende geistige Bedeutung beruht, können nebenbei auch seine zahlreichen rein weltlichen Bühnenstücke kaum hoch genug angeschlagen werden. Sie umfassen alle Arten von Trauerspielen, Schauspielen und Lustspielen. Wir treffen auch opernartige Kunstwerke an, ja sogar einzelne vollständige, förmlich von Anfang bis zu Ende gesungene Opern in einer dichterischen Sprache, mit welcher verglichen unsere heutigen Operntexte in einem höchst traurigen Lichte dastehen. Wir finden rein geschichtliche, wir finden mythologische, wir finden namentlich eine große Anzahl der sog. „Mantel- und Degenstücke" (comedias de capa y espada). Dieser Ausdruck bezeichnet einfach solche Schauspiele, deren Gegenstand den höhern, gebildeten Lebenskreisen des damaligen Spaniens entnommen ist; denn der kurze Mantel als Kleid und der Degen als Waffe waren die unterscheidenden Kennzeichen des Spaniers von Stand. Spanische Eifersucht, eine komische Nebengeschichte untergeordneter Personen neben den heftigen Leidenschaften und großen Anliegen der Hauptpersonen, sowie die Anwendung des über alle Maßen empfindlichen altspanischen Ehrengesetzes auf die verschiedenen Verhältnisse und Conflicte des Lebens — das sind die unterscheidenden Eigenthümlichkeiten der „Mantel- und Degenstücke", von denen jedoch viele auch auf dem Gebiete der Charakteristik, durch rein menschliche Darstellung unbefangener Seelenzustände und natürlicher Leidenschaft so Großes leisten, daß Calderon auch auf diesem Gebiete zwar nicht ebenbürtig, aber doch annähernd neben Shakespeare gestellt werden kann. Seine tiefe Betrachtung und zaubervolle Schilderung der Natur, sowie seine zarte und keusche sittliche Reinheit sind Vorzüge, um welche jeder Dichter ihn beneiden kann. Göthe hat über Calderon als Dichter treffend gesagt: „Er war dasjenige Genie, welches zugleich den meisten Verstand hatte", und über Calderon als Menschen und Priester hat einer seiner Zeitgenossen die schönen Worte gesprochen: „Er verstand es, durch Demuth und Klugheit die Pflichten eines gehorsamen Kindes und eines liebevollen Vaters mit einander zu vereinigen." Er verstand das Geheimniß, bei all seiner religiösen Tiefe und Gläubigkeit, bei all seiner poetischen und spanisch nationalen Großartigkeit zugleich ein Hofdichter im feinsten und geschmackvollsten Sinn des Wortes zu sein und bis zu seinem Lebensende zu bleiben. — Die beste und zugänglichste Ausgabe von Calderons weltlichen Dramen ist immer noch die von J. G. Keil, Leipzig 1827—1830, 4 Bände, und von seinen Frohnleichnamsfestspielen diejenige, welche im J. 1717 zu Madrid in 6 Quartbänden erschien und auch von Lorinser seiner Uebertragung zu Grunde gelegt wurde. [R. Baumstark.]

Caleb (כָּלֵב, LXX Χάλεβ), 1. der Sohn Jephone's, heißt Cenezäer, wird aber sonst zum Stamme Juda gerechnet und war also durch Aufnahme, nicht durch Geburt, dem auserwählten Volke eingegliedert (Num. 32, 12. Jos. 14, 6. 14). Er war einer von den zwölf Männern, welchen Moses die Erkundung des verheißenen Landes Canaan anvertraute. Diese seine Wahl rechtfertigte er durch seine Thaten. Zurückgekehrt von seiner Mission, trat er den das Volk entmuthigenden Aussagen der Mehrzahl mit That und Wort entgegen, indem er in der vom „Traubenbach" mitgebrachten großen Weintraube die Fruchtbarkeit des Bundeslandes darstellte. Im Schmerze darüber, daß Israel entmuthigt den Blick wieder nach Aegypten kehrte, zerriß er (Num. 14, 6) seine Kleider und wurde nur durch die Herniederkunft der Wolke als Zeichen der Gegenwart Gottes der Wuth des Volkes entzogen. Dafür belohnte ihn und Josue der Herr mit der Zusicherung der wirklichen Theilnahme an der Eroberung des Landes (Num. 26, 65; 32, 12), verhieß ihm (Deut. 1, 36) den Besitz des Landes, auf dem sein Fuß gestanden,

und bestimmte ihn zum Voraus (Num. 34, 19) als einen von denjenigen, denen die Vertheilung des Landes anvertraut werden sollte. Der gottbetraute Caleb machte nach dem Einzuge Israels in Chanaan seine wohlbegründeten Ansprüche auf den verheißenen Landesantheil (Jos. 14, 6 ff.; 15, 13) geltend und erhielt das Gebiet um Hebron (Jos. 21, 12. 1 Par. 6, 56), das er sich nun mit bewaffneter Hand durch Vertreibung der Enakiten zu eigen machte (Jos. 15, 14. Richt. 1, 10). Bei dieser Gelegenheit forderte er auch um den Preis seiner Tochter Axa zur Eroberung der nahen Stadt Dabir auf (Jos. 15, 16 ff. Richt. 1, 12 ff.); dieß brachte ihn in ein noch näheres Verhältniß zu seinem Bruder Othoniel, der den Preis erwarb und als Befreier seines Volkes von fremdem Joche (Richt. 3, 9—11) den Ehrennamen eines Richters verdiente. In Caleb tritt das schöne Bild einer wahrhaft israelitischen Persönlichkeit hervor, welche die hohe Aufgabe des Volkes und seines Verbandes mit dem zu erobernden Lande wohl kannte und durch inniges Gottvertrauen, gegenüber dem Schattenbilde bloß natürlichen Lebens, sich dafür begeistert fühlte; als ehemaliger Cenezäer ist er ein Vorbild derer, „welche den Fußstapfen des Glaubens nachwandeln. den Abraham als Unbeschnittener gehabt“ (Röm. 4, 12). — 2. Sohn des Hesron, Gemahl der Azuba, später der Ephrata, aus dem Stamme Juda (1 Par. 2, 18. 19), dessen eigentlicher Name Calubi war (1 Par. 2, 9). — 3. (כְּלוּב) ein anderer Angehöriger des Stammes Juda (1 Par. 4, 11). [(Scheiner) Kaulen.]

Calendarium, s. Acta Sanctorum.

Calixtiner, s. Husiten.

Calixtinum pactum, s. Concordate.

Calixtus I.—III., Päpste. Calixtus (Callistus) I., der hl. (218—222), Nachfolger des Papstes Zephyrinus. Genauere Nachrichten über sein Leben und Wirken gaben erst in neuerer Zeit die von Mynoides Myna aufgefundenen Philosophumena, deren Verfasser wohl mit dem römischen Presbyter Hippolytus (s. d. Art.) identisch sein dürfte, an die Hand. Zwar ist dieser Hippolytus der erklärte Gegner des Callistus und sucht ihn in einem möglichst nachtheiligen Lichte zu zeigen, sofern er ihn als verschmitzten und lasterhaften Zerstörer der Disciplin und als Häretiker schildert; allein sein eigener Bericht und die Parteistellung, die er einnahm, setzen den besonnenen Kritiker vollkommen in den Stand, die ganze, offenbar das Gepräge leidenschaftlicher Animosität an sich tragende Erzählung auf ihren wahren Werth zurückzuführen und mit Hilfe anderweitiger historischer Data die Entstellungen des Berichterstatters von dem ächten historischen Kerne auszuscheiden. Im Angesichte seiner Zeitgenossen (unser Buch ist um 230 geschrieben) konnte ein sonst so geachteter und geistvoller Schriftsteller, wie jener Hippolytus, nicht völlig erdichtete Thatsachen aus dem Kreise seiner nächsten Umgebung auszubreiten versuchen; wohl aber konnte er die Schritte seines Gegners übel deuten, ihnen gehässige Motive unterschieben und alles, was auf Seite der Gegenpartei geschah, besonders wenn es übelwollende Mittelspersonen ihm zutrugen, oder wenn es mit seinen eigenen Grundsätzen nicht harmonirte, von seinem Parteistandpunkte aus angreifen und verdammen. Hierbei hat es sich aber ereignet, daß gerade dasjenige, was den verleumdeten Papst am meisten graviren soll, zur glänzenden Rechtfertigung desselben dient. Die Glaubwürdigkeit des Berichtes im Ganzen ist keineswegs zu bestreiten, wohl aber ist im Einzelnen die umsichtigste Prüfung aller getadelten Grundsätze und Handlungen des Callistus gefordert. Eine solche kritische Sichtung hat zuerst Döllinger (Hippolytus und Kallistus, Regensburg 1853) mit großer Gewandtheit und Sachkenntniß durchgeführt und dabei an der Hand unseres Buches vieles Licht über die Zustände der römischen Kirche im ersten Viertel des dritten Jahrhunderts verbreitet. Hier mögen nur die für das Leben und Wirken dieses Papstes wichtigsten Resultate hervorgehoben werden (vgl. Philos. 9, 7. 11. 12; B. Jungmann, Diss. sel. in Hist. Eccl. I, 179 sq.). Unter dem Kaiser Commodus (180—192) hatte ein christlicher Palastbeamter, Namens Carpophorus, einem ebenfalls christlichen Sklaven Callistus, dem er zur Errichtung eines Wechslergeschäftes eine bedeutende Geldsumme übergab. Callistus betrieb dieses Geschäft auf dem Fischmarkte und erhielt bald auch, da sein Herr als Bürge galt, von anderen Christen ansehnliche Deposita. Allein seine Speculationen endeten unglücklich; er verlor Alles. Aus Furcht vor seinem Herrn entfloh er und fand im Hafen von Ostia ein Schiff, das eben absegeln wollte. Sein Herr aber setzte ihm nach und erschien noch zur rechten Zeit im Hafen. Bei seinem Anblick stürzte sich der geängstigte Sklave in das Meer, wahrscheinlich um sich durch Schwimmen zu retten, nicht aber, wie sein Gegner ihm beimißt, um sich zu ertränken. Er ward jedoch durch die Schiffsleute herausgezogen und seinem Herrn überliefert; dieser ließ ihn zu Rom in das Pistrinum bringen, wo die gefangenen Sklaven mit der größten Härte behandelt wurden. Bedenkt man, daß der Christ Carpophorus so gegen einen Christen verfahren konnte, so wird weit eher der Charakter des Herrn als der des Sklaven in ein ungünstiges Licht gestellt. Uebrigens fand der arme Callistus noch Fürsprecher genug an mehreren römischen Christen, die sich auch bei seinem Herrn auf dessen Versicherung beriefen, er habe noch bei einigen Schuldnern Geld ausstehen. So ward er endlich aus dem Sklavenstrafhause entlassen, aber noch scharf beaufsichtigt; vor Allem sollte er die Deposita zurückzustellen suchen. Callistus, der mit einigen Juden Geschäfte gemacht hatte, aber sein Geld bei ihnen nicht herausbringen konnte, verlangte es nun an einem Sabbat vor (oder auch in) der Synagoge auf eine stürmische Weise zurück. Die Juden, überzeugt, mit einem ganz armen christlichen

Sklaven leicht fertig werden zu können, mißhandelten ihn und schleppten ihn vor den Stadtpräfecten Fuscianus mit der Anklage, er habe sie in ihrer Synagoge gestört und ihnen Gewalt angethan, indem er sich für einen Christen ausgegeben. Der auf die Kunde von dem Vorfalle herbeigeeilte Carpophorus forderte seinen Sklaven mit der unwahren Versicherung zurück, derselbe sei kein Christ, sondern suche nur den Tod. Die Juden, welche darin eine zu Gunsten des Angeklagten ersonnene Ausflucht erblickten, erhoben sich heftig dagegen, und der Präfect, der ihnen glaubte, ließ Callistus geißeln und zur Zwangsarbeit in die Bergwerke Sardiniens deportiren. Wenn Hippolyt sagt, Callistus habe hier nur eine anständige Todesart und die Ehre des Martyriums erlangen wollen, so ist das sicher die Deutung eines Gegners, der ihm allen Anspruch auf den Namen eines Martyrers mißgönnte, und ist völlig unglaublich. Callistus hatte dieß selbst nicht angegeben, sondern nur sein Eintreiben von Geldforderungen als Grund seines Ganges zur Synagoge bezeichnet. Ferner hätte eine bloße Ruhestörung in der Synagoge noch keineswegs seine Hinrichtung nach sich gezogen, wie z. B. ein Frevel gegen heidnische Tempel; wäre dieß aber wirklich der Fall gewesen, so hätte ihn als Sklaven der ebenso schmerzliche als schimpfliche Tod der Kreuzigung getroffen. Endlich scheint Hippolyt das bisher Berichtete nur vom Hörensagen zu haben, da er zu jener Zeit kaum in Rom war; leicht konnte er auch manche Umstände verschweigen. Als später die christenfreundliche Marcia, die unebenbürtige Gemahlin des Kaisers, den ad metalla nach Sardinien deportirten Christen die Freiheit verschaffte, erhielt auch Callistus dieselbe wieder, obschon sein Name nicht auf dem von Papst Victor der Marcia übergebenen Verzeichnisse stand. Sein flehentliches Bitten und die Erwägung des hohen Einflusses der Marcia bewogen den Statthalter, auch ihn nach Rom zurückkehren zu lassen. Hier war er nun als servus poenae frei, scheint aber an seinem ehemaligen Herrn noch immer einen Gegner gehabt zu haben. Wahrscheinlich um ihn dieser Verfolgung zu entziehen, sandte ihn Victor nach Antium. Obschon unser Auctor diesen Papst die Rückkehr des Callistus ungern sehen und nur aus Gutmüthigkeit dazu schweigen läßt, so berichtet er doch, daß jener ihm eine monatliche Geldunterstützung bewilligte, was er wohl keinem ganz Unwürdigen gethan haben würde. Unter dem folgenden Pontificate des Zephyrinus trat aber für den durch Leiden geprüften und, wie wir anzunehmen allen Grund haben, auch gebesserten und geläuterten Callistus eine glücklichere Zeit ein. Er ward nach Rom zurückgerufen und erhielt eine bedeutende Stellung im römischen Clerus, ja er ward sozusagen die rechte Hand dieses Papstes. Er ward Vorsteher des großen Cömeteriums, das von ihm den Namen hat, nicht wohl, weil er es erbauen ließ, sondern weil er ihm unter Zephyrinus vorstand. Dieses berühmte Coemeterium Callisti, den ersten von der römischen Kirche als Corporation legal und officiell errichteten Friedhof, mit mehreren Ueberresten alter Inschriften hat in neuerer Zeit der römische Archäolog J. B. de Rossi unter den von der Administration der apostolischen Paläste angekauften Weingärten der Vizia und Molinari wieder aufgefunden (vgl. Kraus, Rom. Sott., 2. Aufl., 131 ff.). Wie aber Callistus so hoch gestiegen, darüber gibt unser Auctor keinen näheren Aufschluß; sichtlich verweilt er nicht gerne bei dem, was zur Empfehlung des Gegners dient; ja auch Zephyrinus, dem Protector desselben, wirft er Geldgier und Unwissenheit vor — Vorwürfe, die sich leicht erklären und entkräften lassen. Wie kam aber dieser „geldgierige" Papst dazu, einen armen, von Kirchenalmosen unterstützten ehemaligen Sklaven zu den bedeutendsten Aemtern zu erheben? Wie ließ der sonst so energische römische Clerus denselben sich aufdrängen, wenn er wirklich das war, wofür ihn sein Gegner ausgibt? (ἀνὴρ ἐν κακίᾳ πανοῦργος καὶ ποικίλος πρὸς πλάνην, Philos. 9, 11.) Und wie kam es, daß er nach des Zephyrinus Tod ohne eine bedeutende Opposition zum Bischofe gewählt ward? Hätte eine solche stattgefunden, so würde das Hippolyt seinem Interesse gemäß am allerwenigsten verschwiegen haben. Hippolyt, der sein Buch bereits als Schismatiker verfaßte, hielt sich selbst für den legitimen römischen Bischof und gibt Callistus diesen Titel nicht. Es erhellt aber aus seiner eigenen Darstellung, daß der größere Theil nicht nur der römischen Christen, sondern auch der übrigen Kirchen in der Gemeinschaft des Callistus stand, und daß gegen diese die Partei der Hippolytaner eine kleine Fraction war; ferner, daß diese letztere Partei sich erst nach der erfolgten Erhebung des Callistus von der durch ihn vertretenen Gemeinschaft abgesondert hat, so daß die Legitimität des Letzteren als unzweifelhaft erscheint.

Unstreitig hatte Callistus hohe Vorzüge des Geistes und des Herzens, wie gerade die Anklagen Hippolyts über seine Amtsführung (218 bis 222) beweisen — Anklagen, die nicht nur an sich große historische Wichtigkeit haben, sondern auch auf das Genaueste die Differenzpunkte der beiden vorgenannten Parteien aufzeigen. Daß Callistus in seinem so schwierigen Pontificate, unter dem neben den Patripassianern noch die Elkesaiten durch einen gewissen Alcibiades in Rom sich Anhang zu verschaffen suchten (Philos. 9, 13), erfolgreich einem so gewandten Gegner wie Hippolytus gegenüber sich behauptete, kann wohl nur zu seinen Gunsten gedeutet werden; das, was der Gegner am heftigsten an ihm tadelt, zeigt einerseits seine Orthodoxie, andererseits seine Milde und Klugheit. Die Differenzpunkte betrafen die Trinitätslehre, die Disciplin bezüglich der Buße, und die Disciplin bezüglich der Ehe und des von den Geistlichen geforderten Cölibates. Was nun 1. die Trinitätslehre betrifft, so reducirt sich das Ganze darauf, daß Callistus weder die modalistische Doctrin des von ihm excommunicirten Sabellius, noch die ihr schroff

entgegenstehende des im Ditheismus befangenen Hippolytus gelten ließ. Beides that er mit Recht, indem auch die letztere, wie Hippolyts eigene Darstellung zeigt, dem katholischen Dogma nicht entspricht; und wenn der Letztere die Lehren des Papstes halb sabellianisch, halb theodotianisch findet, so zeigen sich in den angeführten Aeußerungen des Callistus gar keine theodotianischen Elemente, während die angeblich sabellianischen nur auf falschen, vom Gegner gezogenen Consequenzen beruhen. Da ferner Hippolytus gesteht, daß die in der Mehrzahl befindliche Partei des Callistus auch nach dessen Tode seine Paradosis beibehielt, so müssen wir in diesem selbst nach dem Zeugnisse des Gegners den die Klippen des Sabellianismus und Subordinatianismus vermeidenden Repräsentanten der wahren Kirchenlehre erblicken (vgl. Schwane, Dogmengesch. der vornicänischen Zeit 152 f.). — 2. In Betreff der Buße hegte Callistus mildere, Hippolytus strengere Ansichten. Der Kampf zwischen beiden Richtungen, der auch nachher 250 unter Cornelius und wiederum 309 (Damasi Opp. ed. Sarazan., Par. 1672, 173; Mai, Nova coll. V, 1, 32, n. 2) in Rom ausbrach, ist einer der bedeutendsten in der alten Kirche, und in den verschiedensten Formen taucht er im Leben immer wieder auf. Bereits hatte Zephyrinus in dem von dem Montanisten Tertullian (De pudic. c. 1) erwähnten Edicte den moechis nach geleisteter Buße die Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft gewährt; Callistus dehnte diese Bestimmung, sicher mit Zustimmung seines Clerus, auf die wegen Mord und Götzendienst Ausgeschlossenen aus, wodurch die von Tertullian gerügte Inconsequenz hinwegfiel. Schon im zweiten Jahrhundert hatte Bischof Dionys von Corinth (bei Eus. H. E. 4, 31) sich ganz im Geiste dieser milden Bußdisciplin ausgesprochen, und die römische Kirche behielt trotz mancher Oppositionen die Einrichtung des Callistus für immer bei. Daß Callistus den Grundsatz der „uneingeschränkten Sündenvergebung" aufstellte, daß er nämlich keine Sünde für zu groß hielt, als daß sie durch die kirchliche Schlüsselgewalt gelöst werden könnte, kann ihm nicht zum Vorwurf gemacht werden; es ist das ganz dem Wesen des Christenthums und den kirchlichen Grundsätzen gemäß (vgl. Hagemann, Die Röm. Kirche in den ersten drei Jahrh. 58 f.). Die Milderung des strengen Bußwesens für die Laien zog auch eine Milderung der Disciplin für die Geistlichen nach sich. Daß Callistus nicht jede Sünde eines Bischofs mit Deposition bestraft wissen wollte, selbst wenn es eine Sünde zum Tode (ἁμαρτία πρὸς θάνατον — ein, wie auch aus Tertullian ersichtlich, sehr vager Begriff) wäre, gravirt ihn ebenso wenig; nirgends sagte Callistus, daß geistliche Delinquenten ganz straflos bleiben sollten. Ferner wird dem Papste Callistus seine große Milde gegen die von einer Secte zur katholischen Kirche Zurückkehrenden zum Vorwurfe gemacht. Wenn er aber die unfreiwillig Irrenden, die vorher nie Glieder der Kirche gewesen, ohne Buße aufnahm, so hatte er den Geist und die Praxis der Kirche für sich; wenn er den reuig zurückkehrenden Apostaten, namentlich den schismatischen Hippolyteanern, die Wiederaufnahme so leicht als möglich machte, so handelte er sehr weise und ganz wie es nachher viele seiner berühmtesten Nachfolger gethan. — 3. In Ehesachen machte Callistus praktisch die Unabhängigkeit der kirchlichen Legislation von der weltlichen geltend. Er erklärte die nicht standesgemäßen Ehen zwischen Töchtern von Freien und Edlen und Männern aus dem Stande der Sklaven und der ärmeren Freigeborenen ohne Rücksicht auf die römischen Gesetze für vollgültige Ehen. Wie die Kirche überhaupt nach und nach die Zustände der Sklaven zu verbessern suchte, so hatte Callistus, der aus eigener Erfahrung deren Elend kannte, die Hebung dieses verachteten Standes im Auge, und bei der übergroßen Anzahl der männlichen Sklaven im Verhältniß zu den weiblichen und bei der Gefahr für Christinnen freien Standes, Heiden zu Männern nehmen zu müssen, indem nur sehr wenige Männer der höheren Stände Christen waren, war seine Maßregel durchaus zweckmäßig und wohlthätig, sowie geeignet, viele Ausschweifungen zu verhüten. Der da und dort, wie Hippolytus erzählt, damit getriebene Mißbrauch kann unmöglich auf Rechnung des Papstes gesetzt werden, zumal da derlei Verbrechen auch außerdem nicht ganz zu beseitigen gewesen wären. Die Cölibatsgesetze für den Clerus anlangend, sagt unser Auctor nur, Callistus habe Verheiratete im Clerus gelassen; dieß ist aber, wie Hippolyts eigener Ausdruck anzunehmen berechtigt, wohl von den Clerikern niederer Ordnung zu verstehen, die damals sehr zahlreich waren (Eus. H. E. 6, 43). Callistus scheint die mildeste Form der Strafe für die Cleriker der unter dem Diaconat stehenden Stufen gewählt zu haben, indem er ihnen die geistlichen Functionen untersagte, ganz dem späteren Kirchenrechte gemäß. Die Disciplin hierin war aber in Betreff der niederen Ordines und selbst des Diaconates lange noch schwankend. Auch die Ordination der bigami und trigami, die Tertullian ebenso an den Katholiken seiner Zeit gerügt hat, kann keinen Anstoß geben; denn einmal kann nur von successiver Bigamie die Rede sein, und hierin konnte trotz der apostolischen Vorschrift wegen Mangels an sonstigen tüchtigen Subjecten Dispensation eintreten; dann aber unterschied auch die später in der griechischen Kirche herrschend gewordene Praxis zwischen denen, welche vor, und denen, die nach der Taufe sich mehrmals verheiratet hatten, und diese Unterscheidung wurde höchst wahrscheinlich schon in jenen Zeiten gemacht. Der letzte Vorwurf endlich, der Callistus gemacht wird, daß unter ihm zuerst von einigen seiner Anhänger der Frevel einer zweiten Taufe gewagt worden sei, bezieht sich sicher nicht auf die römische, sondern auf die afrikanische Kirche, welche sich sonst in dem ausgebrochenen Schisma zu Callistus hielt, in

der aber auch anderweitigen Zeugnissen zufolge damals jene später von Cyprian so heftig vertheidigte Praxis in Aufnahme kam. — Nach allen diesen Seiten hin erscheint Callistus völlig gerechtfertigt, und fast alles, was sein heftigster Gegner über ihn der Nachwelt überliefert hat, gereicht nur zu seinem Ruhme. Er soll unter Alexander Severus nach langer und qualvoller Einkerkerung aus dem Fenster seines Gefängnisses gestürzt, seine Leiche in einen Brunnen geworfen und später im nächstgelegenen Cömeterium des hl. Calepodius beigesetzt worden sein. Als Todestag geben die Martyreracten den 28. Sept. an; die Kirche verehrt ihn am 14. October, dem Tage der Beisetzung. Zwei ihm zugeschriebene Decretalen (Harduin. I, 109 sq.) sind unächt. Mit dem Inhalt der ersten Decretale hat Berührungspunkte die Notiz des Felicianischen Catalogs und des Pontificalbuchs, daß Callistus Fasten an drei Samstagen des Jahres angeordnet habe, woraus sich allmälig die Quatemberfasten entwickelt. An die Stelle des von ihm jenseits der Tiber erbauten Oratoriums ist im vierten Jahrhundert die Basilica St. Maria in Trastevere (Titulus Julii) getreten. (Vgl. die wichtige Untersuchung von Rossi im Bullettino di arch. cristiana 1866, 97 sqq.) [J. Card. Hergenröther.]

Calixtus II. (1119—1124), Guido oder Wido, fünfter Sohn des Grafen Wilhelm von Burgund, Oheim der Gemahlin Ludwigs VI. von Frankreich, mit dem deutschen König und dem König von England verwandt, hatte, wie sein älterer Bruder Hugo, Erzbischof von Besançon (Harduin. VI, 2, 1937), den geistlichen Stand gewählt und wurde, nachdem er schon 1096 dem von Urban II. zu Nismes versammelten Concil als Erzbischof von Vienne (d'Achery, Spicil. ed. Paris. 1723, I, 630. 631) beigewohnt hatte (Harduin. l. c. 1752), von Paschalis II. nach vorhergegangener Bestätigung seiner Metropolitanrechte (Harduin. 1829) zum apostolischen Legaten in Frankreich ernannt. Als solcher reiste er (1100) im Auftrage Paschalis' II. auch nach England, wurde aber daselbst nicht angenommen (Eadmeri Hist. Nov. l. 3, ed. Migne p. 428). Nachdem dieser Papst gezwungener Weise Heinrich V. die Investitur überlassen hatte und später zum Widerrufe des verliehenen Privilegiums sich bewogen sah, schrieb er auch an seinen Legaten Wido in Frankreich (Harduin. 1792). Dieser erschien bei dem bald darauf (1112) im Lateran versammelten Concilium und hielt am 15. September desselben Jahres eine Synode zu Vienne (Harduin. 1901. 1903. 1913—1916). Auf dieser führte Gottfried, Bischof von Amiens, das Wort, weil Wido die Leichtigkeit der Zunge fehlte; es erschienen Gesandte Kaiser Heinrichs V. mit Briefen, welche der Papst seit dem eben aufgelösten Concilium im Lateran dem Kaiser sollte geschrieben haben. Aber die versammelten Bischöfe ließen sich nicht abhalten, die Investitur der Geistlichen durch Laienhände für „Ketzerei" zu erklären und den Kaiser, vornehmlich auf Betreiben des Bischofs Hugo von Grenoble, zu excommuniciren, weil er dem Papste Gewalt angethan und eine verwerfliche Urkunde abgenöthigt habe. Ein Schreiben Wido's setzte den Papst von dem Beschlusse der Synode in Kenntniß und forderte ihn dringlich auf, denselben zu bestätigen. Die kurze Antwort des Letzteren vom 20. October 1112 (Harduin. 1916) bestätigte in allgemeinen Ausdrücken die Beschlüsse von Vienne, belobte Wido's Eifer und ermahnte denselben zu emsiger Erfüllung seiner Pflichten. Dafür gab es öftere Gelegenheit, z. B. in den Streitigkeiten der Canoniker von Besançon, zu deren Schlichtung Wido eine oder zwei Synoden (1115 in dem Kloster Tournus bei Clugny, Harduin. 1830. 1931—1934; 1117 [?] zu Dijon [Pagi Critica in Baron. ad annum 1115, n. 3]) hielt, während Paschalis II. auf einer Lateransynode zu Rom (1116) in dieser Sache gegentheilig entschied und von Kuno, Cardinalbischof von Palestrina, und den anwesenden Gesandten des Wido von Vienne nur mit Mühe dahin gebracht wurde, daß er die Beschlüsse der Lateransynode von 1112 mit einer Clausel bestätigte (vgl. Hefele, Conc.-Gesch. V, 298 f.). Dessenungeachtet scheint der Papst seinem Legaten fortan gewogen geblieben zu sein, und wenn dieser anders je Cardinal war, so kann ihn nur Paschalis zu dieser Würde erhoben haben. Der flüchtige Papst Gelasius II. war 1119 über Vienne, wo Eckehard ihn irriger Weise eine Synode halten läßt (Harduin. 1949), nach Clugny gekommen und daselbst schwer erkrankt. Um einen tüchtigen Nachfolger besorgt, schlug er den fünf um ihn versammelten Cardinälen den Cardinalbischof Kuno von Palestrina vor; aber dieser lenkte das Augenmerk des sterbenden Papstes und seiner Mitbrüder auf den Erzbischof Wido von Vienne, welcher, augenblicklich nach Clugny berufen, erst zum Begräbnisse des Papstes anlangte. Am vierten Tage (1. Febr. 1119) nach dem Tode des Gelasius wählten die Cardinäle den Mann, welchen Kuno mit edler Selbstverläugnung „ob seiner Frömmigkeit, Klugheit, Macht und hohen Abkunft" als den Würdigsten bezeichnet hatte. Wido fügte sich nur mit Widerstreben, denn er fürchtete eine Beanstandung seiner Wahl von Seite der Römer. Als Calixt II. zog er von Clugny über Lyon nach Vienne und ließ sich dort am 9. Februar krönen.

Die Anzeige von seiner Erwählung, welche er an die Römer, an die Fürsten und Bischöfe (vgl. Harduin. 1949) gerichtet hatte, wurde überall freudig aufgenommen. In Rom war er dem Clerus (Martène, Vet. Monument. I, 644 sqq.) und dem Volke genehm; die deutschen Bischöfe, welche eben zu Tribur versammelt waren, fielen ihm sammt und sonders bei, und selbst Heinrich V., der sich zur Zeit in Straßburg aufhielt, schien auf Zureden der päpstlichen Gesandten Wilhelm von Champeaux, Bischofs von Châlons-sur-Marne, und Pontius, Abts von Clugny, die Investitur und seine Creatur Moritz Burdin, Erzbischof von Braga, den er als Gregor VIII.

dem Gelasius II. entgegengestellt hatte, aufgeben zu wollen. Es wurde bei einer zweiten Zusammenkunft mit den päpstlichen Gesandten ein Vertrag zwischen Heinrich V. und Calixt II. verabredet, welcher zu Mousson an der Maas von Beiden persönlich vollzogen werden sollte, sobald das noch von Gelasius nach Rheims ausgeschriebene Concilium versammelt wäre. Durch diese günstigen Vorzeichen ermuthigt, suchte Calixt II. vor Allem die in seinem eigenen Vaterlande eingerissenen Irrthümer, Mißbräuche und Gebrechen zu tilgen. Eine am 8. Juli 1119 von ihm zu Toulouse eröffnete Synode stellte 10 Canones in Sachen der Disciplin und gegen die Irrlehren der Petrobrusianer auf (Harduin. 1977—1984). Im October langte er zu Rheims an und eröffnete daselbst am 20. desselben Monats das Concilium, auf welchem sich 427 Bischöfe und Aebte, ferner Ludwig VI. und viele Großen Frankreichs eingefunden hatten. Heinrich V. war ebenfalls in der Nähe von Mousson erschienen, aber mit einem Heere von 30 000 Mann. Dieß ließ auf veränderte Gesinnungen und auf den Willen des Kaisers, die Scene des Jahres 1111 zu erneuern, schließen, und wirklich kehrte der Papst nach wenigen Tagen unverrichteter Dinge von Mousson zurück, wohin er sich mit dem Bischofe von Châlons und dem Abte von Clugny begeben hatte. Nachdem das Concilium verschiedene heilsame Anordnungen in Bezug auf Simonie, Investitur, Kirchenraub und Concubinat der Geistlichen, sowie über den Gottesfrieden erlassen hatte (Harduin. 1983—1998), wurde es mit der feierlichen Excommunication Heinrichs V. und des Afterpapstes Burdin geschlossen. Die anwesenden Prälaten hielten brennende Kerzen in der Hand und löschten dieselben gleichzeitig aus, während Calixt die Namen der Gebannten verkündete. Uebrigens hatte Calixt zu Rheims mehrere weltliche und geistliche Angelegenheiten zu schlichten und hatte deßhalb auch bald darauf eine Zusammenkunft mit König Heinrich I. von England zu Gisors in der Normandie, um diesen zur Freilassung seines Bruders Robert und zur Anerkennung des erwählten Erzbischofes von York, Thurstan, welchen Calixt selbst, sowie den hl. Friedrich, Bischof von Lüttich, in Rheims zum Bischofe geweiht hatte, zu bewegen. Die Bemühungen des Papstes scheiterten aber vorderhand an der Hartnäckigkeit Heinrichs und seiner Räthe, bis jener durch Androhung des Interdictes nicht nur die Zulassung, sondern auch die Unabhängigkeit des Erzbischofes von York von dem Primas von Canterbury erwirkte. Nach dem Schlusse des Conciliums (30. Oct. 1119) wandte sich Calixt nach Italien und Rom, wo er überall mit großer Freude und unter den glänzendsten Festlichkeiten empfangen ward. Unterwegs hatte er seiner ehemaligen Metropolitankirche zu Vienne den Primat über sieben Kirchenprovinzen und große Privilegien verliehen und mehrere Gotteshäuser in Frankreich und Italien eingeweiht. Bei seiner Ankunft in Rom (3. Juni 1120) floh der Afterpapst Gregor VIII. in das wohlbefestigte Sutri; Calixt hingegen zog über Monte-Cassino nach Benevent, um das Lehensverhältniß mit den Normannen wiederherzustellen und den Herzog Wilhelm von Apulien und die übrigen Großen Süditaliens für die Belagerung Sutri's zu gewinnen. In Folge der mit diesen im August 1120 stattgehabten Zusammenkunft wurde der unglückliche Burdin bereits am 23. April 1121 gefänglich nach Rom gebracht und nur mit Mühe der Wuth des Volkes von Calixt selbst entzogen. Die Menge, so in Liebe wie in Haß keine Grenzen kennend, hatte den Afterpapst rücklings auf ein Kameel gesetzt und seine Schultern mit einem blutigen Widderfelle umgeben; aber weder die enge Klosterzelle zu Cava bei Salerno, noch das Gefängniß auf dem festen Schlosse Fumo vermochte seinen Starrsinn zu beugen. Nach Beseitigung Gregors demüthigte Calixt die Dränger seines Vorgängers Gelasius II., unter diesen besonders den übermüthigen Cencius Frangipani, durch Schleifung ihrer Burgen; dann sandte er 1121 die drei Cardinäle Lambert von Ostia (nachmals Honorius II.), Saxo, Graf von Anagni, und Gregorius (nachmals Innocenz II.) nach Deutschland, um mit dem mittlerweile mannigfach gedemüthigten Kaiser, welcher auf dem Fürstentag zu Würzburg (Michaelis 1121) den Bischof von Speier und den Abt von Fulda nach Rom abgeordnet hatte, zu einer friedlichen Ausgleichung über die Investitur zu gelangen. Nach erfolgter Vorberathung über die Bedingungen des Ausgleichs sollte eine neue, auf den 29. Juni 1122 nach Würzburg angesagte Reichsversammlung die concordia sacerdotii et imperii vollenden. Die drei Cardinäle zogen zum zweiten Male nach Deutschland, und so kam endlich am 8. Sept. 1122 auf freiem Felde bei Worms das Pactum Calixtinum oder das Wormser Concordat (Nussi Conventiones ed. Mogunt. 1 sq.) zu Stande (s. d. Art. „Concordate"). Die am 18. März 1123 im Lateran eröffnete neunte öcumenische Synode (Concilium oecumenicum Lateran. I), welcher über 300 Bischöfe anwohnten, bestätigte das Concordat, entledigte den Kaiser des Bannes und beendigte den 50jährigen Kampf um die Investitur auf glückliche Weise (Harduin. 1109—1118, rectius 2109—2118).

Calixt II. benutzte die wenigen ihm beschiedenen Pontificatsjahre zum Wohle der Kirche und der Stadt Rom mit unermüdlicher Thätigkeit. Seine Sorgfalt für das kirchliche Wohl Frankreichs haben wir schon oben kurz berührt. So wie dort, so hatte er auch in Italien mehrere Streitigkeiten zwischen Bischöfen und Klostervorständen zu schlichten. Während seiner ersten Anwesenheit in Benevent bestellte er den Bischof Gerard von Angoulême zum apostolischen Legaten über die Bretagne und die Bisthümer Bourges, Bordeaux, Auch und Tours (Harduin. 1973); im J. 1120 übertrug er die Rechte der alten Metropole Emerita (Merida) in Spanien auf Santiago di Compostella, zu dessen Schutzheiligen er eine besondere

Verehrung trug, wie die ihm zugeschriebenen Werke: De miraculis S. Jacobi apostoli; Sermones 4 in eundem; Super Translatione ejusdem beweisen. (Vgl. hierüber, sowie über seine andern Schriften De obitu et vita Sanctorum; Vita Caroli M. Imp.; De inventione corporis Turpini; De contractibus illicitis: Oudini Comment. de script. eccl. II, 1007—1010.) Eine Erweiterung der Primatialrechte von Lyon über die Kirche von Sens hatte die Einsprache Ludwigs VI. zur Folge (Harduin. 1976—1978). Den schon früher begünstigten (Harduin. 1953. 1954) Bischof Otto von Bamberg ermunterte Calixt 1124 zu der apostolischen Missionsreise nach Pommern, indem er ihn gleichzeitig mit der Auctorität eines päpstlichen Legaten in jenen Gegenden ausrüstete, und wenige Monate vor seinem Tode mißbilligte er feierlich die in einem verbotenen Verwandtschaftsgrade eingegangene Ehe zwischen Wilhelm, dem Sohne Roberts von der Normandie, und der Tochter des Grafen Fulco von Anjou (d'Achery, Spicileg. III, Paris. 1723, 479). Schon auf der ersten lateranischen Synode hatte er den Bischof Konrad von Konstanz canonisirt. Mit besonderer Sorgfalt war Calixt auf die Verschönerung der Peterskirche und auf die Verbesserung der Aquäducte in Rom bedacht. Er supprimirte das suburbicarische Bisthum von Santa Rufina (Silva Candida) und vereinigte es mit der Diöcese Porto, so daß seitdem nur sechs Cardinal-Bisthümer existiren. Sein Todestag fällt auf den 13. December 1124. Sieben Tage später folgte ihm Lambert, Cardinalbischof von Ostia, als Honorius II. — Die Briefe Calixts II. finden sich: 36 bei Hardouin (VI, 2, 1949—1976); bei d'Achery (Spicileg. Edit. Paris. 1723, II, 964. III, 478, 479) zwei neue; ferner zwei neue bei Mansi mit den 36 des Hardouin (Mansi XXI, 190—218); endlich zwei neue unter den sechs aufgeführten Constitutionen Calixts II. in Magn. Bullarii Rom. Continuat. III, Edit. Luxemb. 1730, 12. Die Briefe, Privilegien und Opuscula supposita bei Migne, PP. lat. CLXIII, 1093—1444. (Vgl. U. Robert, Étude sur les actes du pape Calixte II. in den Analecta juris pontif. 1873, XII, 1031 sq.) — Biographien Calixts II. haben geschrieben: Pandulphus Aletrinus, Cardinalis Aragonius und Bernardus Guidonis bei Muratori III, 1, 418 sqq. (Vgl. auch Notit. hist. bei Migne l. c. 1071 sq.; Watterich, Vitae Rom. Pontiff. II, 115 sq.)

Calixtus III. (1455—1458), vorher **Alfons Borja (Borgia)**, aus Xativa, Sohn eines catalonischen Edelmannes, studirte zu Lerida, wo er Doctor beider Rechte ward und von dem Gegenpapste Benedict XIII. (Petrus de Luna) ein Canonicat erhielt. Bald darauf nahm ihn König Alfons V. von Aragonien zu seinem Rathe und sandte ihn, in Folge seiner Aussöhnung mit Martin V., nach Peniscola an den Afterpapst Clemens VIII. (Aegidius Muñoz), um denselben zur Niederlegung der angemaßten Würde zu vermögen. Nachdem Alfons Borgia, von dem Gesandten Martins V., Peter de Foix, unterstützt, am 26. Juli 1429 seines Auftrages sich glücklich entledigt hatte, wurde er von dem rechtmäßigen Papste mit dem Bisthume von Valencia belohnt (Raynald. ad ann. 1429, n. 3. 5). Auch als Bischof nahm er an wichtigen Staatsgeschäften Theil; namentlich brachte er zwischen den Königen von Aragonien und Castilien einen Frieden zu Stande. Nicht minder suchte er eine Aussöhnung zwischen Alfons V. und Eugen IV. herbeizuführen, weßhalb ihn dieser Papst am 12. Juli 1444 zum Cardinalpriester titulo SS. IV Coronatorum ernannte (Raynald. ad ann. 1444, n. 21). Der rechtliche und gerade Sinn, mit welchem Borgia sich weigerte, im Auftrage seines Königs dem schismatisch gewordenen Concilium von Basel (s. d. Art. Baseler Concil) anzuwohnen, während er Alfons vieljährige und treue Dienste leistete, die Einfachheit der Sitten und das beredte Wesen des Bischofs zierten auch den Cardinal. Sein fester und redlicher Charakter war es auch, welcher ihn als Papst mit dem ränkesüchtigen König bis über des Letztern Tod hinaus entzweite. Ihm eigenthümlich war eine seltene Voraussicht künftiger Dinge und ein unerschütterliches Vertrauen in dieselbe. So behauptete er lange, bevor Jemand daran dachte, wahrscheinlich auf eine ähnlich lautende Vorhersagung des Vincentius Ferrerius, den er später (29. Juli 1455) canonisirte, gestützt, daß er Papst werden würde; und in dieser Ueberzeugung hatte er bereits als Cardinal energische Bekämpfung der Türken und Wiedereroberung Constantinopels gelobt. Am 8. April 1455 folgte er wirklich, aber schon hochbetagt, als Calixt III. auf Nicolaus V. (gest. 25. März 1455). Er zeigte seine Erwählung noch an dem nämlichen Tage dem Könige Karl VII. von Frankreich an (d'Achery III, 796); dann erneuerte er das von seinem Vorgänger 1453 erlassene Ausschreiben eines allgemeinen Kreuzzuges wider die Türken, indem er gleichzeitig Nuntien in die verschiedenen Länder sandte, um die Streitigkeiten unter den Fürsten beizulegen und dieselben zum Kriege gegen den Erzfeind zu vermögen. Für Ungarn ward der Cardinalerzbischof von Gran, Dionysius, für Deutschland und Polen, dann beim Kreuzheere und den südslavischen Fürsten der opferwillige und treu ausharrende Carvajal (s. d. Art.), für England Nicolaus von Cusa (s. d. Art.), für Frankreich der Cardinal von Avignon und für Portugal Alvaro, Bischof von Silves, bestimmt; Johann Solerio fungirte als Orator bei Alfons V. von Aragonien und Sicilien. Zahlreiche Kreuzprediger, darunter Joh. Capistran (s. d. Art.) und Jacobus Picenus de Marchia, sollten, Deutschland, Frankreich, Spanien und Ungarn durchziehend, die Massen sowohl zur Beisteuer und persönlichen Theilnahme am Zuge selbst, als zum öffentlichen und Privatgebete für den glücklichen Erfolg der christlichen Waffen auffordern und dafür reichliche Ablässe bewilligen.

Von dieser Aufforderung datirt sich denn auch das Gebetläuten zur Mittagszeit in der ganzen abendländischen Christenheit (Raynald. ad ann. 1456, n. 22; vgl. d. Art. Angelus Domini). Durch Veräußerung von Kleinodien der römischen Kirche und einiger Ländereien des Kirchenstaates brachte Calixt eine Flotte gegen die Türken zu Stande, welche diesen unter Anführung des Cardinalpatriarchen Ludwig von Aquileja vielfachen und empfindlichen Schaden zufügte. Gleichzeitig ließ er in Spanien aus den daselbst eingehenden Kreuzzugsgeldern eine andere Flotte ausrüsten, die er unter die Befehle des Erzbischofs Peter von Tarragona stellte, und einen Kreuzzug gegen die Saracenen in Granada eröffnen. Aber sein glühender Eifer für die gemeinsame Sache der Christenheit fand bei den unter sich hadernden Fürsten wenig oder doch keinen nachhaltigen Anklang. Wohl waren Gesandte und Briefe der Fürsten in Menge zu Rom angekommen, um den neuen Papst zu beglückwünschen, Alfons V. und Philipp von Burgund hatten das Kreuz genommen und die Genuesen bereits den Seekrieg gegen die Türken eröffnet. Aber da kehrte der perfide Aragonier die für den Kreuzzug bestimmte spanische Flotte gegen die Genuesen. In Deutschland blieb Kaiser Friedrich III. unthätig und unentschlossen, wie immer, und in beständigem Hader mit seinem Vetter Ladislaus von Ungarn; die Fürsten des Reiches zeigten sich theilweise verstimmt durch die Wiener Concordate, und Bischöfe, wie die Kurfürsten von Mainz und Trier, schützten die deutsche Kirchenfreiheit vor, um der Erhebung des Türkenzehnten durch Carvajal zu begegnen. In Frankreich hatte der König, obwohl Anfangs zu Allem bereit (d'Achery III, 800), die Promulgation der päpstlichen Kreuzbullen verboten, weil er, mit England im Kampfe, das Land von Kriegern zu entblößen fürchtete, und das Parlament von Paris verlangte ausdrücklich die Exemtion vom Türkenzehnten; selbst der dem päpstlichen Unternehmen günstige Herzog von Orleans vermochte dasselbe nicht bedeutend zu fördern. Der König von England brachte Entschuldigungen vor (d'Achery III, 803) und die portugiesische Flotte kehrte, die in Italien, vornehmlich zu Siena, ausgebrochenen und durch den Aragonier sorgfältig genährten Unruhen zum Vorwande nehmend, wieder um. Zum Glücke, nicht bloß für Ungarn und Oesterreich, sondern auch für Deutschland und einen großen Theil des christlichen Abendlandes, erfocht das einzig durch den Eifer des Papstes zu Stande gebrachte Kreuzheer, unter dem tapfern Hunyad und dem begeisterten Capistran, einen ebenso glänzenden als wunderbaren Sieg über die Türken bei Belgrad am 22. Juli 1456. Calixt zeigte den der besondern Hilfe Gottes zugeschriebenen Sieg des christlichen Kreuzheeres den Fürsten des Abendlandes an und forderte sie neuerdings auf, ihm zu der Verfolgung desselben behilflich zu sein; aber auch diese Aufforderung blieb wegen der trägen Selbstsucht, in welcher die Höfe Europa's befangen waren, ohne Erfolg. Sein nimmer ruhender Eifer wandte sich nun an die christlichen Fürsten von Bosnien (schon 1455), von Macedonien und selbst von Aethiopien, ja im folgenden Jahre an die Christen in Syrien, Georgien und Persien und selbst an den mohammedanischen König Usumcassan von Persien und Armenien, Allen den Sieg bei Belgrad verkündend und sie zur Beihilfe auffordernd. Gleichzeitig erließ er eine Bulle zum Schutze der unter türkischer Botmäßigkeit stehenden Christen gegen allfällige Bedrückungen durch Abendländer und eine andere gegen diejenigen, welche den Türken Waffen lieferten oder mit den Juden, welche ihm an dem Erfolge der türkischen Angriffe auf das Abendland eine besondere Freude zu haben schienen, nähere Gemeinschaft pflögen.

Unter solchen auf das eine Ziel gerichteten Bestrebungen war das erste und zweite Pontificatsjahr des feurigen Greises vorübergegangen; in dem dritten (1457) operirte die verstärkte Flotte der Kreuzfahrer mit glücklichem Erfolge gegen die Türken; da aber diese einen neuen Einfall in Ungarn zu beabsichtigen schienen, so suchte Calixt der neuen Gefahr dadurch zu begegnen, daß er, die Zwistigkeiten zwischen Kaiser Friedrich III. und Ladislaus beilegend, diesem Muße gewährte, seine Herrschaft in Ungarn zu befestigen und sich zu rüsten. Aber der unerwartete Tod des jungen Königs gab der Angelegenheit eine neue Wendung. Dagegen trat der tapfere Skanderbeg, Fürst von Albanien, in den Vordergrund. Wohl einsehend, daß die vereinzelte Kriegführung gegen die Türken nicht zum Ziele führe, suchte Calixt durch zum dritten Male erneuerte Aufforderung eine Zusammenkunft und gemeinsame Berathung aller christlichen Fürsten, die nordeuropäischen und orientalischen mit inbegriffen, herbeizuführen. Auch dieser Versuch blieb vergeblich. In Deutschland antworteten besonders die Kurfürsten mit Anklagen wider den Papst, als habe dieser die Türkenzehnten nur dazu benutzt, um sich zu bereichern. Was von dieser Anklage zu halten ist, läßt sich aus der glänzenden Apologie für den Papst bemessen, welche sich in den Briefen des mittlerweile zum Cardinal beförderten Aeneas Sylvius findet (Aeneae Sylvii epp. 338 und 352 an den Kanzler des Kurfürsten von Mainz, Martin Mayer). In Frankreich trat einzig der mit seinem Vater zerfallene Dauphin Ludwig für den Papst ein; den König aber ließ die Maitressenwirthschaft zu nichts kommen, und der Widerwille gegen die Entrichtung des Türkenzehnten steigerte sich bis zu Appellationen des Clerus der Provinz Rouen und der Pariser Universität an ein allgemeines Concilium. England stand mit Frankreich und Schottland im Kriege; in Schweden wurde eben Karl VIII. vertrieben, und der neue König Christian I. von Dänemark folgte trotz seines frühern Versprechens dem Beispiele und der eigensüchtigen und kleingeistigen Politik der übrigen Fürsten. In Italien bekriegte Alfons V. fortan die Genuesen. Da

neue König von Ungarn, Matthias Corvinus, der Sohn des tapfern Hunyad, von Calixt III., dessen Blicke sich immer wieder auf das Hauptschlachtfeld wider die Türken, auf Ungarn, wendeten, seit Langem begünstigt, hatte vorderhand mit seinen Nachbarn zu schaffen, und der neue König von Böhmen, Georg Podiebrad, wußte den Papst zu hintergehen. Die Venetianer bekundeten Feigheit, und nur Skanderbeg stand auf dem Platze. So war auch das Jahr 1457 und ein Theil von 1458 vorübergegangen. Da verwickelte der Tod des Aragoniers (gest. 27. Juni 1458) den Papst in einen neuen Streit, den nur sein Ableben beenden konnte. Alfons V. hatte nur einen Bruder und einen natürlichen, obwohl von Eugen IV. legitimirten und für successionsfähig erklärten Sohn, Ferdinand, hinterlassen; dieser sollte Neapel erben, während der Bruder Aragonien und Sicilien behielt. Aber da erklärte Calixt, welcher schon 1455, erzürnt über Alfons' wortbrüchiges Benehmen und selbstsüchtiges Bekriegen der Genuesen, das Nachfolgerecht Ferdinands in Neapel anzuerkennen verweigert hatte, am 12. Juli 1458 das dem päpstlichen Stuhle lehenspflichtige Neapel als diesem anheimgefallen (M. Bullar. Rom. Continuat. III, Edit. Luxemb. 1730, 264), und gab dadurch Anlaß zu dem Vorwurfe, daß er seinem Neffen, Pedro Borgia, bereits Herzog von Spoleto und Gouverneur der Engelsburg, die Krone von Neapel zuzuwenden gedacht habe; ein Vorwurf, der leider durch andere unkluge Begünstigungen seiner unwürdigen Nepoten (er hatte deren zwei, Rodrigo Lenzuoli, nachmals Alexander VI., und Johann Ludwig Mila, an Einem Tage zu Cardinälen ernannt) nur zu sehr bestätigt zu werden schien.

Beengt von dem Gefühle, in der Durchführung der Einen seinem Pontificate vorgesetzten Idee von männiglich verlassen zu sein, wendete er die letzten Monate seines Lebens noch dazu an, die Erbfolgestreitigkeiten in Navarra, die Rangstreitigkeiten der Erzbischöfe von Lyon und Rouen und den Frohnleichnamsprocessionszwist des Erzbischofs von Florenz mit den dortigen, ihre eigene Procession führenden Dominicanern beizulegen, nachdem er ein halbes Jahr früher die Rechte des Erzbischofs von Braga gegen die Eingriffe der weltlichen Gewalt nachdrücklich verwahrt hatte. Ueberhaupt blieb Calixt mitten unter den ernsten Kriegsrüstungen nicht gleichgültig gegen die Rechte der Kirche und das allgemeine Wohl der Christenheit. Davon zeugen zwei Bullen aus dem ersten Monate seines Pontificates; die eine vom 3. Mai 1455, worin er die in der Kirchenprovinz Salzburg durch die weltlichen Gerichte gefährdete Immunität des Clerus vertheidigte; die andere vom 4. Mai 1455, worin er dem anarchischen und räuberischen Treiben in Spanisch-Galicien zu steuern suchte. Als Beförderer der Wissenschaften und Mehrer der Vaticanischen Bibliothek verwendete er 40 000 Goldstücke auf den Ankauf historischer Denkmale im Ausland (Blume, Iter Italicum III, 22). Der Kirche Englands gab er in dem Bischofe Osmund von Salisbury einen neuen Heiligen. Durch seine Revision der einschlägigen Prozeßacten ward die heldenmüthige Jeanne d'Arc (die Jungfrau von Orleans) gerechtfertigt. In sein erstes Pontificatsjahr fällt die für die Kirchenzucht erhebliche Provinzialsynode von Soissons unter dem Erzbischofe Johann von Rheims, und in das Jahr 1457 die Synode von Avignon unter dem Vorsitze des Cardinallegaten Peter de Foix (Harduin. IX, 1381—1388). Calixt starb am Feste der Verklärung Christi (6. August 1458), welches er ein Jahr früher zum Andenken an die Rettungsschlacht bei Belgrad auf diesen Tag als für die ganze Kirche verbindlich eingesetzt hatte. Mag immerhin der Vorwurf des Nepotismus auf Calixt lasten; des Geizes halten wir einen Mann nicht fähig, der für die Idee seines Pontificates Alles wagte, und wenn er noch einmal mehr als 150 000 Ducaten hinterlassen hätte. Er wäre einer bessern Zeit würdig gewesen. Ihm folgte in wenigen Tagen in das Grab der ascetisch strenge Cardinal Dominicus Capranica, Bischof von Fermo, der einst dem Papste seinen Nepotismus freimüthig verwiesen hatte. Pius II. nahm die Idee seines Vorgängers Calixt III., den Kreuzzug wider die Türken, ebenso eifrig und mit demselben ungünstigen Erfolge wieder auf. Die Zeiten religiöser Begeisterung, die ganze Völker ergriffen hatte, waren vorüber, aber auch die Zeiten jener Ehrfurcht vor dem heiligen Stuhle zu Rom, welche diese Begeisterung zu entzünden und rege zu erhalten wußte. — Die Briefe Calixts III. finden sich am vollständigsten bei Raynald (ad ann. 1455, n. 17—54; ad ann. 1456, 1457 per integrum; ad ann. 1458, n. 1—41), auf welchen hier überhaupt verwiesen wird. Einige auch bei d'Achery (Spicileg. III, Edit. Paris. 1723, 796—804), bei Hardouin (IX, 1375—1378) und im Magn. Bullar. Roman. (Edit. Lugdun. 1692 I, 379—382). (Vgl. Reumont, Gesch. der Stadt Rom III, 1, 126 ff.)

Den Namen Calixt III. führte, lange vor dem rechtmäßigen Papste dieses Namens, Johannes, Abt von Struma, welcher auf die Afterpäpste Victor IV. (Cardinal Octavian) und Paschalis III. (Guido von Crema), die Kaiser Friedrich I. dem rechtmäßigen Papste Alexander III. entgegengestellt hatte, als der dritte gefolgt war und ebenfalls zeitweilig die kaiserliche Anerkennung erlangte. Derselbe war von seinem schismatischen Vorgänger zum Bischof von Albano ernannt worden und folgte diesem (gest. 20. September 1168) im nämlichen Jahre. Nachdem aber Friedrich I. am 24. Juli 1177 zu St. Marcus in Venedig dem Schisma entsagt und Alexander III. als rechtmäßiges Kirchenoberhaupt anerkannt hatte, fand es auch Pseudo-Calixt III. räthlich, am 29. August 1178 in Frascati dem rechtmäßigen Oberhaupte der Kirche sich zu Füßen zu werfen. Alexander nahm ihn gütig auf und ernannte ihn zum Statthalter von Benevent;

aber der Tod ereilte ihn noch in demselben Jahre. Nun stellte die noch nicht ganz erstorbene schismatische Partei im J. 1179 den vierten Gegenpapst auf, Lando Sitino, der sich Innocenz III. nannte, aber bald von Allen verlassen, gefangen genommen und im Kloster Cava eingesperrt wurde. (Franc. Pagi, Breviar. hist. chronol. crit. complect. gesta Rom. Pontif. III, Edit. Venet. 1730, 74. 85. 86. 89.) [Häusle.]

Calixtus, Georg, ist einer der berühmtesten lutherischen Theologen des 17. Jahrhunderts gewesen, nicht etwa so sehr wegen großer Gelehrsamkeit, als vielmehr wegen einer Mäßigung und Versöhnlichkeit seiner religiösen Ansichten und Grundsätze, wie solche bis dahin in dem lutherischen Bekenntnisse nie vorgekommen waren. Melanchthon, Luthers Gehilfe, war auch gemäßigt gewesen, aber aus Schwäche; Calixtus aber war es aus Grundsatz, und durch seine ungewöhnliche Mäßigung, Versöhnlichkeit und Friedensliebe in religiösen Angelegenheiten hat er sich um so mehr einen Namen gemacht, als seine Grundsätze, überhaupt seine theologische Richtung nicht mit ihm ausgestorben sind, sondern auf der Hochschule Helmstädt, wo er gewirkt hat, gleichsam erblich wurden. Die von ihm herrührende Schule war im 17., theilweise noch im 18. Jahrhundert unter den deutschen Lutheranern etwas Aehnliches, wie jetzt die Puseyiten in der englischen Hochkirche. In Calixtus' Bildungsgange sind die Hauptmomente gelegen, aus denen seine ganze nachherige theologische Richtung begriffen werden muß. Er war geboren zu Medelbye, einem Dorfe in Schleswig, den 14. December 1586, als Sohn des Predigers Johann Calixt. Seine Studien begann er zu Flensburg und besuchte dann die Hochschulen zu Helmstädt, Jena, Gießen, Tübingen und Heidelberg. Hiermit aber betrachtete er seine Vorbildung noch nicht als geschlossen. Als Informator eines reichen Holländers, des Matthäus Overbeck, trat er eine Reise an, besuchte auch katholische Universitäten, pflog vertrauten Umgang mit Gelehrten verschiedener Religionsbekenntnisse und lernte überhaupt das Religionswesen der verschiedenen Parteien und die religiösen Zustände der damaligen Zeit aus eigener Anschauung kennen. So besprach er zu Mainz sich mit Becan über die Unterscheidungslehren; dann lernte er ein halbes Jahr lang zu Köln katholisches Wesen kennen; in London traf er mit Casaubon zusammen und hielt mit ihm häufig über die damaligen Weltzustände, über Reformation, Gebrechen des religiösen Lebens der Christen, namentlich über die nothwendige Einigkeit derselben Unterredungen; in Frankreich lernte er J. A. Thuan kennen und schätzen. Gleichzeitig verlegte er sich mit großem Fleiße auf das Studium des christlichen Alterthums in den Schriften der Kirchenväter und der Kirchengeschichte überhaupt, nicht etwa, um, wie es damals unter den lutherischen Theologen üblich war, aus hier und dort abgerissenen oder mißbeuteten Stellen und Zeugnissen scheinbare Beweise für eigene Religionsmeinungen zu finden, sondern um in den Geist und die wirklichen Grundsätze der christlichen Vorzeit einzudringen. So nun durch Anschauung im Leben, durch Umgang und durch gründliche Studien des christlichen Alterthums befreit von vielen beschränkten Vorurtheilen seiner Glaubensgenossen zu jener Zeit, die außerhalb der engen Grenzen des lutherischen Bekenntnisses nichts als das Reich des Antichrists erblickten, wahre Gottesfurcht und gründliche Wissenschaft für unmöglich hielten, kam Calixt 1613 nach Helmstädt zurück, ward im Jahre darnach Professor an der dortigen Hochschule und später zugleich Abt von Königslutter. In Helmstädt trat er als Lehrer der Theologie unter Auspicien auf, welche ihn in seiner bereits angenommenen gemäßigten und versöhnlichen Denkweise stützen und befestigen mußten. Seit der Berufung des ausgezeichneten Humanisten Johannes Casel nach Helmstädt (1589) hatte die dortige Hochschule durch eine freimüthige philosophische Richtung sich ausgezeichnet; eine solche aber war der lutherischen Orthodoxie eben nicht günstig. Ferner war die Concordienformel, welche die Scheidewand zwischen Lutheranern und Reformirten unübersteiglich gemacht hatte, in Braunschweig nicht angenommen. Dann herrschte bereits damals an jener Hochschule die schöne Sitte, daß die Professoren beim Antritte ihres Amtes schwören mußten, nach Einsichten und Kräften zum kirchlichen Frieden zu wirken. Endlich aber brach bald nach dem Beginne seines Wirkens an jener Hochschule der dreißigjährige Krieg mit seinen Greueln moralischer und physischer Verwüstung aus und mußte einem Manne, wie Calixt, der schon so oft über die ärgerlichen Spaltungen und unerquicklichen Streite der christlichen Religionsparteien geseufzt hatte, immer tiefer die Wünsche und das Bestreben nach Versöhnung, Eintracht und Frieden unter den Parteien einprägen. Das aus den vorstehenden Daten hervorgehende eifrige Streben und Wirken zur Eintracht, zu gegenseitiger Anerkennung und Ertragung in Liebe und Frieden der drei verschiedenen Bekenntnisse bildet den Kern und Mittelpunkt der ganzen theologischen Richtung des Calixt und seiner Schule. Die Art und Weise, wie zu diesem Ziele zu gelangen sei, bezeichnet genauer den Standpunkt, den er gegen die verschiedenen Bekenntnisse eingenommen hat. Tief erkannte er es, daß nach Gottes Willen die Geister einig im Glauben sein sollten, und daß daher die Religionsspaltung als ein großes Uebel zu beklagen sei. Diese Spaltung, glaubte er, würde vermieden worden sein, wenn man beiderseits leidenschaftslos gehandelt und überall nur auf das Wesentliche gesehen hätte. Eine nähere Prüfung lasse in allen drei Bekenntnissen Verwerfliches finden. Bisher hätten Leidenschaften und gegenseitiger Haß der Parteien vorzugsweise überall nur die Unterscheidungspunkte vorgehalten; jetzt sollten in ruhigerer Ueberlegung die Parteien im Gegentheil ihr Gemeinsames in's Auge fassen. Die Grundlehren, deren Glauben

zur Seligkeit nothwendig sei, hätten die drei Bekenntnisse gemeinsam in dem ältern Symbolum; alle Christen, welche in diesem Bekenntnisse übereinstimmten, seien zu betrachten als Glaubensbrüder und könnten von der Seligkeit nicht ausgeschlossen werden; unter ihnen sollte daher alles Verdammen, jede Intoleranz, alle Lieblosigkeit des Glaubens wegen aufhören. Anlangend alle Lehren der verschiedenen Parteien, welche in jenem Symbolum nicht ausgesprochen wären, sollten diese nach den zwei Grundsätzen geprüft werden: 1. Was die heilige Schrift lehrt, ist unwidersprechlich wahr; 2. was die Kirche lehrt, ist unwidersprechlich wahr, oder die Lehren und Einrichtungen, welche die heiligen Väter der fünf ersten Jahrhunderte recipirt haben, müssen als ebenso wahr angenommen werden, als wenn sie ausdrücklich in der heiligen Schrift enthalten wären. In Betreff der Geheimnißlehren (mysteria) sollte man sich begnügen mit dem gemeinschaftlichen Bekenntnisse quod sit, und das quomodo sit, worin Verschiedenheit in der Auffassung obwalte, freilassen. — Eine solche Versöhnlichkeit und Toleranz gegen Katholiken und Reformirte war den Lutheranern ein Greuel, indem sie in dem ausschließlichen Besitze der reinen evangelischen Wahrheit zu sein glaubten und Katholiken wie Reformirte in gleichem Maße verdammten. Es kam hinzu, daß Calixt einige Lehren der Concordienformel nicht billigte; daß er von der Nothwendigkeit guter Werke sprach; daß er die Ubiquität Christi seiner Menschheit nach nicht anerkannte; daß er in der Lehre von der Erbsünde sich der katholischen Kirche näherte, indem er die lutherische Annahme gänzlicher Verderbtheit des Menschen verwarf; daß er dem Papste behufs einer Vereinigung einen Primat aus menschlichen Rechten zugestand, und daß er von der Messe sagte, sie könne auch wohl ein Opfer genannt werden; endlich gab er das bekannte Schriftchen des Vincentius von Lerin (Commonitorium) heraus und schien dadurch auf die Grundsätze desselben über die Tradition einzugehen. Ebenso freimüthig besprach er manche Mängel in den Studien der Theologen, in den symbolischen Büchern und überhaupt in den Gesammtzuständen der lutherischen Kirchen. Durch diese seine freimüthigen Ansichten und Besprechungen rief er eine große Aufregung unter den streng-orthodoxen Lutheranern hervor und führte den sogenannten syncretistischen (s. Syncretistenstreit) Streit herbei, in welchem fast alle lutherischen Universitäten, Theologen und Prediger des ganzen deutschen Reiches sich in zwei Heerlager schieden. Eine Menge Schriften erschien seit den dreißiger Jahren des 17. Jahrhunderts gegen ihn; bald wurde er als Kryptocalvinist, bald als Kryptokatholik, überall aber als ein Verräther an der evangelischen Wahrheit, als Verächter der symbolischen Schriften verschrieen, der nicht nur Papisten und Reformirte, sondern auch Socinianer, ja selbst Juden und Türken zu Glaubensbrüdern machen wolle. Dieß war auch der Grund, warum er und seine Gesinnungsgenossen den Namen Syncretisten (Religionsmenger) erhielten, woraus die Unkenntniß des Volkes oder der Witz eines Gegners Sündenchristen machte. Auf beiden Seiten wurden immer mehr Theologen in den Streit hereingezogen. Der Umstand, daß die Grundsätze der calixtinischen Schule mehrere Uebertritte zur katholischen Kirche veranlaßten; ferner, daß Calixt als Bekenner so versöhnlicher Ansichten vom Könige Wladislaus von Polen 1645 auf das Friedenscolloquium nach Thorn berufen wurde, um eine Vereinigung oder wenigstens äußere Versöhnung der drei Religionsparteien in Polen bewirken zu helfen, erbitterte die Gegner noch mehr. Auf Seite Calixts standen die Helmstädter, Rinteler und Königsberger Theologen, auf der andern aber die Leipziger, Jenaer, Straßburger, Gießener, Marburger und Greifswaldener. Zwischen den beiden Parteien wurde der Streit bis zu Ende des 17. Jahrhunderts mit großer Leidenschaftlichkeit und viel Aergerniß geführt; das Volk wurde auf den Kanzeln, das Publikum durch Schmähschriften hineingezogen; die Studenten zankten und schlugen sich für die Ansichten ihrer Professoren, und die Höfe wurden beiderseits um Gewaltmaßregeln gegen die Gegner angegangen. Ungeachtet dieses Gegenkampfes hat dennoch Calixt und seine Schule großen Einfluß zum Guten auf die lutherische Religionsgenossenschaft ausgeübt; selbst Schröckh gesteht ihm das Verdienst zu, daß er durch Belebung der Studien, freimüthige Prüfung der symbolischen Bücher, Besprechung der Mängel und Gebrechen des religiösen Lebens in den lutherischen Gemeinden den Grund zu einer spätern Reformation seiner Kirche gelegt habe. Aus dem gemäßigten und versöhnlichen Geiste, der Calixt beseelte, ist noch zu Anfang des achtzehnten Jahrhunderts das bekannte theologische Gutachten hervorgegangen, welches auf die Frage des Herzogs von Braunschweig, Anton Ulrich (s. d. Art.): „ob eine protestantische Prinzessin, die einen katholischen König zu heirathen gedenke, mit gutem, unverletztem Gewissen die römisch-katholische Kirche annehmen dürfe", die Antwort ertheilt hat, 1. daß die römisch-katholische Kirche im Grunde des Glaubens und der Seligkeit nicht irre, und 2. daß folglich der Uebergang vom Protestantismus zum Katholicismus erlaubt sei. Calixt starb 1656. Seine hinterlassenen Schriften sind: 1. Disputationes XV de praecip. christ. religionis capitibus, Helmst. 1611. 1658; 2. Epitome theologiae, ib. 1661; 3. Verschiedene Streitschriften; 4. Apparatus theologicus, ib. 1628 (eine Art theologischer Encyklopädie); 5. Exegetische Schriften; 6. Epitome theologiae moralis, ib. 1662 (der erste Versuch bei den Lutheranern, die Moral als eigene Disciplin besonders zu behandeln); 7. Tractatus de pontificio sacrificio missae, Francof. 1614, und andere polemische Schriften gegen die Katholiken; 8. De tolerantia Reformatorum, Helmst. 1697, eine

Toleranzschrift zu Gunsten der Reformirten; dann endlich 9. das in Beziehung auf seinen Plan der Versöhnung der drei Confessionen merkwürdigste Werk: Digressio de arte nova contra Nihusium, ib. 1634 (s. d. Art. Nihus), worin er die Vorschläge, Mittel und Wege dieses Friedensgeschäftes vorträgt und bespricht; 10. Desiderium et studium concordiae eccl., ib. 1650 etc. Wenn von Calixt gesagt wird, daß in seinen Ansichten manches Unklare, Unbestimmte und Inconsequente vorkomme, so ist dieses ganz natürlich in der Stellung, welche er eingenommen hatte. Er wollte durchaus redlich und aufrichtig auf dem positiv christlichen Boden bleiben und unterscheidet sich hierdurch himmelweit von den heutigen Theologen, welche von den symbolischen Büchern abgehen wollen; allein wie sehr er auch an dem positiv Christlichen festhielt, so hatte er doch den Standpunkt des orthodoxen Lutherthums verlassen, ohne sich auf den katholischen Standpunkt gestellt zu haben. Daher das Unklare, das Inconsequente in seinen Ansichten. — Ein Verzeichniß der Schriften Georgs Calixt besorgte sein Sohn Friedrich Ulrich (geb. zu Helmstädt 1622, Professor daselbst, gest. 1701) unter dem Titel: Catalogus operum G. Calixti. (Vgl. H. Schmid, Geschichte der syncretistischen Streitigkeiten in der Zeit des G. Calixt, Erlangen 1846; W. Gaß, G. Calixt und der Syncretismus, Breslau 1846; E. Henke, G. Calixt und seine Zeit, 2 Bände, Halle 1853 bis 1856; Letzterer edirte auch Calixts Briefwechsel, Halle 1833, Jena 1835, Marburg 1840.) [Marx.]

Calkar, ein Städtchen im Gebiete des Niederrheines, ist bedeutend für die christliche Kunstgeschichte. Als Lehen der Kölner Kirche kam die Stadt gegen Ende des elften Jahrhunderts an die Grafen von Cleve und erlangte später große Freiheiten und Privilegien, daß sie, obwohl nicht zu den Reichsstädten gezählt, sich als „kaiserfreie" rühmen konnte. Der Kunstsinn der im nahen Monreberg residirenden Fürsten von Cleve, der Reichthum der Bürger, die politischen und commerciellen Verbindungen mit den Niederlanden riefen gegen Ausgang des Mittelalters ein freudiges Schaffen auf den verschiedenen Gebieten der Kunst hervor, deren Werke glücklich die Zeiten des Bildersturmes überdauerten und in der Gegenwart zur vollen Würdigung gelangten. Mit Ende des 14. Jahrhunderts begann die Bürgerschaft den Neubau der St. Nicolai-Pfarrkirche. Meister Johannes, Baumeister der Herzoge von Cleve, entwarf den Plan zu einer dreischiffigen Hallenkirche mit schlanken Rundpfeilern und einem aus dem Achtecke abschließenden Chore. Die Consecration erfolgte 1450; die Vollendung des Thurmes und der nebenseitigen Kapellen zog sich unter verschiedenen Meistern (Blankenbyll aus Wesel und Joh. von Langenberg aus Köln) bis 1506 hin. Für die innere Ausschmückung des Gotteshauses sammelte besonders die 1348 gestiftete Bruderschaft U. L. F. die Mittel. Auf ihre Anregung entstanden eine Reihe bedeutender Altarbilder. Das werthvollste derselben (jetzt im Museum zu Antwerpen) lieferten wahrscheinlich Victor und Heinrich Dünwegge aus Dortmund. Verwandt damit sind die noch in Calkar befindlichen sieben Brustbilder auf der Predella des Georgsaltares und ein Triptychon, das nach dem Mittelbilde den Namen Tod Mariens führt. Die fortschreitende Vollendung der Kirche rief dann eine eigene Bildhauerschule in's Leben, welche bedeutende und ursprüngliche Charaktere zeigt und Anmuth mit großer Technik vereinigt. Der älteste Künstlername ist Arnold oder Arnt, von dem eine Darstellung Christi im Grabe erhalten ist. Arnt begann auch den Altar mit Bildern aus dem Leben Mariens, den Evert van Monster 1492 vollendete. Gleichzeitig schnitzte Derick Boegert den Anna-Altar. Im J. 1498 wurde der berühmte Hochaltar begonnen. Derselbe umfaßt in 55 Darstellungen das ganze Leben des Heilandes. Das Mittelstück, welches die Passion in vielen Gruppen gibt, ist Werk des Meisters Loedewich; kleinere Stücke lieferte Johann von Haldern; die Flügelbilder malte Johann Joest, der vielleicht identisch ist mit dem Meister vom Tode Mariens in Köln. Ebenfalls um die nämliche Zeit schuf Heinrich Bernts 1508 die herrlichen Chorstühle und den großartigen Muttergottesleuchter (Corona), der in origineller Weise den Stammbaum Christi zur Darstellung bringt. Das vollendetste Kunstwerk bildet der Altar der sieben Schmerzen, 1521 von Douwermann gefertigt; sehr edel sind vier Figuren, welche 1541 bis 1543 Jan Boegel schnitzte. (Vgl. J. A. Wolff, Die St. Nicolaipfarrkirche in Calcar, mit 92 Photographien, Calcar 1880, und L. Scheibler in Lützows Zeitschrift für bild. Kunst XVIII, 1883, 28 ff.) [Wolff.]

Callenberg, Johannes Heinrich, protestantischer Theologe und gelehrter Orientalist, geboren 12. Januar 1694 in Sachsen-Gotha, docirte Philosophie und Theologie in Halle. Seine eigentliche Wirksamkeit concentrirte sich aber auf die protestantischen Missionen zur Bekehrung der Juden und Mohammedaner. Zu diesem Zwecke gründete er 1728 in Halle ein eigenes Missionshaus, aus welchem Uebersetzungen der Bibel und ascetischer Werke in morgenländischen Sprachen (arabischer, hebräischer, türkischer), sowie protestantische Missionare in großer Anzahl hervorgingen. Unter seinen zahlreichen Schriften, welche ihrer näheren oder entfernteren Bestimmung gemäß sämmtlich Missionszwecken dienten, befinden sich indessen auch solche, welche ein allgemeineres Interesse in Anspruch nehmen; so eine arabische, eine vulgär-griechische und eine jüdisch-deutsche Grammatik, ein Specimen Bibliae arabicae (1736), arabische Uebersetzungen des kleinen Katechismus von Luther (1729), des fünften und sechsten Buches vom Tractat des Grotius De verit. relig. christianae (1735) und sogar der „Nachfolge Christi", letztere freilich vielfach verstümmelt und

nach protestantischer Anschauung zurechtgestutzt. Einen vollständigen Catalog seiner Werke gibt Meusel (Schriftstellerlexikon II, 6 ff.). Mit seinem Missionswerk ohne Ermüdung beschäftigt, starb Callenberg den 16. Juli 1760 in Halle. Das nach seinem Namen benannte Institut fuhr mit dem Drucke der Bücher und ihrer Vertheilung unter Juden und Mohammedaner fort; doch erkaltete bald der protestantische Missionseifer, und das Institut wurde 1791 der Francke'schen Stiftung einverleibt. Wie alle protestantische Missionsthätigkeit, so war auch der von so edlen Absichten getragene Versuch Callenbergs mit auffallender Unfruchtbarkeit geschlagen. [Pohle.]

Callisthenes (Καλλισθένης), in der heiligen Schrift einer der macedonischen Parteigänger, welche bei dem Siegesfest der Juden nach Nicanors Niederlage Feuer an die Tempelpforten gelegt hatten (2 Mach. 8, 33).

Calmet, Augustin, einer der berühmtesten Exegeten des vorigen Jahrhunderts, wurde im J. 1672 zu Mesnil la Horgne bei Commercy in Lothringen geboren. Schon in früher Jugend entschloß er sich für den geistlichen Stand und begann im Benedictinerkloster zu Breuil seine Studien. Große Geistesgaben, Fleiß und reine Sitten gewannen ihm bald die Neigung seiner Vorgesetzten; schon im J. 1688 wurde er in den Benedictinerorden aufgenommen und acht Jahre später zum Priester geweiht. Da er sich unter seinen Ordensgenossen hauptsächlich durch eifrige wissenschaftliche Thätigkeit auszeichnete, wurde er nach Kurzem für das Lehrfach verwendet und hatte schon im J. 1698 in der Abtei Moyen-Moutier Unterricht in der Philosophie und Theologie zu ertheilen. Der Hauptgegenstand seiner wissenschaftlichen Thätigkeit wurde aber bald die heilige Schrift, und bereits im J. 1704 versah er als Superior in der Abtei Münster zugleich die Stelle eines biblischen Exegeten. Mit welchem Eifer er sich seiner nunmehrigen Aufgabe unterzog, läßt sich daraus ersehen, daß schon im J. 1707 sein ausführlicher und geschätzter Bibelcommentar zu erscheinen anfing unter dem Titel: **La s. Bible en latin et en français avec un commentaire littéral et critique, Paris 1707.** Vollendet wurde dieser Commentar im J. 1716 und umfaßte 23 Quartbände. Eine zweite Ausgabe erschien zu Paris 1714—1720 in 26 Quartbänden, und eine vermehrte Ausgabe ebendort im J. 1724 in 9 Foliobänden. Einige Jahre später wurde der Commentar von J. D. Mansi in's Lateinische übersetzt und zu Lucca 1730 bis 1738 ebenfalls in 9 Foliobänden herausgegeben; hiervon erschienen später zwei Nachdrucke, der eine zu Augsburg im J. 1756 in Folio und der andere zu Würzburg 1789—1793 in Quart. Calmet wollte seinen Landsleuten einen in ihrer eigenen Sprache abgefaßten Bibelcommentar in die Hände geben, welcher von den Fehlern der bis dahin verbreiteten und angesehenen Commentare frei wäre. Diese nämlich fand er theils zu weitläufig, indem sie nicht bloß den buchstäblichen, sondern auch den moralischen, allegorischen, typologischen 2c. Sinn in's Licht setzten und, abgesehen von den dabei begangenen Willkürlichkeiten, schon durch ihr großes Volumen die Leser abschreckten, theils zu kurz und zur nöthigen Orientirung auch über den nächsten Sinn des Bibeltextes unzureichend, indem sie nur aus möglichst kurzen und häufig viel zu sparsamen Bemerkungen beständen und den Leser nicht selten auch an wichtigen Stellen im Ungewissen ließen. Um beiden Fehlern zu entgehen, nahm er sich vor, bloß den buchstäblichen Sinn, als den wichtigsten und den moralischen, allegorischen 2c. Auslegungen zu Grunde liegenden, zu ermitteln und in's Klare zu bringen, in dieser Beziehung aber nicht bloß kurze Anmerkungen zu schreiben, sondern aus den besten vorhandenen Commentaren das Gute und Haltbare auszuheben und in selbständiger Verarbeitung, verbunden mit vielen eigenen Erläuterungen, den Freunden des Bibelstudiums vorzulegen. Einzelne Punkte, welche ausführliche Erörterungen forderten, behandelte er in besondern Dissertationen, welche bald auch abgesondert vom Commentar gedruckt und von ihm selbst wiederholt vermehrt und verbessert herausgegeben wurden. Dieses in seiner Art neue Bibelwerk wurde mit großem Beifalle aufgenommen, so daß im achten Jahre nach seiner Vollendung schon eine dritte Auflage desselben nöthig wurde. Selbst von protestantischer Seite ergingen meistens anerkennende und günstige Urtheile über dasselbe (vgl. Rathlef, Gesch. jetzt lebender Gelehrten, Zelle 1740, I, 69 ff.), und die Hauptausstellung betraf hier nur das Festhalten an der Kirchenlehre und das Erklären im Sinne und Geiste derselben (vgl. Meyer, Geschichte der Schrifterklärung IV, 470). Andererseits fehlte es freilich auch unter den Katholiken nicht an Tadlern, unter denen namentlich Richard Simon, der bekannte Kritiker, und Stephan Souciet, Bibliothekar am Jesuitencollegium zu Paris, Erwähnung verdienen. Ihr Tadel wurde jedoch weit aufgewogen durch die vielen gegenüberstehenden, zum Theil übertriebenen Lobeserhebungen. Ein Spanier z. B. schreibt: **Incumbo pene totus in lectionem Commentariorum Augustini Calmeti etc. Opus, ita me Deus amet, egregium, ingens, eximium ac superius omni laude: quos qui viginti tres tomos habeat, haud ille ad pleniorem sacrorum codicum intellectum uberioremque divini sermonis doctrinam quidquam desiderabit** (vgl. Rathlef a. a. O. 74). So sehr man gestehen muß, daß sich Calmet durch dieses Bibelwerk große Verdienste um die biblische Exegese erworben und namentlich eine zweckmäßigere und ansprechendere Behandlung derselben angebahnt hat, so darf doch auch nicht verschwiegen werden, daß er oft allzuleicht über schwierige Stellen hinweggeht und sich viel zu oft mit Zusammenstellung abweichender Erklärungen begnügt, bei denen er die Auswahl des Richtigen dem Leser

selbst überläßt. — Großen und bleibenden Werth haben seine schon erwähnten Dissertationen (Dissertations, qui peuvent servir de prolégomènes de l'Écriture sainte, Paris 1720), in denen er theils schwierige Punkte der Exegese, theils die introductorischen Fragen bei den einzelnen biblischen Büchern behandelt. Die wiederholten Auflagen derselben und ihre Uebersetzungen in's Englische (von Sam. Parker, Oxford 1726), Holländische (Rotterdam 1728—1733), Lateinische (von Mansi, Lucca 1729) und Deutsche (unter J. L. Mosheims Leitung, Bremen 1744) sind das schönste Zeugniß für ihre Wichtigkeit und Brauchbarkeit. — Im engsten Zusammenhang mit diesen Arbeiten steht Calmets biblisches Lexikon: Dictionnaire historique et critique, chronol., géograph. et littéral de la Bible, Paris 1722, 2 vols., Suppl. ib. 1728. Wenn Mosheim in seiner Vorrede zu der deutschen Uebersetzung der Calmet'schen Dissertationen sagt: „Man kann des so beliebten und bekannten biblischen Wörterbuchs, das Herr Calmet herausgegeben, entbehren, wenn man die Sammlung seiner biblischen Untersuchungen besitzt. Jenes enthält fast nichts mehr, als was in diesen Untersuchungen steht", so ist das nicht ganz richtig; aber noch weit unrichtiger ist die wahrscheinlich dadurch veranlaßte Behauptung Baurs in der Hallischen Encyklopädie: „Das Werk ist aus den zerstreuten Bemerkungen des biblischen Commentars zusammengetragen und alphabetisch geordnet." Calmet selbst sagt in der Vorrede, nachdem er über Tendenz, Plan und Inhalt des Lexikons sich ausgesprochen: Quare opus habendum est non tamquam Commentariorum nostrorum Epitome tantum, sed velut illis omnibus adjectum Supplementum (Mansi's Uebersetzung), und dieses Urtheil wird jede unbefangene Vergleichung richtig finden. Für den Werth und die Brauchbarkeit des Werkes sprechen auch hier wiederum sowohl die wiederholten Ausgaben zu Genf (1728), Paris (1730), Toulouse (1783), als auch die Uebersetzungen in fremde Sprachen, in's Lateinische (von Mansi, Lucca 1725, Augsburg 1759), Englische (von John Colson), Holländische (vgl. Rathlef a. a. O. 99) und Deutsche (von Glöckner, Liegnitz 1751). — Eine weitere für das Bibelstudium wichtige Schrift Calmets ist noch seine Histoire sainte de l'ancien et du nouveau Test. et des Juifs pour servir d'introduction à l'histoire ecclésiastique de l'abbé Fleury, Paris 1718, 2 vols. Auch diese wurde öfters aufgelegt (Paris 1725. 1737. 1770) und in's Englische (London 1740), Deutsche (Augsburg 1759) und Lateinische (Augsburg 1788) übersetzt. Sie beginnt mit der Weltschöpfung und endet mit der Zerstörung Jerusalems durch die Römer und sucht, ihrer Bestimmung gemäß, die Fleury'sche Darstellungsweise und historiographische Manier, so gut es angeht, nachzuahmen. — Während Calmet in dieser schriftstellerischen Thätigkeit eine seltene und vielbewunderte Gelehrsamkeit bewährte und auf dem Gebiete der Wissenschaft mit großem Segen wirkte, war er zugleich auch in hohem Grade mit den sonstigen Tugenden eines Ordensmannes geziert und gelangte deßhalb nach Kurzem zu hohen Würden. Schon im J. 1715 wurde er Prior zu Lay und im J. 1718 Abt bei St. Leopold zu Nancy, später, im J. 1728, Abt zu Senones in Lothringen, und zweimal wählte ihn seine Congregation (Congrégation de S. Vanne et de S. Hydulphe) zu ihrem Präsidenten. Da die Congregation über 50 Klöster (darunter viele exemte) zählte, wollte Benedict XIII. ihn zum Titular-Bischofe erheben. Der demüthige Mann machte durch öftere Vorstellungen diesen Plan rückgängig. Obwohl bei der so wichtigen Stellung, die er nun in seinem Orden einnahm, seine Thätigkeit gar vielfach für die Ordensangelegenheiten in Anspruch genommen wurde, so unternahm er doch immerfort noch wissenschaftliche und gelehrte Arbeiten, wendete aber jetzt seine Thätigkeit hauptsächlich dem historischen Gebiete zu. Schon im J. 1718 gab er seine Histoire universelle sacrée et profane, depuis le commencement du monde jusqu'à nos jours heraus, worin er die von Bossuet in dessen Discours sur l'histoire universelle ausgesprochenen Gedanken und Ideen sich zur Richtschnur nahm, dabei aber die biblische und Kirchengeschichte, namentlich der alten Zeit, verhältnißmäßig weit ausführlicher behandelte, als die Profangeschichte. Noch weit wichtiger als diese Arbeit ist seine Histoire ecclésiastique et civile de Lorraine, qui comprend ce qui s'est passé de plus mémorable dans l'archevêché de Trèves, et dans les évêchés de Metz, Toul et Verdun, depuis l'entrée de Jules César dans les Gaules jusqu'à la mort de Charles V., duc de Lorraine en 1690, Nancy 1728, 3 vols., mit vielen Kupfern und Karten; eine zweite Ausgabe davon, revue, corrigée et augmentée des règnes de Léopold I. et de François III., erschien 1745—1757 in sieben Bänden zu Nancy, ist aber unvollendet geblieben. Dieses große Geschichtswerk ist unter den historischen Leistungen Calmets bei weitem die wichtigste; es ruht durchweg auf umfassendem Quellenstudium, und wenn auch einzelne Partien minder gelungen sein mögen, so ist und bleibt es doch eine Fundgrube für die betreffende Specialgeschichte. Einen Auszug davon gab Calmet selbst noch heraus: Histoire de Lorraine abrégée, Nancy 1734, und später eine alphabetisch geordnete Notice de la Lorraine, Nancy 1756, welche zur Ergänzung und Vervollständigung des großen Geschichtswerks dienen sollte. Von geringerem Umfange, aber wichtig für die nähere Kenntniß des Benedictinerordens und seiner Geschichte ist der Commentaire littéral, historique et moral sur la règle de saint Bénoît, avec des remarques sur les différens ordres religieux, qui suivent la règle de s. Bénoît, Paris 1734. Andere minder bedeutende Schriften Calmets, wie über das Leben Jesu, die Chronologie der Kirchen- und

Profangeschichte rc., können hier übergangen werden. Nach einer langjährigen, sowohl für die Wissenschaft als die Angelegenheiten des Benedictinerordens gesegneten Wirksamkeit endete Calmet als Abt von Senones am 25. October 1757 sein Leben in einem Alter von 86 Jahren, hochgeachtet von allen, die ihn kannten, eine Zierde seines Ordens und eines seiner thätigsten und eifrigsten Mitglieder. (Vgl. A. Fangé, Vie du P. D. A. Calmet, Abbé de Sénones, avec un catalogue raisonné de tous ses ouvrages, Sénon. 1762, deutsch von Lutz, Augsburg 1768; Maggiolo, Éloge hist. de Dom Calmet, Nancy 1839.) [Welte.]

Calne, s. Chalanne.

Calov, Abraham, der Hauptstreiter für das Lutherthum in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, war am 16. April 1612 zu Morungen in Ostpreußen geboren, studirte in Königsberg, erhielt 1634 eine Anstellung in Rostock, 1637 eine außerordentliche Professur in Königsberg, wurde 1643 Rector des Gymnasiums in Danzig, 1650 Professor in Wittenberg und später daselbst Consistorialrath und Generalsuperintendent. Er verlor fünf Gattinnen und dreizehn Kinder durch den Tod und verheiratete sich, bereits 72 Jahre alt, vier Monate nach dem Tode seiner fünften Gattin, zum sechsten Male mit der jugendlichen Tochter des bekannten Wittenberger Theologen Quenstedt. Zwei Jahre später starb er, am 25. Februar 1686. Calov war ein Mann von Gelehrsamkeit, Scharfsinn, schriftstellerischer Gewandtheit und einer unermüdlichen Thätigkeit, zugleich aber auch von großer Leidenschaftlichkeit und Härte des Charakters und gewöhnlicher Gesinnung. Seinem theologischen Standpunkte nach stand er im Unterschied von manchen anderen lutherischen Theologen der damaligen Zeit starr und fest auf dem Boden der Concordienformel, und jede Abweichung von derselben galt ihm als Häresie. Er war Polemiker, Dogmatiker und Exeget. Als Polemiker hat er eine große Anzahl von Streitschriften veröffentlicht. Er schrieb gegen die Jesuiten und Katholiken, die er einfach als Götzendiener bezeichnete (Mataeologia papistica, 1647; Theologia apostolica romana, 1648), gegen die Socinianer (Socinianismus profligatus, 1652), gegen die Reformirten (Discussio controversiarum hodierno tempore inter ecclesias orthodoxas et reformatos coetus agitatarum, 1655), gegen die Arminianer (Considerationes Arminianismi, 1655), Labadisten (Theses theologicae de Labadismo, 1681), Jacob Böhme, gest. 1624 (Anti-Boehmius, 1684), und vor Allem gegen den auf eine Union der Lutheraner, Reformirten und Katholiken abzielenden Syncretismus des lutherischen Professors Georg Calixt in Helmstädt und seiner Anhänger und Vertheidiger. Der Streit Calovs gegen den Calixtinischen Syncretismus beginnt schon mit den Vorbereitungen zu dem Thorner Religionsgespräch vom Jahre 1645, bei welchem Calov in sehr schroffer Weise Calixt entgegentrat, und zieht sich lange über den Tod Calixts (gest. 1656) hinaus bis in das letzte Lebensjahr Calovs. Man zählt nicht weniger als 26 Schriften, welche Calov gegen den Syncretismus geschrieben hat. Unter denselben mögen nur die folgenden hervorgehoben werden: Digressio de nova theologia Helmstadio-Regiomontanorum Syncretistarum (1651); Harmonia Calixtino-haeretica (1655); Syntagma antisyncretisticum (1668); Historia syncretistica (1682). Um dem Syncretismus das Brandmal der Häresie aufzudrücken und die Syncretisten als Häretiker aus der lutherischen Kirche auszustoßen, hatte Calov sich während eines Vierteljahrhunderts die erdenklichste Mühe gegeben, der von Leipziger und Wittenberger Theologen gegen den Syncretismus verfaßten und von ihm überarbeiteten Bekenntnißschrift Theologorum Saxonicorum Consensus repetitus fidei vere Lutheranae (1655, gedruckt 1664 u. ö., denuo ed. E. Henke, Marburg. 1846) die Auctorität eines symbolischen Buches zu verschaffen; jedoch gelang ihm dieß nicht. Ueberdieß verlor er in seinen letzten Lebensjahren, namentlich auch durch den Tod seines vieljährigen Gönners und Verehrers, des Kurfürsten Johann Georg II. von Sachsen (gest. 1680), sehr an Einfluß, und mußte mannigfach die Wahrnehmung machen, daß man seiner ewigen Polemik müde und überdrüssig geworden war. In der Reihe der lutherischen Dogmatiker nimmt Calov eine Stelle ein durch sein umfangreiches, jedoch zum größten Theile sehr flüchtig und oberflächlich geschriebenes Werk Systema locorum theologicorum, 12 voll., Viteberg. 1655—1677. Gediegener und werthvoller als diese dogmatische Leistung ist sein großes exegetisches, vorzugsweise gegen die biblischen Annotationes des Hugo Grotius (gest. 1645) gerichtetes und auch von modernen Exegeten noch mitunter berücksichtigtes Werk: Biblia illustrata, 4 voll., Francofurt. ad Moen. 1672—1676, Dresd. 1719. (Vgl. Tholuck, Der Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs im Verlaufe des 17. Jahrhunderts, Hamburg und Gotha 1852, 185—211; Deutsche Biographie III, 712 bis 715.) [Hundhausen.]

Calumnia, Verleumdung, ist im weiteren Sinne jede absichtliche und grundlose Verunglimpfung des moralischen Werthes oder der bürgerlichen Ehre eines Andern und unterscheidet sich daher von der lieblosen Verbreitung einer wirklich begründeten ehrenrührigen Inzicht (diffamatio). Im prozessualen Sinne ist unter Calumnie die aus böser Absicht entsprungene falsche Anklage vor Gericht begriffen und ist als solche entweder wirklich erwiesen (calumnia vera), oder wird, wenn der Ankläger mit seinem Beweise nicht aufkommt, gesetzlich gegen ihn vermuthet (calumnia praesumpta). Den Calumnianten traf, wenn er sich von dem Verdachte der Böswilligkeit nicht reinigen konnte, die poena talionis (Cod. Theodos. Lib. IX, tit. 1, c. 10, und

von da übergegangen in c. 2. 3, C. II, q. 3, und c. 3, C. II, q. 8), welche auch das spätere Recht bestätigt hat (Pius V., Const. Cum primum vom Jahre 1566, c. 14), überdieß Ehrlosigkeit und, wenn die falsche Anklage gegen einen Geistlichen gerichtet war, die Excommunication (c. 1, X De calumn. 5, 2). Gegenwärtig bildet nur die falsche Denunciation der Sollicitatio ad turpia einen päpstlichen Reservatfall, aber ohne Censur. [Permaneder.]

Calumnien-Eid oder Gefährde-Eid (juramentum calumniae), von dem canonischen auch in den Civilprozeß übergegangen, ist das eidliche Versprechen der Parteien, ohne Arglist und Betrug in ihren gerichtlichen Aussagen der Wahrheit treu zu bleiben. Er wird von beiden Parteien entweder in eigener Person oder von deren Stellvertretern, und zwar im Laufe des ganzen Prozesses nur einmal, nämlich unmittelbar nach der Litiscontestation, geleistet (c. 1, VI De juram. calumniae 2, 4). Von ihm ist der sog. Maliz-Eid (juram. malitiae) dadurch verschieden, daß dieser während des ganzen Streitverfahrens, sohin in jedwelchem Acte des Prozesses, der einen oder andern Partei vom Richter auferlegt werden kann, wenn und so oft dieser gegründeten Verdacht schöpft, daß eine Partei nur auf muthwillige Vexation ausgeht. Wer sich der Leistung dieses Eides weigert, geht der betreffenden Prozeßhandlung verlustig (c. 7, X De juram. cal. 2, 7; c. 1, VI eod. 2, 4). [Permaneder.]

Calvarienberg, der Ort der Kreuzigung Jesu, außerhalb der Stadt Jerusalem (Hebr. 13, 12; s. Matth. 27, 32). Calvaria (Schädel) ist die Uebersetzung des chaldäischen „Golgotha" (hebr. גֻּלְגֹּלֶת, chald. גֻּלְגַּלְתָּא, mit Elision des ל = Scheitel, Hirnschale; Matth. 27, 33: Γολγοθᾶ ὅ ἐστι τόπος Κρανίου; Luc. 23, 33: ἐπὶ τὸν τόπον τὸν καλούμενον Κρανίον; vgl. Marc. 15, 22. Joh. 19, 17). Daß der Ort ein Berg oder Hügel gewesen, sagen die Evangelisten nirgends; allein schon der Name scheint dem Pilger von Bordeaux (um 333) Recht zu geben, wenn er zuerst den Ort Hügel nannte. Baumlos und etwas erhöht, mag die Stätte an Gestalt einem kahlen Schädel geglichen haben. Man konnte dem Platze diesen Namen um so passender geben, weil er an den alten Namen Goah oder Goatha erinnerte, eine Oertlichkeit, welche nach Jer. 31, 39 bei Jerusalem, sehr wahrscheinlich im Norden lag. Die Meinung älterer Ausleger, daß Golgotha seinen Namen als gewöhnlicher Hinrichtungsplatz von den etwa herumliegenden Schädeln der Verbrecher geführt habe, ist allgemein aufgegeben. Die Juden hätten an einem frequenten Platze, an dem eine Straße vorbeiführte (Matth. 27, 39), das Herumliegen menschlicher Ueberreste nicht geduldet, da jede Berührung eines Todtengebeines levitisch unrein machte. Ebenso ist nicht anzunehmen, daß ein frommer und angesehener Jude in der Nähe eines solchen Platzes, wo levitische Verunreinigungen unvermeidlich gewesen wären, einen Garten hatte (Joh. 19, 41 f.). Erwähnung verdient die von mehreren Vätern (Athanasius, Ambrosius, Hieronymus, Chrysostomus; vgl. Raumer, Palästina 300; Sepp, Jerusalem I, 209) betonte hebräische Sage, daß an dieser Stätte der Vater der Menschheit, Adam, begraben lag. Einige wollen wissen, der Schädel Adams sei in der Felsenspalte gefunden worden, die sich nach dem Tode Jesu öffnete (vgl. d. Art. Adam I, 209 f.).

Ueber die Lage von Calvaria oder Golgotha wird gestritten. Die Tradition hat diesen Ort jederzeit nördlich von Sion, im Nordwesten der alten Stadt gesucht. Selbst Winer (Realwörterbuch I, 437) sagt, „man hätte gegen die Ueberlieferung nicht so skeptisch verfahren sollen", wie es manchen Neueren gefällt. Am Orte der Kreuzigung waren Johannes und die Mutter Jesu mit anderen Frauen anwesend. Die Frauen und die Jünger Jesu suchten die Begräbnißstätte gewiß bald wieder auf. Sie mußte den Aposteln besonders wichtig erscheinen, weil sie überall die Auferstehung Jesu als eine Grundlehre verkündeten. Einer von den Glaubensboten, Jacobus, und nach ihm sein Bruder Simon, Beide nahe Verwandte Jesu, waren die ersten Bischöfe von Jerusalem; es ist undenkbar, daß sie und ihre Gemeinde die richtigen Orte nicht sollten gekannt haben. Allerdings waren später, d. h. zur Zeit der Belagerung und nach der Zerstörung Jerusalems, die Christen einige Zeit ferne; allein die Abwesenheit dauerte nicht so lange, daß sie nach der Rückkehr die Plätze ihrer heiligsten Erinnerungen nicht mehr sollten gefunden haben. Es war auch nicht einmal die ganze Stadt zerstört worden; es standen noch Thürme und wenigstens Reste der Mauern, man konnte sich also orientiren. Als Hadrian von 132 an die Stadt wieder aufbaute, wurden die heiligen Orte der Christen mit Erde verschüttet, der Platz dann gepflastert, und ein Heiligthum der Venus (nach Hieronymus auch des Jupiter (Ep. ad Paulinum, ed. Vallars. I, 321) darauf errichtet (Euseb., Vita Constant. 3, 26—40), weßwegen der Platz Venerarium genannt wurde. Wollte Hadrian sich nicht lächerlich machen, so mußte er zu dieser Verhöhnung der Christen den allbekannten Platz des Leidens Jesu wählen. Gerade diese Entweihung mußte aber beitragen, den Ort dem Gedächtnisse der Nachwelt zu erhalten, wenn die Christen auch zwei Jahrhunderte von demselben fern gehalten waren. Constantin d. Gr. und seine Mutter Helena ließen die heidnischen Idole entfernen und an dem Platze nachgraben, und man fand wirklich nach Wegräumung des Schuttes die unversehrte heilige Grabhöhle wieder. Voller Freude ließen sie (326—334) über dem heiligen Grabe eine prächtige Rotunde, genannt Anastasis, und über dem unweit davon östlich gelegenen Golgotha eine Basilika, genannt Martyrion, erbauen, während der Zwischenraum unter freiem Himmel durch eine schöne Säulenhalle eingefaßt wurde. (Näheres hierüber: Schegg,

Die Bauten Const. über dem heiligen Grabe, Freising 1867.) Diese Bauten wurden unter dem Perserkönige Chosroes II. (614) zerstört, aber nach wenigen Jahren durch den Patriarchen Modestus (616—626) wieder hergestellt. Durch den Kalifen Hakem wurden alle Kirchen Jerusalems dem Erdboden gleich gemacht (1010), doch wurde noch im nämlichen Jahre die Erlaubniß zu ihrem Wiederaufbau ertheilt. Der griechische Kaiser Constantin Monomachus förderte die Wiederherstellung der Kirche über dem heiligen Grabe (1048), während über Golgotha nur noch Kapellen standen. Die Kreuzfahrer begannen bald nach der Eroberung Jerusalems einen Umbau (1103—1130), in welchem die heiligen Stätten zu Einer großen Kirche verbunden wurden, welche ihren Haupteingang von Süden hatte. Dieser Bau der Kreuzfahrer hat sich im Wesentlichen bis jetzt erhalten; die größte Veränderung hat er durch einen Brand 1808 erlitten. Im J. 1868 wurde die schadhaft gewordene große Kuppel über dem heiligen Grabe durch die französische, russische und türkische Regierung erneuert. Die Tradition über die Lage der heiligen Orte ist demnach ununterbrochen, und nach ihr ist es sicher, daß die heutige Kirche des heiligen Grabes an dem Platze steht, wo Jesus gelitten hat und begraben worden ist, und daß der Pilger aus der Ferne sich keinem leeren Wahn überläßt, wenn er, von Süden her die Kirche betretend und sich östlich wendend, mit Ehrfurcht die Golgothahöhe hinansteigt, wo das Kreuz des Erlösers stand, und wenn er, von da westlich gehend, den Ort des heiligen Grabes aufsucht. — Gegen die Glaubwürdigkeit der Tradition wird besonders eingewendet, daß die sog. zweite Mauer Jerusalems, welche Josephus Flavius erwähnt (Bell. jud. 5, 6, 2) und welche zur Zeit Jesu die Stadt nach Norden abschloß, nicht östlich, sondern nur westlich von der jetzigen Kirche des heiligen Grabes könne gelaufen sein, so daß das Terrain dieser Kirche innerhalb der Stadt gelegen gewesen sei, während der Ort der Kreuzigung nach den Evangelien außerhalb lag. Indeß ist es bis heute noch Niemandem gelungen, überzeugend nachzuweisen, welchen Lauf diese zweite Mauer hatte. Josephus läßt sie beim Thore Gennath von der ersten Mauer auslaufen. Da sie den nördlichen Stadttheil zu umschließen hatte, dieser aber gewiß nicht direct nördlich vom Sion, sondern mehr nordöstlich lag, so muß das Thor Gennath östlich vom Thurme Hippicus (d. i. von der nordwestlichen Ecke der Oberstadt) gesucht werden. Wäre dieses Thor, wie Robinson will, jenem Thurme ganz nahe gelegen, so hätte Josephus wohl den Anfang der Mauer von diesem bekannten Thurme, nicht von dem mehr unbekannten Thore benannt. Von da zog sich die Mauer nordöstlich und dann östlich und südlich und endete an der Burg Antonia. So bleibt nordwestlich der Raum der Grabeskirche und seine Umgebungen außerhalb der Mauern. Erst als Herodes Agrippa um das Jahr 43 im Norden eine dritte Mauer erbaute, kam Golgotha innerhalb der Stadtmauern zu liegen. Wie sehr übrigens die Anschauungen der Forscher über diese Frage noch divergiren, ersieht man beispielsweise aus dem Bibelatlas von Menke, in welchem sieben Pläne Jerusalems (nach Tobler, Robinson, Kiepert, Krafft, Fergusson, Sepp und Menke) verzeichnet sind. Auf jedem dieser Pläne hat die zweite Mauer einen andern Lauf; doch lassen nur zwei dieser Pläne (Tobler und Robinson) es zweifelhaft, ob Golgotha innerhalb oder außerhalb dieser Mauer zu setzen sei; die fünf übrigen verlegen es vor die Stadt. Für diejenigen, welche auf die ununterbrochene Tradition nichts geben, wird die Sache wohl für immer unentschieden bleiben; denn nach Tobler (Topogr. 99) ist es „schwer, wenn nicht unmöglich, Rudimente der unbestrittenen zweiten Mauer zu finden". Indessen sollen sich (nach Sepp, Jerus. I, 179. II, S. V) in den Jahren 1860—1862 auf dem Grunde der von den Russen im Osttheil der ehemaligen constantinischen Basilika aufgeführten Bauten zweifellose Ueberreste der zweiten Mauer gefunden haben. Ist dieß richtig, so war Golgotha durch diese Mauer ausgeschlossen. Der Hauptgegner der Annahme der Aechtheit des heiligen Grabes ist der Amerikaner E. Robinson (Palästina, 2. Thl., 1841; Neue Untersuchungen, 1847; Neuere bibl. Forschungen, 1857). Als Vertheidiger der Aechtheit sind zu nennen: Schulz (Jerusalem), Schaffter (Die ächte Lage des heiligen Grabes), Williams (The Holy City), Schegg (Pilgerreise I, 19), Sepp (Jerusalem I u. II). Die beiden letztgenannten Gelehrten machen besonders auf die Beobachtung Rosens (Zeitschr. der D. M. Gesellsch. XVII, 736) aufmerksam, wonach Jerusalem sich nie gar weit nach Nordwesten erstreckt haben kann, da man dort überall außer der jetzigen Stadtmauer die roth-bräunliche Naturerde des heiligen Landes findet. [Seisenberger.]

Calvarienberg, religiöse Genossenschaften dieses Namens. 1. Calvaristen, Priester des Calvarienberges, wurden 1633 von Hubert Charpentier (geb. 1565 zu Coulommiers, gest. 1650 zu Paris) auf dem Berge Betharam (Diöcese Lescar) und zu Notre-Dame-de-Geraison (Diöcese Auch) gestiftet und hatten die Verehrung des Leidens Christi und die Verbreitung des katholischen Glaubens in Béarn, wo der Protestantismus der Kirche bedeutende Verluste bereitet hatte, zu ihrer nächsten Aufgabe. Ludwig XIII. bat den Stifter, auch auf dem Mont-Valérien bei Paris eine Niederlassung zu gründen. Als sich hierauf 1638 die aus Priestern und Laien bestehende Genossenschaft zur Verbreitung des Glaubens, welche vom Kapuziner Hyacinth aus Paris zur Bekehrung der Protestanten und zur Befestigung der Convertiten gestiftet worden war, mit der Congregation vom Calvarienberge vereinigt hatte, erhielt diese 1650 durch Patentbriefe die königliche Bestätigung. Nach den veränderten

Statuten lebten jetzt die Priester der Congregation von einander abgeschieden als Eremiten. Später wurden die Priester von Betharam und vom Mont-Valérien vereinigt und die Pfarrer von Paris in ihre Gemeinschaft aufgenommen; seitdem begeben sich die verschiedenen Pfarreien von Paris während der Kreuzwoche in Processionen auf den Mont-Valérien. Endlich übertrug der Erzbischof von Paris dem ersten Vicar von St. Sulpice, Peter Couderc, die Reform des Hauses; derselbe wurde 1664 zum Superior gewählt und ließ sich mit einigen Priestern aus der Congregation von St. Sulpice auf dem Calvarienberg, wie der Mont-Valérien gewöhnlich genannt wurde, nieder; nach ihm bekleideten mehrere würdige und verdienstvolle Männer die Würde eines Superiors. (Vgl. Henrion-Fehr, Gesch. der Mönchsorden II, 267 f.)

2. Benedictinerinnen vom Calvarienberge (Bénédictines de Notre-Dame du Calvaire), ein beschaulicher Orden. Die Stiftung ging von der frommen Äbtissin Antoinette von Orleans aus. Dieselbe wurde 1571 als die Tochter Leonors von Orleans, Herzogs von Longueville, geboren. Mit dem Marquis von Belle-Isle verehelicht, hatte sie den Schmerz, 1596 ihren Gemahl durch den Tod zu verlieren. Nunmehr konnte die Welt sie nicht mehr fesseln; sie trat nach drei Jahren in das Kloster der Feuillantinnen zu Toulouse, wo sie den Namen Antoinette von der hl. Scholastica erhielt (1599). Nachdem sie daselbst 1601 Profeß gethan, wurde sie Coadjutrix der Äbtissin von Fontévraud. Als solche lernte sie den berühmten Kapuziner Joseph le Clerc de Tremblay kennen, legte auf seinen Rath die Kleidung der Feuillantinnen ab und nahm den Habit von Fontévraud. Sie erwarb sich um Verbesserung dieses Ordens große Verdienste und erhielt sogar von Papst Paul V. die Weisung, zur Hebung und Förderung des regulirten Lebens ein Seminar zu errichten. Hierzu wurde das Kloster l'Encloître gewählt; es war bald mit Novizen und Klosterfrauen angefüllt. Mehrere derselben wünschten die Regel des hl. Benedict in ihrer ganzen Strenge zu erfüllen und erhielten zu diesem Zwecke in Poitiers ein Kloster, genannt U. L. F. vom Calvarienberge, das sie mit päpstlicher Bewilligung den 25. Sept. 1617 unter der Leitung Antoinette's bezogen. Allein die Äbtissin von Fontévraud wollte diese Trennung nicht zugeben, und Antoinette starb den 25. April 1618, ohne die Verhältnisse ihrer Stiftung geordnet zu haben. Erst im folgenden Jahre konnte Joseph le Clerc unter königlichem Schutze die Unabhängigkeit des neuen Klosters zu Poitiers von Fontévraud erwirken und ihm Satzungen geben. Jetzt legten die Klosterfrauen in seine Hände die Gelübde ab; es fand diese Verbesserung Aufnahme in einem Kloster zu Paris und Angers, und Papst Gregor XV. erhob die neue Stiftung zu einer selbständigen Congregation des Benedictinerordens, welche bald 20 Häuser zählte. Beständige Clausur, Armut, Keuschheit und Gehorsam wurden feierlich gelobt. Die Congregation stand unter einer Generaläbtissin; diese wurde durch drei Superioren, von denen einer der General der Mauriner war, in ihrem Amte unterstützt. Die Kleidung dieser Klosterfrauen war von brauner Farbe, das Scapulier schwarz. Im Chore trugen sie einen schwarzen Mantel und gingen vom 1. Mai bis Kreuzerhöhung unbeschuht (Helyot VI, 355 ss.; Lallouette, Abrégé de la vie de la vén. mère M. C. A. de Gondi, supérieure générale du Calvaire, Paris 1717). Ihre sämmtlichen Klöster erlagen dem Sturm der französischen Revolution. Indeß wurde der Orden in Frankreich wiederhergestellt und zählt außer dem Haupthause in Orleans elf Klöster in den Diöcesen Agen, Angers, Blois, Cahors, Nantes, Poitiers, Quimper, Tulle, Versailles (La France ecclés. 1881).

3. Töchter des Calvarienberges (Figlie del Calvario), Congregation von Hospitaliterinnen, wurden 1619 von Virginia Centurione in Genua gestiftet. Virginia, die Tochter des Dogen von Genua, vermählt mit Grimaldi Bracelli, wurde in den Zeiten des furchtbarsten Elends und schwerer Hungersnoth für ihre Vaterstadt ein Liebesengel. Sie sammelte zuerst verlassene Kinder in einem Hause, dem sie den Namen S. Maria del refugio dei tribolati in monte Calvario gab. Ihr Beispiel entflammte andere edle Genuesen, insbesondere den Marchese Emmanuel Brignole. Es flossen die Mittel zur Eröffnung eines zweiten Hauses, und fromme Frauen schlossen sich an Virginia an. Sie nahmen das Kleid der Tertiarier des hl. Franciscus und verpflichteten sich zum Dienste der Armen, insbesondere in den Lazarethen. Nach dem Gründer des zweiten Hauses nannte man sie in Genua auch Le suore Brignole. Virginia, seit 1625 Wittwe, starb 1651 im Rufe der Heiligkeit (A. M. Centurione, S. J., Vita di Virginia Centurione-Bracelli, Genova 1873). Das Institut verbreitete sich zuerst in Oberitalien; Gregor XVI. übergab ihm 1833 ein Haus in Rom neben der Kirche St. Norbert am Esquilin; später wurden auch Waisenhäuser zu Rieti und Viterbo ihm unterstellt. Die Töchter des Calvarienberges legen keine Gelübde ab, geben aber nach Beendigung des Noviziates das eidliche Versprechen der Beharrlichkeit. Sie tragen ein schwarzes Kleid und einen großen schwarzen Schleier. (Vgl. Morichini, Degl' istituti di pubblica carità, Roma 1835, 133 s.) [(Fehr) Streber.]

Calvin, Reformator, und die Reformation von Genf. Johann Calvin oder Cauvin, Caulvin, wie der Name französisch lautete, wurde den 10. Juli 1509 zu Noyon in der Picardie geboren. Seine Familie war bürgerlich, weßhalb er sich in der Vorrede zu seinem Commentar über Seneca Unus de plebe homuncio nennt. Sein Großvater hatte in dem Städtchen Pont l'Evêque das Böttcherhandwerk betrieben. Sein Vater war bischöflicher Secretär,

Fiscalprocurator der Grafschaft und Syndicus des Domcapitels zu Noyon. Seine Mutter starb frühzeitig, und dieser Umstand war vielleicht der Grund, daß ihn die mit seinen Eltern befreundete adelige Familie von Mommor zu sich aufnahm und gemeinschaftlich mit ihren Kindern erziehen ließ. Der Vater bestimmte ihn zum geistlichen Stande und wußte bei seiner amtlichen Stellung ihm bereits in seinem 12. Lebensjahre eine Caplanei an der Cathedrale von Noyon zu verschaffen (29. Mai 1521). Damit waren ihm die Mittel zu weiteren Studien gegeben. Im J. 1523 siedelte er zu diesem Behufe nach Paris über und wohnte daselbst zuerst in dem Collegium de la Marche, später in dem Collegium de Montaigu. Dort hatte er an Mathurin Cordier einen sehr anregenden Lehrer in der Grammatik; hier führte ihn ein bedeutender spanischer Gelehrter in die Dialektik ein. Bald nachdem er das 18. Lebensjahr zurückgelegt hatte, erhielt er durch die Fürsorge des Vaters eine zweite Pfründe, die Pfarrstelle von Marteville (27. Sept. 1527), und zwei Jahre später konnte er dieselbe bereits mit der Pfarrstelle von Pont l'Evêque vertauschen. Die geistliche Laufbahn eröffnete ihm unter diesen Umständen günstige Aussichten. Doch wurde ihm plötzlich ein anderer Beruf zugewiesen. • Sei es, weil er mit den geistlichen Behörden in Noyon in Conflict gerathen war, sei es, weil er sich von der neuen Laufbahn noch größere Vortheile versprach: der Vater befahl ihm, sich dem Studium der Rechtswissenschaft zuzuwenden. Er bezog zu diesem Behufe gegen Ende 1527 die Universität Orleans, später die Universität Bourges. Dort hörte er namentlich den berühmten Juristen Peter de l'Etoile und scheint sich daselbst auch den Grad eines Licentiaten erworben zu haben; hier hörte er die Vorträge des ebenso angesehenen Andreas Alciati. Zugleich nahm er in dieser Zeit seine humanistischen Studien wieder auf und fand für diese einen trefflichen Führer an dem Deutschen Melchior Volmar aus Rottweil, der damals nacheinander an jenen beiden Hochschulen lehrte. Der Verkehr mit diesem Gelehrten wurde für ihn auch in religiöser Beziehung bedeutsam, da derselbe den Grundsätzen Luthers huldigte. Volmar soll in seinem jungen Freunde sogar den künftigen Reformator erkannt und ihn auf die Theologie als seinen eigentlichen Beruf hingewiesen haben. Die Nachricht ist indessen nicht hinlänglich verbürgt, und durchaus irrig ist die herkömmliche Meinung, als habe Calvin schon damals mit der katholischen Kirche gebrochen. Denn wenn auch der Umgang mit Volmar nicht ohne Bedeutung war, so that er nach dem Zeugniß seiner Briefe den entscheidenden Schritt in jener Zeit noch nicht, und wenn er zu der Neuerung auch eine theilnahmsvolle Stellung einnahm, so ging er mit seiner Opposition zunächst doch nicht über den Boden der alten Kirche hinaus. Die religiöse Frage stand damals sogar noch nicht einmal im Vordergrund seines geistigen Lebens. Mehr als sie beschäftigten ihn die humanistischen Studien, und als ihn der Tod seines Vaters im Mai 1531 von der Jurisprudenz befreite, gab er sich denselben eine Zeitlang wieder ganz hin. Im Sommer dieses Jahres wandte er sich zum zweiten Male nach Paris, und im Frühjahr 1532 erschien als die Frucht seiner Bemühungen seine Erstlingsarbeit, ein Commentar zu Seneca's Abhandlung über die Milde (L. Annaei Senecae libri duo de clementia ad Neronem Caesarem J. Calvini Noviodunaei commentariis illustrati). Doch hielt diese Stellung nicht mehr lange an; wahrscheinlich noch in demselben Jahre erfolgte der Umschlag. Als er seine humanistischen Studien zu einem gewissen Abschluß gebracht hatte, wollte er sich eine genauere Rechenschaft von der religiösen Frage geben, und seine Untersuchung fiel zu Gunsten der Neuerung aus. Zu diesem Ergebniß trugen wohl auch persönliche Verhältnisse bei; sein Vater war im kirchlichen Bann gestorben; sein ältester Bruder, ein Geistlicher, lebte ebenfalls im Streit mit den kirchlichen Behörden; ein naher Anverwandter, Robert Olivetan, ein Anhänger des neuen Glaubens, soll sich überdieß bemüht haben, ihn für diesen zu gewinnen. Nachdem er den entscheidenden Schritt gethan, gab er sich der neuen Lehre mit dem ganzen Eifer eines Convertiten hin. Als sein Freund Nicolaus Cop von Basel, der damalige Rector der Universität, an Allerheiligen 1533 nach dem Herkommen eine öffentliche Rede zu halten hatte, bewog er ihn, eine von ihm ausgearbeitete Rede „über die christliche Philosophie" vorzulesen, in welcher ganz entschieden Partei für das neue Evangelium genommen war. Diese Kühnheit machte freilich, da die Sache an den Tag kam, seinem Aufenthalt in Paris ein Ende. Er mußte die Stadt verkleidet verlassen und hielt sich nun eine Zeitlang unter falschem Namen im südlichen Frankreich, hauptsächlich in Angoulême, auf, wo er bei dem jungen Canonicus Louis du Tillet freundliche Aufnahme fand und bereits die Vorstudien zu seinem theologischen Hauptwerk begann. Später befand er sich auch wieder im mittleren und nördlichen Theil des Landes. Im Mai 1534 z. B. entäußerte er sich zu Noyon seiner kirchlichen Pfründen, und zwar um Geld, indem er, wenn ihm sein Gewissen auch nicht gestattete, sie noch länger beizubehalten, es dennoch als zulässig ansah, für den Verzicht eine Entschädigung zu fordern. In Orleans vollendete er noch im Laufe desselben Jahres seine theologische Erstlingsarbeit, eine gegen die Secte der Anabaptisten gerichtete Abhandlung über den Seelenschlaf, bezw. gegen die Ansicht, daß die Seele des Menschen nach ihrem Abscheiden aus dem Körper bis zu ihrer Wiedervereinigung mit demselben bei der Auferstehung in einen todesähnlichen Schlaf versinke (Psychopannychia. Vivere apud Christum, non dormire animos sanctos, qui in fide Christi decedunt). Selbst seine alten Bekannten in Paris wagte er zu besuchen. Aber die Verfolgung, welche seine Glaubensgenossen durch

ihre fanatischen Angriffe auf die alte Kirche, namentlich durch die Verbreitung des berüchtigten Flugblattes „Ueber die abscheulichen und großen Mißbräuche der päpstlichen Messe“ eben damals gegen sich heraufbeschworen, bestimmte ihn, das Vaterland ganz zu verlassen. Er begab sich in Begleitung seines Freundes Louis du Tillet über Straßburg nach Basel, wo er im Anfang des Jahres 1535 anlangte, und widmete sich zunächst ganz seinen wissenschaftlichen Arbeiten. Im Herbst 1535 war die Institutio religionis christianae, die ihn schon länger beschäftigte, vollendet, im Frühjahr 1536 verließ sie die Presse. Die Vorrede ist eine Zuschrift an den König Franz I. von Frankreich, in welcher dem Fürsten wegen der Verfolgung der Protestanten kräftige Vorstellungen gemacht werden. Sie gilt als ein besonders hervorragendes Denkmal der Literatur und wurde den zwei größten Vorreden, welche das geistesmächtige 16. Jahrhundert hervorgebracht haben sollte, der des Casaubonus zu seiner Ausgabe des Polybius und der des Thuanus zu seiner Weltgeschichte, als die dritte beigezählt. Die Schrift selbst händelte in sechs Kapiteln 1. vom Decalog, 2. vom Glauben, 3. vom Gebet, 4. von den Sacramenten, näherhin von der Taufe und dem Abendmahl, 5. von den falschen Sacramenten, als welche die fünf anderen Sacramente der Kirche betrachtet werden, 6. von der kirchlichen Freiheit, der kirchlichen Gewalt und der politischen Verwaltung. In den späteren Auflagen hat sie indessen die ursprüngliche Gestalt fast gänzlich verloren. Die zweite Ausgabe, welche 1539 veranstaltet wurde, und mit der die Ausgaben der Jahre 1543, 1545, 1550, 1553, 1554, von einzelnen Erweiterungen abgesehen, übereinstimmen, zählt 21 Kapitel. Die Ausgabe von 1559 zerfällt in vier Bücher (1. de cognitione Dei creatoris; 2. de cognitione Dei redemptoris; 3. de modo percipiendae Christi gratiae; 4. de externis mediis ad salutem) mit 80 Capiteln, und ihr Umfang beträgt fast das Fünffache der ersten. Indeß beschränkt sich die Veränderung vorwiegend auf die Form; die Grundgedanken sind im Wesentlichen durch alle Auflagen die nämlichen. Die jüngste Gesammtausgabe der Werke Calvins (Braunschweig 1863 ff.) enthält in den beiden ersten Bänden den Text der Ausgaben der Jahre 1536, 1539 und 1559 nebst den Zuthaten der übrigen. Besonders bemerkenswerth ist in dem Buche die Prädestinations- und die Abendmahlslehre. Die Prädestination definirt Calvin als den ewigen Rathschluß Gottes über das Schicksal der einzelnen Menschen und nimmt dementsprechend weiter an, daß die Einen rein nach dem göttlichen Wohlgefallen und ohne Rücksicht auf ihre Werke (da nicht die guten Werke der Grund der Erwählung, sondern umgekehrt, die Erwählung der Grund der guten Werke sei, jedoch ohne Verletzung der Gerechtigkeit, da alles, was Gott wolle, gerecht sei) zum Leben, die Andern zur Verdammniß vorherbestimmt seien (Ed. 1559 IV, c. 21—24). In der Abendmahlslehre nimmt er eine gewisse Mittelstellung ein; denn einerseits bekennt er mit Zwingli, daß Brod und Wein nur die sichtbaren Zeichen seien, welche den Leib und das Blut Christi darstellen; andererseits aber betont er, daß der Gläubige nach der Verheißung des Herrn in Wahrheit dessen Leib und Blut empfange. Quid est coena, sagt er (Ed. 1539, c. 18, 7), nisi visibilis et conspicua promissionis ejus (sc. Domini) testificatio, quae Joannis sexto habetur: nempe, Christum esse panem vitae, qui e coelo descendit? Auf die Frage, wie der Leib und das Blut Christi im Sacramente dargeboten werde, wollte er damals noch keine ausdrückliche Antwort geben. Er schäme sich nicht, bemerkt er ibid. c. 18, 30, zu gestehen, es sei ein zu erhabenes Geheimniß, als daß er es mit seinem Verstande zu begreifen und auszusprechen vermöchte. Indessen war, wenn die reale Gegenwart Christi im Sacramente geläugnet und doch eine wirkliche Theilnahme am Leibe und Blute des Herrn in der Eucharistie angenommen wurde, nur Eine Antwort möglich: Christus theilt sich durch seinen Geist oder seine Kraft mit. In der Ausgabe vom Jahre 1559, IV, c. 17, 12, bemerkt er in der That: Neque id (nämlich die Annahme einer wirklichen Gegenwart) sane opus est, quo ipsius participatione fruamur; quando hoc beneficii per spiritum suum nobis Dominus largitur, ut unum corpore, spiritu et anima secum fiamus. Vinculum ergo istius conjunctionis est spiritus Christi, cujus nexu copulamur, et quidam veluti canalis, per quem, quidquid Christus ipse et est et habet, ad nos derivatur. In der Secunda defensio gegen Westphal 1556 läßt er die räumliche Distanz zwischen dem im Himmel befindlichen Leib des Herrn und unserer Seele dadurch gehoben werden, daß Christus mit seiner Kraft zu uns herniederkomme. — Bald nachdem Calvin die Institutio, sein literarisches Hauptwerk, vollendet hatte, verließ er Basel, und begab sich an den Hof der Herzogin Renata von Ferrara, der evangelisch gesinnten Tochter des Königs Ludwig XII. von Frankreich. Er erfreute sich daselbst der wohlwollendsten Aufnahme, und die Fürstin blieb fortan mit ihm in brieflichem Verkehr. Ein längerer Aufenthalt in Italien war ihm indessen bei dem wachen Auge der Inquisition nicht möglich, und so kehrte er alsbald wieder über die Alpen zurück, um nach einigen Wanderungen in Frankreich sich dauernd in Straßburg oder Basel niederzulassen. Allein es sollte anders kommen, als er geplant hatte. Die herrschenden Kriegsunruhen nöthigten ihn, den Weg über Savoyen und Genf zu nehmen, und hier wurde er festgehalten. Sein Freund Louis du Tillet, der sich gleich nach der Rückkehr aus Italien von ihm getrennt und in Genf Wohnung genommen hatte, verrieth einigen Freunden seine Anwesenheit. Die Kunde kam auch zu den Ohren Farels, und dieser bestimmte ihn durch Bitten und, als diese nichts halfen, durch Drohungen zum Bleiben. Er sollte ihn im Aufbau der neuen Kirche daselbst unterstützen.

Die alte Kirche war nämlich damals in Genf bereits beseitigt.

Die Stadt am Lemansee hatte an den benachbarten Fürsten von Savoyen gefährliche Nachbarn, und Jahrhunderte lang sahen es diese auf ihre Unterwerfung ab. Da der einmüthige Widerstand von Bischof und Bürgerschaft ihre Bemühungen stets vereitelte, so suchten sie schließlich diese Allianz zu sprengen, indem sie den Bischofsstuhl mit Mitgliedern ihres Hauses besetzten. Die Wendung beginnt mit der Mitte des 15. Jahrhunderts. Der Herzog Amadeus VIII., der in seinen späteren Jahren als Felix V. die Rolle eines Gegenpapstes spielte, ließ sich 1444 zur Befestigung seiner kirchlichen Stellung zum Bischof von Genf wählen, und fortan blieb das Bisthum fast ununterbrochen in seiner Familie (ihm selbst folgten zwei Enkel), indem der römische Stuhl, ohne zu ahnen, wohin diese Politik führen sollte, die Bestrebungen der savoyischen Fürsten unterstützte. Die Folgen machten sich bald bemerklich. Der savoyische Einfluß erstarkte nach und nach, so daß Karl III. am Anfang des 16. Jahrhunderts es endlich wagen konnte, an die eigentliche Unterjochung der Stadt zu denken. Aber der Angriff von der einen Seite bewog die Genfer, Schutz auf der andern zu suchen, und schon im Anfang des Jahres 1519 ließen sie sich in das Burgrecht von Freiburg aufnehmen. Das Bündniß mußte zwar nach einigen Monaten wieder aufgehoben werden, als Karl III. mit einer starken Streitmacht gegen die Stadt heranrückte. Gegen Ende des Jahres 1525 erzwang derselbe sogar die Anerkennung seiner Herrschaft. Mit seinem Siege beginnt indessen zugleich seine Niederlage. Schon wenige Tage nach seinem Abzug nahm der Geist der Unabhängigkeit in Genf den kräftigsten Aufschwung. Sofort wurden wieder Verhandlungen über das Burgrecht mit Freiburg und Bern angeknüpft, und dieses Mal auch letzterem gegenüber mit Erfolg, während sie früher zu keinem Ergebniß geführt hatten. Am 12. März 1526 wurde das Bündniß in allen drei Städten beschworen. Peter de la Baume, seit 1522 Bischof von Genf und früher schon einige Zeit Coadjutor des Bischofs Johann von Savoyen, als diesem unwürdigen Kirchenfürsten von Rom aus das weitere Verweilen in der Stadt untersagt wurde, stand damals auf Seite der Bürgerschaft. Leider kam seine Aufnahme in das Burgrecht nicht zu Stande, und so wandte er sich, unentschieden wie er war, wieder dem Herzog zu, der ihn wegen seiner Haltung kurz zuvor auf's Schmählichste behandelt hatte. Der Schritt war unheilvoll. Er zog ihn in den Sturz des Herzogs hinein, und dieser war bei der Macht der Verbündeten der Stadt nur mehr eine Frage der Zeit. Im J. 1530 wurde die savoyische Streitmacht geschlagen; am 6. Januar 1531 mußte Karl im Vertrag von Payerne das Burgrecht vom Jahre 1526 in aller Form anerkennen. Das Vicedominat, das er seit langer Zeit in Genf besaß, wurde zwar noch anerkannt; aber thatsächlich war Genf jetzt eine unabhängige Stadt. Freilich ruhte seine Unabhängigkeit auf dem Beistand seiner Verbündeten, und der eine derselben benutzte diese seine Stellung, um dem neuen Evangelium eine weitere Bahn zu brechen. Die religiösen Verhältnisse waren in Genf ähnlich, wie an anderen Orten in der damaligen Zeit. Der Clerus war vielfach entartet. Doch behauptete die Kirche immer noch eine große Macht über die Gemüther, und ohne das Andringen Berns wäre es daselbst schwerlich zu einem religiösen Umsturz gekommen. Die erste bedeutsame That vollzog sich in dieser Beziehung im Herbst 1530. Die zumeist aus deutsch redenden Lutheranern bestehenden Mannschaften, welche Freiburg und Bern gegen Savoyen schickten, veranstalteten einen förmlichen Bildersturm, und so lange sie in der Stadt weilten, mußte in allen Kirchen und Klöstern, das Clarissenkloster allein ausgenommen, der katholische Gottesdienst eingestellt werden. Nach ihrem Abzug wurde der alte Cult zwar wiederhergestellt, aber der Vorgang war immerhin bedeutungsvoll. Die katholische Tradition war, wenn auch nur für kurze Zeit, einmal unterbrochen, und der Rath nahm fortan eine veränderte Stellung zum Clerus ein, wenn er gleich an einen völligen Bruch mit der Kirche noch keineswegs dachte. Die kirchliche Opposition, welche in Genf, zumal nach den letzten Ereignissen, nicht fehlen konnte, gewann an Boden und wagte im J. 1532 sich bereits an die Oeffentlichkeit. Als Clemens VII. in Genf den allgemeinen Jubelablaß verkünden ließ, wurden in der Nacht vom 8. auf den 9. Juni auf dem Molardplatze und an den Kirchenthüren Placate angeschlagen, auf welchen im Namen „des himmlischen Vaters Jedem ein vollkommener Ablaß unter der einzigen Bedingung der Reue und des Glaubens an die Verheißungen Christi“ angeboten war. Der Rath verbot zwar ein solches Thun für die Zukunft. Da er aber gegen die Urheber der That nicht einschritt, machte die Oppositionspartei weitere Fortschritte. Zudem fanden sich in der nächsten Zeit ganz entschieden protestantisch gesinnte Männer in der Stadt ein. Vor Allem gehörte zu diesen der bereits erwähnte Verwandte Calvins, Robert Olivetan. Noch im Herbst 1532 erschien ferner, in Begleitung seines Freundes Saunier und mit einem Empfehlungsschreiben der Behörden Berns versehen, Wilhelm Farel (s. d. Art.), um Calvin die Bahn zu ebnen. Seine Anwesenheit dauerte dieses Mal zwar nur einige Tage. So mächtig war noch der katholische Geist, daß dieser fanatische Gegner der Kirche nicht ertragen wurde. Derselbe fand aber, als er weichen mußte, in dem jungen Anton Froment aus dem waadtländischen Städtchen Orbe einen Landsmann, der ihm für die fragliche Mission wie geschaffen zu sein schien, und diesem gelang es in der That, einige Monate in Genf für die Neuerung zu wirken. Im Anfang des nächsten Jahres mußte freilich auch er die Stadt verlassen, und das katholische Bewußtsein, durch den

Angriff aus seinem Schlummer geweckt, machte sich entschiedener geltend. Als aus der nächsten Wahl unter vier Syndiken drei aufrichtige Katholiken hervorgingen, wurden verschiedene Neuerer aus der Stadt gewiesen, und es schien sich ein Umschwung zu Gunsten der alten Religion zu vollziehen. Aber die Neuerer hatten einen mächtigen Rückhalt an Bern, und dessen Einfluß hielt sie. Das erste Schreiben, das die Stadt auf das Anrufen ihrer Hilfe durch Baudichon, das Haupt der Freunde der Neuerung in Genf, erließ, rief zwar auf Seite der Katholiken eine große Entrüstung hervor, und es drohte zwischen den Parteien zum Handgemenge zu kommen, als es den anwesenden Freiburgern noch gelang, die Gemüther zu beschwichtigen. Der Friede war indessen von keinem Bestande. Am 4. Mai erfolgte wirklich ein Zusammenstoß, und der Domherr Peter Werly verlor das Leben. Da er ein geborener Freiburger war, so legte sich seine Vaterstadt ernstlich in's Mittel. Sie verlangte nicht bloß Genugthuung, sondern sie drang auch entschieden in den Bischof, der seit fast sechs Jahren, seit August 1527, fern von seiner Heerde auf seinen Gütern in Burgund weilte, endlich wieder nach Genf zurückzukehren. Derselbe kam wirklich, aber nur, um die Stadt schon nach 14 Tagen (am 15. Juli 1533) und zwar für immer zu verlassen. Es begreift sich, welche Folge dieses Verhalten für die katholische Sache haben mußte. Das Uebergewicht war von nun an auf der protestantischen Seite. Schon nach einigen Tagen nahm Fromment seine Predigt in Genf wieder auf, und das Verbot der Winkelpredigt, das der flüchtige Bischof erließ, war unter den obwaltenden Umständen eher geeignet, ihr Vorschub zu leisten, als Einhalt zu thun. Durch die Berufung eines tüchtigen Predigers für den Advent 1533, des Dominicaners Guy Furbity aus Montmelian, wurde das katholische Bewußtsein noch einmal gehoben, allein umsonst; von den Protestanten um Hilfe angegangen, verlangte Bern die Prozessirung des Predigers, und da es mit Kündigung des Burgrechtes drohte, so gab Genf nach, obwohl Freiburg, das seit 1530 eine beträchtliche Schuldforderung in die Wagschale zu werfen in der Lage war, entgegengesetzte Vorstellungen machte. Bern war aber damit noch nicht zufrieden. Es verlangte überdieß für seine Glaubensgenossen eine Kirche in der Stadt, und wenn der Rath diese Forderung auch mit dem Bemerken abwies, daß ihre Bewilligung seine Competenz überschreite, so gab er doch zugleich zu verstehen, daß er es nicht hindern werde, wenn die Protestanten sich in den Besitz einer Kirche setzten. Der Wink wurde befolgt, und am 1. März 1534 hielt Farel, der in der letzten Zeit wieder in Genf sich eingefunden hatte, eine Predigt in der Rivekirche, die erste protestantische Predigt an geweihter Stätte. Die Neuerung errang so in kurzer Zeit die beträchtlichsten Erfolge, und ihre Lage war um so günstiger, als Freiburg, ungehalten über die ihm widerfahrene Behandlung, in Bälde das Burgrecht kündigte. Die religiöse Frage war damit im Grunde entschieden. Hatte die protestantische Schutzmacht schon bisher in Genf das Uebergewicht behauptet, so stand sie fortan allein. Der Bischof that das Seinige, um den Ausgang zu beschleunigen. Nachdem er der Bewegung lange Zeit unthätig zugeschaut und dann ein einfaches Verbot gegen sie erlassen hatte, wollte er sie nunmehr mit äußerer Gewalt erdrücken. Allein der Krieg, den er im Sommer 1534 mit Hilfe Savoyens begann, fiel unglücklich aus. Genf kündigte ihm den Gehorsam auf, und bald nach dem Verluste der weltlichen war es auch um seine geistliche Herrschaft geschehen. Durch den Erfolg ermuthigt, thaten die Neuerer schon 1535 den letzten Schritt. Ein Religionsgespräch sollte definitiv zwischen der alten und neuen Religion entscheiden. Sein Anfang ward auf den 30. Mai angesetzt, und sein Ausgang war um so eher vorauszusehen, als die Vertheidigung der katholischen Kirche nur durch zwei Geistliche übernommen wurde, die derselben zum Theil bereits entfremdet waren und später ihr wirklich den Rücken kehrten. Der Rath wollte zwar die Consequenz noch nicht so rasch ziehen. Aber die Prediger drängten weiter. Farel riß nach einander die verschiedenen Kirchen an sich. Am 8. August nahm er selbst von der Cathedrale St. Peter Besitz, und noch am nämlichen Tage kam es zu einem verheerenden Bildersturm. Derselbe wurde am nächsten Tage fortgesetzt. Am 10. August wurde zwar das Treiben untersagt; zugleich wurde aber auch das Messelesen verboten, und thatsächlich wurde seit diesem Tage in Genf kein katholischer Gottesdienst mehr geduldet. Die Disputation, welche zwei Tage später statthaben sollte, diente dem Geschehenen nur zur Bestätigung. Die Ordensgeistlichen lehnten ebenso, wie die Weltgeistlichen, gemäß bischöflicher Weisung die Unterredung ab. Als dann die Berner mit Beginn des nächsten Jahres zum zweiten Male ihre Kriegsschaaren aussandten, um die von Seiten des Bischofs und des Herzogs von Savoyen drohende Gefahr abzuwehren, kam es zu neuen Leiden für die Katholiken. Ihre Schlösser und Dörfer in der Umgegend wurden eingeäschert, und Gewaltthaten aller Art erfolgten, so daß selbst die Prediger ihre Stimme dagegen erheben mußten. Daß der katholische Gottesdienst in den Landgemeinden wie in der Stadt ausgerottet wurde, braucht nach dem Gange, den das neue Evangelium überall nahm, wo es zur Macht gelangte, kaum mehr bemerkt zu werden. Hervorzuheben ist nur, daß dieses mit einem Schlage geschah, und daß nicht einmal die Frist von einem Monate gewährt wurde, als die Landpfarrer auf so lange um Verzug baten, um sich zunächst mit der neuen Lehre bekannt machen zu können. Indessen war damit erst das alte Gebäude niedergerissen. Von einem Neubau war man noch weit entfernt, und Farel, mehr Stürmer als Gesetzgeber, war dieser Aufgabe in Genf um so weniger gewachsen, als ihn damals die tüchtigsten

seiner Gehilfen verließen. Viret, der 1534 in Begleitung der Berner Gesandten sich eingefunden hatte, begab sich nach Neuenburg, Fromment zog sich in's Privatleben zurück. Die Verluste wurden indessen bald reichlich ersetzt, indem noch im nämlichen Jahre Calvin in der Stadt ankam.

Wie bereits oben gezeigt, leistete derselbe der Aufforderung, in Genf zu bleiben, nicht ohne Widerstreben Folge. Doch vermochte er den Drohungen Farels nicht zu widerstehen und nahm die Einladung an. Nur bat er, zur Ordnung seiner Angelegenheiten zuvor noch nach Basel gehen zu dürfen. Als er gegen Ende August von da zurückkehrte, begann er sofort seine Wirksamkeit, indem er zunächst neutestamentliche exegetische Vorlesungen hielt. In Bälde wurde er zum Prediger gewählt, und nun folgten rasch drei wichtige Schritte. Es wurde eine Bekenntnißformel aufgestellt, ein protestantischer Katechismus verfaßt und eine Denkschrift über die künftige Organisation der Kirche in Genf ausgearbeitet. Der Rath ging in der Hauptsache auf die Vorschläge ein. In der Bürgerschaft erhob sich indessen Widerspruch, als die Glaubensformel beschworen werden sollte, und nicht Wenige entzogen sich der Eidesleistung. Der Rath drohte zwar den Renitenten mit Verweisung aus der Stadt. Aber das Decret wurde nicht ausgeführt, und als die Prediger die Einführung der schon früher beantragten Excommunication verlangten, stießen sie auch bei den Behörden auf Widerstand. Zu ihrem Unglück geriethen sie noch mit Bern in Conflict, indem sie in einigen Punkten (Feier von vier alten Festtagen, Gebrauch des ungesäuerten Brodes beim Abendmahl, Beibehaltung der Taufsteine, Duldung des Haarschmuckes der Bräute) in ihrem radicalen Ungestüm über die Berner Theologen hinausgegangen waren und hartnäckig auf ihrem Standpunkt beharrten, als man von ihnen die Annahme der sogen. Berner Gebräuche verlangte. Um die Differenz zum Austrag zu bringen, wurde im März 1538 eine Synode nach Lausanne berufen. Die Entscheidung fiel gegen sie aus, und am kommenden Osterfest sollte die Communion bereits nach dem Berner Ritus gehalten werden. Da sie auch jetzt noch bei ihrer Weigerung beharrten, so wurde ihnen die Predigt verboten, und als sie dessenungeachtet die Kanzel bestiegen und heftige Reden hielten, wurde schon am anderen Tage die Strafe der Amtsentsetzung und Verbannung durch den Rath der Zweihundert über sie verhängt. Sie traten sofort die Abreise an, und da die Vermittlungsversuche der Berner und der schweizerischen Synode erfolglos waren, so sahen sie die Stadt längere Zeit nicht wieder. Von Basel aus, wo sie mehrere Wochen verweilten, wandte sich Farel nach Neuenburg; Calvin begab sich, einer Einladung Butzers folgend, nach Straßburg. Die Wirksamkeit des Ersteren in Genf hatte damit, von wiederholten kurzen Besuchen in späterer Zeit abgesehen, überhaupt ihr Ende erreicht. Der Letztere sollte sie nach einigen Jahren mit größerem Erfolge wieder aufnehmen. Während der Zwischenzeit bekleidete Calvin in Straßburg das Predigeramt bei der französischen Emigrantengemeinde. Außerdem hielt er theologische Vorlesungen, und im Frühjahr 1539 wurde er förmlich als theologischer Lehrer angestellt. Im Anfang desselben Jahres begleitete er Butzer zum Reichstag nach Frankfurt und machte hier die persönliche Bekanntschaft Melanchthons. Im nächsten Jahr war er bei den Religionsgesprächen zu Hagenau und Worms, 1541 auf dem Reichstag zu Regensburg. Letzterem wohnte er sogar in amtlicher Eigenschaft an, indem ihn die Stadt Straßburg auf den Wunsch Melanchthons zu ihrem Abgeordneten ernannte. So hatte er reichliche Gelegenheit, die religiösen Verhältnisse in Deutschland aus eigener Anschauung kennen zu lernen, und die Verbannung brachte ihm dadurch nicht unbedeutenden Gewinn. Bezüglich seiner persönlichen Verhältnisse ist noch zu bemerken, daß er im Herbst 1540 mit der Wittwe Idelette von Buren sich verehelichte. Wenn er aber vorwiegend mit den Vorgängen in Deutschland sich beschäftigte, so verlor er doch auch Genf nicht aus den Augen. Seine Freunde blieben in Verkehr mit ihm, und als der gelehrte Bischof von Carpentras, Cardinal Sadolet, im Auftrag des Bischofs Baume und anderer Kirchenfürsten im Frühjahr 1539 ein Sendschreiben an die Stadt richtete, um sie zur Rückkehr zum alten Glauben einzuladen, verfaßte er eine Gegenschrift. Dieselbe brachte eine bedeutsame Wirkung hervor. Seine Anhänger faßten neuen Muth. Selbst manche seiner Gegner wurden durch die Schrift gewonnen. Verwicklungen mit Bern führten überdieß in der nächsten Zeit zum Sturz der Männer, unter deren Regiment er verbannt worden war, der sogen. Artichauts, und zum Siege seiner Freunde, der Guillermins, wie sie nach Guillaume Farel genannt wurden. So wurde seine Zurückberufung beschlossen, und noch im Herbst 1540 wurde er zur Rückkehr eingeladen. Er folgte dem Rufe noch nicht, da er noch eine gewisse Abneigung gegen Genf fühlte und anderseits Verpflichtungen gegen Straßburg hatte; allein er konnte doch nicht widerstehen, als die Bitten stets dringlicher sich erneuerten, und als selbst der ihn verbannende Volksbeschluß in aller Form zurückgenommen wurde, um ihm die Rückkehr zu erleichtern. Am 13. September 1541 fand er sich wieder in der Stadt ein, um fortan ganz ihr zu gehören.

Die Stadt war jetzt unterwürfiger gesinnt als früher. Die Kirchenordnung, welche Calvin nunmehr entwarf, die Ordonnances ecclésiastiques, wurde, wenn auch mit einigem Sträuben und mit einigen Milderungen versehen, doch in der Hauptsache angenommen. Sie bestimmte Rechte und Pflichten der Geistlichen, und ihren Mittelpunkt bildete die sog. Congregation, eine wöchentliche Versammlung der Geistlichen und der übrigen mit „Erhaltung der Reinheit und Einigkeit der Lehre" beauftragten Personen. Die Geistlichen der Stadt mußten sich an jeder Sitzung

betheiligen, die Landgeistlichen wenigstens einmal im Monat einfinden. Zur Verhandlung kamen ebensowohl wissenschaftlich-theologische als praktisch-kirchliche Fragen, der Sittenzustand, die Pastoration der Gemeinde u. dgl. In jener Beziehung wurde regelmäßig ein Vortrag über eine Schriftstelle gehalten, und daran schloß sich eine freie Erörterung über das behandelte Thema. Auf die neue geistliche Ordnung folgte eine neue bürgerliche, und auch an ihrer Feststellung hatte Calvin einen hervorragenden Antheil. Seinem Einfluß ist insbesondere die Bevorzugung der aristokratischen Elemente der Verfassung und die rücksichtslose Strenge in Ausübung der Strafgewalt zuzuschreiben. Wichtiger indessen war die Anordnung des Consistoriums, eines theils geistlichen, theils weltlichen Institutes mit der Aufgabe, das sittlich-religiöse Leben in seinem ganzen Umfange zu überwachen und für die Aufrechterhaltung der reinen Gottesverehrung zu sorgen. Seine Mitglieder waren einerseits die fest angestellten städtischen Geistlichen, andererseits zwölf Laienälteste, die durch den kleinen Rath theils (2) aus seiner Mitte, theils (4) aus dem Rath der Sechzig, theils (6) aus dem Rath der Zweihundert gewählt wurden. Das Consistorium hatte insbesondere den Kirchenbesuch und den Empfang des Abendmahles zu controliren und den sittlichen Wandel der Einzelnen zu beaufsichtigen und mußte zu diesem Zwecke jährlich wenigstens einmal die Häuser besuchen. Wurden Fehler und Mißstände entdeckt, so hatten die Aeltesten, die zur Kenntniß derselben gelangten, die Betreffenden zunächst auf gütlichem Wege zur Besserung anzuhalten. Waren die Zureden vergeblich, oder handelte es sich um eine erhebliche Verfehlung, so wurde die Sache vor das ganze Collegium gebracht. Dasselbe trat jeden Donnerstag zu einer Sitzung zusammen, und da Kläger, Zeugen und Richter in Einer Person vereinigt waren, so folgte auf die Anzeige in der Regel auch die Verurtheilung. Die zur Anwendung kommenden Strafen waren Rüge, Zurechtweisung, Kirchenbuße, öffentliche und kniefällige Abbitte, endlich der Kirchenbann. Doch hatte es bei den geistlichen Strafmitteln noch nicht sein Bewenden. Schien das Vergehen auch eine bürgerliche Strafe zu fordern, so wurde der Angeklagte noch weiterhin der weltlichen Behörde zur Aburtheilung übergeben. Letzteres geschah keineswegs selten, denn Calvin hielt die Grenzen zwischen den beiden Gebieten nicht sehr auseinander. Schon die Kirchenordnung sprach den Grundsatz aus, daß Verunehrung des göttlichen Namens mit bürgerlichen Strafen zu ahnden sei, und die Geschichte zeigt, daß der Reformator in dieser Beziehung selbst vor dem Scheiterhaufen nicht zurückschreckte. Der papistischen Gesetzgebung macht er geradezu sträfliche Nachsicht zum Vorwurf. Genf aber erhielt, wie bei der Anwendung solcher Mittel und bei der strengen und herben Lebensansicht des Reformators nicht zu verwundern ist, in kurzer Zeit ein wesentlich verändertes Aussehen. Die lärmenden Kundgebungen und Aufzüge wichen einem düsteren Ernst. Tanz, Spiel u. dgl. waren fast ganz untersagt. In wenigen Jahren nahmen auch die theatralischen Aufführungen ein Ende. Selbst die Wirthshäuser wurden aufgehoben, und an ihre Stelle traten in den sog. Abteien gewissermaßen geistliche Casinos, fünf an der Zahl. Dieselben waren auf die einzelnen Stadtbezirke vertheilt, und im Interesse der Ordnung wurde jeder Bürger streng auf die Abtei seines Quartiers hingewiesen. Nicht einmal die Namen entgingen dem Reformeifer Calvins. Eine ganze Reihe wurde als unstatthaft bezeichnet und darauf gedrungen, daß ächt biblische, insbesondere alttestamentliche Namen gewählt würden. Was den Gottesdienst anlangt, so bestand er aus Predigt, Gebet und Psalmengesang, und jene bildete seinen Hauptbestandtheil. Festtage gab es außer dem Sonntag nicht. Calvin forderte zwar jetzt nicht sofort die völlige Beseitigung der Berner Feiertage; dieselben gingen gleichwohl alsbald wieder ein. Nicht einmal das Weihnachtsfest vermochte sich zu behaupten. Um so strenger aber wurde der Sonntag durch wiederholten Gottesdienst gefeiert. Auch an den Werktagen wurden zahlreiche Predigten gehalten. Das Abendmahl fand viermal im Jahre statt, am Sonntag vor oder nach Weihnachten, an Ostern, um Pfingsten und am ersten Sonntag im September. Calvin wünschte eine monatliche Communion, drang aber damit nicht durch. Ebenso mußte er, um sich nicht dem Verdacht des Papismus auszusetzen, darauf verzichten, die einzelnen Gläubigen vor der Communion, wie er in Straßburg gethan, eine Art Privatbeichte ablegen zu lassen. Die Vorbereitung auf den Empfang des Sacramentes beschränkte sich auf Erweckung der Reue über die begangenen Sünden, auf den laut erklärten Vorsatz der Besserung und auf Erweckung und öffentliches Bekenntniß des Glaubens. Die Spendung des Sacramentes erfolgte im Anschluß an den Sonntagsgottesdienst unter Gebet, Psalmengesang und biblischer Lesung.

Die Kirchenordnung erfreute sich eines seltenen Erfolges. Obwohl sie tief in das sociale Leben und die Freiheit der Einzelnen einschnitt, so wurde sie doch angenommen. Die Pest, welche damals die Stadt heimsuchte, und eine Hungersnoth machten die Herzen gefügiger. Freilich war es bei nicht Wenigen nur ein äußerer Gehorsam, der der neuen Ordnung gegenüber beobachtet wurde. Im Innern des Herzens schlummerte manche Opposition. Mit der Zeit trat die Stimmung auch an's Tageslicht, und es kam zu einem neunjährigen, freilich mehrfach unterbrochenen Kampfe (1546—1555). Schon einige Jahre früher waren an verschiedenen Orten pantheistische Grundsätze aufgetaucht, und ihre Verfechter hatten auch ungescheut die praktischen Consequenzen ihrer Lehre gezogen, den Unterschied von Gut und Bös geläugnet u. dgl. Sie nannten sich die Geistigen, Spirituels; ihre ungebundene Moral trug ihnen aber den Namen Libertiner ein. Calvin bekämpfte

sie zunächst in einem Schreiben an die Königin Margaretha von Navarra, 1544 auf Bitten der Prediger von Neuenburg in der Schrift Contre la secte fanatique et furieuse des Libertins qui se disent Spirituels. Im Frühjahr 1546 machte sich diese Richtung auch in Genf bemerklich; doch hatte sie hier zum Theil einen politischen Charakter und äußerte sich als Opposition gegen die Tyrannei des Reformators. Zunächst wurden wegen derselben Peter Ameaux und seine Gattin vor das Consistorium geladen. Ersterer mußte, da er sich überdieß in Schmähungen gegen Calvin erging, in einem demüthigen Aufzuge öffentliche Abbitte leisten. Nur kurze Zeit später wurden mehrere Personen aus den höchsten Familien, darunter Ami Perrin, eingesperrt, weil sie bei einer Hochzeit das altbeliebte Vergnügen des Tanzes sich wieder erlaubt hatten. Der Vorfall gab zu einem erbitterten Streite Anlaß. Die Frau Perrin's und ihr Vater Favre griffen Calvin auf das Heftigste an. Im nächsten Jahre wurden diese beiden Personen, da sie von den gesetzlich verbotenen Vergnügungen nicht lassen wollten, aus der Stadt verwiesen. Um dieselbe Zeit erhob sich in Jacob Gruet gegen den Reformator ein Libertiner im vollen Sinne des Wortes und büßte am 26. Juni sein Auftreten auf dem Schaffot. Calvin hoffte durch die Strenge seine Gegner einzuschüchtern. Aber das Blutvergießen rief eine ganz unglaubliche Erbitterung hervor, und es drohte zum Aeußersten zu kommen. Zwar wurde der Friede wieder hergestellt, allein er war von keinem Bestande. Im Herbst 1548 und im Frühjahr 1550 brachen wegen harter Urtheile des Reformators über das Volk von Genf und wegen der Taufnamen neue Conflicte aus. Im Jahre darauf sah sich Calvin auch wegen seiner Prädestinationslehre angegriffen. Sein Gegner Hieronymus Bolsec (s. d. Art.), ein ehemaliger Carmelitermönch, trat schließlich sogar in einer Congregation gegen die Lehre auf, und wenn er für sich auch keinen Erfolg erzielte, vielmehr aus dem Gebiete von Genf ausgewiesen wurde, so machte sein Auftreten doch einigen Eindruck. Im Herbst 1552 wurde der Angriff durch einen Anderen, und zwar ohne Strafe, aufgenommen. Bedeutsamer ist ein weiterer Streit, der im nächsten Jahre einen tragischen Abschluß fand. Der Spanier Michael Servede (s. d. Art.) kam auf der Flucht vor der Verfolgung, die er sich durch seine Christianismi Restitutio zugezogen hatte, im Sommer 1553 nach Genf, und er wollte die Stadt nach ungefähr fünfwöchentlichem Aufenthalt bereits wieder verlassen, als er auf Andringen Calvins verhaftet wurde. Sofort ward wegen Ketzerei und Gotteslästerung (er war Antitrinitarier) ein Prozeß gegen ihn instruirt, und er endete 2½ Monate später, am 26. October, auf dem Scheiterhaufen. Calvin hatte ihm dieses Loos schon vor einigen Jahren in Aussicht gestellt, indem er, als derselbe von einer Reise nach Genf sprach, an Farel schrieb: „Wenn er kommt, so geht er nicht mehr lebendig von hier weg, sofern meine Meinung noch etwas gilt.“ Später, als der Unglückliche in seiner Gewalt war, sprach er klagend von der Unthätigkeit derjenigen, denen Gott das Schwert gab, um die Ehre seines Namens zu schützen. Sein Antheil an diesem Blutgerichte kann daher keinem Zweifel unterliegen. Daß er einmal von der Hoffnung sprach, Servede werde widerrufen, und die Sache werde nicht zum Aeußersten kommen, spricht ihn nicht frei. Welches Recht hatte er, von einem Mann, der der Stadt Genf gar nicht angehörte, und der auch nicht den Willen hatte, in ihr zu bleiben, einen Widerruf zu fordern? Der Prozeß drängte die Sache der Libertiner in den Hintergrund; nahm er doch nicht bloß Genf, sondern auch die übrigen reformirten Hauptstädte der Schweiz in Anspruch, indem Zürich, Bern, Basel und Schaffhausen um ihre Meinung in der Angelegenheit befragt wurden. Aber zu Ende war die Opposition gegen die neue Kirchenordnung und namentlich gegen die Institution des Ausschlusses vom Abendmahl noch keineswegs. Sie bestand fort, und zu weiterer Unzufriedenheit gab die zahlreiche Aufnahme von Fremden in die Stadt Anlaß. Nach den Bruchstücken der Register der Republik, welche erhalten blieben, wurde allein in den Jahren 1549—1554 1376 Personen die Niederlassung bewilligt. Es waren Flüchtlinge aus verschiedenen Ländern, welche wegen ihrer Zuneigung zum neuen Evangelium die Heimat hatten verlassen müssen. Die Fremden drohten bei ihrer großen Anzahl die Einheimischen aus der Verwaltung zu verdrängen, und es begreift sich daher, wenn letztere denselben nicht günstig gesinnt waren. Ebenso ist aber auf der andern Seite zu begreifen, daß Calvin, selbst ein Fremdling, sich auf die neuen Bürger stützte, zumal dieselben williger auf seine Ideen eingingen, als die alten. Durch diesen Zuwachs von außen hatte der Reformator allmälig ein entschiedenes Uebergewicht erlangt. Seine Partei fühlte sich ihrer Sache bereits so sicher, daß sie, als gegen die im Anfang des Jahres 1555 erfolgte Aufnahme von 60 neuen Bürgern Einsprache erhoben wurde, mit der Erklärung antwortete, sie werde demnächst 50 weiteren Anmeldungen entsprechen. Die Gegenpartei war so überwunden. Die neuen Elemente hatten die Oberhand, und der Angriff, den das alte Genf in der Nacht des 18. Mai 1555 machte, diente nur zur Vergrößerung und Besiegelung seiner Unmacht. Vier der Betheiligten wurden hingerichtet. Ami Perrin und andere Angesehene aber verließen die Heimat. Nachdem der Reformator damit in Genf Ruhe gefunden, beschäftigte ihn noch der Streit über das Abendmahl, der in den letzten Jahren ausgebrochen war. Seine Lehre galt den Lutheranern in Deutschland ebenso als irrthümlich, wie die der deutschen Schweizer, mit denen er sich im Consensus Tigurinus 1549 über eine gemeinsame Formel verständigt hatte, und der Prediger Westphal in Hamburg begann 1552 einen heftigen Kampf gegen sie. Im nächsten Jahr erneuerte

er seinen Angriff, und als Calvin 1554 endlich antwortete, entspann sich ein Streit, der bis 1557, beziehungsweise 1561 dauerte, da Calvin in diesem Jahre seine Lehre noch gegen den Lutheraner Heßhus vertheidigte.

Im Uebrigen verliefen die letzten Jahre ruhig. Zu erwähnen ist nur noch die Gründung der Genfer Akademie. Die Anstalt, zum großen Theil aus freiwilligen Beiträgen und hauptsächlich zur Heranbildung von Theologen gestiftet, wurde 1559 eröffnet, und ihr erster Rector wurde Theodor Beza, der kurz zuvor, aus Anlaß eines Streites mit der Berner Regierung, nebst anderen waadtländischen Geistlichen in Genf sich angesiedelt hatte. Calvin selbst übernahm Vorlesungen und setzte damit die Lehrthätigkeit fort, welche er schon bisher ausgeübt hatte. Die Anstalt zerfiel in zwei Abtheilungen, eine niedere und eine höhere Schule, beziehungsweise in ein Collegium oder Gymnasium und die eigentliche Akademie. Die theologischen Vorlesungen waren vorzugsweise exegetische, in zweiter Linie dogmatische. Die Schule erfreute sich einer hohen Blüte. Schon im ersten Jahr wird die Zahl der regelmäßigen Schüler auf mehr als 900 angegeben. Ebenso viele junge Männer sollen die theologischen Vorlesungen Calvins gehört haben, zumeist Franzosen und Engländer, welche die Vertreibung aus der Heimat nach Genf geführt hatte. Die Schule erhielt dadurch eine hohe Bedeutung. Sie setzte das Werk des Reformators fort, als derselbe am 27. Mai 1564 starb, und sicherte seiner Lehre Befestigung und weitere Verbreitung. Wie in England und Schottland und einem Theil von Frankreich, ward die calvinische Anschauung in der nächsten Zeit auch in Holland herrschend. Selbst mehrere deutsche Staaten nahmen sie an, hauptsächlich die Pfalz 1563, Hessen-Kassel 1604, Kurbrandenburg 1614.

Die schriftstellerische Thätigkeit Calvins war sehr umfangreich. Die wichtigsten Werke wurden bereits erwähnt. Gesammtausgaben existiren drei. Die erste in 12 Bänden Fol. erschien 1617 in Genf, die zweite in 9 Bänden Fol. 1671 in Amsterdam, die dritte, veranstaltet von den Straßburger Professoren Baum, Cunitz und Reuß, erscheint seit 1863 in Braunschweig und umfaßt gegenwärtig (1882) 25 Quartbände. Briefsammlungen veranstalteten Bretschneider, Leipzig 1835, und Jules Bonnet, Paris 1854. Die Commentare zum N. T. edirte Tholuck, 7 Bde., Berlin 1833. Die erste Biographie verfaßte Beza 1564, 2. Aufl. 1565. Deutsche Monographien existiren von Henry, 3 Bde., Hamburg 1835—1844; Stähelin, 2 Bde., Elberfeld 1863, und Kampschulte, Leipzig 1869. Letzteres Werk, dem wir hauptsächlich folgten, blieb indessen in Folge des frühen Todes des Verfassers unvollendet. Der allein erschienene erste Band geht nur bis 1546. Außerdem mag noch erwähnt werden: Audin, Hist. de la vie, des ouvrages et doctrines de Calvin, 2 vols., Paris 1841, 6. éd. 1873; deutsch, Augsburg 1843—1844; Lobstein, Die Ethik Calvins, Straßburg 1877; Pierson, Studien over Joh. Kalvijn, Haarlem 1881. [Funk.]

Calvinus, Justus, oder wie er später auch sich nannte, Justus Baronius, Convertit, war der Sohn eines calvinischen Predigers und ward zu Xanten im Clevischen um das Jahr 1570 geboren. Streng calvinisch erzogen, studirte er am Gymnasium seiner Vaterstadt und ging dann nach Heidelberg, um sich an der dortigen Universität dem Studium der Theologie zu widmen; einer seiner Lehrer daselbst war Franz Junius (du Jon), ein französisch-calvinischer Prediger, den der Kurfürst Casimir I., um das Land wieder calvinisch zu machen, nach Heidelberg berufen hatte. Schon frühzeitig aber hatte das widerwärtige Gezänke der protestantischen Secten unter sich und ihr gemeinsamer, in den gröbsten Schmähungen sich ergehender Haß gegen die katholische Kirche den edelgesinnten Calvinus unangenehm berührt. Er begann, katholische Schriften zu lesen und sich mit den Commentaren einiger heiligen Väter, namentlich mit Augustinus und Cyprian, bekannt zu machen. Bald war seine calvinische Ueberzeugung erschüttert, während ihm die Wahrheit der katholischen Kirche immer mehr aufleuchtete. Um sie desto besser kennen zu lernen, ging er nach Vollendung seiner Studien von Heidelberg nach Rom, wo besonders die beiden Cardinäle Bellarmin und Baronius sich freundlichst seiner annahmen, und selbst Papst Clemens VIII. ihm seine Aufmerksamkeit schenkte. Das Studium der Werke der genannten Cardinäle brachte Calvinus bald der katholischen Kirche so nahe, daß er, kaum nach Deutschland zurückgekehrt, in Briefen an den Papst und die erwähnten Cardinäle schon seinen nahen Uebertritt in Aussicht stellen konnte. Derselbe erfolgte wirklich nach einem aufmunternden päpstlichen Schreiben vom 17. Januar 1601 wahrscheinlich zu Mainz um die Mitte dieses Jahres; Schweickard von Cronberg, nachmals (1604) Kurfürst von Mainz, wies dem Convertiten und seiner Familie ein eigenes Haus zur Wohnung an. Unrichtig ist auf jeden Fall, daß Calvinus zu Rom convertirte, richtig aber, daß er sich vom Jahre 1601 an auch Justus Baronius nannte, im dankbaren Andenken an den Cardinal dieses Namens. Wenn weiter berichtet wird, daß er auf seinem Rückweg von Rom zu Siena den theologischen und zu Perugia den juridischen Doctorgrad genommen, so könnte dieses nur bei Gelegenheit einer zweiten Reise nach Rom geschehen sein, wozu er allerdings in dem erwähnten Schreiben des Papstes eine freundliche Einladung erhielt. Ueber die ferneren Schicksale des Calvinus fehlen alle Nachrichten; man weiß nicht einmal, wann und wo er gestorben ist. Von seinen Schriften erschienen zu Mainz 1601: Justi Calvini Veteracastrensis pro sacrosancta catholica Romana Ecclesia, proque sua ad eam transmigratione Apologia; Epistolarum Catholicarum liber unus; De latitudine Ecclesiae Dei, et mode-

rata coërcitione haereticorum. Die beiden ersten Schriften erschienen in neuer Auflage zu Heidelberg 1756. Sein Hauptwerk ist: **Praescriptionum adversus haereticos perpetuarum ex SS. orthodoxis potissimum Patribus Tractatus IV**, ebenfalls zu Mainz 1602 erschienen und um 1756 in zweiter Auflage herausgegeben. Noch zwei andere Schriften des Calvinus werden erwähnt: **Vindiciae pro Praescriptionibus suis adversus Reinoldum,** und **Pseudo-Jubilaeum Wittenbergense adversus Hunnium et Lutherum.** (Vgl. Räß, Convertiten III, 537—620.) [A. Kobler, S. J.]

Camaldulenser (Congregatio Camaldulensis), einer von den zahlreichen Zweigen des Benedictinerordens. Als Stifter gilt der hl. Romuald von Ravenna aus der herzoglichen Familie der Honesti. Schwankend zwischen jugendlichen Verirrungen und besseren Vorsätzen, zu deren Ausführung ihm noch der feste Wille fehlte, erreichte er sein zwanzigstes Jahr. Um diese Zeit gerieth sein Vater eines Grundstückes wegen in einen heftigen Wortwechsel mit einem nahen Verwandten und forderte diesen zu einem Zweikampf heraus, dem Romuald bei Strafe der Enterbung beiwohnen mußte. Der Vater erstach seinen Gegner, und Romuald floh in das Kloster Monte Cassino, um daselbst wegen dieses Frevels 40 Tage lang Buße zu thun. Hier hatte er öfters mit einem frommen Laienbruder Unterredungen, welche einen so tiefen Eindruck auf ihn machten, daß er sich entschloß, den Habit zu nehmen. Nachdem er durch Thränen und Bitten die Aufnahme in den Orden erlangt hatte, war er ein Muster klösterlicher Strenge. Doch der Zug nach der Einsamkeit führte Romuald zu dem Einsiedler Marin, der bei Venedig frommen Uebungen oblag. Bald gesellten sich noch andere Genossen zu ihm, und Romuald erleuchtete sie so sehr durch glänzende Tugendbeispiele, daß sie ihn zu ihrem Meister wählten. Mit einigen dieser Schüler begab er sich hierauf nach Catalonien, kehrte aber bald wieder barfuß nach Italien zurück und nahm hier an den gemeinschaftlichen Uebungen eines Klosters wieder Theil, lebte aber auch in der Einsamkeit oder stiftete Klöster. Endlich ließ er sich im Toscaner Gebiete zu Camaldoli (Campo Maldoli), einem mit sieben Quellen bewässerten Hochthale der Apenninen, nieder (1012). Das war ein Ort, wie Romuald ihn wünschte, umschlossen von jähen Felsen, zwei Drittheile des Jahres mit Schnee bedeckt; hier erbaute er für seine Genossen fünf von einander abgesonderte Zellen. In Mitte derselben erhob sich ein Bethaus zu Ehren des Weltheilandes. Bald versammelte der Ruf von der Strenge des Einsiedlerlebens, das hier geübt wurde, weitere Genossen um den hl. Romuald, die sich in der Nachbarschaft ihre Zellen erbauten. Hier nun lebten diese Einsiedler unter frommem Schweigen neben einander, ohne sich zu vereinigen. Ihre gemeinschaftliche Beobachtung des Fastens bei Wasser und Brod, ihre gänzliche Enthaltsamkeit von Fleisch und Wein, ein langer Bart, ein geschorenes Haupt und bloße Füße erinnerten lebhaft an das Eremitenleben in seiner ursprünglichen Strenge. Romuald gab seinen Schülern eine weiße Kleidung, nach Einigen wegen eines Gesichtes, in dem er seine geistlichen Söhne mit weißen Kleidern angethan auf einer Leiter in den Himmel emporsteigen sah. So war also der abschreckende und wilde Ort zu einem geistigen Paradiese geworden; er erhielt von nun an den Namen Camaldoli als **campus amabilis.** Doch Romuald verließ auch diesen Ort, gab den Einsiedlern einen Prior und begab sich in die Nähe von Sasso-Ferrato in Umbrien, wo er eine ähnliche, bald noch zahlreicher bevölkerte Einsiedelei errichtete. Endlich starb der fromme Reformator des Benedictinerordens am 19. Juni 1027 (al. 1032) in dem Kloster Val de Castro in einem härenen Gewande, ohne sich je in ein Bett gelegt zu haben, nach einem in strengster Buße und unablässigen Fasten zugebrachten Leben. Cardinal Peter Damiani, zum Theil noch Zeitgenosse unseres Heiligen, hat ihm eine Biographie gewidmet. Er läßt ihn 120 Jahre alt werden (Boll. Febr. II, 123), während Mabillon in seinen Benedictiner-Annalen beweist, daß Romuald nicht viel über die Mitte der Siebziger hinausgekommen ist.

Der Orden breitete sich immer mehr aus, so daß in der Bestätigungsbulle Alexanders II. bereits neun Klöster angeführt werden: Camaldoli, Fontebuono, Cerreto, Agna, Soci, Arcina, Maliano, Chio und St. Savin. Davon sind nur die beiden ersten noch zu Lebzeiten des hl. Romuald gestiftet. Fontebuono war anfänglich eine Herberge, vom hl. Romuald am Fuße des Berges erbaut, auf welchem die „heilige Einsiedelei", wie Camaldoli insgemein genannt wurde, liegt. Da der vierte General des Ordens, welches Amt anfangs der jeweilige Prior von Camaldoli versah, der selige Rudolf, merkte, daß die Einsiedler der rauhen Einsiedelei von Camaldoli Vieles zu leiden hatten, so gestaltete er Fontebuono zu einem Kloster um, dessen Bewohner ein cönobitisches Leben führen sollten. Erkrankte ein Einsiedler, so sollte er in Fontebuono gepflegt und auch die Einsiedelei von dort aus mit dem Nöthigen versehen werden. Der nämliche Rudolf entwarf die Satzungen des Ordens, welcher der Regel des hl. Benedict folgte. Sie enthielten viele Milderungen der traditionellen strengen Lebensweise der Camaldulenser (die eigentlichen Constitutiones Camaldulenses bei Holsten II, 193 sq. stammen erst aus dem Jahre 1569). Uebrigens hat der Umstand, daß der hl. Romuald seine Satzungen nicht schriftlich hinterlassen hat, und daß die Consuetudines erst in später Zeit fixirt worden sind, zu zahlreichen Streitigkeiten und Spaltungen im Innern des Ordens Anlaß gegeben, indem einzelne, welche mit dem Bestehenden nicht zufrieden waren, Anerkennung ihrer Besonderstatuten erwirkten. Am eingreifendsten war wohl das Entstehen der Cönobiten-Camaldulenser, indem nämlich Viele, dem

Geist und der Absicht des Stifters entgegen, ein gemeinsames Leben führten und sich selbst da in Observanten und Conventualen schieden. Zur Zeit seiner größten Ausdehnung hatte der Orden fünf Congregationen: die von Camaldoli, „die heilige Einsiedelei", wo immer stricte das Einsiedlerleben nach dem Geiste des Stifters bestehen blieb; die von St. Michael zu Murano, die nur aus Cönobiten bestand; die vom Kronenberge (Montis coronae); die Turiner und endlich die französische Congregation, deren jede nach und nach einen eigenen General oder Major bekam. Camaldoli galt immer als Mutter, und die verschiedenen Einsiedeleien und Klöster der Camaldulenser waren abwechselnd damit verbunden. Doch hatte diese Verbindung nirgends Dauer. Schließlich wurden auch Camaldoli und Kronenberg, in welchen beiden das Eremitenleben stets beobachtet wurde, getrennt im J. 1671, als Papst Clemens X. der Congregation von Camaldoli besondere Satzungen bewilligte. Die Eremiten dieser Congregation speisen an gewissen, genau bezeichneten Tagen gemeinschaftlich, dürfen an bestimmten Tagen das Stillschweigen brechen u. s. w. Im Ganzen zählt diese Camaldoli-Congregation sechs Klöster, lauter Einsiedeleien, mit Ausnahme von Fontebuono. Der General wird alle zwei Jahre gewählt und hat das Vorrecht der Pontificalien. Ihre Kleidung ist wollener Rock mit Gürtel. Diese Congregation hat mit der gleich aufzuführenden von Murano zum Wappen: zwei Tauben mit goldenen Schnäbeln und rothen Gliedern, die aus einem goldenen Kelche voll Blut trinken, und einen goldenen Stern mit langem, an den Kelch reichenden Schweife im blauen Felde.

Große Bedeutung erlangte die Camaldulenser-Congregation von *St. Michael zu Murano*. Das Kloster, welches dieser Congregation den Namen gab, wurde 1212 gestiftet. Die venetianische Republik führte nämlich Camaldulenser-Eremiten nach Murano und wies ihnen die Einkünfte der ganzen Insel an. Aber die Nähe Venedigs, der häufige Besuch der Weltleute wirkte nachtheilig auf die Einsiedler; sie beschlossen, sich zu einem gemeinsamen Leben zu vereinigen. So entstand die Abtei St. Michael von Murano 1300, nach deren Muster allenthalben Camaldulenser-Eremiten sich zu einem gemeinsamen Leben vereinigten. Diese Camaldulenser degenerirten aber immer weiter, schieden sich in Observanten und Conventualen, und noch waren nicht anderthalb Jahrhunderte vergangen, so schien das Uebel schon so schlimm geworden zu sein, daß eine Hilfe unmöglich war. Doch das Unmögliche leistete Ambrosius von Portico, der „Camaldulenser" genannt, welcher von 1439 an die Camaldulenser reformirte und mit Recht der Wiederhersteller des Ordens heißt. Bis jetzt waren diese Cönobiten mit den Eremiten von Camaldoli vereinigt. 1476 vereinigte aber auf Befehl des Rathes zu Venedig der Abt von Murano neue cönobitisch-camaldulensische Klöster zu der Congregation von Murano, welche auch von Innocenz VIII. bestätigt und von Camaldoli losgelöst worden ist. Diese Trennung dauerte nicht lange. Leo X. vereinigte die beiden Congregationen. Die Generale sollten dreijährig und wechselweise aus den Einsiedlern und Cönobiten genommen werden. Schon 1616 hörte diese Vereinigung auf. Die Muraner Congregation wurde selbständig und hatte einen eigenen General. Zur Zeit der größten Blüte umfaßte sie 35 Klöster, unter denen das Gregorskloster zu Rom war, aus welchem der Stolz der Camaldulenser, Gregor XVI., hervorging.

Der Gründer der weitestverbreiteten Camaldulenser-Congregation *vom Kronenberge* ist Paul Justiniani, geboren zu Venedig 1476. Nachdem er in Camaldoli eifrigst die Regel des hl. Benedict nach den Satzungen Romualds geübt hatte, erhielt er 1520 von Leo X. die Erlaubniß, den Einsiedlerorden der Camaldulenser in der ganzen Welt auszubreiten, Novizen aufzunehmen und besondere Regeln und Satzungen für seine Eremiten zu entwerfen, unabhängig von denen Camaldoli's. Paul Justiniani gründete denn auch zuerst eine Einsiedelei bei Pasci-Lupo in den Apenninen, dann bei Massaccio im Kirchenstaate. Zu diesen Eremien kamen immer mehrere hinzu, so daß die Congregation eine ansehnliche war; auch Hieronymus Suessano, Leibarzt Leo's X., trat in dieselbe. Das Leben war außerordentlich strenge. Justiniani erlaubte den Seinigen nicht einmal Mönchskutten. Ein Rock, bis auf's Knie reichend, ein Scapulier mit einer Kapuze und ein Mantel, durch ein Stück Holz zusammengeknüpft, dazu hölzerne Schuhe bildeten die Kleidung dieser Ordensmänner. Doch ist diese Congregation weniger unter dem Namen ihres eigentlichen Stifters Justiniani, als vielmehr unter dem Namen Congregation vom Kronenberg bekannt, weil nämlich Justiniani von Bergamo, der zweite Nachfolger Paul Justiniani's, die Eremie Kronenberg (Monte Corona) bei Perugia zur Centrale der ganzen Congregation machte. Die wilde Bergeshöhe ist da durch den Fleiß der Einsiedler zu einer reizenden Eremie geworden. Himmelhohe Cypressen und Tannen umgeben sie. Auch diese Congregation suchte man zu wiederholten Malen mit der von Camaldoli zu vereinigen. Der erste Versuch 1540 fiel schon wieder nach zwei Jahren; 1633 geschah die zweite Verbindung, welche aber 1667 für immer gelöst wurde. Zur Zeit der Blüte zählte diese Congregation 28 Eremien, welche auf den Kirchenstaat, das Gebiet von Venedig und Neapel, aber auch außeritalienische Länder entfielen. So waren 5 Eremien in Polen, 2 in Deutschland und 1 in Oesterreich. Weil nämlich die Entfernung zwischen den Einsiedeleien in Polen und Italien zu groß war, so sollte eine Zwischenstation errichtet werden. Kaiser Ferdinand II. überließ hochherzig mehreren Camaldulensern die Wahl eines Ortes. Nachdem dieselben für den Josephsberg, den äußersten Aus-

läufer des mons Cetius, sich entschieden hatten, erbaute er für diese Bergbrüder eine Kirche und Zellen und dotirte diese Stiftung hinlänglich 1628. Allein schon 1782 ließ Kaiser Joseph II. diese Eremie auflösen. Dagegen besteht die Eremie am argentinischen Berge in Bielany, in der Diöcese Krakau, bis heute. Das Wappen der Camaldulenser vom Kronenberge sind drei grüne Berge mit einer goldenen Krone im blauen Felde.

Weniger bekannt ist die Turiner Congregation geworden. Als Stifter derselben wird Alexander von Leva genannt, welcher 1612 gestorben ist. Ein Ableger der Turiner Congregation ist die französische „Unserer Lieben Frau vom Troste". Der Turiner Camaldulenser-Einsiedler Bonifaz Anton von Lyon errichtete zuerst zwei Eremien in Frankreich, eine in der Lyoner, die andere in der Vienner Diöcese. Doch konnten sich hier die Einsiedler nicht halten. Glücklicher war die Gründung in Val-Jésus, in der Diöcese Lyon, 1633. Schon 1635 erwirkten die Eremiten vom Papste Urban VIII. die Errichtung einer französischen Congregation unter dem Titel: Unserer Lieben Frau vom Troste, welche einen eigenen General, sonst die Satzungen vom Kronenberg hatte. Jetzt mehrten sich die Camaldoli's. Im J. 1642 entstand die zu Gros-Bois bei Paris, 1648 die zu La Flotte in der Nieder-Vendée; auch in Mont Valérien bestand um 1669 nur sehr kurz eine solche Niederlassung. Der unheilvolle große Revolutionssturm in Frankreich hat auch alle Camaldulenser-Eremien zerstört. Wieder hergestellt wurden sie in Italien, bis neuestens unheiliger Eifer die heiligen Stätten entweihte. Doch wurde nachträglich manchen Eremitenbrüdern gestattet, ihre Einsiedeleien, die man ihnen früher genommen, wieder zurückzukaufen.

Der Camaldulenserorden hat viele durch Wissenschaft und Frömmigkeit hervorragende Männer hervorgebracht. Von dem großen heiligen Romuald selbst wird der erste Theil einer Auslegung der Psalmen aufbewahrt. Unter seinen ersten Schülern wird der sächsische Adelige Bruno von Querfurt, den die heidnischen Preußen 1009 enthaupteten, als ein leuchtendes Vorbild eines christlichen Missionars geschildert (Hergenröther, Kirchengesch. II, 644). Allerdings war die meiste Zeit dem Psalmengesang, dem Gebete und der Betrachtung gewidmet, die übrige Zeit zur Handarbeit bestimmt. Zudem fehlte es in der Einsamkeit gänzlich an Mitteln zu geistiger Arbeit. Aber dennoch zählt auch dieser Zweig des Benedictinerordens berühmte Mitglieder. So wurde Ambrosius Traversari (s. d. Art.), General der Muraner Congregation, vom Papste Eugen IV. zum Concil zu Basel geschickt und that sich zu Ferrara-Florenz so sehr hervor, daß man ihm auftrug, das Formular zur Vereinigung der griechischen und lateinischen Kirche abzufassen. Der berühmteste Schriftsteller der Camaldulenser ist Paul Justiniani (gest. 1528), von dem Ziegelbauer (Centifolium camaldulense) 122 Tractate in lateinischer und 49 in italienischer Sprache anführt. Bonifaz Collina übersetzte einige dramatische Stücke von Corneille und Racine und unternahm die Hauptausgabe von Tasso's Werken. Eusebius der Spanier zeichnete sich durch Heiligkeit und Tugend aus, und nach seinem Tode (1501) geschahen auf seinen Namen viele Wunder (G. Bucelinus, Benedictus rediv., Feldk. 1679, 15 sq.). Guido Grandi aus Cremona, Professor zu Pisa und bedeutender Mathematiker, gest. 1742, schrieb unter Anderm Dissertationes camaldulenses (Journ. des Savants XLII, 442 s.). Die größte Zierde des Ordens war Papst Gregor XVI.

Es gab auch Camaldulenserinnen. Der selige Rudolf stiftete zu S. Pietro di Luco in Mugello 1086 das erste Kloster für dieselben und wies ihnen von Camaldoli Einkünfte an. Nach und nach stieg die Anzahl dieser Klöster auf 20, von denen 8 unter der Gerichtsbarkeit der Congregation von St. Michael von Murano standen. Die Nonnen hatten mit den Mönchen gleiche Satzungen und trugen Rock und Scapulier von weißer Serge, darüber einen wollenen Gürtel von derselben Farbe, im Chore eine sehr weite Kutte und über dem weißen Schleier noch einen schwarzen. Die Laienschwestern hatten anstatt der Kutte einen weißen Mantel oder Schleier. Ihr letztes Kloster hatten sie zu Rom. (Vgl. Augustini Florentini Hist. Camald., Flor. 1575, 2 voll.; J. B. Mittarelli, Annal. Camald., Venet. 1755 sq., 8 voll.; Helyot V, 236 ss.) [(Fehr) Wolfsgruber, O. S. B.]

Camaldulensis, s. Ambrosius Camaldulensis.

Camargo, Ignatius von, geboren den 26. December 1650 in Soria, trat den 30. December 1699 in die Gesellschaft Jesu ein und lehrte während 17 Jahren Theologie in Salamanca, wo er den 22. December 1722 starb. Er schrieb Regula honestatis moralis, seu tractatus theologicus tripartitus de regula moraliter agendi, Pars I, Neapoli 1702, worin er auf's Heftigste gegen den Probabilismus auftrat und sich als strengen Rigoristen kundgab. Gegen ihn schrieb der Dominicaner Vincenz Ferrerius, Professor zu Valencia (gest. 1738), in dem Werke Epitome cursus theologici, Valent. 1724, II. [Schneemann, S. J.]

Cambrai, Erzbisthum im nördlichen Frankreich. Die feste Stadt Cambrai, flämisch Cammeryk, in Französisch-Flandern, an der Schelde, mit 22 000 Einwohnern, war schon frühe als Cameracum (Camaracum) eine bedeutende Stadt. Doch findet sich ihr Name weder bei Cäsar noch bei andern gleichzeitigen Schriftstellern. Erst die Tabula Peutingeriana führt ihn auf. Zur Zeit, als die Franken in Gallien einfielen (Anfang des fünften Jahrhunderts), blühte Cameracum, wie Gregor von Tours berichtet (Hist. Franc. 2, 9), als eine Stadt von Bedeutung. Vielleicht schon von da an war sie eine königliche Stadt. Jedenfalls residirte in

ihr zur Zeit Chlodwigs (481—511) ein Frankenkönig Ragnacharius, welchen Chlodwig im Kampfe überwältigte. Cameracum kam so zu dem großen Frankenreiche und blieb bei demselben bis zu Lothars II. Tode, wo es Karl dem Kahlen zufiel (870). Unter den deutschen Kaisern, die übrigens um den Besitz desselben sowohl mit den Grafen von Flandern als auch mit den französischen Königen mannigfach zu kämpfen hatten, wurde es für eine freie Stadt des heiligen römischen Reiches erklärt. Im J. 1543 besetzte es Karl V. mit seinen Truppen und befestigte sich in dessen Besitze durch Erbauung einer auf dem nahegelegenen Berge aufgeführten Citadelle. Vorübergehend kam es hierauf 1582 in die Hände der Franzosen, denen es 1595 die Spanier abnahmen. Die Stadt mit ihrem Gebiete wurde den spanischen Niederlanden einverleibt und von da aus regiert. Den Erzbischöfen beließ man einige ihrer vorigen Hoheitsrechte, weßhalb sie noch immer den Titel führten „Herzoge von Cambrai, Grafen von Cambresis (dem Gebiete von Cambrai) und Fürsten des heiligen römischen Reichs". Selbst unter französischer Herrschaft noch führten sie diesen Titel; denn seit 1677 ist Stadt und Gebiet französisch. So viel über die politische Geschichte von Cambrai.

Die Reihe seiner Bischöfe beginnen Einige (Massaeus, Chronicorum multiplic. histor.) mit Diogenes, der von Papst Siricius (385 bis 398) gesendet, in Rheims zum Bischof von Cambrai ordinirt worden sei und endlich beim Einbruche der Vandalen in Frankreich den Martyrertod erlitten habe. Diese Angaben sind durchaus unzuverlässig, ja unglaubwürdig, da keiner der alten Schriftsteller, auch kein Martyrologium einen solchen Bischof kennt, und erst Massäus, ein Schriftsteller des 16. Jahrhunderts, diesen Namen aufgebracht hat. Mit mehr Recht könnte man den hl. Vedastus als ersten Bischof von Cambrai aufführen. Dieser um die Bekehrung Chlodwigs, des Frankenkönigs, so verdiente Presbyter wurde vom hl. Remigius zum Bischof geweiht und der Kirche von Atrebatum (Arras) vorgesetzt. Von hier aus regierte er, seitdem mit dem Sturze des Ragnacharius 510 Cameracum dem Reiche Chlodwigs einverleibt war, auch die Kirche von Cambrai (ob als bischöfliche?) bis ungefähr 540, wo er starb. Ihm folgte als Bischof der hl. Dominicus um 540, diesem der hl. Vedulfus um 545. Unter diesem letzteren soll der bischöfliche Sitz von Atrebatum nach Cameracum übertragen worden sein. Gewiß ist, daß sein Nachfolger, der hl. Gaugericus (St. Gery), Bischof seit ungefähr 580, in dieser letzteren Stadt residirte (gest. 619). Ihm verdankt die Abtei St. Medard, nachher nach ihrem Stifter St. Gery genannt, zuerst auf dem Berge bei der Stadt gelegen, nachher in diese selbst verlegt, ihre Gründung. Von nun an blieben die beiden Sitze von Cameracum und Atrebatum mit einander vereinigt, die bischöfliche Residenz aber stets in ersterer Stadt. Dieses Verhältniß bestand bis zum Tode des 23. Bischofs, Gerard II. Damals beschwerten sich die Canoniker von Atrebatum, daß ihre Kirche so lange Zeit derjenigen von Cambrai unterworfen sei, und baten den Papst, er möchte ihnen einen eigenen Hirten geben. Papst Urban II. entsprach ihren Bitten, stellte dem Clerus und Volke von Arras ihr Wahlrecht wieder heim und befahl dem Metropoliten, Erzbischof Raynold von Rheims, denjenigen zu weihen, welchen Clerus und Volk zum Bischof wählen würden. Die Wahl fiel auf Lambert, Canonicus der Congregatio Insulana. Urban II. consecrirte ihn 1093, da der Erzbischof von Rheims aus Furcht vor dem excommunicirten Kaiser Heinrich IV., welchem das durch die neugetroffene Einrichtung benachtheiligte Cambrai anhing, es nicht zu thun wagte. Von nun an war Arras getrennt. Der Bischof von Cambrai zwar, Galcherus (Gualtherus?), wollte die Aenderung nicht anerkennen. Allein auf dem Concil von Clermont (1095) wurde sie feierlich bestätigt, und der protestirende Gualtherus theils eben dieser seiner Widerspänstigkeit wegen, theils zur Strafe seines simonistischen Eintritts in die bischöfliche Regierung abgesetzt (vgl. Baluzii Miscellan. V, 236; vgl. VI). An seine Stelle kam (1095) Manasses, Archidiacon von Rheims, in der Reihenfolge der 24. Bischof. Doch hatte sowohl Manasses, als auch dessen Nachfolger, der selige Odo (von 1105 an), noch Vieles von dem Eindringling zu leiden. Derselbe hatte sich sogar der bischöflichen Hauptstadt bemächtigt, in welcher er sich hielt, bis er auf Befehl Heinrichs V., der sich damals zur Kirche hielt, vertrieben wurde (1106). Odo wird als einer der vortrefflichsten Bischöfe von Cambrai gerühmt und seiner Tugenden wegen als Seliger verehrt (s. d. Art.). Der 62. Bischof war der unglückselige Cardinal Robert von Genf, Bischof von Cambrai seit 1368 als Robert II., Cardinal seit 1372. Als Urban VI. durch strenge Maßregeln die Cardinäle gegen sich aufreizte, verließen diese, ihre schismatischen Absichten in's Werk zu setzen, die Hauptstadt der Christenheit und wählten den erst 36 Jahre alten Robert von Cambrai zum Gegenpapst. So begann derselbe als Clemens VII. die Reihe der für die Kirche so unheilvoll gewordenen Gegenpäpste (1378—1394). Sein dritter Nachfolger auf dem Stuhl von Cambrai (in der Reihenfolge der 67. Bischof) war der berühmte Petrus ab Alliaco (d'Ailly; s. d. Art.), um die Herstellung der kirchlichen Einheit ebenso bemüht, als Robert um deren Zerreißung. Petrus saß auf dem Stuhle von Cambrai von 1397 bis (ungefähr) 1425. Er wurde im Chor der Cathedrale begraben.

Mit Maximilian, aus dem Geschlechte der Grafen von Walhaim, beginnt die Reihe der Erzbischöfe von Cambrai. Was schon längst Karls V. und Philipps II. von Spanien Begehren gewesen war, wurde endlich von Paul IV. gewährt. Durch eine Bulle vom 12. Mai 1559 wurden die Bisthümer Mecheln, Utrecht und

Cambrai zu Erzbisthümern erhoben und somit das spanisch-belgische Gebiet von aller Jurisdiction fremdländischer Bischöfe befreit. Cambrai, das bisher als Suffraganat der Kirchenprovinz Rheims zugehört, wurde jetzt als Metropole über die bischöflichen Sitze von Arras, Tournay, St. Omer und Namur erhoben. Die Protestationen des damaligen Erzbischofs von Rheims, des Cardinals Karl von Lothringen, welcher nicht gehört worden zu sein behauptete, fruchteten nichts. Die Bullen, welche noch nicht ausgegeben waren, als Paul IV. starb, wurden am 6. Januar 1560 von dessen Nachfolger Pius IV. durch eine neue Bulle bekräftigt. Erst unter dem Rheimser Erzbischof Le Tellier, der seit 1678 die Sache wieder aufgerührt, kam um 1695 ein Vergleich zu Stande, indem zur Entschädigung für die geschmälerten Metropolitanrechte der mensa archiepisc. von Rheims die Einkünfte der Abtei St. Thierry zugewiesen wurden. In der Reihenfolge der neuen Erzbischöfe glänzte ein Fénelon seit 10. August 1695 (als Erzbischof der 12., in der Reihe der Bischöfe der 95.), dessen Name allein schon hinreichte, den Stuhl von Cambrai in der Christenheit unvergeßlich zu machen (s. d. Art.). Leider saß auch ein Dubois als Fénelons dritter Nachfolger darauf. Philipps von Orleans so unheilvolle Regentschaft hat der Kirche von Cambrai diese Wunde geschlagen; denn bereits unter Ludwig XIV., der durch den Frieden von Nymwegen (1678) das im Jahr zuvor eroberte Cambrai sammt Gebiet zugesprochen erhielt, war durch ein päpstliches Indult dem Könige das Präsentationsrecht auf den erzbischöflichen Stuhl verliehen worden, während vorher das Capitel frei wählen durfte. Fénelon war der erste vom König nominirte Erzbischof. Durch die Revolution verlor der Stuhl von Cambrai vorübergehend seine Metropolitanwürde. Das Concordat von 1801 unterstellte das wieder hergestellte Bisthum als einfaches Suffraganat der Metropole Paris. In der neuesten Zeit (1842) ist es indessen wiederum zum Erzbisthum erhoben und ihm Arras als Suffraganbisthum zugetheilt worden. Die herrliche Cathedralkirche dagegen, einst der Stolz Cambrai's, mit ihrem bewunderten Thurme, beides im Spitzbogenstile, ist für immer von der Erde verschwunden. Am 6. Juni 1796 ließ das Directorium dieselbe auf den Abbruch verkaufen, und das Werk der Jahrhunderte, dessen Material allein auf Millionen Franken von Kennern geschätzt wurde, wurde einer Gesellschaft von Domänenkäufern um wenige Silberlinge überlassen. Diese gaben nämlich 120 000 Franken in Papiergeld, was in wirklichem Werth damals etwa der Summe von 3600 Franken gleichkam. Die Kirche ward ihnen überlassen, und bald war sie dem Erdboden gleich gemacht. Den Thurm ließ man stehen. Im J. 1804 wollte man ihn in ein Denkmal Fénelons umwandeln; es unterblieb, und am 30. Januar 1809 stürzte auch er, von heftigem Sturmwind erschüttert, zusammen. Gutgesinnten Männern war es gelungen, das Haupt und mehrere Gebeine Fénelons zu retten. Sie sind jetzt seit dem 26. October 1822 mit den Gebeinen mehrerer anderer Bischöfe in der neuen Cathedrale, welche einst (Benedictiner-) Abteikirche vom heiligen Grab war, einem Gebäude in modernem Stil, beigesetzt. Am 7. Januar 1826 wurde das dem großen Erzbischof neu errichtete Denkmal, die ehrwürdige Gestalt auf dem Todtenbette ausgestreckt darstellend, von Louis Belmas, Bischof von Cambrai, feierlich eingeweiht. Der 93. Oberhirte, Renatus Franz Régnier, geboren 1794, 1842 als Bischof von Angoulême präconisirt, 1850 auf das Erzbisthum Cambrai promovirt und 22. December 1873 mit der Cardinalswürde geschmückt, starb am 3. Januar 1881. Es folgte Alfred Duquesnay, geb. 1814, Bischof von Limoges 1871, promovirt 13. Mai 1881. Ihm stehen fünf Generalvicare, ein Secretariat und ein Diöcesan-Officialat zur Seite. Das Metropolitan-Capitel Nôtre-Dame hat 10 Titular-Canonici; früher 28 Canonici und 95 Ecclesiastici. Das Diöcesanseminar leiten die Lazaristen, das kleine Seminar Weltgeistliche. Neben den Lazaristen gibt es noch viele männliche Ordensniederlassungen und noch mehr weibliche Congregationen. Die ganze Erzdiöcese zählt (1881) in 67 Pfarreien, 602 Succursalen und 230 Vicariaten 1 522 719 Seelen. Die großen Städte Lille, Dünkirchen, Valenciennes, Douay (s. d. Art.) gehören dazu. In Lille wurde 1876 eine katholische Universität eröffnet, für welche bis zum Monat März des genannten Jahres bereits 4 200 000 Franken gezeichnet waren.

Diöcesansynoden: 1. Im J. 1105 unter dem seligen Bischof Odo; 2. 1307 unter Philipp von Marigny; 3. 1550 unter Robert III. von Croy. Von Trient zurückgekehrt, hielt er diese Synode, um die auf dem Augsburger Reichstag vom Kaiser Karl V. betreffs der Religionsangelegenheiten publicirten Beschlüsse bekannt zu machen und demgemäß Maßregeln zu beschließen; 4. 1631 unter Erzbischof Franz II. Vanderburgh. Ihr war eine Visitation der Diöcese durch den Bischof vorausgegangen. Die Synode sollte die Mißbräuche, die er angetroffen, heben. — Provinzialsynoden: 1. 1563. Es war die erste nach Erhebung von Cambrai zur Metropole. Max von Walhaim, erster Erzbischof, feierte sie mit den Bischöfen von Arras, St. Omer, Namur. Tournay war vacant (die Acten bei Labbé, Concil. XV). 2. 1567 nach den beiden St. Marthe. Bekannt ist weiter nichts darüber. 3. 1586 unter Ludwig Berlaymont; sie wurde in Mont gefeiert, wohin sich Erzbischof und Capitel vor den Franzosen geflüchtet. 4. 1631 unter Franz II. und 5. 1681 unter Jacob Theodor. (Vgl. Chatillon, Series Epp. Camerac. et Atrebat.; Gallia christ. III, 1 sqq. et 615 sqq.; Hugues du Tems IV, 1 sqq.; M. A. le Glay, Recherches sur l'église metropolit. de C., Cambrai 1825, und dessen Cameracum christianum,

Lille 1849; H. Fisquet, La France pontif. Cambrai, Paris 1869; Moroni VI, 311 sqq.; Gams, Ser. Epp. 526 sqq.; J. Bucelini Annales Gallo-Flandr. und A. Sanderus, Flandria illustrata.) [(Kerker) Neher.]

Cambridge (Camboritum, Cantabricum), Hauptstadt der gleichnamigen Grafschaft, am schiffbaren Cam gelegen, ist Sitz der zweiten Universität Englands. Gegenüber der Sage, daß schon König Sigbert von Ostangeln um 630 hier eine Schule errichtet habe, läßt sich urkundlich erst aus dem Anfange des zwölften Jahrhunderts eine Klosterschule nachweisen. Sie wurde durch Mönche aus dem Kloster Croyland eröffnet. Als dann 1209 in Folge eines argen Tumultes viele Studenten aus Oxford auswanderten, zog ein Theil derselben nach Cambridge. Hierdurch erhielt die Klosterschule erhöhte Bedeutung und gestaltete sich zu einer Universität. Nähere Nachrichten fehlen; doch wird schon 1229 ein Kanzler erwähnt, und 1231 empfing die Hochschule von Heinrich III. einige königliche Privilegien. Die Verfassung der Universität entwickelte sich analog der zu Oxford. An Stelle des Rectors, welchen die nach dem Muster von Paris gegründeten Universitäten hatten, führte in England ein Kanzler das Vorsteheramt. Bis in die Mitte des 14. Jahrhunderts war der Cancellarius Cantabrigiensis ein Beamter des Bischofs von Ely; erst 1402 wurde durch eine Bulle Bonifaz' IX. die Kanzlerwahl von der Bestätigung des Bischofs unabhängig erklärt. Bis in die Neuzeit nahm der Bischof von Ely wenigstens in der Theorie noch ein Visitationsrecht in Anspruch. Als bischöflicher Beamter war der Kanzler extra corpus scholasticum. Ihm gegenüber standen zwei Procuratoren (Proctors), welche von den beiden Nationen (australis oder Southern men und borealis oder Northern men) gewählt wurden und die Rechte der Nationen zu vertreten hatten. Die Nationen bildeten aber eine Universitas in artibus fundata; es traten demnach in Cambridge nicht, wie anderswo, die Facultäten als selbständige, gesonderte Corporationen in Beziehung zum akademischen Gemeinwesen, sondern die Berathung und Beschlußfassung aller Angelegenheiten der Universität, wie auch die Ertheilung der gelehrten Grade in den verschiedenen Disciplinen fiel ausschließlich den Artisten zu. Es konnten auch, mit vorübergehenden Ausnahmen, nur solche Scholaren, welche bereits in artibus graduirt waren, zum Doctorat der Theologie oder der Jurisprudenz gelangen. Anfänglich bestanden neben den Collegien und Schulen, welche die einzelnen Orden für ihre Angehörigen errichteten, die Hallen (Halls), private Convicte mehrerer Scholaren, welche mit bestimmten Statuten unter einem Magister regens (Principal) lebten. Dann aber bildeten sich nach Pariser Mustern auch Collegien (Colleges), nämlich juridische, auf unbewegliches Eigenthum fundirte Corporationen, deren Vorsteher sammt den Gehilfen in ihrer Gesammtheit die Universität ausmachten. Cambridge war demnach, wie Paris, eine Universitas magistrorum. Das erste derartige College wurde 1274 durch Bischof Hugh de Balsham von Ely unter dem Namen Domus S. Petri gegründet. Als weitere Stiftungen der katholischen Zeit folgten: Clare-Hall, gestiftet 1326 von Lady Elisabeth Clare; Pembroke-Hall, gestiftet 1343 von der Gräfin Pembroke; Gonville-Hall, gestiftet 1348 von Edmund Gonville, das seit seiner Erweiterung (1557) durch Dr. Johann Cajus den Namen Gonville- und Cajus-College führte; Trinity-Hall, gestiftet 1350 von Wilhelm Bateman, Bischof von Norwich; Corpus-Christi-College, gestiftet 1351 von der Corpus-Christi-Bruderschaft im Vereine mit der Bruderschaft der allerseligsten Jungfrau; Kings-College, 1441, und Christs-College, 1446 von König Heinrich VI. gestiftet; Queens-College, gestiftet 1446 von der Königin Margaretha von Anjou, Gemahlin Heinrichs VI.; Catherine-Hall, gestiftet 1476 vom Kanzler Robert Wodelarke; Jesus-College, gestiftet 1496 von Bischof Alcock von Ely; St. Johns-College, gestiftet 1511 von Margaretha, Gräfin von Richmond. Ein jedes dieser Colleges hat Wohnungen für Lehrer und Schüler, Lehrzimmer, eine Bibliothek, Kapelle, Gärten und Höfe. Jedes wird nach eigenen Statuten und Gebräuchen regiert. Die Mitglieder (Members on the Book) sind theils stiftungsmäßige, theils unabhängige (Pensionäre). Zu den stiftungsmäßigen gehören die Genossen (Socii, Fellows), welche stimmfähig sind und aus ihrer Mitte den Vorsteher (Master) wählen, und die mit Stipendien aufgenommenen Schüler. Zum College gehören ferner verschiedene Beamte: Bursar, Bibliothekar, Dean für häusliche Disciplin, Kapläne u. s. f. Im 16. Jahrhundert wurde eine Durchbrechung des bisherigen, den Colleges und Halls angehörigen Lehrercollegiums versucht und eigene Professuren fundirt. So stiftete Lord-Oberrichter Reade 1524 die Lehrstühle für Mathematik, Rhetorik, Logik und Philosophie, und König Heinrich VIII. fügte fünf neue Stellen für Theologie, Civilrecht, Medicin, Griechisch und Hebräisch hinzu. Doch sanken diese Stiftungen bald zu Sinecuren herab, und das akademische Leben concentrirte sich wieder ausschließlich in den Colleges.

Heinrichs Abfall von der Kirche stellte den Bestand der Universität anfänglich ernstlich in Frage. Die Besitzungen der Colleges wurden allseitig bedroht, die kirchlichen Beneficien confiscirt, die Bibliotheken verschleudert, die Formen der akademischen Grade und der Schulübungen als katholisch perhorrescirt. Eine Restauration trat unter der Königin Maria ein. Sie berief katholische Lehrer und stiftete in Ausführung eines von Heinrich noch kurz vor dem Tode gefaßten Planes das berühmte Trinity-College für 60 Fellows und 69 Scholaren. Seit Elisabeths Regierung wurde dagegen die Universität den Katholiken vollständig verschlossen. Elisabeth forderte von

allen Gliedern den Suprematseid; viele Fellows und die elf unter Maria eingetretenen Masters mußten weichen. Viele der Flüchtlinge zeichneten sich nachher theils im katholischen Seminare zu Douay und sonst als Lehrer und Wortführer des katholischen Englands, theils aber auch als dessen Martyrer auf dem Blutgerüste aus. Im J. 1571 gab Elisabeth der Universität neue Statuten. Das democratische Element, welches bisher in den Nationen und den von ihnen gewählten Procuratoren sich geoffenbart hatte, wurde beseitigt und für die Zukunft die Wahl der Behörden, insbesondere der Procuratoren (Proctors), welche neben dem Vicekanzler und den Masters der Collegien (dem Caput der Universität) die Behörde der Universität bilden, nach einem gewissen Turnus den Colleges zugewiesen. Innerlich zerrütteten die religiösen Kämpfe zwischen Puritanern und Episcopalen das Studienwesen. In diesen beiden religiösen Parteien spiegelte sich noch immer der alte, nationale Gegensatz der Australen und Borealen. Die Kanzler Cecil (1559 bis 1594) und Essex (1594—1600) neigten zu den Puritanern; die Episcopalen aber erlangten unter der Führung von Parker und Whitgift wieder das Uebergewicht. Erwähnung verdient, daß unter den Universitätskanzlern des 16. Jahrhunderts Bischof Fisher, dann Cromwell, Somerset, Northumberland und Essex auf dem Schaffote bluteten. Neue Stiftungen brachte diese Zeit am Magdalen-College 1542, Emmanuel-College 1584 und Sidney-Sussex-College 1596. Unter Jacob I. erhielt die Universität die Privilegien, zwei Glieder in's Unterhaus zu senden (1603) und alle von katholischen Patronen abhängigen Pfründen der nördlichen Grafschaften zu besetzen (1606). Im Kriege des Parlaments gegen Karl I. stand Cambridge anfänglich auf Seite des Königs und sandte ihm alles verfügbare Geld und die Kostbarkeiten als Kriegssteuer; bald aber erhielten die Puritaner wieder die Oberhand. Wenn sie auch später unterlagen, so blieb doch für die Zukunft im Gegensatz zum streng anglicanischen Oxford eine stark puritanische Färbung in Cambridge. Im 17. Jahrhundert verliehen Barrow und sein großer Schüler Isaac Newton der Universität hohen Glanz. Es hoben sich die naturwissenschaftlichen Studien, und seit 1702 wurden viele Lehrstühle für exacte Wissenschaften und Naturforschung gegründet. An sie reihte sich 1807 das Downing-College für Mediciner und Juristen. Gegenwärtig zählt die Universität 32 Professoren, 450 Fellows und 1500 bis 1800 Studenten. Der Hauptwürdenträger ist der Kanzler, gewöhnlich eine fürstliche Persönlichkeit, als dessen Stellvertreter der Vicekanzler fungirt. Letzterer führt die Verwaltung und ertheilt die Grade. Die richterliche Gewalt übt der vom Kanzler bestellte Ober-Steward (Seneschall); für die Disciplin sind zwei Proctors (Friedensbeamte) aufgestellt. Die legislative Gewalt ruht im wöchentlichen Council, wozu neben den genannten vier Beamten noch 18 Glieder der Universität erscheinen, in den Congregations von 210 Personen und in den Convocations, wozu die Magister artium und die im Register enthaltenen Doctoren der Theologie, des Rechts und der Medicin erscheinen. Die Schüler können nach vierjährigem Studium den Grad eines Baccalaureus (Bachelor) erhalten; die meisten verlassen dann die Universität. Sieben Jahre sind nöthig zum Grade eines Magisters, acht zu dem eines Doctors der Rechte oder der Medicin, zwölf zu dem eines Doctors der Theologie. (Literatur: A History of the Univ. of Cambridge, 2 vols., Lond. 1805; V. A. Huber, Die englischen Universitäten, 2 Bde., Cassel 1839 bis 1840; Demogeot et Montucci, De l'enseignement supérieur en Angleterre et en Écosse, Paris 1870; Arnold, Oxford and Cambridge, their Colleges etc., Lond. 1873; ein Verzeichniß aller bedeutenden Lehrer und Schüler seit 1500 bei Charles Henry Cooper and Thomson Cooper, Athenae Cantabrigienses, Cambridge 1858 ss.) [Streber.]

Camerarius, Joachim, Humanist, geb. zu Bamberg 12. April 1500, gest. zu Leipzig 17. April 1574, stammte aus altem fränkischem Geschlecht, das seine Ahnen in Heinrichs II. Zeiten setzte, und dessen Familienname Liebhard war. Weil in dieser Familie das Amt eines Kammermeisters oder Kämmerers am bischöflichen Hofe zu Bamberg erblich war, nahm Joachim Liebhard nach damaliger Mode den Namen Camerarius an. Sein Vater, ein reicher und angesehener Bamberger Rathsherr, ließ den kränklichen Knaben zuerst in Bamberg unterrichten, dann aber im Alter von 13 Jahren bereits die Universität Leipzig beziehen, wo er in dem Hause des Lehrers Georg Held aus Forchheim zugleich mit dem Fürsten Georg von Anhalt untergebracht wurde. Schon im September 1513 wurde er Baccalaureus, lernte eifrig unter dem Engländer Richard Croke und Joachim Metzler Griechisch und genoß auch den Unterricht des Peter Mosellanus. Bei Luthers Auftreten wandte er sich ihm mit solcher Bewunderung zu, daß ihn die besorgte Mutter vor allzu großem Vertrauen warnte. Mit Euricius Cordus und Eoban Hesse aus Erfurt befreundet, zog er 1518 nach Erfurt, lehrte dort bereits Griechisch, während er noch weiter lernte, und wurde 1521 Magister. Im nämlichen Jahre wandte sich Camerarius, als Pest und Unruhen die Erfurter Universität unsicher machten, nach Wittenberg. Dort wurde er bald mit Melanchthon auf's Innigste befreundet und blieb es für's ganze Leben. Im J. 1522 sah er auch Luther in Wittenberg und machte dann die übliche Wallfahrt nach Basel zu Erasmus. Nach kürzerem Aufenthalt in Erfurt, Preußen, Bamberg ward er 1526 sehr gut besoldeter Lehrer des Griechischen an der neuerrichteten „hohen Schule" zu Nürnberg, wo er mit Eoban Hesse, Dürer, Link, Osiander und W. Pirkheimer in eifrigem Verkehr stand. Schon um diese Zeit (1526) klagt er in einem Briefe an Crotus über die allgemeine Verwirrung, über

die schlechten Zeiten, über die Zügellosigkeit und das Sittenverderbniß (Döllinger, Die Reformation II, 584 ff.). Seit 1527 war er mit Anna von Truchseß-Grünsberg vermählt, allein sein häusliches Glück ward vielfach durch Familienschicksal und öffentliche Wirren getrübt. Im J. 1530 war er mit den Nürnberger Gesandten auf dem Augsburger Reichstag und unterstützte hier Melanchthon bei Abfassung der Bekenntnißschriften (vgl. Corp. Ref. II, 250 über Joachim Cammermeister). Im J. 1535 ward er, wahrscheinlich auf Melanchthons Empfehlung, nach Tübingen mit der höchsten Besoldung, die es dort überhaupt gab, berufen und half die Universität zur Blüte bringen, bis ihm der Streit und das ewige Gezänk zwischen Lutheranern und Zwinglianern das Leben daselbst verleidete (Döllinger a. a. O.). Auf Melanchthons Betreiben ging er deßhalb 1541 gern nach Leipzig, und hier wußte man ihn so zu schätzen, daß man ihm ein für jene Zeit unerhörtes Gehalt von 2000 Gulden und noch Steuerfreiheiten anbot. In seiner Antrittsrede betonte er hier, daß er nicht, wie manche Andere, alles Alte abthun, vielmehr das vorhandene Gute bewahren und das Fehlerhafte verbessern wolle. Durch 33jährige Thätigkeit an dieser Universität hat er sein Versprechen redlich gehalten, wenn auch hier seine Klagen darüber nicht verstummen, daß Alle blinder Leidenschaft fröhnten, daß „Habgier, Stolz, Wollust, Fressen und Saufen" überhand nehme (Döllinger a. a. O.). Er blieb dauernd in Leipzig bis an sein Ende und wurde nur zuweilen in seiner Thätigkeit unterbrochen, wie z. B. 1546 durch den von ihm tief beklagten schmalkaldischen Krieg und durch mehrfache Religionsverhandlungen. So war er betheiligt an den Kämpfen über das Interim, an den Verhandlungen zu Naumburg 1554, auf dem Reichstag zu Augsburg 1555 u. a. m. In diese Zeit fällt die schärfste seiner Schriften, die er anonym unter dem Titel herausgab: Querela M. Lutheri seu somnium, Basil. 1555. In derselben legte er offen und ehrlich die unerträglichen Zustände der protestantischen Kirche bloß. Wohl mochte es die Zeloten bitter kränken, wenn ihnen Camerarius ihr Bild ausmalte: wie sie Luther nur an Derbheit und Schimpfen zu gleichen suchten, wie sie aus Bosheit und Eitelkeit immer neue Streitigkeiten anfachten, unbekümmert, ob die Kirche zerstört werde; wie so viele Prediger glaubten, nicht eifrig zu sein, wenn sie das Volk nicht durch Schmähungen gegen den alten Glauben und Andersdenkende aufhetzten; wie Andere, mit allen Lastern befleckt, stets gegen die guten Werke eiferten, weil dieses die zum Sündigen geneigte menschliche Natur kitzele und ihr wohl gefalle. — Die Antwort blieben ihm seine Gegner nicht schuldig. Sie nannten ihn einen „Narren und Possenreißer", „abgefeimten Hofschmarotzer und Heuchler", „einen unverschämten und verruchten Zungendrescher", der „mit einem Judaskuß Luther verrathe". Camerarius ward dadurch in seiner Ueberzeugung nicht wankend gemacht. Nachdem er dann seinen Freund Melanchthon in seiner letzten Krankheit besucht und auch zur Gruft geleitet hatte (1560), machte er eine Reise nach Wien (1568), um mit Kaiser Max II. über die Religionsvereinigung zu verhandeln, lehnte es aber ab, dort als kaiserlicher Rath zu bleiben. Viele Widerwärtigkeiten trübten den Abend seines Lebens: Kränklichkeit, der Verlust fast aller alten Freunde, die Verfolgungen fanatischer Theologen von seiner eigenen Glaubenspartei, vor Allem aber die Zerklüftung und der Niedergang des deutschen Reiches und der Aerger über die zunehmende Barbarei und Geistlosigkeit (vgl. Döllinger, Reformation I, 483 ff. 493). Nachdem ihm seine Frau im Tode vorangegangen war (15. Juli 1573), starb er am 17. April 1574, noch gerade frühe genug, wie Ursinus in Heidelberg seinem Sohne zum Troste schrieb, um nicht mehr Dinge zu erleben, die ihm bitterer gewesen wären als ein 100facher Tod, ja noch eben frühe genug, um nicht, wie Melanchthons Schwiegersohn Peucer, für seine Anhänglichkeit an Melanchthons Lehre mit Gefängniß, Folter und Tod bedroht zu werden. Am meisten, klagte er kurz vor seinem Tode, schmerze es ihn, wenn er „bedenke, daß die Unserigen selbst die Schuld all des Elends tragen . . .; meistentheils ungelehrte Leute, nur von frechem Muthwillen getrieben, kämpfen sie um ihre Meinungen und wollen dabei wegen ihres Eifers für die Erhaltung der himmlischen Lehre noch gerühmt werden. Aller wissenschaftlichen Bildung fremd oder feind, zufrieden mit den neuesten Zank- und Streitschriften, geben sie sich maßlos ihren Lüsten hin in dieser ungebundenen Freiheit des Lebens und hassen alle Disciplin" (Döllinger a. a. O. II, 594). „Unstreitig war Camerarius unter den deutschen Philologen, welche die Sache des Protestantismus damals ergriffen, der bedeutendste . . ."; „er war vielseitig gebildet und der beste Kenner des Griechischen, den Deutschland damals besaß" (Döllinger a. a. O. II, 584). Diese wirkliche Tüchtigkeit war bei ihm mit stiller Bescheidenheit gepaart, und vor Allem ist sein milder, versöhnlicher Charakter zu loben. Deßhalb trat er auch niemals gehässig gegen die alte Kirche auf, ja er hielt sich sogar für einen treuen Sohn derselben und schrieb noch im J. 1548 dem Vitus Amerbach, der seine Wittenberger Professur aufgegeben hatte, um wieder katholisch zu werden: „Was redest du mir von unserer und eurer Kirche? Es gibt nur Eine christliche Kirche, die nicht in Theile zerrissen werden kann; in dieser bin ich geboren und getauft und in dieser habe ich immer gelebt, und ich bitte Christum täglich, daß er mich nicht von deiner Kirche abfallen lasse" (Döllinger a. a. O. I, 513). Seine 153 Schriften sind meist philologischen Inhalts (vgl. Fabricii Bibl. Graeca); auch als Mathematiker, Pädagog und fruchtbarer Dichter ist er zu nennen, ja er schrieb sogar über die Reitkunst, die er auch praktisch fleißig übte. Hier müssen besonders seine theologischen und historischen Arbeiten erwähnt

werden. Er war in der Exegese (Sententiae Jesu Siracidae; Notatio figurarum), wie in der praktischen (Homiliae), systematischen (Catechesis christiana) und historischen Theologie thätig. Am bekanntesten aber und am meisten benützt sind seine historisch-biographischen Arbeiten über Georg von Anhalt (1555), Eoban Hesse (1553) mit vielen Nachrichten über sein eigenes Leben und besonders seine Narratio de Ph. Melanchthonis ortu etc. (1566). Auch Melanchthons Briefe gab er 1569 zum Theil heraus. Leider sind diese Arbeiten nach den neuesten Untersuchungen (vgl. v. Druffel, Die Melanchthon-H.-S. der Chigi-Bibl. in Rom in den Sitzungsberichten der historischen Klasse der Münchener Akademie 1876, I, 4, 491—527, und Meyer, ebend. 5, 596 ff.) nicht mehr unbedingt glaubwürdig, da Camerarius die Briefe Melanchthons vielfach ganz nach seinen Zwecken gefälscht oder, wie Druffel es nennt, eigenhändig interpolirt hat, und zwar nicht etwa nur in geringfügigen Dingen oder in mehr formeller Hinsicht, sondern im Sinne, so daß in Camerarius' Ausgabe oft das gerade Gegentheil von dem steht, was Melanchthon geschrieben hat. Diese Aenderungen sind mit bewußter Absichtlichkeit vorgenommen; zahlreiche tadelnde Urtheile, Schimpfworte, unangenehme Thatsachen über die protestantische Partei sind weggeblieben, ganze Sätze sind freie Composition des Camerarius, der wichtige griechische Brief Melanchthons über Luthers Heirat ist völlig von Camerarius umgearbeitet worden. Viele Briefe hat Camerarius ganz weggelassen; sie tragen noch seine eigenhändigen Randbemerkungen: Omittatur, non describatur etc. (v. Druffel a. a. O.). (Vgl. außer den schon citirten Schriften den sehr genauen Artikel in der Allg. deutsch. Biogr. III, 720 ff. von Horawitz [der auch eine besondere Schrift über Camerarius in Aussicht stellt] und die Arbeit von Schneider über Camerarius' pädagogische Wirksamkeit in der Encyklopädie des Unterrichts von Schmidt s. v. Kämmerer. Seine sämmtlichen Schriften werden aufgezählt in Jöchers Gelehrtenlexicon.) [Webewer.]

Camera Romana, s. Curie, römische.

Camerino, Erzbisthum in der Provinz Macerata. Camers oder Camerinum, vordem Stadt der Latiner in Umbrien, dann römische Colonie (Republik), ist Hauptort der genannten Provinz, südöstlich von Ancona, mit 7500 Einwohnern, Cathedrale Annunt. B. M. V., Collegiatkirche S. Venantii mit den Reliquien dieses Heiligen, des Hauptpatrons der Stadt, Prioratkirche S. Maria in Via mit wunderthätigem Mariabild, Priesterseminar, nicht unberühmter Secundär-Universität (1727 von Papst Benedict XIII. gegründet, 1824 erneuert, 1841 von 200 Studenten besucht), 19 Klöstern und vielen Wohlthätigkeitsanstalten. Im Mittelalter wurde Camerino eine Mark und gehörte zum Herzogthum Spoleto. Von der Mitte des 13. Jahrhunderts an herrschten hier die Varani; Johann Maria Varano wurde 1520 von Papst Leo X. zum Herzog erhoben. Dieß Herzogthum erhielt 1539 Ottavio Farnese; nachdem derselbe Herzog von Parma geworden, wurde Camerino zur päpstlichen Kammer gezogen. Schon um das Jahr 238 durch die Heiligen Porphyrius und Venantius für den christlichen Glauben gewonnen, erhielt Camerino um 250 seinen ersten Bischof an dem hl. Leontius. Von seinen Nachfolgern ist besonders zu nennen der hl. Ansovinus, zuvor Beichtvater des Kaisers Ludwig des Frommen, welcher sich durch Gelehrsamkeit und Frömmigkeit auszeichnete und wie im Leben, so auch nach seinem Tode viele Wunder wirkte (gest. den 13. März 861). Bischof Hieron. Vitalis de Buoi (Bobo), von 1580—1596, hielt zwei Diöcesansynoden in den Jahren 1584 und 1587, deren Statuten noch vorhanden sind. Unter ihm trennte Sixtus V. 1586 von dieser Diöcese einen Theil als neue Diöcese San Severino ab. Bischof Gentilis Dolfino (1596—1601) errichtete das tridentinische Seminar; Aemilius Altieri, ernannt 1629, hielt im Jahre danach die dritte Synode, resignirte 1666, wurde 1669 Cardinal und 1670 Papst (s. d. Art. Clemens X.). Als Papst stiftete er für diese seine ehemalige Cathedrale zwei weitere Canonicate; unter Bischof Eudo (944) gab es drei Dignitäten, unter Papst Innocenz IV. 12 Canonici, denen Papst Paul III. vier weitere hinzufügte. Unter Bischof Cosimus Torelli (1719 bis 1736) unirte Benedict XIII. den durch die Constitution Notoriae sunt vom 15. November 1728 errichteten Bischofssitz Fabriano unter Einem mit Camerino. Pius VI. trennte 1785 Fabriano wieder davon und unirte es mit Matelica, erhob dagegen durch Bulle Quemadmodum vom 17. December 1787 Camerino zum Erzbisthum ohne Suffraganat und stellte es unmittelbar unter den heiligen Stuhl. Durch Bulle Pervetustam vom 8. Februar 1816 errichtete Pius VII. einen neuen Sitz in der im Bezirk Macerata gelegenen Stadt Treja, übergab denselben aber sofort in die beständige Administration des Erzbischofs von Camerino, welcher sich deßhalb seither Archiep. Camerinensis et Trejensis nennt (vgl. über Treja: G. Colucci, Treja antica Città picen., Macerata 1780). Der dritte Erzbischof, Nic. Mattei Baldini, von 1817—1842, consecrirte 1833 die neue Cathedrale (vgl. Giuseppe d'Este, Ragionamento della nuova metropolitana di C., Roma 1838). Der gegenwärtige 84. Bischof und 6. Erzbischof ist Felicissimus Salvini, geb. 1803, Bischof von Acquapendente 1843, promovirte 1847. Sein Sprengel zählt in 176 Pfarreien 78 000 Diöcesanen; davon entfallen auf Treja 7 Pfarreien und 9000 Seelen. Das Capitel zählt 2 Dignitäten und 19 Canonici, welche Prälatenrang haben. Die zwölf Capläne an der Prioratkirche S. Maria haben das Privilegium, die Mozetta zu tragen. (Vgl. Cam. Lilli, Hist. di Camerino, Macerata 1652; Ottavio Turchi, De ecclesiae Camerin. Pontificibus libri VI, Rom. 1762; Ughelli I, 546 sqq. et X,

251 sq.; Cappelletti IV, 231 sqq.; Moroni VII, 49 sqq.) [Neher.]

Camerlengo (Camerarius), Titel mehrerer Aemter in der römischen Kirche. 1. Der Camerlengo der heiligen römischen Kirche (Camerarius S. Rom. Ecclesiae) ist der oberste Vorsteher der apostolischen Kammer (s. d. Art. Curie). Nach der Meinung von de Luca und Danielli trat er an die Stelle des Cardinalarchidiacons, dessen Würde im zwölften Jahrhundert allmälig beseitigt wurde; begründeter scheint die Ansicht, daß er das Amt des Vestararius oder noch mehr das des spätern Vicedominus einnehme, da ihm alle Geschäftskreise, welche auf die päpstliche Hofhaltung sich bezogen, untergeordnet wurden. Wenngleich meist Cardinäle das Amt des Camerlengo führen, so ist es doch an sich nicht eine Cardinalsstelle, sondern eine Hausprälatur, und der Cardinal bedarf für jene Functionen, die nur einem Familiaren des Papstes zukommen, der Stellvertretung durch einen Vicecamerlengo. Die Reihe dieser Palastbeamten beginnt um 1061 mit Leo, Cardinal von Sta. Maria in Cosmedin. Er wird als Praefectus, Quaestor aerarii, Curator publicae pecuniae aufgeführt. Seit dem 13. Jahrhundert hatte der Camerlengo nicht bloß die Verwaltung der päpstlichen Finanzen, sondern übte auch die Jurisdiction über die Cleriker Sacri Palatii und das gesammte Beamtenpersonal der Curie. Als Gehilfe und Begleiter des Papstes erschien er ferner bei verschiedenen gottesdienstlichen Functionen. Seine Thätigkeit in dieser Beziehung beschreiben die verschiedenen Ordines Romani (s. hierüber Phillips, K.-R. VI, 410 ff.). Sein Amt hört nach einer Verordnung Gregors X. (c. 3, VI de elect. 1, 6) auch beim Tode des Papstes nicht auf, vielmehr erhält er für die Sedisvacanz noch weitere Vollmachten über den Palast und die Cleriker desselben. Er beruft die Cardinäle an das Sterbebett des Papstes, besorgt die Zurichtungen der Leiche, weist die Almosenspenden an, fertigt das Inventar der vorhandenen Kostbarkeiten, übernimmt die Besorgung und die Ueberwachung der Räume für das Conclave. Zum Zeichen seiner Jurisdiction läßt er sich die Schleppe tragen und von Schweizergarden begleiten. Den aus den drei Ordnungen gewählten Cardinälen (Capita ordinum), welche bei der Sedisvacanz die Beschlüsse des Cardinalscollegiums ausführen, steht er als selbständige Gewalt gegenüber und verleiht ihren Anordnungen durch seine Unterschrift Gültigkeit. Bei seiner ausgedehnten Amtsverwaltung hatte er von Anfang an Kammercleriker als Gehilfen. Unter ihnen erhielten der Auditor camerae die Jurisdiction, der Gubernator urbis oder Vicecamerarius die Aufsicht über die Stadt, der Thesaurarius die Vermögensverwaltung. Weil jedoch die ausgedehnte Gewalt des Camerlengo zu verschiedenen Beschwerden führte, wurde ihm allmälig das Besetzungsrecht zu diesen Aemtern entzogen und dem Papste reservirt. Da auch seit Eugen IV. 1444 die Cleriker der Kammer ein vollständig gegliedertes Collegium mit bestimmten Statuten bildeten, wurde der Einfluß des Camerlengo auf wenige, hauptsächlich auf Ehrenrechte beschränkt. So nimmt er z. B. den verschiedenen Fiscalbeamten vor der vollen Kammer den Eid ab, ertheilt Privilegien in Fiscalsachen, bestellt den Auditor Camerarii als ordentlichen Richter in mindern Fiscalsachen. Selbst in den Sitzungen der Kammer (Tribunal Rev. Camerae Apostolicae) pflegt er nicht zu erscheinen und überläßt das Präsidium dem ältesten Kammercleriker (Decan). Nur zur Zeit der Sedisvacanz übt er seine alte Auctorität über die Kammer, den apostolischen Palast, das Conclave und eventuell auch die Jurisdiction über die Stadt. Bis zum Einzug der Piemontesen war er auch Präfect der römischen Universität (Sapienza) und ertheilte das Doctorat in den vier Facultäten. In dieser Beziehung stand unter ihm auch das Colleg der Consistorialadvokaten, aus deren Mitte der Rector deputirt wurde. Der Camerlengo wird, entsprechend seiner Bedeutung, vom Papste unter dem Beirathe der Cardinäle im Consistorium ernannt.

2. Der Camerlengo des heiligen Collegiums (Camerarius S. Collegii) folgt auf den Cardinalsdecan als zweiter Vorsteher des Cardinalscollegiums. Er wird jährlich gewählt und zwar mit Berücksichtigung der Anciennität abwechselnd aus einer der drei Ordnungen der Cardinäle. Ihm untersteht die Verwaltung der gemeinschaftlichen Einkünfte (Massa communis) des Cardinalscollegiums, und er vertheilt den jährlichen Ertrag derselben (Rotulus) an die in Rom residirenden Cardinäle. Für den Zweck der Vermögensverwaltung hat er mehrere Beamte unter sich (Sollicitator, Collector und Computisten). Außerdem besorgt er die Ordnung des Protocolles in den geheimen Sitzungen des Consistoriums und übergibt dasselbe dem Secretär des Collegiums zur Anfertigung der Register.

3. Der Camerlengo des römischen Clerus, ursprünglich der Rector der aus den Canonikern und den Pfarrern Roms bestehenden römischen Bruderschaft, wird jährlich in der vaticanischen Basilika aus und durch die Canoniker und Pfarrer der Stadt als Repräsentant des Clerus gewählt. Sein Amt ist ein bloßes Ehrenamt; bei allen feierlichen Processionen erscheint er mit der breiten Stola, beim Conclave richtet er an die Cardinäle die Frage: Habemus Pontificem? (Vgl. De Luca, Relatio Curiae Romanae, Colon. 1683; Danielli, Praxis recentior Rom. Curiae, Romae 1759; Moroni, Dizion. VII, 57 ss.; Bangen, Die römische Curie, Münster 1854, 345 ff.; Phillips, K.-R. VI, 252. 403 ff.) [Streber.]

Cameron, Richard oder Archibald, hat in der schottischen Reformationsgeschichte große Berühmtheit erlangt. Zuerst Prediger, hernach Schullehrer zu einer Zeit, als Karl II. Beschützung der Presbyterial-Kirchenverfassung ge-

schworen, war Cameron der heftigste Parteigänger der presbyterianischen Lehre geworden. Als daher Karl II. das Episcopalsystem wieder einführte, erhoben sich Cameron und Cargill, um zum Widerstand gegen das königliche Edict aufzurufen. Vierhundert Prediger und sehr viele Laien schlossen sich ihnen an; allein jene wurden abgesetzt, das Volk ward mit Gewalt in die bischöflichen Kirchen getrieben, und die religiösen Versammlungen im Freien wurden durch Militär gesprengt. Als auf eine Indulgenz des Königs (1669) viele abgesetzte Prediger sich gegen das Versprechen, nichts gegen die königliche Suprematie reden zu wollen, wieder anstellen ließen, trennten sich auf Betreiben Camerons die strengeren Presbyterianer von diesen „Apostaten" und nannten sich Cameronianer. Sie vertheidigten die Erlaubtheit des Widerstands gegen die Obrigkeit und verwarfen die monarchische Staatsform als „Quelle der Kirchenfälschung". Die Regierung verbot ihnen, sich zu versammeln, woraufhin Cameron seine Leute hinaus auf Berge und Hügel zum Gebete führte (daher Hillmen). Doch die Regierung ließ die Prediger greifen und aufknüpfen, die Zuhörer deportiren und einsperren. Dieß brachte die Sectirer zum Aeußersten: in offener Revolte ergriffen sie die Waffen, erklärten den König der Krone verlustig und stritten für die Republik von 1648. Der schottische Primas Sharpe fiel 1679 unter ihren Dolchen, und der königliche Feldherr Graham erhielt bei London-Hill durch sie eine empfindliche Niederlage; dieser Erfolg vergrößerte ihre Schaaren auf 6000. Doch war es dem Herzog von Monmouth hernach ein Leichtes, den inzwischen in sich selbst entzweiten Haufen bei Bothwell-Bridge zu schlagen und zu massacriren; fast gleichzeitig ward auch Cameron von den königlichen Soldaten bei Airs-Moß niedergemacht (20. Juli 1680), wogegen sein Freund Cargill auf dem Blutgerüst endete. Bei der Abschaffung des Episcopalsystems fand Wilhelm III. von Oranien gegen Jacob II. an den Cameronianern zwar Unterstützung, allein von der 1690 zu Stande gekommenen Wiederherstellung der presbyterianischen Kirche waren sie wenig befriedigt und verharrten bei den Sätzen ihres Covenant (vom Jahre 1638). Eigentliche Revolte erregte die Secte erst wieder 1709 gegen die Union Englands und Schottlands. Durch die Uebermacht entwaffnet, erhielten die Cameronianer seit 1743 unter dem Namen „separirte Presbyterianer" sogar öffentliche Duldung. Neuestens haben sie sich mit der Free Church vereinigt. (Vgl. Gilb. Burnet, Mémoires des dernières révolut. d'Angleterre; Bossuet, Hist. des variations; Herzog, Realencyklopädie, 2. Aufl., III, 110.) [Pohle.]

Camillus von Lellis, Stifter des Ordens der regulirten Cleriker für den Dienst der Kranken oder der Väter des guten Sterbens. 1. Sein Leben. Camillus wurde geboren am 25. Mai 1550 zu Bucchianico, einem Flecken in der neapolitanischen Provinz Abbruzzo. Kaum hatte er das Tageslicht erblickt, als er schon seine Mutter verlor. In seinem sechsten Jahre raubte ihm der Tod auch seinen Vater, welcher als Hauptmann in den italienischen Kriegen gedient hatte. Der Knabe entbehrte daher von Jugend auf jeder Erziehung, und auch später lernte er kaum etwas Lesen und Schreiben; dagegen verlegte er sich mit Leidenschaft auf das Karten- und Würfelspiel. Von 1569—1574 nahm er in venetianischen Diensten Theil am Kriege gegen die Türken. Hier verlor er im Spiele sein ganzes Vermögen, und dazu nöthigte ihn ein am Bein ausbrechendes Geschwür, dem Kriegshandwerke für immer zu entsagen. In dem Spitale des hl. Jacob zu Rom, wo er ein Unterkommen gesucht hatte, ließ er sich wieder von seiner Spielsucht verleiten und wurde daher nach oberflächlicher Heilung seiner Wunde entfernt. Um sein Leben zu fristen, sah er sich jetzt genöthigt, bei einem Bau der Kapuziner zu Manfredonia Handlangerdienste zu verrichten. Nun war der Zeitpunkt der Gnade für ihn gekommen. Er wurde innerlich auf eine wunderbare Weise zur Buße angeregt, und die rührende Ermahnung, welche der Guardian des Klosters ihm eines Tages ertheilte, vollendete seine Bekehrung. Dieß geschah im Februar 1575. Er trat zuerst bei den Kapuzinern, dann bei den Franciscanern in's Noviziat. Allein stets brach das Geschwür wieder auf und verhinderte seine dauernde Aufnahme. Im Spital des hl. Jacob zu Rom fand er ein zweites Mal Aufnahme. Die Sinnesänderung des ehedem so leichtsinnigen jungen Mannes trat nun offen zu Tage. Er führte ein äußerst bußfertiges und frommes Leben, bediente die Kranken, wachte Tag und Nacht bei den Armen und stand vorzugsweise den Sterbenden bei. Unter Leitung des hl. Philipp von Neri, den er sich zum Beichtvater gewählt hatte, machte er außerordentliche Fortschritte auf dem Wege der christlichen Vollkommenheit. Wegen seiner Nächstenliebe, mit welcher sich eine seltene Klugheit verband, wurde er nach vierjährigem Krankendienste zum Vorsteher des Spitals ernannt. Indessen wurde er von Schmerz durchdrungen, wenn er die Gleichgültigkeit der Krankenwärter sah, und kam auf den Gedanken, eine Genossenschaft von Laien zu sorgfältiger Krankenpflege zu stiften. Bereits 1582 hatte er die Freude, fünf Personen für das fromme Vorhaben zu gewinnen. Dieser erste Versuch war jedoch von kurzer Dauer. Das Betstübchen des Hospitals, welches ihnen zum Versammlungsorte diente, wurde ihnen boshafter Weise weggenommen. Um sich nun in Stand zu setzen, den Kranken wichtigere und heilsamere Hilfe zu leisten, beschloß Camillus, sich auf den Empfang der heiligen Weihen vorzubereiten. In einem Alter von 32 Jahren besuchte er die untern Klassen der Jesuitenschulen, und als er hinlängliche Fortschritte gemacht hatte, verlegte er sich mit solchem Eifer auf das Studium der Theologie, daß er in kurzer Zeit die vorgeschriebenen Prüfungen bestehen

konnte. Eine fromme Person warf ihm ein Jahresgehalt aus, welches als Weihetitel diente. Im J. 1584 erhielt er die heilige Priesterweihe, und es wurde ihm die Besorgung der Kapelle zu U. L. F. von den Wundern anvertraut. Er legte daher sein Amt als Oekonom des Hospitals nieder und gründete nunmehr das Institut der Väter vom guten Sterben. Nachdem er selbst die feierlichen Gelübde abgelegt hatte und Superior geworden war, widmete er sich ganz dem Dienste der Kranken und der Verbreitung und weitern Organisation seines Institutes. Im J. 1588 ward er nach Neapel berufen, um daselbst ein Ordenshaus zu gründen, und begab sich mit zwölf seiner Genossen dahin. Die Gelegenheit, heldenmüthige Nächstenliebe zu bethätigen, ließ hier nicht auf sich warten. Unter den Galeerensträflingen brach die Pest aus, und Niemand wurde zu den Unglücklichen zugelassen. Allein Camillus und seine Krankendiener wußten sich den Zutritt zu verschaffen, um Hilfe zu leisten, und zwei derselben erlagen der Seuche, als Opfer ihrer Liebe. In Rom bewies Camillus zweimal zur Zeit der Pest denselben Eifer. Als 1600 Nola von der nämlichen Plage heimgesucht wurde, ernannte der dortige Bischof den hl. Camillus zu seinem Generalvicar. Der Mann Gottes unterzog sich großmüthig dem Dienste der Pestkranken, und seine Gefährten ahmten sein Beispiel nach; fünf aus ihnen verloren darüber an der Pest das Leben. Im J. 1607 legte Camillus sein Vorsteheramt nieder, um ganz dem Dienste der Armen und der Vervollkommnung seiner selbst leben zu können. Selbst von den größten Leiden heimgesucht — er hatte 40 Jahre lang eine offene eiternde Wunde am Schenkel und litt 10 Jahre lang an furchtbaren Steinschmerzen —, schleppte er sich noch in seinen letzten Zeiten von Bett zu Bett, um zu sehen, ob den Kranken nichts mangele, und um sie zur Tugendübung zu ermahnen. Er sprach zu denselben mit einer Innigkeit, der Niemand zu widerstehen vermochte. Er lehrte sie die Fehler ihrer früheren Beichten gut machen und versetzte sie in jene Stimmung, die für den mit dem Tode Ringenden allein ersprießlich ist. Alle seine Reden handelten von der Liebe Gottes, und wenn er eine Predigt hörte, in der keine Meldung davon geschah, so pflegte er zu sagen, dieses sei ein Ring, dem ein Diamant fehle. Im J. 1613 wohnte er zu Rom dem fünften Generalcapitel seines Ordens bei. Dann besuchte er mit dem neuen General die Ordenshäuser in der Lombardei und ertheilte aller Orten sehr rührende Ermahnungen. Zu Genua befiel ihn eine schwere Krankheit. Als er sich wieder etwas besser befand, begab er sich über Civita-Vecchia wieder nach Rom zurück. Doch bald fiel er in seine Krankheit zurück. Mit Freuden nahm er die Ankündigung seines nahen Todes entgegen. Er empfing die letzte Wegzehrung aus den Händen des Cardinals Ginnasio, des Protectors seines Ordens, und starb, wie er es vorhergesagt hatte, am 14. Juli 1614. Man bestattete ihn nahe am Hochaltar der Kirche zur hl. Maria Magdalena. Da auf seiner Grabstätte mehrere Wunder geschahen, erhob man seinen Leib und setzte ihn unter dem Altare bei. Benedict XIV. nahm 1742 den Diener Gottes unter die Zahl der Seligen und 1746 unter die der Heiligen auf. Sein Leben wurde von Cicatello, einem seiner Jünger, beschrieben.

2. Der Orden der Väter des guten Sterbens wurde 1584 begründet. Es schlossen sich dem hl. Camillus mehrere Genossen an, denen er einige Regeln gab. Sie besuchten täglich das Hospital zum heiligen Geiste, wo sie die Kranken mit eben dem Eifer und der Liebe bedienten, als wäre es Jesus Christus selbst gewesen. Zugleich ermahnten sie dieselben durch salbungsvolle Zusprüche, sich zum würdigen Empfange der letzten heiligen Sacramente vorzubereiten. Alle Hindernisse von Seiten feindlich gesinnter Menschen wurden überwunden. Im J. 1585 verschafften ihm seine Freunde ein geeignetes Haus. Durch diesen Erfolg ermuthigt, erweiterte er sein frommes Unternehmen. Seine Brüder sollten sich verpflichten, auch den Pestkranken, den Gefangenen und den Sterbenden überhaupt beizustehen. Auf Verwendung des Cardinals von Mondovi erlangte der hl. Camillus vom Papste Sixtus V. die Bestätigung des neuen Instituts durch Breve vom 8. März 1586. Demgemäß wurde ihnen gestattet, in Gemeinschaft zu leben und neben den einfachen Gelübden der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams noch das vierte, des Krankendienstes auch zur Pestzeit, abzulegen, ferner einen Priester aus ihrer Mitte auf drei Jahre zum Superior zu wählen und zur Unterscheidung von anderen regulirten Clerikern über dem schwarzen Talar ein lohfarbenes Kreuz auf der Brust zu tragen. Camillus wurde zum Superior erwählt, und als solcher erhielt er die St. Magdalenenkirche nebst einigen anstoßenden Gebäuden. Je mehr der Ruf von der Heiligkeit des Stifters sich verbreitete, und je segensreicher die Wirksamkeit seiner Jünger sich gestaltete, desto rascher entwickelte sich der Verein innerlich und äußerlich. Papst Gregor XIV. erhob denselben 1591 zu einem geistlichen Orden, indem die vier oben genannten Gelübde fortan als feierliche gelten sollten. Mit Rücksicht auf das Gelübde der Krankenpflege soll die Zahl der Laienbrüder größer sein, als die der Priester. Der General wird auf lebenslänglich gewählt, und seit 1599 werden ihm vier Ordensräthe zur Seite gestellt. Der neue Orden wurde von der Jurisdiction der Diöcesanbischöfe befreit und erhielt alle Privilegien der Bettelorden. Außer den vier feierlichen Gelübden legen die Mitglieder noch vier einfache ab: 1) nichts in der Art des Krankendienstes zu ändern, noch eine Aenderung darin zu dulden, wofern sie nicht als sehr nützlich erkannt würde; 2) niemals etwas zu besitzen, was einem Hospital angehört hat; 3) keine Würden außer dem Orden zu erstreben und keine ohne päpstliche Dispensation anzunehmen; 4) dem

Superior Anzeige zu machen, wenn sie erfahren, daß Einer nach solchen Würden strebe. Das Noviziat dauert zwei Jahre. Die Noviziate und Siechenhäuser können Einkünfte besitzen; den Profeßhäusern ist nur ein Landgut gestattet, auf welchem die Religiosen frische Luft schöpfen dürfen. Die feierlichen Gelübde werden von den Priestern und den Laienbrüdern abgelegt; außerdem gibt es Oblaten zur Verrichtung der Hausarbeiten, welche nur einfache Gelübde ablegen. Sie dürfen in keinen anderen Mönchsorden eintreten, ausgenommen den der Karthäuser. Zum Breviergebete sind nur die verpflichtet, welche die heiligen Weihen erhalten haben. Weil der heilige Stifter gewahrte, daß man in den Spitälern zuweilen Personen begrub, die noch nicht todt waren, befahl er seinen Brüdern, die Gebete für die Sterbenden noch eine Zeitlang nach dem Hinscheiden der Kranken fortzusetzen und nicht zu gestatten, daß man ihnen sogleich das Angesicht zudecke, wie es damals in Italien gebräuchlich war. Seine Hauptsorge war jedoch stets auf das Seelenheil der Kranken gerichtet. Zu diesem Ende bestimmte er, man solle rechtzeitig die irdischen Angelegenheiten mit den Sterbenden in Ordnung bringen und dieselben nicht zu lange mit ihren Freunden und Verwandten allein lassen, damit sie sich einzig mit ihrem Seelenheile beschäftigen könnten. Sodann verfaßte er eine Sammlung von Gebeten, welche für solche, die in den letzten Zügen lagen, verrichtet werden mußten. Zu demselben Gebrauche verschaffte er den Priestern seines Ordens die besten Andachtsbücher, die von der Buße und dem Leiden Christi handelten. Auch empfahl er denselben, aus den Psalmen eine Sammlung von passenden Stoßgebeten zu veranstalten. Wie segensreich und gottwohlgefällig die Wirksamkeit der Väter des guten Sterbens von Anfang an gewesen ist, bezeugt der hl. Philipp von Neri, der eines Tages den Vätern mittheilte, er habe Engel gesehen, welche zweien der Ihrigen, die Sterbenden beistanden, die Worte zuflüsterten und jene Seelen Gott in feierlicher Weise anempfahlen (vgl. Bolland. Sept. VIII, 121). Um das Jahr 1592 starb der Cardinal von Mondovi, ein Hauptgönner des jungen Ordens. Er vermachte diesem seine sämmtlichen Güter. Daher konnten sich von jetzt an die Niederlassungen der regulirten Cleriker für den Krankendienst rasch vermehren. Es wurden Klöster gegründet 1594 zu Mailand und Genua, 1597 zu Bologna, 1600 zu Mantua, 1603 zu Ferrara, 1604 noch zwei weitere Niederlassungen in der Stadt Neapel. Bis 1614 waren bereits über 220 Ordensmitglieder an den Krankheiten, die sie in den Spitälern sich zugezogen hatten, gestorben, und trotzdem zählte der Orden in 16 Häusern noch 300 Mitglieder. Auch nach Ungarn und andern von der Pest heimgesuchten Ländern wurden dieselben geschickt. Papst Clemens VIII. bestätigte den Orden 1592 und wieder 1600 und ertheilte ihm neue Rechte. Seit 1599 begann der Orden, Hospitäler selbst zu verwalten und zu leiten. Paul V. theilte ihn 1605 in die fünf Provinzen von Rom, Mailand, Neapel, Bologna und Sicilien; Innocenz X. reducirte dieselben auf die zwei von Rom und Neapel; Alexander VII. erhöhte die Zahl auf vier, indem 3 auf Italien und 1 auf Spanien kamen. Von den vielen verdienten Männern dieses Ordens sind besonders die Väter Johann B. Novati und Franz del Giudice zu erwähnen, welche beide Generalvorsteher des Ordens waren. Ersterer gehört zu den bedeutendsten Schriftstellern der Väter des guten Sterbens, während Letzterer besonders erfolgreich für Ausbreitung des Ordens thätig war. In unserem Jahrhundert war der Orden durch ganz Italien verbreitet und besaß auch in Spanien bis zur neuen Kirchenverfolgung unter der Königin-Mutter Christina 6 Häuser mit 84 Mitgliedern. Unter dem Generalat des P. Anton Maria Scalabrini wurden die Patres Agonizantes, wie die Väter des guten Sterbens in Spanien genannt wurden, vertrieben. In neuester Zeit dürfte ihre Existenz auch in Italien bedroht worden sein. (Vgl. A. Butler, Leben der Väter und Martyrer, deutsch von Räß und Weis, Mainz 1824, IX, 321—330; Henrion-Fehr II, 48—51; Biographie universelle XXIV, 54.) [K. Brischar, S. J.]

Camin, altes Bisthum in Pommern. Das Land an der Südküste des Baltischen Meeres und an beiden Ufern der Odermündungen, von dem slavischen Volke der Pommern bewohnt, ist erst sehr spät dem Christenthum gewonnen. Nur vorübergehend ward um 1000 zu Colberg eine christliche Gemeinde gegründet. Indessen fehlte es jenem Landstrich im Laufe des elften Jahrhunderts nicht an vielfachen Berührungen mit Christen. Christliche Ideen fanden hie und da auch Eingang, aber herrschend blieb das Heidenthum bis in's folgende Jahrhundert. Zu Anfang desselben gewann Herzog Boleslaw von Polen, der sich die Pommern tributpflichtig gemacht hatte, so viel Einfluß auf dieselben, daß sie mit ihrem Fürsten Wratislaw versprachen, den christlichen Glauben anzunehmen. — Allein zu der nothwendigen Missionsarbeit fand Boleslaw seine polnischen Bischöfe wenig geneigt, und die Bekehrungsversuche des zum Bischof der Pommern geweihten spanischen Mönches Bernhard hatten wenig Erfolg. Da lud Boleslaw den Bischof Otto von Bamberg zu diesem Werke ein; dieser erschien auch in heiligem Eifer mit 19 Priestern und ansehnlichem Gefolge 1124 in Pommern und gewann wie im Sturmlauf dasselbe dem christlichen Glauben. Bernhard hatte ihm gerathen, nicht, wie er es gethan, in Armut aufzutreten, sondern den Glanz seiner bischöflichen Würde vor dem heidnischen Volke zu entfalten. Otto that dieß mit großem Erfolg. Schon früher war Wratislaw in Merseburg getauft worden, allein jetzt erst zeigte er sich dem Volke als Christ. Als Otto zu Lichtmeß 1125 nach Bamberg zurückkehrte, waren 22 166 Pommern getauft. Eine zweite Missionsreise zu ihnen machte er 1128.

Schon 1124 war die Gründung eines Bisthums für Pommern in Aussicht genommen. Bis zum Tode Otto's (1140) standen die Kirchen des Landes unter seiner Oberleitung. In diesem Jahre wurde das Bisthum Wollin eingerichtet, von Papst Innocenz II. bestätigt und unmittelbar unter den päpstlichen Stuhl gestellt. Der erste Bischof war Adalbert. Als 1147 die das Wendenland verwüstenden Schaaren der Kreuzfahrer sich auch gegen die eben in der Bekehrung begriffenen Pommern wälzten, und Stettin vom Bischof Heinrich von Mähren belagert wurde, erschien Adalbert vor ihm und belehrte ihn, daß er gegen Christen kämpfe, worauf das Heer abzog. Im J. 1149 erschien dann Herzog Ratibor auf dem Fürstentage zu Havelberg und versprach, das Heidenthum in Pommern vollständig auszurotten. Seitdem ließen sich daselbst die Prämonstratenser und später die Cistercienser in einer Reihe von Klöstern nieder. Ihrer Wirksamkeit, sowie der Heranziehung von christlichen Ansiedlern in's Land ist die volle Christianisirung desselben gelungen. Von Wollin wurde das Bisthum nach Camin verlegt, nachdem 1175 hier der Herzog Casimir eine Domkirche gebaut und ein Domcapitel gegründet hatte; 1188 folgte die päpstliche Bestätigung dieses Actes. In Folge politischen Druckes von Seiten des Markgrafen von Brandenburg sah sich Bischof Sigwin 1205 genöthigt, in die Stellung eines Suffragans von Magdeburg zu treten, wozu auch mehrere päpstliche Decrete aufforderten. Dagegen ward das Bisthum vergrößert durch das Gebiet von Circipanien westlich der Penne. Gegen 1251 erscheint das Bisthum wieder unabhängig von Magdeburg und direct unter dem Papste stehend. Die im 14. Jahrhundert vom Erzbisthum Gnesen zu drei Malen gemachten Versuche, sich Camin als Suffraganat unterzuordnen, scheiterten 1371 durch Entscheidung der päpstlichen Gerichte.

Die Reformation des 16. Jahrhunderts fand das Bisthum in einem Zustande, der ihre Einführung erleichterte. Die Anfänge gingen von dem Prämonstratenserkloster Belbuck aus, in welchem Johann Bugenhagen lebte. Die Herzoge Bogislaw X. und Georg waren der Neuerung feindlich, Barnim führte sie ein. Der letzte Bischof war Erasmus von Manteufel (gest. 1544), der an dem Adel Hinterpommerns noch eine Stütze fand, als die lutherischen Prediger bereits die Oberhand hatten. Nach seinem Tode wurde ein Protestant als Bischof eingesetzt. Die Güter des Bisthums wie der Klöster wurden sofort säcularisirt. — (Literatur s. im Artikel Brandenburg.) [Woker.]

Camisarden heißen die Aufständischen in den Cevennen in den Jahren 1702—1705. Mit der Aufhebung des Edictes von Nantes im J. 1685 war den Protestanten in Frankreich das Recht der öffentlichen Religionsübung benommen. Aber die private Uebung ihres Glaubens war ihnen geblieben, und ihr Sehnen und Trachten ging dahin, auch jenes Recht wieder zu erlangen. Trotz der harten Strafen, welche für die Uebertretung des Gesetzes angedroht waren, hielten sie in größeren und kleineren Zwischenräumen an abgelegenen Orten und bei Nacht religiöse Versammlungen. Propheten, welche zahlreich unter ihnen auftraten, indem die Schwärmerei die weitesten Kreise ergriff, belebten ihre Hoffnung auf eine bessere Zukunft, und Manche, die sich der katholischen Kirche bereits genähert hatten, zogen sich nach und nach von ihr wieder zurück. Im Sommer 1702 wurde auf die Katholiken sogar ein offener Angriff gemacht, und der Vorfall ward das Signal zu langen und grausamen Kämpfen. Auf die Weisung dreier Propheten wurde am 24. Juli das Haus des Abbé du Chaila zu Pont de Montvert von einer Schaar von 40—50 Personen angefallen; die protestantischen Gefangenen, welche derselbe als Inspector der Missionen in den Cevennen darin beherbergte, wurden befreit; er selbst wurde mit mehreren Personen getödtet. Sofort folgten weitere ähnliche Gewaltthaten; zu der Schaar, die sie verübte, gesellten sich bald mehrere andere Banden. Die bedeutendsten Führer derselben hießen Roland, Castanet und Cavalier. In einer Reihe von Ortschaften wurden die Kirchen und Pfarrhäuser verbrannt und andere Greuel begangen. In den Monaten December und Januar allein gingen etwa 40 Kirchen und 9 Schlösser in Rauch auf, und um dieselbe Zeit erhielten die Rebellen den Namen Camisarden, dessen Bedeutung indessen zweifelhaft ist. Das Wort wird theils von camisade (= nächtlicher Ueberfall) abgeleitet, theils von camis (= Landstraße), so daß es Wegelagerer bedeuten würde, theils von camise = chemise, sei es, weil die Camisarden bei ihren ersten Ueberfällen, um nicht erkannt zu werden, ein Hemd über ihre Kleidung gezogen haben sollen, sei es, was wahrscheinlicher ist, weil sie im Kampfe überhaupt Blousen trugen, theils von den languedoc'schen Worten camos-ard (= verbranntes Haus; vgl. Jager, Histoire de l'Église cath. en France XVII, 430). Die Provinzialbehörde trat dem Aufruhr sofort nach seinem Ausbruch entgegen, allein ihre Kräfte und Maßregeln erwiesen sich als unzureichend. Auch der Marschall Montrevel, der im Februar 1703 auf dem Kampfplatz eintraf, vermochte den Aufstand nicht zu stillen. Er brachte den Rebellen zwar einige beträchtliche Niederlagen bei, aber die Verluste derselben ergänzten sich bald wieder, und im Ganzen war das Resultat des stärkeren Aufgebotes seitens der Regierung nur eine größere Verwüstung des Landes. Montrevel ließ namentlich in den oberen Cevennen sämmtliche kleineren Ortschaften und einzelnen Häuser dem Erdboden gleich machen, um den Rebellen die Mittel zur Fortsetzung des Kampfes zu entziehen, so daß gegen 9000 Personen ihr Obdach verloren, während die Camisarden ihrerseits zur Rache an anderen Orten, namentlich in der Gegend von Nimes, furchtbare Verheerungen anrichteten. Auch der Aufruf, den die Bischöfe von Montpellier, Nimes, Usés,

Alais, Mende und Viviers auf Grund einer Bulle des Papstes Clemens XI. vom 1. Mai 1703 an ihre Diöcesanen erließen, den Greueln mit aller Energie entgegenzutreten, verfehlte sein Ziel. Er rief nur weitere Streiter auf den Kampfplatz, und die Feindseligkeiten vergrößerten sich. Im April 1704 wurde die Zahl der umgebrachten Katholiken auf mehr als 4000 berechnet; unter ihnen waren 80 Geistliche. Die Zahl der verbrannten Kirchen belief sich damals schon auf 200. Erst der Marschall Villars, welcher um dieselbe Zeit an die Stelle Montrevels trat, führte durch Milde und geschickte Taktik eine Wendung herbei. Er sicherte den Aufständischen Amnestie zu, wenn sie sich innerhalb einer bestimmten Frist unterwerfen würden; den Hartnäckigen drohte er mit unnachsichtlicher Strenge und zog dann selbst mit einer Schaar von 400 Mann durch das Land, um die Annahme seines Anerbietens zu erzwingen, während er vier weitere Abtheilungen von ähnlicher Stärke anderen Commandanten überließ. Cavalier, der tüchtigste Führer und in gewissem Sinne das Oberhaupt der Camisarden, der am 15. März noch einen Sieg errungen, aber im folgenden Monat eine gänzliche Niederlage erlitten hatte, unterwarf sich schon im Mai, wobei er Gehalt und Rang eines Obersten erhielt. Seinen Glaubensgenossen wurde Gewissensfreiheit und das Recht der Auswanderung zugesichert. Da aber das Verlangen der öffentlichen Religionsübung abgelehnt wurde, so verweigerte nicht bloß Roland seine Unterwerfung, sondern auch die eigenen Leute Cavalier's verließen den „Verräther", wie er von den Camisarden fortan vielfach genannt wurde. Roland fiel indessen schon am 14. August, und die übrigen Führer waren zu schwach, um die Rebellion aufrechtzuerhalten. Sie ergaben sich nach mehreren Schlappen im kommenden Herbst und zogen sich nach Genf zurück. Nur Ravanel blieb in Waffen. Da mit Beginn des nächsten Jahres auch jene wieder in der Heimat erschienen, so drohte die Flamme des Aufstandes noch einmal aufzulodern. In der That wurde eine Verschwörung geplant. Dieselbe wurde indessen noch vor ihrem Ausbruch entdeckt, und Ravanel und Catinat endeten am 22. April 1705 auf dem Scheiterhaufen. Castanet war schon den Monat zuvor aufgegriffen und gerädert worden. Die Ruhe wurde so nicht mehr eigentlich gestört und der Aufstand, der 1709 auf Betreiben des Propheten Abraham Mazel entstand, wurde rasch unterdrückt.

Zur Literatur verdient angeführt zu werden katholischerseits: **Relation historique de la révolte des fanatiques ou des Camisards par Ch. J. de la Baume, éd. et annoté par Goiffon, 2e édit., Nîmes 1874; Louvreleuil, Le fanatisme renouvelé, Avignon 1702—1707; Lettres choisies de Fléchier avec une relation des fanatiques du Vivarez, Paris 1715; Mémoires de l'intendant Bâville, Amsterd. 1734;** protestantischerseits: **Le Théâtre sacré des Cévennes (par M. Misson), Londres 1707; Histoire des troubles des Cévennes ou de la guerre des Camisards par A. Court, Villefranche 1760, 2e éd., Alais 1819; Les Insurgés protestants sous Louis XIV par Frostérus, Paris 1868; Histoire de la guerre des Camisards par Bonnemère, Paris 1869;** Ch. K. Hofmann, Gesch. des Aufruhrs in den Sevennen unter Ludwig XIV., Nördl. 1837. [Funk.]

Campanella, Thomas, O. Pr., Philosoph, wurde 1568 zu Stilo, einem kleinen Dorfe Calabriens, geboren. Schon in früher Jugend zeigten sich bei ihm große Geistesgaben, entwickelte Phantasie, aber geringere Schärfe des Urtheils. Zwölf Jahre alt, war er bereits als Dichter und Redner bekannt. Dem Studium der Rechtswissenschaft, wozu ihn seine Eltern bestimmt, entsagte der hochstrebende Jüngling; der Ruhm eines Albertus und Thomas entschied, als er 14 Jahre alt war, seinen Entschluß, in den Dominicanerorden einzutreten. Auf den Schulen zu Cosenza und Neapel studirte er aristotelische Philosophie. Allein sein unruhiger, ungebundener Geist fand bald Geschmack an den Lehren des Bernardin Telesius (gest. 1580 zu Cosenza), dessen Bestreben, die Herrschaft der aristotelischen Naturphilosophie zu brechen und eine ganz neue zu begründen, den extravaganten Thomas fesselte. Bereits 1582 vertheidigte Campanella öffentlich zu Neapel des Telesius Doctrinen. In seiner philosophischen Thätigkeit lehnte er sich oft an Plato, und aus diesem schöpfte er wohl auch die seiner eigenthümlichen Geistesrichtung zusagenden communistischen Lehren, welche er in seinem „Sonnenstaat" predigt. Er will eine Idealrepublik, organisirt nach Weise eines Conventes, mit theokratischen Principien; er glaubte, wie später La Mennais, dem Volke ein glücklicheres Loos bereiten zu können, mit der Ausschreitung jedoch, daß das, was nach dem wahren christlichen Communismus als Ausfluß der freien Liebe erscheint, hier als ein strenges Recht des Armen auf den Besitz des Reichen vindicirt wird. La Mennais hat auch sonst viel aus Campanella geschöpft. Durch seinen Eifer gegen Aristoteles zog sich Campanella viele Feinde zu; er verließ darum 1592 Neapel und hielt sich bis 1598 abwechselnd in Rom, in Florenz, wo er mit Galilei, in Venedig, wo er mit Sarpi conferirte, in Bologna und andern Städten Italiens auf. Einem Rufe Ferdinands I. von Toskana nach Pisa lehnte er ab zu folgen und kehrte nach Cosenza zurück. Das bewegliche Wesen Campanella's begnügte sich nicht mit Philosophie und Theologie, er studirte auch Medicin, Astrologie, Magie und Divination. Ein fester Glaube, meint er, sichere den Erfolg der magischen Operationen. Da er überall das Paradoxe liebte und oft die absonderlichsten Dinge behauptete, kam er bald in den Verdacht der Schwarzkunst und Atheisterei. Selbst Staatsverrath wurde ihm vorgeworfen, zu welchem Verdacht er allerdings durch seine astrologischen Behauptungen

Anlaß gegeben hatte. Aus dem Stand der Gestirne prophezeite er nämlich eine Staatsveränderung in Neapel auf das Jahr 1600; dabei traute er sich selbst den Muth und die Kraft zu, zur Losreißung von Spanien mitzuwirken und eine glückliche Republik zu begründen. Viele Mißvergnügte theilten seine Ansichten. Dazu kam noch der Verdacht eines geheimen Einverständnisses mit der Pforte, und so ward 1599 Campanella als das Haupt einer angeblich entdeckten Verschwörung gefangen genommen. Siebenmal hielt er die Folter 24 Stunden lang aus, ohne daß man ihm ein Geständniß abzupressen vermochte. Selbstverständlich behielt man ihn im Gefängniß, 27 Jahre lang. Während dieser Zeit verfaßte er den größten Theil seiner Werke, den Atheismus triumphatus, De Monarchia Hispanica, Realis philosophia, Apologia pro Galileo u. A. Auch viele seiner traurigen Poesien stammen aus dieser Zeit. Es war ihm nicht benommen, Besuche von Freunden anzunehmen; diese verbreiteten dann seine Schriften in Frankreich und Deutschland. Schon 1608 hatte sich Paul V. beim spanischen Hofe für ihn verwendet, das Gleiche thaten Andere, z. B. die Augsburger Fugger, allein Alles war vergeblich. Erst nach dem Tode Philipps III. gelang es Urban VIII., seine Befreiung dadurch zu erwirken, daß er versprach, dem freigegebenen Campanella den Prozeß machen zu lassen. So wurde dieser, freilich mehr zum Schein, der Inquisition übergeben und 1629 mit einer päpstlichen Pension auf freien Fuß gestellt. Urban gestattete ihm freien Zutritt zu seinem Palaste; ebenso beehrte ihn Noailles, französischer Gesandter in Rom, mit seinem Wohlwollen. Dieß machte jedoch wieder den Argwohn des spanischen Hofes rege. Die Furcht vor neuen Nachstellungen bewog Campanella, 1634 mit Noailles' Unterstützung nach Frankreich zu fliehen. Zu Paris ward er vom Cardinal Richelieu, der auf Neapel Absichten hatte, ehrenvoll aufgenommen, erhielt 3000 Livres Pension und wurde nicht selten zu den Berathungen über italienische Verhältnisse beigezogen. Dabei war Campanella noch immer literarisch thätig und unterwarf seine Werke der Censur der Sorbonne. Er war eben von einer Reise nach Holland, wo er mit Cartesius zusammentraf, zurückgekommen und beschäftigte sich im Dominicanerkloster St. Honoré mit einer Gesammtausgabe seiner Werke, als ihn der Tod 21. Mai 1639 überraschte.

In der Theologie ist Campanella wenig positiv, seine Neigung zu cabbalistischen Deutungen, seine Vorliebe zu theosophisch-idealistischen Anschauungen beförderten eine gewisse subjective Willkürlichkeit, deren Folge eine Art dogmatischen Eklekticismus war. Daher befremdet es nicht, wenn seine theologischen Meinungen dem kirchlichen Urtheile nicht selten verdächtig und anstößig erschienen. Ja, sein Atheismus triumphatus wurde von Manchem in die Reihe der irreligiösen Schriften gezählt, so schwach sind die Argumente widerlegt, die er den Atheisten in den Mund legt. — Was seine philosophischen Anschauungen betrifft, so hat Campanella sein Leben im Kampfe gegen Aristoteles erschöpft, obgleich er doch selbst sich zum Empirismus hinneigt, den er nur mit einer hübschen Dosis Mysticismus, dem Producte seiner ungezügelten Phantasie, versetzt. Bei dieser versuchten Reformation der Naturphilosophie theilt er ganz die Principien des Telesius: Drei Principien liegen der Naturbildung zu Grunde: die Materie, die Wärme und die Kälte. Die Materie ist das an sich passive Substrat der Naturbildungen, indem sie ihrer Natur nach geeigenschaftet ist, zusammengezogen oder ausgedehnt zu werden. Wärme und Kälte sind die beiden wirkenden Kräfte in den Naturbildungen, indem die Wärme expansiv, die Kälte contractiv wirkt. Durch diese Wirkungen sind alle Naturbildungen bedingt u. s. f. — Campanella ging indeß über Telesius hinaus, indem er auch die Metaphysik zu reformiren trachtete. In dieser Hinsicht behauptet er, alles Irdische sei nach Sein und Thätigkeit begrenzt, nehme daher Theil am Sein und Nichtsein. Es habe demnach die Primalitäten des Seins und Nichtseins in sich. Primalität ist aber nach seiner Ansicht das, wodurch das Wesen oder das Sein in erster Instanz constituirt wird. Da jedes Wesen nur dadurch ist, daß es sein, wirken und leiden kann, um sich und Anderes weiß, sich und Anderes liebt, so gibt es drei Primalitäten des Seins: potentia, sapientia, amor, zugleich die Principien oder Fähigkeiten eines Wesens. Entsprechend sind die Primalitäten des Nichtseins: impotentia, insipientia, odium. Dadurch, daß das Endliche beide Gattungen in sich schließt, ist zugleich die Beschränktheit seines Seins und seiner Thätigkeit bedingt. Solche zusammengesetzte Dinge können nicht das Erste sein, sondern dieß kann nur ein lauteres Sein sein, Gott. Auch in ihm sind die Primalitäten des Seins, die Macht, Weisheit und Güte, aber nicht distinct, sondern in absoluter Einheit. Durch sie ist Gott Urheber aller Dinge. Vermöge der unendlichen Macht kann er die Dinge schaffen, durch seine Weisheit erkennt er, was er schaffen kann, aus Liebe will er sie schaffen. Die drei Potenzen haben aber auch einen besonderen Einfluß auf die Welt und kommen dadurch, daß sie durch diesen ihren Einfluß bestimmte Wirkungen hervorbringen, im Universum zur Offenbarung. Diese tres magni influxus der drei absoluten Primalitäten zeigen sich in der Nothwendigkeit, bewirkt durch die absolute Macht; in dem allgemeinen Fatum, bewirkt durch die Weisheit; in der allgemeinen Harmonie, bewirkt durch die Liebe. Die Harmonie ist wieder vermittelt durch die allgemeine Weltseele, welche das substantielle Band aller Dinge bildet und den Wechselverkehr, die Sympathie zwischen denselben bedingt. — Im Großen und Ganzen ist Campanella ein Kämpfer gegen den traditionellen Gang und Geist der Schule, überspannt, mehr genial als positiv, ein Agitator zum Bekäm-

pfen, wenig befähigt, positiv etwas aufzubauen. Sein Stil ist weitschweifig und breit. Nicht alle seine Schriften (s. Jöcher, Gelehrtenlex. s. h. v.) sind gedruckt; die bedeutendsten gedruckten sind: Philosophia sensibus demonstrata, Neap. 1591; De rerum natura, Neap. 1591; Prodromus philos. instaurandae, Francof. 1617; De sensu rerum et magia, ib. 1620; Apologia pro Galileo, ib. 1622; Realis philosophiae IV part., ib. 1623; Atheismus triumphatus, Rom. 1631; De Gentilismo non retinendo, Par. 1636; De praedestinatione contra Thomisticos, Par. 1636; Astrologicorum VI libri, Lugd. 1629; Medicinalium VII libri, Lugd. 1636; Philosophiae rat. V part., Par. 1638; Disputationum IV libri, Par. 1637; Metaph. rerum XVIII libri, Par. 1637; De monarchia hisp., Amstel. 1640; Ecloga in nativ. Delphini, Par. 1679; De libris propr. et recta ratione studendi, Par. 1688, u. A. [Janner.]

Campanus, Johann Anton, Bischof und ausgezeichneter Humanist des 15. Jahrhunderts, war von Geburt ein Campanier, daher sein Name. Er gehörte einer armen ländlichen Familie an; die Mutter gebar ihn im freien Felde, wo sie arbeitete, unter einem Lorbeerbaume bei Carelli unweit Capua 1427. Er sollte Schafhirt werden, zeigte aber frühzeitig hervorstechende Geistesanlagen; daher nahm der Dorfpfarrer sich seiner an, gab ihm einigen Unterricht im Lateinischen und vermittelte ihm ein Unterkommen als Hauslehrer in Neapel, wo er Schüler des berühmten Humanisten Laurentius Valla wurde. Nach fünf Jahren begab er sich nach Perugia, um Jurisprudenz zu studiren. Dort stieg sein Ansehen schnell, so daß er sogar das Bürgerrecht erhielt und Professor der Beredsamkeit wurde. Durch Papst Calixtus III. wurde er als Secretär nach Rom berufen; bei dessen baldigem Tode wurde er durch Pius II. Bischof von Cotrone, später Bischof von Teramo in den Abruzzen. Paul II. schickte ihn mit dem Cardinallegaten Franz Piccolomini 1471 auf den Reichstag nach Regensburg, um dort zum Türkenkriege aufzufordern. Sixtus IV., der sein Lehrer gewesen, übertrug ihm nacheinander die Statthalterschaften von Todi, Foligno und Città di Castello. Die letztere Stadt kam in Zwist mit dem Papste, und da dieser sie belagern ließ, schrieb Campanus so freimüthig an ihn, daß er, als Mitschuldiger der empörerischen Auflehnung betrachtet, seines Amtes entsetzt und aus dem Kirchenstaate verbannt wurde. Der tiefe Verdruß darüber soll seinen Tod beschleunigt haben. Er zog sich auf sein Bisthum zurück, hielt sich bald in Siena, bald in Neapel auf und starb am 15. Juni 1477 zu Siena, wo er auch begraben liegt. Sein Temperament war äußerst heiter und jovial. Von seinen vielseitigen Fähigkeiten hieß es, daß er in jedem Fache, dem er sich zuwenden wolle, Außerordentliches zu leisten im Stande sei. Vor allem aber war es die Eleganz der sprachlichen Darstellung, worin ihn Niemand übertraf. Bei seiner vielseitigen Thätigkeit, die auch bei der Gründung der ersten Buchdruckereien in Rom mitwirkte, hat er weniger umfassende größere Werke, als mancherlei geschrieben. Dahin gehört: De ingratitudine fugienda; De dignitate matrimonii; Historia belliducis Andreae Brachii (sehr gerühmt); Vita Pii II; De regendo magistratu; De Thrasymeni lacus praestantia; ferner Orationes, Epistolae, Poemata. Seine eleganten Gedichte wurden 1707 durch Mencken zu Leipzig neu herausgegeben. Die gesammten Werke mit einer ausführlichen Lebensbeschreibung gab Michael Fernus heraus, Venedig 1484, in einem Foliobande, und Rom 1495. (Vgl. Cave, Hist. lit. II, 183.) [Bone.]

Campanus, Johannes, einer der vielen Häretiker des 16. Jahrhunderts, stammte entweder aus Kempen im Gebiete von Jülich, oder aus Maeseick im Bisthum Lüttich. Er studirte zu Düsseldorf und Köln, mußte aber 1520 letzteres verlassen, da er mit den Professoren in theologischen Streit gerathen war. Er kam 1528 nach Wittenberg und fand als Gegner der Kölner Universität freundliche Aufnahme. Auf kurze Zeit zog er sich hierauf zu Georg Witzel, damals Pfarrer in Niemeck, zurück. Witzel schildert ihn als ernst, wortkarg, nur dem stillen Studium hingegeben, sittenstreng und sehr unterrichtet. Als 1529 das Religionsgespräch in Marburg stattfand, verlangte Campanus Zulassung zu demselben, da er eine solche Auslegung der Abendmahlslehre gefunden habe, durch welche Luther und die Schweizer vereinigt werden könnten. Christus habe nämlich mit den Worten „Das ist mein Leib" nicht seinen lebendigen, natürlichen Leib gemeint, sondern sagen wollen: Dieses Brod ist zwar ein Leib und Körper für sich, aber es ist zugleich mein Leib, da ich, wie Alles, so auch dieses Brod geschaffen habe. Campanus wurde aber abgewiesen und fand auch 1530 trotz vieler Empfehlungen keinen Zutritt zum Gespräche in Torgau. Auf Luther, „den sächsischen Papst, den Lügner und Gottverfluchten", im höchsten Grade erbittert und in seiner persönlichen Freiheit bedroht, flüchtete er nach Jülich. Hier arbeitete er 1532 ein neues System der Theologie aus, das er dem Könige von Dänemark widmete: Göttlicher und heiliger Schrift, vor vielen Jahren verdunkelt und durch unheilsame Lehre und Lerer verfinstert, Restitution und Besserung. Er behauptete darin, er allein habe den wahren Sinn der im Johannisevangelium enthaltenen Lehre von Gott erfaßt. Im göttlichen Wesen seien nur zwei Personen, der Vater und der Sohn; der heilige Geist sei keine Person, nur göttliches Wesen und göttliche Kraft. Wie der nach Gottes Bild und Gleichniß geschaffene Mensch aus zwei Personen (Adam und Eva) bestehe und doch nur ein einziger ehelicher Mensch sei, so sind auch in der Gottesgestalt zwei Personen und doch nur Ein Gott. Der Gottheit nach aber sei der Sohn geringer als der Vater, da er nicht immer ge-

am 16. Juli 1581 durch den Verräther und Apostaten G. Elliot. Mit ihm wurden zwei Priester und etwa zehn Laien gefangen. Im Triumph wurde er 22. Juli mit der Inschrift: „Edmund Campian, ein aufrührerischer Jesuit", nach London in den Tower gebracht; hier wurde er viermal halbtodt gefoltert und ausgehungert. In dieser Lage wagten endlich fünf Prädicanten, mit Büchern dem Wehrlosen gegenüber reich versehen, am 31. August für die angebotene Disputation sich einzustellen. Drei Tage lang, sechs Stunden jeden Tag, wurde gekämpft, mit dem Erfolg, daß schon am zweiten Tag die Zuhörer, unliebsame Zeugen ihrer Niederlagen, ausgeschlossen wurden. Elisabeth selbst, welche neugierig war, den berühmten Mann zu sehen, ließ ihn heimlich in's Haus Leicesters bringen, wo sie ihn besuchte. Am 14. December begann das Verhör; Campian führte für sich und die Mitangeklagten eine glänzende Vertheidigung, aber Popham, der Attorney-General, erklärte den Richtern, die Königin wolle, daß sie verurtheilt würden. Am 20. November wurde das schandvolle Todesurtheil über sechs Priester und sieben Laien wegen Rebellion, d. h. weil sie das Papstthum der Königin nicht anerkannten, ausgesprochen; Campian stimmte darüber das Te Deum an. Endlich wurden Campian nebst Briant, einem Jesuiten, und Sherwin, einem Weltpriester, bei ungeheurem Volkszulauf in Tyburn am 1. December 1581 für den Glauben gehängt und geviertheilt. (Vgl. Parsons in den Lett. and Notices XI, 219. XII, 1; Morus, Hist. Miss. Angliae, Audomari 1660; Simpson, Life of Campian, London 1867; Bombinus, Vita et mart. Ed. Camp., Antverp. 1618.) [R. Bauer, S. J.]

Campofulgosus, s. Fregoso.

Camuel (קְמוּאֵל), im A. T. 1. der dritte Sohn Nahors und der Melcha, ein Neffe Abrahams, Stammvater eines aramäischen Völkerzweiges (Gen. 22, 21). — 2. Der Sohn Sephthans, ein Stammfürst von Ephraim, einer der zwölf Männer, welche von Moses mit der Vertheilung des Landes Canaan betraut waren (Num. 34, 24). — 3. Ein Levit, Vater Hasabias', Stammfürst von Levi zur Zeit Davids (1 Par. 27, 17). [Kaulen.]

Camus de Pontcarré, Johann Peter, französischer Prälat, geb. in Paris 3. November 1582, wurde wegen seines Predigertalentes von Heinrich IV. 1608 zum Bischof von Belley ernannt, und nachdem er Altersdispense von Paul V. erhalten, 31. August 1609 vom hl. Franz von Sales geweiht. Von da ab wurde er mit letzterem innigst befreundet, da dieser in Camus Frömmigkeit, Eifer, Wissen und große Hingabe wahrnahm, während die Charaktere sonst sehr verschieden waren. Im J. 1614 wählte ihn der burgundische Clerus als Deputirten für die Generalstände in Paris. In Belley führte er 1620 die Kapuziner, 1622 die Visitantinerinnen ein, entsagte aber dem Bisthum 1629 und erhielt 1630 von Ludwig XIII. die Abtei Aulnay in der Normandie. Der Erzbischof de Harlay von Rouen bediente sich seiner als Generalvicars; nach dessen Abdankung im October 1651 zog er sich in das Spital der Unheilbaren zu Paris zurück, wurde noch von Ludwig XIV. zum Bischof von Arras ernannt, starb aber 26. April 1652 vor der Promotion. — Bei aller Religiosität und rigorösen Pflichterfüllung hatte Camus doch große Geistes- und Charakterfehler. Sein zähes und reiches Gedächtniß, seine übersprudelnde Phantasie waren nicht von einem gesunden und maßvollen Urtheil geregelt; es fehlte ihm bedeutend an Takt und Klugheit. Er war sich dessen wohl bewußt und gestand es offenherzig dem hl. Franz von Sales, der ihm hinwieder erklärte, er habe noch keinen Andern gefunden, welcher einräumen wolle, es fehle ihm an Urtheil. Sein Charakter trug etwas Herbes, Rauhes und Stürmisches an sich, er wurde leicht bitter und verletzend, unterschied sich also sehr von der ruhigen Sanftmuth seines Freundes. Diese Seite seines Wesens bekamen besonders die Mönchsorden zu fühlen, gegen welche er in Predigt und Schrift, wider allen bischöflichen Anstand, mit leidenschaftlicher Härte und bitterem Spott loszog, während er aus Mangel an Urtheil wieder den Stand selbst statt der vorhandenen Mißbräuche geißelte. Richelieu machte ihm einst Vorstellungen darüber und bemerkte, wenn er diesen Fehler nicht hätte, so würde er, Richelieu, ihn canonisiren. „Gebe Gott," antwortete Camus, „dann hätten wir beide, was wir wünschten: Sie wären Papst, und ich ein Heiliger." Seine zahllosen Schriften bekunden diesen Mangel an Takt und gesundem Urtheil. Außer großer Weitschweifigkeit und ermüdender Breite herrscht darin ein schlechter Geschmack. Der hl. Franz von Sales war daher mit seinen Predigten nicht zufrieden und mahnte ihn hierüber, wie auch über seine andern Fehler. Seine Schriften (Nicéron zählt 186 auf, darunter bändereiche) sind jetzt fast ganz vergessen; man kann sie in folgende Klassen theilen. 1. Predigten und Homilien, jetzt ganz verschollen. — 2. Erbauungsschriften. Die bedeutendste und einzige, welche noch bleibenden Werth hat: L'Esprit du B. François de Sales, Paris 1641, 6 Bde., ist die Frucht der jährlichen achttägigen Besuche, welche sich die beiden Bischöfe abstatteten; sie enthält die Unterhaltungen mit dem Heiligen, dessen Grundsätze, Uebungen u. s. w. Collot, Doctor der Sorbonne, gab 1727 einen Auszug des Werkes in einem Bande, mit Weglassung der Weitläufigkeiten des Verfassers. — 3. Etwa 30 Romane, verfaßt in der Absicht, die unmoralischen Producte auf diesem Felde zu verdrängen. Sie hatten großen Erfolg und wurden viel gelesen; indessen ist ihr Ton für einen Bischof doch etwas frivol. Die Weitschweifigkeit hat auch sie in Vergessenheit gebracht. — 4. Die Werke gegen die Mönche sind sehr zahlreich: Le directeur spirituel désintéressé, 1632; Saint-Augustin, de l'ouvrage des Moines, 1633.

Richelieu warnte den Auctor 11. April 1632, dieses Buch zu publiciren; Camus versprach dieß auch, hielt aber sein Wort nicht, so daß am 14. Juli 1633 das Werk durch einen Arrêt unterdrückt und confiscirt, der Verkauf unter Todesstrafe verboten wurde. Ferner: Le rabat-joie du triomphe monacal, 1634; Traité de la désappropriation claustrale, 1634; Les justes quêtes des Ordres mendians, 1635. Man hat behauptet, Camus habe 1621 an der jansenistischen Cabale von Bourgfontaine (s. d. Art.) sich betheiligt, sei unter den mysteriösen Initialen P. C. von Filleau bezeichnet worden und habe obige Werke in Folge der ihm daselbst übertragenen Rolle, die Ordensleute zu verschreien, geschrieben. Allein, daß Camus sich zum Ruin der Religion verschwören wollte, ist nicht wahrscheinlich, und zur Abfassung obiger Schriften genügte sein Charakter ohne Verschwörung. — 5. Unter den dogmatischen Schriften ist l'Avoisinement des Protestants vers l'église Romaine, 1640, die bekannteste; sie wurde in lateinischer Uebersetzung von Zaccaria in den Thesaur. Theol., von Migne in den Theologiae cursus completus aufgenommen. (Vgl. Moréri III, 112; Nicéron XXXVI, 92; [Sauvage] Réalité du projet de Bourgfontaine II, 3—32; Gallia christian. XV, 635.) [R. Bauer, S. J.]

Camus, Stephan Le, Erzbischof von Grenoble, Jansenist, geboren 16. November 1632, schon 1650 Doctor der Sorbonne, fiel wegen seines Weltsinnes und nicht auferbaulichen Wandels bei Mazarin in Ungnade, wurde verbannt, aber von Prinz Conti, Gouverneur von Languedoc, aufgenommen und gerieth durch ihn unter die Leitung des jansenistischen Bischofs Pavillon von Alet. Ludwig XIV. ernannte ihn 6. Januar 1671 zum Erzbischof von Grenoble; da fragte er Anton Arnauld um Rath, ob er nach fünf Jahren Bekehrung für ein sündhaftes Leben von zwanzig Jahren schon genug Buße gethan, um die Würde annehmen zu können. Als die Antwort 15. August günstig lautete, ließ er sich 24. August weihen. Alle jansenistischen Berichte sind voll von der wunderbaren Heiligkeit dieses Mannes, von seinem abgetödteten armen Leben, von dem rigor poenitentiae, von seinen Fasten und seiner strengen Abstinenz, von seinem Feuereifer gegen Sünden und Mißbräuche, z. B. den Probabilismus und die „laxe Moral" der Jesuiten, von seinen Almosen u. dgl. Arnauld besaß immer sein ganzes Vertrauen. Ihm klagte er 1672 den total verkommenen Zustand seiner Diöcese, aber schon 1674 schrieb er ihm, Grenoble wäre fast ganz heilig, wenn nur die bösen jesuitischen Beichtväter nicht wären. Statt der Jesuiten wollte er auch nur Oratorianer als Lehrer der Moral in seiner Diöcese. Cardinal Carpegna, Secretär der Congregation des Concils, forderte Aufschluß darüber, weßhalb er gewissen Clerikern (Probabilisten?) die Weihen versage; die Assemblée du clergé war aber 1675 der Meinung, die Congregation sei wegen der gallicanischen Freiheiten zu diesem Vorgehen nicht berechtigt. Wegen Rigorosität gerieth seine Orthodoxie zu Chambery in Verdacht, so daß er sich beim Herzog von Savoyen rechtfertigen mußte. Auf seine Anregung schrieb Genet 1677 die Théologie morale de Grénoble, die bald vielen Bischöfen verdächtig wurde. Auch bei Innocenz XI. mußte er sich 1678 brieflich verantworten; er that es mit solchem Erfolg, daß der Papst ihm sein Vertrauen schenkte und ihn im Regalienstreit 1681 als Vermittler bei Ludwig XIV. wünschte. Seine Wahl in die gefährliche Assemblée von 1681—1682 verhinderte er mit allen Mitteln, weil er mit dem Könige nicht zerfallen, aber auch mit dem Papste wegen der Aussicht auf den Cardinalshut in Freundschaft bleiben wollte. Wirklich erhielt er die gehoffte Würde 2. September 1686 gegen den Vorschlag des Königs aus eigener Initiative des Papstes. Im J. 1700 war er im Conclave, aus welchem Clemens XI. hervorging; 1689 war ihm die Reise nach Rom verboten worden. Er starb 12. September 1707. Noch 1705 schrieb Fenelon in einem geheimen Memorandum an Clemens XI. über ihn, die jansenistische Lehre und Faction hätten ihm immer sehr behagt. Am 9. Mai 1685 publicirte er die Synodalstatuten für Grenoble, die sehr gelobt werden; auch hinterließ er eine Abhandlung über die beständige Jungfräulichkeit der Mutter Gottes 1680. Er gründete in Grenoble ein Priesterseminar, das er mit Oratorianern besetzte, und auf dem Lande ein Knabenseminar. (Vgl. Moréri III, 115; Gallia christ. XV, 255; Guarnacci, Hist. Pont. Rom. et Card. I, 237; Loyson, L'Assemblée de 1682, 188—235; Arnauld, Oeuv. I, 689 sqq.) [R. Bauer, S. J.]

Cana (Κανᾶ, קָנָה = Rohr). 1. Ein Bachthal, in der Vulgata Vallis arundineti, Grenze zwischen dem westlichen Manasse und Ephraim (Jos. 16, 8; 17, 9; s. Palestine Exploration Fund 1880, 224). — 2. Eine Stadt im Stamme Aser in der Nähe von Sidon, das heutige Kanah, (Jos. 19, 28). Es wird schon aus der Zeit vor Josue auf einem der geographischen Verzeichnisse zu Karnak in Aegypten genannt (s. Palestine Exploration Fund 1876, 96). — 3. Ein Flecken (Κώμη, Jos., De vita Mos. c. 16 et 17) in Galiläa. Der Name hat im Evangelium Johannis jedesmal den Beisatz τῆς Γαλιλαίας (Joh. 2, 1. 11; 4, 46; 21, 2), wahrscheinlich als Bestimmung der geographischen Lage des Ortes für ausländische Leser des Evangeliums, nicht aber, um es von einem Cana, welches außerhalb Galiläa gelegen wäre, zu unterscheiden; die Stelle bei Josephus Flavius (De vita Mos. c. 71), welche für ein Cana bei Bethsaida Julias, also außerhalb Galiläa's, von Einigen angeführt wird, deutet vielmehr auf das galiläische Cana hin. Hier verrichtete Jesus sein erstes Wunder (Joh. 2, 1—11); ein zweites zu Cana geschehenes wird Joh. 4, 46 bis 54 erzählt. Aus Cana war Nathanael (Bar-

tholomäus) gebürtig (Joh. 21, 2). Es wird wohl in dem heutigen Kefr Kenna zu suchen sein, einem Dorfe mit ungefähr 300 Einwohnern, welches gegen zwei Stunden nordöstlich von Nazareth, in der Nähe von Capharnaum, terrassenförmig auf einem Hügel liegt. Einige halten das über zwei Stunden weiter nordwestlich gelegene Cana el Dschelil für das Cana des Evangeliums; allein dasselbe hat bloß den Wortlaut „Dschelil" für sich. Dagegen spricht aber außer der Beschaffenheit dieser Oertlichkeit hauptsächlich die Tradition, welche stets in Kefr Kenna die Stelle des Hauses, wo die Hochzeit und das Wunder stattfand, verehrte. Dort stand früher eine Kirche. [Otto Schmid.]

Canaan (כְּנַעַן, LXX Χαναάν, Vulg. Chanaan), in der heiligen Schrift 1. Name einer Person, des jüngsten unter Chams Söhnen (Gen. 9, 18 ff.; 10, 6. 15. 1 Par. 1, 8. 13. Dan. 13, 56). In diesem Sinne sind auch Ausdrücke, wie „Geschlecht Canaans" (Gen. 28, 1), „Töchter Canaans" (Gen. 28, 6. 8; 36, 2) zu deuten. Der Name steht dann metonymisch, wie Israel und Juda, auch für das Volk, welches von der betreffenden Person abstammt (Os. 12, 7). Daher ist Canaan 2. Name einer Völkerschaft, welche sonst Canaaniter heißt ([Gen. 10, 19. Jos. 5, 1 Vulg.] Richt. 10, 12. Ps. 105, 38; 134, 11. 1 Mach. 9, 37; lingua Chanaan Is. 19, 18). Demnach findet sich sehr häufig im A. T. (wozu auch Apg. 13, 19 zu ziehen ist) der Ausdruck terra Chanaan für das von diesem Volke bewohnte Land (z. B. Gen. 11, 31; 12, 5; 13, 12 u. s. f.). Aus dieser Verbindung stammt ebenfalls metonymisch der Gebrauch, wonach Canaan 3. Name eines Landes ist (Ex. 15, 15. Richt. 4, 2. 23. 24; 5. 19. Is. 23, 11. Soph. 1, 11. Apg. 7, 11). Unrichtig ist die Ansicht, daß Canaan ursprünglich als appellativer Landesname mit der Bedeutung Niederland im Gegensatz zu Aram = Hochland gebraucht, und daß ersterer Name, wie letzterer, auf einen postulirten Stammvater übertragen worden sei; Canaan ist nämlich zum größten Theil ein Gebirgsland (vgl. 3 Kön. 20, 23), Aram zum größten Theil eine Stromebene, und als Gegensatz zu Canaan erscheint bloß Galaad (Num. 32, 32; 35, 14. Jos. 22, 9. Richt. 21, 12). Die Bewohner von Canaan selbst nannten ihren Stammvater Χνᾶ (Sanchun. Fragm. ed. Orelli 40; Eus. Praep. Ev. 1, 10). In der assyrischen Literatur kommt der Name Canaan nicht vor, sondern statt dessen „Westland"; dagegen steht er auf den geographischen Wandschriften der Aegypter in der Form Canana (Schrader, Keilinschr. und A. T. 90). Das Land Canaan begriff nicht, wie schon Josephus (Antt. 5, 1, 1) irrig annimmt, das ganze später von den Hebräern bewohnte Land, sondern den zwischen dem Jordan und dem mittelländischen Meere gelegenen Landstrich (Gen. 13, 9 ff. Ex. 16, 35 [vgl. Jos. 5, 10—12]. Num. 33, 51), wobei freilich die Nord- und die Südgrenze nicht genau zu erkennen ist (Gen. 10, 19. Num. 34, 2—12. Jos. 15, 1—4). Indeß war Phönicien hierbei einbegriffen (Is. 23, 11), so daß die LXX diesen Namen auf ganz Canaan ausdehnen (Ex. 16, 35. Jos. 5, 1), wie auch die phönicischen Inschriften nur כנען als den Namen des einheimischen Landes enthalten (Schröder, Die phönizische Sprache, Halle 1869, S. 275). Ebenso gehörte das Philisterland zu Canaan (Soph. 2, 5) und wurde deßwegen bei der Theilung des Landes an einen der erobernden Stämme überwiesen (Jos. 15, 45—47). Dagegen ward der Umkreis des todten Meeres auch auf seiner westlichen Seite nicht zu Canaan gerechnet (Gen. 13, 12). An den beiden Stellen Ez. 16, 29; 17, 4 steht Canaan wegen seiner Bedeutung als Handelsland (s. d. Art. Canaaniter II.) bildlich als Bezeichnung für Babylonien. (Vgl. S. Bochart, Geographia sacra, Pars posterior, Chanaan, Francof. 1674; Reland, Palaestina ex monum. veter. illustrata, 2 voll., Traj. Batav. 1714; Movers, Die Phönizier I, Bonn 1840; Ders., Zur ältesten Geschichte Palästina's, in Achterfeldt's Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie, N. F. V, Bonn 1844, Heft 2. 3. VI, 1845, Heft 1; Munk, Palestine, Description géogr., hist. et archéologique, Paris 1845; K. v. Raumer, Palästina, 4. Aufl., Leipzig 1860; Kurtz, Gesch. des A. B. I, Berlin 1864.) [Kaulen.]

Kaum ist es möglich, das Auge auf Canaan als auf das Land der Verheißung zu fixiren, ohne über die Weltstellung desselben noch ein Wort gläubiger Anschauung beizufügen. In den Kreis der göttlichen Rathschlüsse zur Menschenerlösung war auch Canaan, das dem Bundesvolke zugewiesene Land, mit hineingezogen. Nicht bloß Völker, sondern auch Länder haben im großen Weltorganismus ihre bestimmte Stellung und Weisung; so hatte Canaan seine positive Stellung sowohl zum göttlichen Werke der Welterlösung als auch zu dem Bundesvolke Israel, dem es zugewiesen war, und das den göttlichen Zwecken der Erlösung dienen mußte. Anlangend zuerst das Bundesvolk, war Canaan nicht bloß ganz für die Individualität des Volkes als Bundesträger, sondern auch für den Charakter und die Abzielung des Bundes, dessen Schauplatz es war, berechnet. Es gehörte zu dieses Volkes eigenthümlichster Individualität, sich als ein in seiner Existenz nicht auf bloß natürlichen Wegen begründetes zu wissen, und dazu diente ihm auch das Land, das nicht auf dem Wege natürlicher Acquisition, sondern nur in Folge göttlicher Concession und Verheißung erworben ward. Als solches mußte es aber auch so beschaffen sein, daß sowohl seine geographische Lage, als auch seine innere physische Beschaffenheit, die Spuren göttlicher Berechnung für höhere Zwecke, wie sie im Bundesacte ausgesprochen waren, leicht erkennen ließen. Particularismus und Universalismus waren in der Aufgabe und

Stellung des Volkes Israel auf eine wunderbare Weise vereint. Jener sollte das Volk in seiner Stellung zu den übrigen Völkern in einer strengen Abgesondertheit und Absperrung erhalten, dieser aber aus ihm das neue Leben der Menschheit entfalten. Beiden mußte auch das Land dienstbar sein. Abgesperrt von allen andern Völkern, den ganz natürlichen Verkehr ausgenommen, sollte Israel, befruchtet vom göttlichen Rathschluß, in seinem Schooße den Keim des zukünftigen Heiles aufnehmen und denselben bis zu seiner Reife mit mehr als mütterlicher Sorgfalt pflegen. Diesem Particularismus diente das zugewiesene Land nach seiner ganzen geographischen Lage. Während dasselbe westwärts durch die Fluten des inneren Meeres vom westlichen Festlande getrennt und ostwärts über den Jordan hin durch ein weithin gedehntes Sandland begrenzt ist, breitet sich südwärts ein nicht minder abgrenzendes Sandmeer aus und im Norden bilden die Libanonsgehänge eine fast unübersteigliche Mauer. Mit Recht spricht der Herr (Jf. 5, 1 ff.) von einem wohlumzäunten und durch Schutzwerke wohlgesicherten Weinberge, an dem er alle seine Sorgfalt der Liebe und der Treue verschwendet habe. Der innere Kern des Landes, ein zerklüftetes und mit Fruchtthälern durchschnittenes Gebirge, bot wie einerseits tüchtigen Schutz gegen Gefahr von Außen, so andererseits ein gesichertes Terrain für selbständige Entwicklung und Bildung, wie solche die des Bundesvolkes sein sollte; die äußerst fruchtbaren Flächen und Thäler, und die weidereichen Gehänge der Gebirgsausläufer sicherten seinen Bewohnern die Befriedigung natürlicher Bedürfnisse, um derentwillen sie keine Communicationen mit fremden Nachbarvölkern zu suchen brauchten (Ex. 3, 8. Deut. 8, 7 ff. Jf. 36, 17; Tacit. Hist. 5, 6). Doch, so fruchtbar das Land in seiner natürlichen Anlage und unter milden klimatischen Einflüssen dasteht, so stark auch unterliegt es dem Wechsel feindseliger Elemente und Potenzen, die gar bald den Anblick des Segens in den des Fluchs umwandeln. Beiderlei Elemente sind Werkzeuge in der Hand dessen, der lohnt und straft, und von dessen Bewußtsein das Volk der Wahl immer voll sein sollte. Er hatte sein Volk zugleich bei aller natürlichen Absonderung in ein solches Gedränge des natürlichen Völkerlebens nach seiner geographischen Stellung gebracht, daß ihm die Bewegungen der großen Völker, die Interessen derselben, ihre wechselseitigen politischen Verhältnisse als Arm dienen mußten, mit welchem er sein Volk hob und erniedrigte, lohnte und strafte, lenkte und richtete. Canaans und seines Volkes Stellung zwischen Aegypten und den ostasiatischen Reichen füllt mehrmals den Mund der Propheten, und wie jenes dem jugendlichen Volke zur Schule und Bildung diente, so diese dem gefallenen Israel zur Züchtigung. Doch großartiger noch ist Canaans Stellung zur erlösungsbedürftigen Welt. Niemand wird zwar, wenn er Ez. 5, 5 liest, an der Griechen Meinung vom Nabel der Erde denken und in Jerusalem den Zirkel einsetzen, um die Peripherie des Erdkreises zu beschreiben; allein dem tiefer Denkenden und in Gottes Rathschlüssen Forschenden wird eine weit höhere Mitte Canaans sich erschließen, und dieß zwar nicht allein vom ethischen Standpunkte aus erfaßt, von welchem auch Golgotha der Nabel, die Mitte der Erde heißt (Tertull. Adv. Marc. 2, 196; Stephan. Borg. De cruce, Romae 1779), sondern auch vom Standpunkte der geographischen Lage, nach welchem dasselbe fast in der Mitte der drei damals bekannten Welttheile lag, von wo aus, als die Sonne der Gerechtigkeit aus Jerusalems Bergen hervorbrach, die Strahlen in unwiderstehlichem Glanze über die in Sünde und Nacht versunkene Menschheit sich ergossen und ein neues „Es werde Licht" über den Erdkreis hin ertönen ließen. [Scheiner.]

Canaaniter (כְּנַעֲנִי, Χαναναῖος, Chananaeus, gewöhnlich im Singular als Collectivum gebraucht), in der heiligen Schrift I. Name einer **Völkerschaft**, welche von Canaan abstammte. Dieselbe umfaßte elf Stämme: 1. Sidonier, 2. Hethiter, 3. Jebusiter, 4. Amorrhäer, 5. Gergesiter, 6. Heviter (חִוִּי), 7. Araciter, 8. Siniter, 9. Aradier, 10. Samaräer, 11. Amathiter, unter welchen die beiden ersten nach den Stammvätern Sidon und Heth, die übrigen aber nach appellativen Bezeichnungen ihren Namen zu tragen scheinen (Gen. 10, 15—18). Es ist die nämliche Völkerschaft, welche die Griechen Φοίνικες nannten, obwohl sie unter diesem Namen nur die als Nr. 1 und 7—10 genannten Stämme begriffen (vgl. Job 40, 25 LXX). Die Phönicier selbst nannten ihr Land bis in die späteste Zeit כנען (Schröder, Phön. Spr. 6), und die von ihnen ausgegangenen Carthager antworteten noch zur Zeit des hl. Augustinus auf die Frage nach ihrer Abstammung: Chanani, id est Chananaeos (se) esse (Aug. inch. Expos. in Ep. ad Rom. 14). Unter den angeführten Stämmen war der zahlreichste und wichtigste der amoritische, so daß die Amorrhäer auch statt der Gesammtheit aller Stämme genannt werden (s. d. Art.). Kleinere Stämme zweigten sich allmälig ab oder entstanden durch Vermischung der vorhandenen (Gen. 10, 18 וְאַחַר נָפֹצוּ מִשְׁפְּחוֹת הַכְּנַעֲנִי posthaec disseminati sunt populi Chananaeorum). Daher werden neben den angeführten auch noch Canaaniter im engeren Sinne und Pherezíter (s. d. Art.) genannt; erstere wohnten am mittelländischen Meere und in der Jordansau (Num. 13, 30. Jos. 11, 3).

Die Canaaniter waren nicht lange vor Abraham in Canaan, wie in Galaad, eingewandert (Gen. 12, 6: „damals waren die Canaaniter **schon** im Lande"). Woher sie gekommen, läßt sich aus der heiligen Schrift nicht entnehmen; wohl aber sagt Herodot (1, 1; 7, 89), die Phönicier seien vom erythräischen Meere hergekommen, und diese nicht ganz bestimmte Oertlichkeit erklärt Strabo (16, 3, 4) als den persischen Meer-

busen. Darf man einer Notiz bei Justinus (Hist. Philipp. 18, 3) Glauben beimessen, so geschah die Einwanderung der Canaaniter von Südosten her; so daß sie im Binnenlande früher, als an der Küste, Fuß faßten. Sie fanden bereits westlich wie östlich vom Jordan eine semitische Bevölkerung vor, welche im A. T. unter den Namen Cedmoniter, Ceniter, Hevåer (חִוִּים), Raphaim, Zomzommim, Zuzim, sowie unter der allgemeineren Bezeichnung Enakim wiederholt als Urbewohner erwähnt werden (s. d. Artt.). Wenn auch die Ansiedelung der Canaaniter nicht ohne kriegerischen Widerstand der Urbewohner geschah, so ließen diese doch bald die immer zahlreicher kommenden Einwanderer friedlich neben sich wohnen und verschmolzen mit ihnen in nationaler wie in politischer Hinsicht (Num. 13, 29. 34). Die Folge davon war nach einem oft in der Geschichte beobachteten Gesetze, daß die Canaaniter statt ihrer bisherigen chamitischen Sprache die semitische Landessprache annahmen. Dieß zeigen die bei ihnen vorkommenden Eigennamen, z. B. אֲדֹנִי־צֶדֶק Adonisedec (Jos. 10, 1), אֲחִימַן Ahiman (Richt. 1, 10), קִרְיַת בַּעַל Cariathbaal (Jos. 15, 60) u. v. a. In der heiligen Schrift heißt deßwegen auch die einheimische Sprache, welche später von Abraham angenommen wurde, die canaanitische (Js. 19, 18; s. d. Art. Hebräische Sprache und Literatur).

Die Canaaniter waren eine hochgebildete, in den Künsten des Krieges, wie des Friedens, reich erfahrene Nation, so daß sie den als Nomaden heranziehenden Israeliten als schreckliche und schwer zu bezwingende Feinde erscheinen mußten (Num. 13, 29 ff.). Sie hatten zahlreiche befestigte Städte (Deut. 1, 28; 6, 10. 11) mit Mauern und verriegelten Thoren (Deut. 3, 5. Jos. 10, 20); ihre Kriegsmacht bestand hauptsächlich in eisernen Kriegswagen mit Rossen (Deut. 20, 1. Jos. 11, 4 ff.; 17, 16. 18. Richt. 1, 19; 4, 3). Daneben war aber auch ihr Land so gut angebaut, daß es „wahrhaft von Milch und Honig floß" (Num. 13, 28), und daß Moses seinen Landsleuten sagen konnte, sie würden in Canaan große und schöne Städte, mit allen Gütern angefüllte Häuser, Wasserbrunnen, Oelgärten und Weinberge finden (Deut. 6, 10. 11. Jos. 24, 13). Daß die am Meere und bis zum Libanon hin wohnenden Canaaniter besonders auch ausgebreiteten Handel trieben, ist aus dem classischen Alterthum bekannt genug; die heilige Schrift bestätigt es 3 Kön. 9, 27. 28; 10, 22 und besonders in der ausführlichen Schilderung Ez. 27, 1 ff. Auf Beschäftigungen anderer Art weist der Stadtname קִרְיַת סֵפֶר Cariath Sepher, id est civitas litterarum (Richt. 1, 11. Jos. 15, 15) oder קִרְיַת סַנָּה Cariathsenna (Stadt der Belehrung, Jos. 15, 49) für das spätere Dabir, sowie die alte Sage von Erfindung der Schreibkunst durch die Phönicier hin.

Zur Zeit der israelitischen Eroberung zerfielen die Canaaniter in eine Menge kleiner selbständiger Staatswesen, deren jedes seinen „König" hatte. Das Verzeichniß der von Josue unterworfenen Könige (Jos. 12, 9—24) zählt deren 31 auf; der König von Bezec rühmt sich (Richt. 1, 7), 70 solcher Könige gefangen zu haben. Von einzelnen canaanitischen Königen sind die Namen erhalten: Adonisedec, König von Jerusalem, Oham, König von Hebron, Pharam, König von Jerimoth oder Jarmuth, Japhia, König von Lachis, Dabir, König von Eglon (Jos. 10, 3), Horam, König von Gazer (eb. 33), Jabin, König von Asor (Jos. 11, 1), ein gleichnamiger späterer (Richt. 4, 2), Jobab, König von Madon (Jos. 11, 1). Eine geheimnißvolle Erscheinung ist zu Abrahams Zeit der priesterliche König Melchisedech von Jerusalem, vermuthlich ein Angehöriger des semitischen Urstammes (Gen. 14, 18). — Einzelne der kleinen canaanitischen Königreiche standen in einem engeren Verbande entweder durch Bündniß oder durch Suzeränität; so rief Adonisedec die Könige des Südlandes auf, um mit ihm die Gabaoniter zu züchtigen (Jos. 10, 1—5), und Jabin I. gebot allen Königen des Nordens, sich mit ihrer ganzen Kriegsmacht zu einer Entscheidungsschlacht am See Merom einzufinden (Jos. 11, 1—6). Mitten zwischen den vielen Königsstaaten gab es auch einzelne Republiken in Canaan. Wenigstens wird von Gabaon kein König erwähnt, sondern nur gesagt, es sei groß wie eine Königsstadt (Jos. 10, 2). Die Abgesandten dieser Stadt verhandeln „im Namen der Stadtältesten und ihrer Mitbürger" (Jos. 9, 11). Offenbar bestand hier ein republikanisches Gemeinwesen, welches noch Caphira, Beroth und Cariathiarim umfaßte (Jos. 9, 17). Vermuthlich war diese Regierungsform bei den Heviten, zu denen die Gabaoniter gehörten, gebräuchlich; der Hevite Hemor, mit dem Jacob verhandelte, heißt Fürst (נָשִׂיא), nicht König (מֶלֶךְ), und er muß für die betreffende Angelegenheit erst die Zustimmung der angesehensten Bürger erlangen (Gen. 34, 20); auch erscheint die Heviterstadt Sichem zur Zeit Josue's nicht unter den Königsstädten.

Die Religion der Canaaniter war ein Naturdienst, welcher sich in der Verehrung des Baal, der Astarte, des Moloch (s. d. Artt.) eine Form geschaffen hatte. Der Gottesdienst geschah auf Altären vor Idolen, zum Theil in Tempeln, gewöhnlich aber in Hainen (Ex. 34, 13. Deut. 7, 5. Richt. 6, 28. 4 Kön. 10, 21 u. s.). Zu demselben gehörte Wahrsagerei und Zauberei. Im Gefolge der Abgötterei standen bei den Canaanitern die größten Laster: auf der einen Seite die entsetzlichste Unzucht, auf der andern Seite die roheste Grausamkeit. Von ersterer hat die heilige Schrift nur theilweise den Schleier gezogen ([Gen. 18, 22 ff.; 19, 4 ff.] Lev. 18, 3 ff. 27; 20, 13. Deut. 20, 18); deutlicher werden diese Greuel von heidnischen Schriftstellern geschildert (Döllinger, Heidenthum und Judenthum 396 ff.). Von der unnatürlichen Grausamkeit in Canaan zeugen am besten die Opfer von Kindern, welche geschlachtet und der glühend

gemachten Statue des Moloch in die Arme gelegt wurden (Lev. 18, 21; 20, 2. 4. Deut. 12, 31; 18, 10 u. f.).

Wegen dieser unnatürlichen Laster sollten die Canaaniter nach Gottes Rathschluß vertilgt werden; einestheils war dieß die schuldige Sühne für Gottes Gerechtigkeit, nachdem Jahrhunderte hindurch die Langmuth geübt worden (Gen. 15, 16. Lev. 18, 25. Num. 33, 52. Deut. 7, 25; 9, 3 ff.), anderntheils sollten die Israeliten davor bewahrt bleiben, unter dem Einfluß einer überlegenen Cultur sich an den abgöttischen Greueln der Landesbewohner zu betheiligen (Ex. 23, 24. 33; 34, 12 ff.). Der Befehl Gottes war ganz allgemein gefaßt; nicht einmal die bewegliche Habe sollte geschont werden (Jos. 6, 17—21). Indeß gingen die Israeliten nur mit Widerwillen in den Vernichtungskrieg (Jos. 16, 10; 18, 3) und führten den Beschluß Gottes auch nur theilweise aus (Richt. 1, 21. 27 ff.). Theils wagten sie nicht gegen die übermächtigen Völkerschaften anzukämpfen (Richt. 1, 19), theils verstanden sie sich mit den vorgefundenen Bewohnern zu friedlichem Nebeneinanderwohnen (Richt. 1, 32; 3, 5. 6). Ein Theil der Canaaniter zog sich auch in die nordwestlich gelegenen Niederungen der Sidonier und wanderte, als das Land überfüllt war, westwärts zur See nach Afrika aus (Procop. Bell. Vandal. 2, 10). So ward es möglich, daß die Canaaniter sich mitten unter den Israeliten noch bis zu späten Zeiten erhielten (1 Sam. 7, 14. 2 Sam. 24, 7. 3 Kön. 9, 20. 21); in der phönicischen Niederung aber blieben die canaanitischen Staatswesen, obschon auch sie dem Stamme Aser zugetheilt waren, bis zu Christi Zeiten bestehen (Jos. 19, 28. Richt. 1, 31. Matth. 15, 22). Die Folgen dieser Untreue blieben nicht aus. Schon nicht sehr lange nach Josue's Tode mußten die nördlichen Stämme zwanzig Jahre lang das Joch Jabins II. tragen (Richt. 4, 2); die Jebusiter bildeten in der Veste von Jerusalem eine immer wache Gefahr (Richt. 1, 21. 2 Sam. 5, 6). Größer war der Nachtheil, welchen die Canaaniter den Israeliten durch geistige Einwirkung zu bereiten vermochten. Der verführerische Götzendienst, der in die Form der höchsten Bildung gekleidet war, erlangte immer von Neuem Gewalt über den leichten Charakter der Hebräer, so daß sie unter Vorgang ihrer Könige den canaanitischen Gottheiten Statuen, Altäre und Haine errichteten und ihre Kinder dem Moloch darbrachten (Richt. 2, 12. 13. 19; 3, 6; 8, 33; 10, 6. 1 Sam. 7, 3; 12, 10. 3 Kön. 18, 18. 4 Kön. 17, 17; 23, 10. 2 Par. 24, 7; 28, 2; 33, 3. Jer. 9, 14; 19, 5. Ez. 23, 37). Selbst nach der Heimkehr aus Babylonien waren die Juden noch so wenig in die Absichten Gottes eingegangen, daß sie aus den canaanitischen Stämmen, welche während ihrer Abwesenheit sich im Lande wieder ausgebreitet hatten, dem Gesetze zuwider ihre Frauen nahmen (1 Esdr. 9, 1. 2). Ob die 1 Mach. 9, 37 genannten principes Chanaan wirkliche Canaanäer waren, oder nur als Heiden im Gegensatz zu den Juden bezeichnet werden sollen, ist nicht auszumachen; seitdem verschwindet der Name aus der Geschichte. (Vgl. die Literatur im Art. Canaan.)

II. Der Name Canaaniter hat nach dem oben Sp. 1788 Gesagten im A. T. auch a potiori die Bedeutung von „Kaufmann" erhalten (Job 40, 25. Spr. 31, 24).

III. Im N. T. liest die Vulgata Matth. 10, 4. Marc. 3, 18 Simon Cananaeus für das griechische κανανίτης, das syrische קנניא, welches Luc. 6, 15. Apg. 1, 13 richtig mit zelotes wiedergegeben ist. [Kaulen.]

Canariensis als Citat ist 1. Barthol. de Torres (s. d. Art. Torres), 2. manchmal Melchior Cano (s. d. Art. Cano).

Canath (קְנָת = Besitz), Stadt in Galaad, vom Manassiten Nobe eingenommen und nach seinem Namen benannt (Num. 32, 42; vgl. Richt. 8, 11); nach 1 Par. 2, 23 wurde sie mit 60 Töchterstädten von den Gessuriten und Syrern den Israeliten entrissen. Josephus Flavius (Bell. Jud. 1, 19, 2) und Ptolemäus (5, 14, 23) rechnen Κανάθα zu Cölesyrien, Plinius (5, 16) zur Dekapolis, Eusebius und Hieronymus zur Provinz Arabien, wo sie in der Trachonitis nicht weit von Bosra liege. Ausführliche Beschreibungen der höchst interessanten Ruinen von Kanawât, am Westabhange des Hauran, bei Burckhardt-Gesenius, Reisen in Syrien, Weimar 1823—1824, I, 157 ff.; Socin-Bädeker 433 ff. [Ecker.]

Cancellaria, s. Curie, römische.

Cancellarius (Parisiensis) oft als Citat für Gerson.

Candace (Κανδάκη), nach Apg. 8, 27 Name der äthiopischen Königin, deren Hofbeamter von Philippus bekehrt und getauft wurde. Κανδάκη war jedoch gemeinschaftlicher Name der damaligen Königinnen von Meroë (Dio Cass. 54, 5; Strabo 17, 820; Ludolf, Hist. Aethiop. 2, 4, 8; 3, 2, 1 sq.). Noch zur Zeit des Eusebius (H. E. 2, 1) gab es äthiopische Königinnen. Die Tradition nennt den bekehrten Kämmerer Indich und macht ihn zum ersten Verbreiter des Christenthums in Aethiopien (Iren. 3, 12, 8; Euseb. 2, 1; Baron. ad a. 35, n. 28).

Candidus, Alexander, s. Blanckart.

Candidus, Philalethes, Pseudonym, s. Bianchi, Andreas.

Candidus, Vincenz, ein dem Dominicanerorden angehöriger casuistischer Schriftsteller, wurde am 2. Februar 1573 aus vornehmer Familie zu Syracus geboren. Schon in früher Jugend kam er nach Rom und trat dort im J. 1593 in das Kloster S. Maria sopra Minerva. Im J. 1617 wurde er apostolischer Pönitentiar bei S. Maria Maggiore und verwaltete dieses Amt während einer Reihe von Jahren mit ebenso viel Eifer und Gewissenhaftigkeit als Klugheit und Milde. Dreimal wurde er zum Prior seines Klosters, viermal zum Provincial verschiedener

Provinzen seines Ordens erwählt, und dreimal stand er vorübergehend als apostolischer Vicar dem ganzen Orden vor. Innocenz X., mit dem er von Jugend auf befreundet war und der seine moralistischen Kenntnisse und Anschauungen sehr schätzte und ihn als Lehrer einer gediegenen Frömmigkeit bezeichnete, ernannte ihn bald nach seiner Erhebung auf den päpstlichen Stuhl im J. 1645 zum Magister des heiligen Palastes. In diesem Amte, das er bis zu seinem Tode am 7. November 1654 bekleidete, war er unter Anderm auch thätig bei der Prüfung der bekannten von Innocenz X. am 31. Mai 1653 condemnirten fünf Propositionen des Jansenius. Candidus wird als ein Ordensmann von hoher Tugend und Vollkommenheit geschildert und genoß zu seiner Zeit in Rom, wie in seinem Orden, große Achtung und Liebe. Wir besitzen von ihm das im Geiste des Probabilismus geschriebene und von Innocenz X., vom hl. Alfons von Liguori u. A. geschätzte casuistische Werk: Illustriorum disquisitionum moralium Tomi IV, quibus omnes casus conscientiae maxime practicabiles explicantur, ex sacris canonibus et probatis doctorum sententiis ad instructionem confessariorum et poenitentium, I et II Romae 1637, Lugduni 1638, Venetiis 1639; III et IV Romae 1643. Der vierte Band enthält als Beilage zwei Abhandlungen: De recto regimine sanctimonialiumque custodia und De successore in pontificatu a Romano pontifice adhuc vivente minime eligendo. (Vgl. Quétif et Echard, Scriptores O. Pr. II, 580; Touron, Hist. des hommes illustres de l'ordre de S. Dominique V, 364 ss., Paris 1748.) [Hundhausen.]

Canisius oder Caninus, Aegid, Cardinal, s. Aegidius von Viterbo.

Canisius, Heinrich, Neffe des seligen Petrus Canisius, ein ausgezeichneter Canonist und einer der gelehrtesten Männer seiner Zeit, war zu Nymwegen geboren, studirte an der Universität zu Löwen und wurde 1590 als Professor des canonischen Rechts nach Ingolstadt berufen, wo er den 2. September 1610 starb. Nebst dem Studium des geistlichen Rechts befaßte er sich besonders mit historischen Forschungen und machte sich als Sammler schätzbarer geschichtlicher Documente, vorzüglich in Beziehung auf Kirchengeschichte, um die historische Wissenschaft sehr verdient. Die Früchte seines unermüdeten Sammelns legte er nieder in seinem Hauptwerke Antiquae Lectiones, seu antiqua monumenta ad historiam mediae aetatis illustrandam nunquam edita, omnia nunc primum ex manuscriptis edita et notis illustrata, 6 voll., Ingolstad. 1601—1604, denen noch als siebenter Band: Promptuarium ecclesiasticum, in qua LV auctores nunquam antehac editi continentur, 1608 folgte. Da aber der gelehrte Sammler die Documente, wie er sie vorfand, ohne eine chronologische oder systematische Ordnung zu beobachten, abdrucken ließ, und mit dem höchst Interessanten auch manches minder Wichtige aufnahm, so ordnete und sichtete Basnage diesen Apparat und gab ihn unter dem neuen Titel: Thesaurus monumentorum ecclesiasticorum et historicorum, 7 voll., Antv. (eigentlich Amstelod.) 1725, heraus. Nebst dieser großen Sammlung verdanken wir seinem rastlosen Fleiße die erste Ausgabe der Chronica Victoris episcopi Tunnunensis et Joannis episcopi Biclariensis und der Legatio Luitprandi, Ingolst. 1600, und eine Ausgabe der Historiae miscellae Pauli Diaconi, ibid. 1603. Seine kirchenrechtlichen Schriften sind: Summa juris canonici, Ingolst. 1594 (sehr oft wieder aufgelegt); Praelectiones academicae, ib. 1609; Comment. in l. III. decretalium, ib. 1629 etc.; De sponsalibus et matrimonio, ib. 1613. Eine vollständige Sammlung dieser und der kleineren canonischen Schriften unter dem Titel Opera juris canonici erschien zu Löwen 1649 und zu Köln 1662. [Seback.]

Canisius, Heinrich, ein Belgier aus dem Augustiner-Eremitenorden, von 1594 bis 4. März 1689, war Doctor der Theologie zu Douay, bekleidete das Amt eines Priors in mehreren Klöstern und stand zu Antwerpen im Rufe eines ausgezeichneten Predigers. Er schrieb: 1. Pax et charitas (Predigten); 2. Manipulum orationum (Ossinger 198; Tombeur 178; Lanteri, Saec. sex III, 157—158). [Keller, O. S. Aug.]

Canisius, Petrus, S. J., der selige, der erste deutsche Jesuit, Begründer seines Ordens in Deutschland, Oesterreich und der Schweiz, einer der hervorragendsten und segensreichsten Förderer der kirchlichen Reformation im 16. Jahrhundert, geb. zu Nymwegen (Geldern) 8. Mai 1521, gest. zu Freiburg in der Schweiz 21. December 1597, selig gesprochen durch Pius IX. 20. November 1864. Der angesehenen Familie Kanes (auch Kanees, Kanis, ursprünglich de Hondt) entstammend, erhielt er zu Hause eine sorgfältige, humanistische Bildung, bezog mit 14 Jahren die Universität Köln, ward am Montanercolleg, dem ältesten der Stadt, 1536 zum Baccalaureus, 1538 zum Licentiaten, 1540 zum Magister der Philosophie promovirt, widmete sich dabei, unter Leitung des frommen Professors Nicolaus van Esche, einem ernsten innern Leben und legte im Februar 1540 das Gelübde ewiger Keuschheit ab. Um Ostern 1543 suchte er den P. Peter Faber, den ersten Jesuiten, der nach Deutschland kam, auf, machte unter seiner Leitung die geistlichen Uebungen des hl. Ignatius und schloß sich am 8. Mai 1543 durch feierliches Gelöbniß dem erst vor drei Jahren constituirten neuen Orden an. Im Einverständniß mit Faber setzte er inzwischen zu Köln seine theologischen Studien fort, eröffnete schon als Diacon und Baccalaureus im Juli 1545 exegetische Vorträge am Montanercolleg und erwarb sich durch seine Predigten den Ruf eines ausgezeichneten Kanzelredners. Kaum zum Priester geweiht, wurde er vom Kölner Clerus an den Bischof von Lüttich

und an Kaiser Karl V. selbst abgeordnet, um nachdrückliche Maßregeln gegen den apostasirten Erzbischof Hermann von Wied zu erwirken. Bei dieser Gelegenheit mit dem Cardinal Otto von Augsburg bekannt geworden, ward er von diesem als sein Theologe nach Trient gesandt, betheiligte sich 1547 hier und in Bologna an den theologischen Verhandlungen und Arbeiten und ward im Herbst vom hl. Ignatius nach Rom berufen. Fünf Monate behielt ihn dieser unter seiner eigenen ascetischen Leitung, sandte ihn dann für ein Jahr als Rhetorikprofessor nach Messina, rief ihn aber schon 1549 nach Rom zurück und wies ihm nach Ablegung der feierlichen Profeß (8. September) Deutschland als künftiges Arbeitsfeld zu.

Nachdem Canisius sich auf der Reise zu Bologna den theologischen Doctorgrad erworben, ging er im Herbst 1549 zunächst nach Ingolstadt, um daselbst wo möglich eine tüchtige Pflanzschule ächt kirchlicher Priester zu gründen. Die Gründung eines Collegs scheiterte vorläufig an mannigfachem Widerspruch; doch gelang es Canisius, das theologische Studium von seinem gänzlichen Verfall aufzurütteln und neu zu beleben. Im zweiten Jahre seiner Anwesenheit wurde er Rector. Man suchte ihn bleibend an Ingolstadt zu fesseln; gleichzeitig erfolgten aber Rufe nach Sachsen, Trient, Straßburg und Wien. Der hl. Ignatius entschied zu Gunsten des Königs Ferdinand, der Canisius nach Wien verlangte und ihn fürder in den wichtigsten kirchlichen Fragen zu Rathe zog. Unter sehr großen Schwierigkeiten weckte Canisius in der österreichischen Kaiserstadt das kaum noch glimmende religiöse Leben zu neuer Kraft an, wirkte von 1552—1556 am Hofe, in der Stadt und auf dem Lande, gründete Jesuitencollegien in Wien und Prag, hob die Universität von Wien und das theologische Studium daselbst, verwaltete ein Jahr die Diöcese Wien, weigerte sich aber gemäß seinem Ordensgelübde standhaft, die bischöfliche Würde selbst anzunehmen. Auf Wunsch König Ferdinands selbst verfaßte er seinen berühmten Katechismus, dessen erste Ausgabe 1554 erschien. Im J. 1556 ging Canisius nach Bayern zurück, gründete das Colleg zu Ingolstadt und wurde vom hl. Ignatius zum ersten Provincial des Ordens für Oberdeutschland und Oesterreich ernannt. Durch den Einfluß, den er auf König Ferdinand und auf den Cardinal Otto von Augsburg, den Protector Deutschlands in Rom, erlangt hatte, war es ihm möglich, allmälig der schwächlichen, vermittelnden, lavirenden und überall mit Mißerfolg geschlagenen Kirchenpolitik entgegenzutreten, aus welcher bis dahin nur die Augsburger „Confusion“ (wie er die **Confessio Augustana** treffend nennt) Vortheil gezogen hatte. In diesem Sinne wirkte er als Domprediger auf dem Reichstag zu Regensburg (1556, 1557), bekämpfte den Plan neuer Religionscolloquien, trat, als 1557 dennoch das Religionsgespräch von Worms zu Stande kam, den unversöhnlichen Forderungen Melanchthons mit würdiger Entschiedenheit gegenüber und half die innere Zerrissenheit aufdecken, welche im protestantischen Lager herrschte. Die katholischen Stände gewannen wieder Muth, faßten festen Stand und suchten durch innere Kräftigung den weiteren Aggressionen der Protestanten wirksamen Widerstand zu bieten. Noch 1557 reiste Canisius an den Niederrhein, wirkte dort zur definitiven Errichtung eines Collegiums in Köln mit, besuchte Straßburg, dann Freiburg im Breisgau, wo über Errichtung einer größern Anstalt für den Oberrhein verhandelt wurde, und arbeitete wieder in Bayern, bis ihn im Frühjahr 1558 die Wahl eines neuen Ordensgenerals nach Rom rief. Der Orden zählte nach 18 Jahren des Bestandes schon 1000 Mitglieder in neun Provinzen. Von Rom entsandte Paul IV. Canisius als Begleiter des Nuntius Camill Mentuat zum polnischen Reichstag in Petrikow, wo er erfolgreich für die katholischen Interessen wirkte und die Berufung der Jesuiten in neue Anregung brachte. Doch bereits im Februar 1559 berief ihn Kaiser Ferdinand selbst zum Reichstage nach Augsburg. Er übernahm hier die Domkanzel, benützte den für das Concil ausgeschriebenen Jubelablaß, die protestantischen Theorien praktisch durch Empfehlung ächt christlicher Buße im weitesten Umfang zu bekämpfen, führte zahlreiche Protestanten in den Schooß der Kirche zurück (darunter zwei aus der Familie Fugger) und wirkte mit großer Klugheit dem Naumburger Congresse entgegen. Als am 18. Januar 1562 das Concil zu Trient wieder eröffnet wurde, beriefen ihn die päpstlichen Legaten selbst dahin. Bei seiner Ankunft genas der erkrankte Cardinal Hosius. Canisius blieb nicht viel länger als einen Monat und betheiligte sich namentlich an den Verhandlungen über den „Laienkelch“ und den **Index librorum prohibitorum**. In den Zwistigkeiten, welche die liberalen Räthe des Kaisers zwischen diesem und dem Papste nicht sowohl über den „Laienkelch“ als die „Reformation der Kirche“ im Allgemeinen, besonders die Stellung des Papstes zum Concil angefacht hatten, trat Canisius mit glücklichem Erfolg in's Mittel und trug dadurch nicht wenig zum günstigen Abschluß des Concils bei. Zum entschiedenen Nachtheil der katholischen Sache durchkreuzten die „Liberalen“ in Oesterreich seine Bemühungen gegen die Gestattung des Laienkelches; dagegen gelang es ihm, das religiöse Leben in Niederbayern und Tirol zu stärken, die Gründung von Collegien in Innsbruck und Dilingen, trotz mannigfacher Hindernisse, durchzusetzen und durch seine Mäßigung die Klagen des Clerus gegen die Jesuiten zu beschwichtigen. Unterdessen starb der General Laynez. Canisius mußte im Frühjahr 1565 wieder nach Rom, nachdem die oberdeutsche Ordensprovinz (mit den Collegien Ingolstadt, Innsbruck, München, Dilingen und Augsburg) von der österreichisch-ungarischen abgetrennt und Ca-

nisius zum Provincial der erstern ernannt worden war. In Rom wurde er von dem greisen Päpste über die Angelegenheiten in Deutschland zu Rathe gezogen und bei seiner Rückkehr damit betraut, die Promulgation des Trienter Concils bei den deutschen Reichsfürsten, besonders den geistlichen, zu betreiben, während der neue Ordensgeneral Franz von Borja ihn zum Visitator für die österreichische, ober- und niederdeutsche Provinz ernannte. Nachdem er Rom im September verlassen, besuchte er erst im Auftrage des Papstes den Cardinal Otto von Augsburg, dann reiste er nach Köln, Nymwegen, Cleve, Osnabrück, Mainz, Trier, Augsburg, übernahm in letzterer Stadt wieder die Domkanzel, bahnte die Gründung eines Collegs in Würzburg an und bethätigte sich in Augsburg für die Durchführung der Trienter Concilsbeschlüsse. Mit den hervorragendsten Polemikern seiner Zeit, wie Cardinal Hosius, Friedrich Staphylus u. A., innig befreundet und als Rathgeber an ihren Arbeiten betheiligt, wurde Canisius 1567 von Pius V. ausersehen, die Centuriatoren von Magdeburg durch ein größeres Werk zu bekämpfen. Ehe er indeß an die Ausführung schreiten konnte, riefen ihn abermals Ordensgeschäfte nach Tirol, nach Rom und dann zurück nach Tirol und Schwaben. Erst um Ostern 1569 konnte er endlich nach 14jähriger Amtsführung die Leitung der Ordensprovinz in die Hände des P. Hoffäus niederlegen und sich seiner schriftstellerischen Aufgabe widmen. Er zog sich zu diesem Zweck nach Dilingen zurück. Hier erschien 1571 der erste Band seines Werkes De corruptelis Verbi Dei; den zweiten wollte er schon 1574 folgen lassen, ward aber auf's Neue durch Verwendung im Predigtamt und andere Arbeiten gehindert. Im J. 1573 ließ ihn Gregor XIII. nach Rom kommen, um ihn persönlich über die deutschen Angelegenheiten zu consultiren; 1576 mußte er den Cardinal Morone auf den Reichstag nach Regensburg begleiten. So kam der zweite Band des obigen Werkes erst 1577 heraus. Die Ausführung des projectirten dritten Bandes unterblieb, da Canisius theils aus Gesundheitsrücksichten, theils um anderen Anforderungen nachkommen zu können, in Rom um Enthebung von der weiteren Fortsetzung einkam und dieselbe erlangte. Nach unermüdlicher, apostolischer Thätigkeit in Bayern und Tirol begleitete er 1580 den Nuntius Buonuomo von Vercelli nach Freiburg in der Schweiz, gründete daselbst ein Colleg, predigte noch bis 1588 in der Hauptkirche und wandte sich dann, vom Alter gebrochen, schriftstellerischen Arbeiten und stiller, häuslicher Thätigkeit zu, bis ihn im Frühjahr 1597 schwere Leiden an's Krankenzimmer fesselten. Er starb am Feste des heiligen Apostels Thomas, 76 Jahre alt, im 54. Jahre seines Ordenslebens. Von den zeitgenössischen Päpsten, wie von den mit ihm bekannten Heiligen: Ignatius, Franz von Borja, Philipp Neri, Karl Borromeo, Franz von Sales, Stanislaus Kostka, hochgeschätzt und bewundert, stand er auch beim Volke allüberall im Rufe eines außerordentlichen, heiligen Mannes, und Wunder beglaubigten diesen Ruf. Behufs seiner Seligsprechung wurden schon 1625, 1627 und 1630 bischöfliche Prozesse zu Freiburg geführt, der Prozeß in Rom aber erst 1693 und nach längerer Unterbrechung 1729 wieder eingeleitet. Nachdem die große Katastrophe des vorigen Jahrhunderts die Sache abermals verzögert, nahm Gregor XVI. 1833 den Prozeß wieder auf, und Pius IX. entschied ihn am 24. Juni 1864. (Florian Rieß, Der selige Canisius, Freiburg 1865; andere Biographien von Raber, München 1614; Sacchino, Ingolstadt 1616; Fuligatti, Rom 1649; de Schmidt, Antwerpen 1652; Dorigny, Köln 1707; Oddi, Turin 1829; Boero, Rom 1864; Cardinal Rauscher, Wien 1865, u. A.; vgl. de Backer I, 1066 ss.; Knabenbauer, Der sel. Canisius und die Schulfrage, Stimmen aus Maria-Laach XVII, 352.)

Wie in seinem übrigen Leben und Streben, verfolgte Canisius auch in seinen Schriften vorwiegend praktische Zwecke: religiöse Belehrung des Volkes, Hebung des katholischen Unterrichts überhaupt, Belebung und Bethätigung des katholischen Lebens im weitesten Umfang, Förderung der clericalen Erziehung und der theologischen Wissenschaft, Abwehr der protestantischen Aggressionen nach allen Seiten hin. Wie klar und tief er das Wesen des Protestantismus erkannte, zeigen ungedruckte Aufzeichnungen von seiner Hand, die noch erhalten sind (Münchener Sammlung, Codex Bavar., 606, Abth. B., Nr. 34, fol. 52 bis 72; vgl. Rieß 449 ff.). Weit dringender als geharnischte Abwehr erschien ihm aber die positive Belehrung und Stärkung der Katholiken zu sein; deßhalb dominirt dieses Moment in allen seinen Schriften. Luthers derber Volkswitz, Leidenschaftlichkeit, agitatorische Rhetorik fehlte ihm gänzlich; dafür zeigt sich in seinen, meist lateinischen Schriften die innigste Vertrautheit mit der heiligen Schrift, ausgebreitete Kenntniß der Väter, der positiven und scholastischen Theologie, eine ernste, humanistische Bildung, große Belesenheit in den Werken der protestantischen Theologen, eine würdige, polemische Schlagfertigkeit, die Frömmigkeit, Entschiedenheit und Milde eines echt apostolischen Mannes. Seine Werke theilen sich in folgende Gruppen: 1. Väterausgaben: Divi Cyrilli Arch. Alexandrini opera etc., Coloniae 1546; Divi Leonis Papae sermones et homiliae etc., Coloniae 1547, Lovanii 1566; Epistolae B. Hieronymi etc., Dilingae 1565, Lovanii 1573, Parisiis 1583, Coloniae 1586 etc. Die Ausgabe der Briefe des hl. Hieronymus erlangte die weiteste Verbreitung und wurde noch wenigstens 14mal neu aufgelegt. 2. Polemische Werke. Während Canisius eine strict historische Widerlegung der Centuriatoren dem Cardinal Baronius überließ, entwarf er den Plan, die gesammten Anschauungen der Protestanten durch ein vorwiegend positiv-dogmatisches Werk zu widerlegen, dessen erster Theil die alte, katholische

Lehre von Buße, Rechtfertigung u. s. w., der zweite die Verehrung Mariä, Heiligenverehrung, Cölibat u. s. w., der dritte die Lehre vom Primat und der Kirche zugleich gewinnend darstellen und vertheidigen sollte. Er vollendete nur die ersten zwei Theile: Commentariorum de Verbi Dei corruptelis liber primus: in quo de Sanctissimi Praecursoris Domini Joannis Baptistae Historia Evangelica, cum adversus alios hujus temporis sectarios, tum contra novos Ecclesiasticae historiae consarcinatores sive Centuriatores pertractatur, Dilingae 1571; De Maria virgine incomparabili et Dei genitrice Sacro-Sancta Libri quinque, Ingolstadii 1577 (letzteres Werk, eine der besten Mariologien, abgedruckt bei Migne, Summa aurea de Laudibus B. V. Mariae, Parisiis 1862). — Außerdem betheiligte sich Canisius bei der Herausgabe der Werke des Cardinals Hosius: D. Stanislai Hosii S. R. E. Cardinalis opera omnia, Coloniae 1583 (die Dedicationsepistel wahrscheinlich von ihm). — 3. **Homiletische Werke.** Epistolae et Evangelia, quae per totum annum, secundum Missale Romanum, in Ecclesia leguntur, Duaci et Parisiis 1578, Antwerpiae 1586. 1606. 1644, Moguntiae 1624. Dasselbe deutsch: Cölln 1574, Meyntz 1598, Cölln 1600. 1648, Einsiedeln 1744, Cölln 1811. 4. **Katechetische Werke.** Die Idee zu dem Katechismus des P. Canisius ging von König Ferdinand aus, welcher verlangte, daß den vielen wirren, im Reiche circulirenden Religionshandbüchern der Protestanten ein klarer Abriß der katholischen Lehre gegenübergestellt werden sollte. P. Le Jay proponirte eine Dreitheilung dieser Aufgabe, nämlich eine Summa theologica für die akademische Jugend, ein Pastoralhandbuch für den Clerus und einen Katechismus für das Volk. Er starb über dem Entwurf des ersteren Buches. Canisius nahm gleich den dritten Theil der Arbeit als den nothwendigern in Angriff. So entstand sein Katechismus, dessen erste Ausgabe 1554 erschien, zahllose Male abgedruckt wurde, in kurzen Abrissen und Uebersetzungen sich rasch durch ganz Europa und selbst in die Missionsländer verbreitete, viele Commentatoren fand und noch heute eine Hauptgrundlage der Katechetik bildet (J. B. Reiser, Petrus Canisius als Katechet, 2. Aufl. Mainz 1882). Die erste Ausgabe hat keine Jahreszahl: Summa doctrinae Christianae. Per quaestiones tradita, et in usum Christianae pueritiae nunc primum edita, auctoritate Sacratissae Rom. Hung. Bohem. etc. Regiae Maiest. etc. Ohne den Namen des Verfassers wurde der Katechismus wieder gedruckt: Wien 1556, Löwen 1556 (mit Approbation von Tapper), Lüttich 1557, Antwerpen 1558, Löwen 1558, Antwerpen 1559, Venedig 1559, Antwerpen 1560, Löwen 1560. 1561, Antwerpen 1561, Venedig 1563, Antwerpen 1562, Lyon 1562. Eine vermehrte und verbesserte Ausgabe mit seinem Namen und einer an den Magistrat von Köln gerichteten Dedication veröffentlichte Canisius selbst 1567, welche sofort wieder in vielen Auflagen verbreitet wurde. Schon Raber konnte 1615 melden, daß das Buch in's Deutsche, Slavonische, Italienische, Französische, Spanische, Polnische, Griechische, Böhmische, Englische, Aethiopische, Indische und Japanische übersetzt sei (vgl. über die weiteren Uebersetzungen und Ausgaben de Backer I, 1057). Ohne Auctorisation des Verfassers erschien bereits 1559 zu Köln ein Abriß aus dem größeren Katechismus: Parvus Catechismus Catholicorum, worauf aber Canisius selbst einen Auszug unter demselben Titel veröffentlichte (Augsburg 1561). Auch dieser erlangte rasch die weiteste Verbreitung. — Commentare zu dem größeren Katechismus schrieben die Jesuiten PP. Anreitter, Busäus, Scouville, Vogel, Widenhofer (vgl. de Backer I, 1063); Chr. Erhard 1580; P. R. Gasser, O. C., 1704; P. Lucian Montifontan, O. C., 1705; P. Gaudentius, O. C., 1716; W. Fatscher 1729; Seb. Schmid 1736; J. C. Beer 1760; J. A. Diez 1823; Krautheimer 1829; Mehler 1851 u. A. (Ueber die protestantischen Gegenschriften s. de Backer l. c.) 5. **Ascetische Werke, Erbauungsbücher** &c.: Martyrologium. Der Kirchen Kalender, Dilingen 1572. 1583; Beicht- und Communion-Büchlein, Dilingen 1567 &c.; Christenliche und wolgegründte Predig von den vier Sontagen im Advent, Dilingen 1570; Manuale Catholicorum in usum pie precandi, Friburgi Helv. 1587; dasselbe deutsch Freyb. im Uechtland 1594; Zwei und neunzig Beobachtungen und gebett des gottseligen Einsiedlers Bruder Clausen von Unterwalden, Freiburg 1586; Zwo wahrhaffte, lustige recht Christliche Historien ... Die erste von dem Uralt Apostolischen Mann S. Beato, die ander von dem berümten Abbt S. Fridolino, Freiburg 1590 (die erste abgedr. bei Räber, Luzern 1851); Notae in Evangelicas lectiones, Opus ad pie meditandum, Frib. Helv. 1591; Exercitamenta Christianae pietatis, Antverp. 1576, Aug. Taurin. 1583. 1592, Ingolstadii 1604. 1614; Kriegsleüt Spiegel &c. (Leben des hl. Mauritus u. s. Gen.), Freiburg 1594. 1596; Miserere, das ist, der 50. Psalm Davids gebetweiß aussgelegt, Ingolstadt 1594; Andächtige Betrachtungen auff alle Tag in den Wochen, Thierhaupten 1595; Enchiridion Itinerantium, Antverp. 1599; Palaestra hominis Catholici, Duaci 1596; Kurze Beschreibung der Gottseligen Frauen S. Yta, Gräfin von Kirchberg, Freiburg 1590. — Ueber den handschriftlichen Nachlaß des seligen Canisius gibt de Backer (I, 1064 ff.) eine genaue Uebersicht. Veröffentlicht wurde bis jetzt bloß ein Theil seiner ascetischen Hausunterrichte, die auch biographisch von Bedeutung sind (B. P. Canisii S. J. Exhortationes domesticae collectae et dispositae a Georgio Schlosser S. J., Ruraemundae 1876). Ueber die wichtigsten biographischen Actenstücke (Quaedam de vita B. P. P. Canisii; Testamentum P. P. Canisii; De vita Ven. P. P. Canisii per Se-

bastianum Veronium etc.) vgl. Rieß V. Aus den vielen noch erhaltenen Briefen des Seligen geben Rieß und Boero zahlreiche Auszüge. Eine vollständige Sammlung der Briefe beabsichtigte P. Rieß, wurde aber dabei vom Tode überrascht. [A. Baumgartner, S. J.]

Canisius, Theodorich, von mütterlicher Seite Halbbruder des seligen Petrus Canisius, war 1532, wie dieser, zu Nymwegen geboren. Nachdem er seine philosophischen und theologischen Studien zu Löwen so rasch und mit solcher Auszeichnung vollendet hatte, daß er bereits in einem Alter von 22 Jahren die höchsten akademischen Würden erlangte, verursachte ihm seine Standeswahl große Unruhe, bis er sich endlich entschloß, seinem Stiefbruder zu folgen und in die Gesellschaft Jesu einzutreten. Er trug also seinem Bruder die Bitte um Aufnahme vor; doch dieser schickte ihn, um den Beruf zu prüfen, wie er es später auch mit dem hl. Stanislaus Kostka that, zu dem hl. Ignatius nach Rom, der dem Bittenden alsbald die Aufnahme gewährte (1554). Nach Vollendung des Noviziates wurde Theodorich zuerst nach Wien geschickt, um daselbst Theologie zu lehren, kam aber schon im J. 1557 nach München als Rector des dortigen Collegiums, in welcher Eigenschaft er auch seine feierlichen Gelübde in die Hände des sel. P. Canisius ablegte. Von München weg, wo er Paulus Hoffäus zum Nachfolger hatte, rief ihn der Gehorsam nach Dilingen; hier stand er dem Collegium und der Akademie durch 20 Jahre (1565—1585) mit musterhaftem Eifer vor und trug zur Hebung der Studien und zur moralischen Ausbildung der Studirenden ungemein viel bei. Nun kam Theodorich als Rector des Collegiums nach Ingolstadt und gehörte als solcher auch jener deutschen Commission an, welche den Entwurf der Ratio Studiorum zu prüfen hatte. Nachdem er so durch 30 Jahre drei der berühmtesten Collegien Deutschlands geleitet hatte, wurde Theodorich nach Luzern geschickt, wo er mehr der Ruhe pflegen konnte; aber noch einmal — er war jetzt 63 Jahre alt — mußte er die Leitung des Collegiums von Ingolstadt übernehmen (1595), wurde jedoch nach zwei Jahren auf den Rath der Aerzte derselben enthoben und kehrte im Jahre 1597 wieder nach Luzern zurück. Kaum verweilte er daselbst einen halben Monat, als bei Tisch der Tod des am 21. December desselben Jahres zu Freiburg verstorbenen Petrus Canisius angekündigt wurde. Da ward Theodorich vom Schlage berührt, der ihn des Gedächtnisses und der Sprache beraubte; nur die beiden Namen Jesus und Maria konnte er noch klar und deutlich aussprechen, sowie er auch zu beichten im Stande war. Noch mehr als sieben Jahre verlebte er in diesem traurigen Zustand, den er mit heldenmüthiger Geduld ertrug. P. Theodorich Canisius starb zu Ingolstadt, wohin man ihn im J. 1604 überführt hatte, am 27. September 1606 und wurde in der dortigen heiligen Kreuzkirche beigesetzt. [A. Kobler, S. J.]

Cano (Canus), Melchior, Dominicaner, einer der berühmtesten Theologen des sechszehnten Jahrhunderts, wurde in Tarancon, einem Flecken der Provinz und des Bisthumes Cuenca, wahrscheinlich am 6. Januar 1509 geboren (vgl. Caballero 141 ss.). Sein Vater, Ferdinand Cano, ein tüchtiger Rechtsgelehrter, trat nach dem Tode seiner Gemahlin Maria Delgado del Valle im J. 1537 in den Franciscanerorden und wurde im J. 1539 Beichtvater der beiden Töchter Kaiser Karls V., Maria und Johanna. Als im October 1551 die Königin Maria mit ihrem Gemahle, dem nachmaligen Kaiser Maximilian II., nach Deutschland zog, begleitete sie der ehrwürdige Franciscaner in seinem Amte als Beichtvater. Er starb aber schon im September 1553 zu Wien in einem Alter von 71 Jahren. Die Fürstin bewahrte seinen Rosenkranz und seine Bußwerkzeuge wie Reliquien und ließ ihm im Franciscanerkloster St. Nicolaus zu Wien ein marmornes Mausoleum errichten (Caballero 198 ss.). Melchior verlebte die Tage seiner Kindheit in dem Flecken Pastrana, wo damals sein Vater angestellt war, und kam dann auf die niedere Schule nach Salamanca. Hier trat er 1523 in das Dominicanerkloster St. Stephan und legte 1524 die Ordensgelübde ab. Er studirte zuerst unter Leitung Diego's von Astudillo, dann (1527 bis 1531) unter der des berühmten Restaurators der theologischen Studien an der Universität Salamanca, Franz Victoria, dessen Nachfolger er später werden sollte, und dem er während seines ganzen Lebens eine tiefe Dankbarkeit und Verehrung bewahrte (vgl. De Loc. Theolog. 12, prooem. et cap. 5). Nachdem er im J. 1531 zum Priester geweiht worden, sandten ihn seine Oberen in das Colleg St. Gregor in Valladolid, an welchem damals Diego von Astudillo thätig war, und das in jener Zeit auch Ludwig von Granada und andere nachmals berühmt gewordene Dominicaner in seinen Mauern barg. Im September 1534 wurde Cano Magister studentium und im October 1536 Lector der Theologie. Gleichzeitig mit ihm lehrte hier auch der etwa fünf Jahre ältere Bartholomäus Carranza (s. d. Art.). Zwischen den beiden jungen Professoren entstand eine gewisse Rivalität, welche nicht ohne Einfluß auf die Schüler blieb und zur Folge hatte, daß sich in dem Colleg zwei Parteien, die der Canisten und die der Carranzisten, bildeten. Im J. 1543 erlangte Cano in einem öffentlichen Concurse den ersten Lehrstuhl der Theologie in Alcala; noch ehrenvoller war der Sieg, den er 1546 bei einem Concurse um den Lehrstuhl der Theologie in Salamanca über sechs hervorragende Bewerber davontrug. Die Universität wie die Stadt Salamanca feierten in freudiger Begeisterung den Triumph des gelehrten und beredten Dominicaners. Die theologischen Studien aber, die bereits unter dem früheren Lehrer Franz Victoria an der Universität Salamanca einen ganz neuen Aufschwung genommen, stiegen

unter dessen großem Schüler Cano zu noch höherer Blüte.

So verdienstvoll das Wirken Cano's als theologischer Lehrer in Valladolid, Alcala und Salamanca war, so verkehrt war sein Auftreten gegen die neu entstandene Gesellschaft Jesu, deren hohe providentielle Bedeutung er vollständig verkannte. Ihre von den alten Orden so vielfach abweichende Erscheinung war ihm anstößig; selbst der Name Societas Jesu klang ihm wie der Name einer Secte (vgl. De loc. theol. 4, 2). Mit großer Heftigkeit trat er, als im J. 1548 Turrianus nebst zwei anderen Söhnen des heiligen Ignatius nach Salamanca kam, gegen den neuen Orden auf, und da er unter dem Eindrucke des großen kirchlichen Abfalles der damaligen Zeit zugleich von der fixen Idee beherrscht war, daß der jüngste Tag im Anzug begriffen sei, glaubte er in den Jesuiten bereits die „Vorläufer des Antichrists“ zu erblicken und warnte auf Katheder und Kanzel in jeder Weise vor ihnen. Je größer sein Ansehen als Theologe, je ernster und tadelloser sein Wandel, und je glühender seine Beredsamkeit war, um so weniger konnte es fehlen, daß sein Auftreten dem neuen Orden sowohl in Salamanca, wie auch in anderen Städten Spaniens mannigfache Schwierigkeiten und Verlegenheiten bereitete. Umsonst legte Turrianus ihm die päpstliche Bestätigungsbulle des Ordens vor; umsonst trat sein eigener Ordensgenosse Johannes de la Peña in Wort und Schrift gegen ihn als Vertheidiger des neuen Ordens auf; umsonst erließ der Ordensgeneral Franz Romeus am 10. December 1548 von Rom aus zu Gunsten der Gesellschaft Jesu ein sehr warmes und entschiedenes Rundschreiben an den ganzen Predigerorden; umsonst sandte der hl. Ignatius, da Cano auch seine Sitten und die seiner Jünger angegriffen hatte, das gerichtliche Urtheil, welches ähnlichen Angriffen gegenüber in Rom gefällt worden war, zur Rechtfertigung und Vertheidigung nach Salamanca; umsonst nahm sich Paul III. in einem an die Bischöfe von Salamanca und Cuenca gerichteten Schreiben auf's Neue und mit großer Entschiedenheit des von ihm bestätigten Ordens an. Dieß alles war nicht im Stande, Cano von seinen tiefgewurzelten Vorurtheilen zu heilen; er blieb bis in die letzte Zeit seines Lebens ein fanatischer Gegner der Gesellschaft Jesu. (Vgl. Orlandini, Hist. Soc. Jesu I, Antverp. 1620, 172 sq.; Crétineau-Joly, Hist. de la Comp. de Jésus I, Paris 1844, 285 ss.; Cartas de San Ignacio II, Madr. 1875, 159 ss. 480 ss. 518 ss.)

Als unter Julius III. am 1. Mai 1551 das Concil in Trient wiederum eröffnet wurde, erschien, von Kaiser Karl V. geschickt, auch Cano als Theologe auf demselben und nahm insbesondere an den Berathungen über die Eucharistie, die Buße und die heilige Messe thätigen Antheil. In der Congregation der Theologen am 9. September 1551 hielt er einen längeren Vortrag über mehrere auf die Eucharistie bezügliche Artikel. Er erklärte daselbst die lutherische Impanationslehre für häretisch und vertheidigte die Lehre von der Wesensverwandlung und insbesondere auch den Ausdruck Transsubstantiatio gegen die Angriffe der Neuerer. Den Satz von einem göttlichen Rechte der Laien auf die Communion unter beiden Gestalten bezeichnete er ebenfalls als häretisch; daß unter einer Gestalt weniger enthalten sei, als unter beiden, sei falsch quoad sacramentum, nicht aber quoad gratiam (vgl. hierüber Oswald, Sakramentenlehre, 3. Aufl. I, 507). Auch den protestantischen Satz, daß der Glaube allein eine hinreichende Vorbereitung zum Empfange der Eucharistie sei, erklärte er für häretisch; den weiteren Satz, daß die Beicht dazu nicht nothwendig, sondern frei sei, besonders für die, welche in der Religion wohl unterrichtet sind, erklärte er für falsch und von der Synode zu verdammen, jedoch erschien es ihm fraglich, ob derselbe geradezu als häretisch zu bezeichnen sei, und er stellte das Urtheil hierüber der Synode anheim (vgl. Theiner, Acta Conc. Trid., Zangrab. 1874, I, 493 sq.; Pallavicino, Ist. del Conc. di Trento 12, 2, 5. 7). Für die Congregation der Theologen am 24. October 1551 hatte er den Nachweis geliefert, daß der Satz: Non esse tres poenitentiae partes, contritionem, confessionem et satisfactionem, sed duas tantum, terrores scilicet incussos conscientiis, agnito peccato, et fidem conceptam ex evangelio vel absolutione, qua credit quis sibi per Christum esse remissa peccata, ganz und gar häretisch sei; die entgegenstehende katholische Lehre begründete er allseitig (vgl. Theiner l. c. 543 sq.). Eine der vorliegenden Skizze nach offenbar großartige und glänzende Rede hielt Cano in der Congregation am 9. December 1551 für die katholische Lehre, daß die heilige Messe ein wahres und eigentliches Opfer sei (l. c. 607 sqq.).

Der Ruf, den sich Cano auf dem Concil erworben, bewog den Kaiser, ihn auf das erledigte Bisthum der Canarischen Inseln zu präsentiren; Julius III. präconisirte ihn am 1. September 1552, indem er ihm dabei das ehrenvolle Epitheton Theologus praestantissimus beilegte. Cano legte nun seine Professur in Salamanca nieder und empfing die bischöfliche Weihe, nahm aber aus unbekannten Gründen vom Bisthume nicht Besitz, sondern zog sich in das Kloster von Piedrahita im Gebirge von Avila zurück. Hier wollte er das vor Jahren begonnene Werk De locis theologicis vollenden. Aber er fand die gewünschte Muße nicht. Der königliche Hof nahm seine Dienste in mannigfacher Weise in Anspruch (theologische Gutachten über die kirchlichen Lehensgüter, über Wucher, über Ausführung der Concilsdecrete bei Caballero 478 ss.), und Cano wurde, nachdem der Papst ihn 1554 seines Bisthums entbunden hatte, zum Rector des Collegs in Valladolid ernannt. Hier erneuerte er 1556 in Predigten über die Briefe an Timotheus seine Angriffe gegen die Jesuiten und

erklärte die Lutheraner, Calvinisten und Jesuiten, in welch letztern die Secte der Alumbrados wieder auflebe, für „Vorläufer des Antichrists" (Caballero 499 ss.; Cartas de S. Ignacio 496 ss. 522 s.). Durch Aeußerungen bezüglich einzelner der spanischen Regierung unangenehmer päpstlicher Acte und Erlasse, durch sein Eintreten gegen die mächtigen Capitel und manche der bisher von ihnen besessenen Immunitäten und Privilegien, durch sein leidenschaftliches Vorgehen gegen einem vom apostolischen Stuhle approbirten Orden und durch seine Predigten über die nahe oder bereits eingetretene Ankunft des Antichrists hatte Cano in Spanien und in Rom mannigfach Anstoß gegeben. Er wurde durch ein in sehr scharfen Ausdrücken abgefaßtes Schreiben vom 21. April 1556 (Caballero 502 ss.) aufgefordert, innerhalb 60 Tagen persönlich in Rom zu erscheinen. Die spanische Regierung aber, die mit dem Papste Paul IV. auf sehr gespanntem Fuße lebte und wegen Neapels vor dem Ausbruche eines Krieges mit ihm stand, verhinderte seine Abreise und berief ihn zu einer Versammlung von Theologen und Juristen, welche die Frage entscheiden sollten, ob Philipp II. unter den gegenwärtigen Umständen dem Papste den Krieg erklären dürfe. Das Gutachten Cano's (Caballero 513 ss.) fand den meisten Beifall. Obwohl Cano in demselben sehr scharf zwischen dem Papste als dem Oberhaupt der Kirche und als einem weltlichen Fürsten unterscheidet und der päpstlichen Auctorität und Würde als solcher nicht zu nahe treten will, so verdient doch das Actenstück gerechten Tadel und findet nur in dem reizbaren Temperamente Cano's und in der Erregtheit seines Nationalgefühles eine gewisse Entschuldigung. Er selbst erkannte am Schlusse seines Gutachtens, daß er zu weit gegangen sei und daß in demselben „Worte und Meinungen vorkommen, die seinem Ordensgewand und seiner Theologie nicht sehr conform erscheinen" (l. c. 523).

Im Anfange des Jahres 1557 wurde Cano Prior von St. Stephan in Salamanca und nahm sich in dieser Stellung während einer damals in Castilien herrschenden Hungersnoth mit großer Liebe und Aufopferung der Armen an. Um denselben nach Kräften zu helfen, machte er ein so beträchtliches Anlehen auf die Einkünfte des Klosters, daß die Tilgung desselben zwanzig Jahre dauerte. Wie schon im Colleg zu Valladolid, so harmonirten auch in ihrem späteren Leben Cano und Carranza nicht wohl miteinander, und es machte sich auch in der spanischen Dominicanerprovinz eine gewisse Scheidung in Canisten und Carranzisten bemerklich. Ueberhaupt herrschten in dieser Provinz, der ältesten und größten unter den drei Ordensprovinzen des Königreiches (der spanischen, aragonischen und andalusischen), mannigfache Differenzen und Streitigkeiten. Ein Provinzialcapitel in Plasencia suchte 1557 eine Vereinigung zu Stande zu bringen und wählte Cano zum Provinzial. Die Wahl wurde aber in Rom nicht bestätigt. Cano beschloß nun, im folgenden Jahre sich zum Generalcapitel nach Rom zu begeben, um sich dort sowohl wegen der früheren Anklagen zu rechtfertigen, als auch dem Papste eine Denkschrift gegen „die Irrthümer der Gesellschaft Jesu" (wahrscheinlich die öfter erwähnte, aber verlorene Schrift Judicium de secta Jesuitarum) zu überreichen. Da er aber hörte, daß der Papst sehr gegen ihn eingenommen sei, unterblieb die Reise. Im Juni 1558 leitete der Großinquisitor Ferdinand de Valdés gegen Carranza, der kurz vorher zum Erzbischof von Toledo und Primas von Spanien erhoben worden war, einen Prozeß wegen Verdachtes der Häresie ein und bestellte auch Cano als einen der Qualificatoren im Prozesse. In zwei Gutachten, einem lateinischen (Facsimile bei Caballero 322) und einem spanischen (ib. 536 ss.), censurirte Cano 205 Propositionen Carranza's, die theils aus dessen Comentarios sobre el Catecismo cristiano, theils aus Manuscripten geschöpft waren. Man hat öfter behauptet, daß Cano in diesem Prozesse sich nur von persönlichem Grolle gegen seinen Ordensgenossen habe leiten lassen, und namentlich hat Llorente sich bemüht, ihn wie auch andere betheiligte Persönlichkeiten in ein möglichst häßliches Licht zu stellen und ihrem Handeln stets die unedelsten Motive unterzulegen (Llorente, Hist. crit. de l'inquisition d'Espagne III, Paris 1818, 69 ss. 195 ss. 200 s.). Allein es gibt nach den Actenstücken wie nach den Briefen (Caballero 621 ss.) und überhaupt nach dem ganzen sonstigen Leben und Wirken Cano's durchaus keinen Grund zu zweifeln, daß er seine Qualificationen in dem genannten Prozesse nach bestem Wissen und Gewissen abgefaßt, und daß er dabei von der Intention geleitet war, die mannigfachen Gefahren, welche in jener Zeit durch das sporadische Auftreten des Protestantismus in Spanien der katholischen Religion in diesem Lande drohten, nach Kräften zu beseitigen (vgl. Rodrigo, Hist. verdadera de la Inquis. III, Madr. 1877, 212. 214. 218 ss.). Damit soll nicht in Abrede gestellt sein, daß bei Cano, der von einer gewissen Eifersucht gegen Carranza nicht frei und überdieß durch die Verwerfung seiner Wahl zum Provinzial verstimmt war, sich auch minder edle Regungen geltend gemacht und zeitweilig die Reinheit seiner Intention getrübt haben mögen. Carranza hatte Kenntniß erhalten, daß Cano in dem Prozesse als Qualificator fungire. Sehr unangenehm war ihm darum die Kunde, daß auf dem Provinzialcapitel in Segovia am 16. April 1559 Cano, ungeachtet der früheren Cassation seiner Wahl, neuerdings als Provinzial in Aussicht genommen sei. Er bot deßhalb sowohl durch Briefe (bei Caballero 617 s.), wie durch einen Abgesandten seinen ganzen Einfluß auf, um diese Wahl zu verhindern; namentlich beklagte er sich, daß Cano von ihm gesagt habe, „er sei ein größerer Ketzer als Luther und be-

günstige die protestantischen Inquisitionsgefangenen". Cano rechtfertigte sich vor dem versammelten Capitel und stellte diese Aeußerung entschieden in Abrede. Einstimmig wurde nun Cano zum Provinzial erwählt. Aber auch diesesmal verweigerte der Papst, trotz der Bemühungen des spanischen Hofes, die Bestätigung. Um jene Zeit wollte Philipp II. Cano zu seinem Beichtvater ernennen; Cano lehnte jedoch das Amt ab und motivirte die Ablehnung in einem höchst interessanten Actenstücke, in welchem er mit merkwürdiger Naivetät und Offenheit seine Fehler und Unvollkommenheiten aufzählt, um zu beweisen, daß „der Dienst des Palastes nicht gut sei für ihn, und er nicht gut für jenen". Diese erst im J. 1871 von Caballero (l. c. 629 ss.) veröffentlichten Selbstbekenntnisse gewähren einen tiefen Einblick in das innere Geistes- und Seelenleben des großen Theologen und erscheinen als die beste Widerlegung der harten und wegwerfenden Urtheile, die man öfters über seinen Charakter gefällt hat. Von einem schmeichlerischen Höflinge oder einem böswilligen Intriguanten, den man mitunter aus ihm hat machen wollen, war an ihm offenbar keine Spur. Am 22. August 1559 war Carranza auf Befehl der Inquisition in Torrelaguna gefangen genommen worden. Wenige Wochen später schwebte Cano, der Vertraute des Großinquisitors, selbst in Gefahr, auf Grund der Aussagen protestantischer Inquisitionsgefangener wie auf Grund seines im Jahre 1556 bezüglich des Krieges mit Paul IV. abgegebenen Gutachtens und einzelner von ihm ausgesprochenen theologischen Propositionen von der Inquisition zur Verantwortung gezogen zu werden (vgl. Llorente l. c. 70; Caballero 104). Mittlerweile war Paul IV. am 18. August 1559 gestorben. Cano zögerte nun nicht mehr, die längst beschlossene Reise nach Rom anzutreten. Der neue Papst Pius IV. nahm den berühmten Dominicaner, dem überdieß die wärmsten Empfehlungen Philipps II. zur Seite standen, freundlich auf und wies ihn an eine Congregation von Cardinälen, die in Verbindung mit dem Ordensmeister der Dominicaner seine Vertheidigung hören sollten. Das Ergebniß der Untersuchung war, daß seine Wahl zum Provinzial bereits im Februar 1560 bestätigt wurde. Nachdem er noch einige Aufträge seines Königs in Rom erledigt hatte, kehrte er nach Spanien zurück. Obgleich seit längerer Zeit körperlich tief leidend, wollte er nun als Provinzial den Kampf gegen die Gesellschaft Jesu mit neuer Kraft aufnehmen (vgl. Ribadeneira in den Cartas de San Ignacio II, 524). Allein der Tod vereitelte seine Pläne, indem er wenige Monate später am 30. September 1560 im Kloster des hl. Petrus Martyr in Toledo starb.

Cano besaß ein reizbares und heftiges Temperament, aber einen tiefen und lebendigen Glauben, große Klarheit und Schärfe des Geistes, gründliche und umfassende Gelehrsamkeit, einen weiten theologischen Blick und ein gesundes theologisches Urtheil, eine hohe Beredsamkeit und eine feine und elegante, geradezu classische Schreibart. Klarer, wie viele Andere, durchschaute er das Wesen der neuen, mächtig gegen die Kirche ankämpfenden Irrlehre, und nicht minder klar erkannte er die Bedeutung der immer mehr aufstrebenden humanistischen Bildung, an der er Wahres und Falsches, Berechtigtes und Unberechtigtes sehr wohl zu unterscheiden wußte. In dem großen Kampfe der Geister, der seine Zeit bewegte, sah er nicht bloß einzelne Wahrheiten, sondern die Fundamente des christlichen Glaubens in Frage gestellt; hieraus ergab sich ihm vor Allem die Nothwendigkeit, systematisch und streng wissenschaftlich den Nachweis zu führen, daß sowohl die Quellen, aus denen die Kirche ihre Beweise für die christlichen Wahrheiten schöpft, als auch die Principien, nach denen sie dieß thut, vor dem Forum der gesunden Vernunft vollkommen berechtigt, die Angriffe des Unglaubens und der Häresie aber unberechtigt und verkehrt seien. Von diesem Gedanken geleitet, schuf Cano sein epochemachendes Werk De Locis Theologicis, in welchem sich alle Vorzüge seines Geistes in herrlichster Weise spiegeln. Er bietet in den zwölf Büchern der Loci sowohl eine gegen den Protestantismus gerichtete, theologische Quellen- und Erkenntnißlehre, als ein methodologisches Lehrbuch für ächt wissenschaftliche Behandlung der Theologie. Cano wurde durch dieses Werk, welches als eine wesentliche Ergänzung der bisherigen scholastischen Literatur erscheint, der eigentliche Begründer der Fundamentaltheologie oder theologischen Erkenntnißlehre. Beim Titel sowie bei der Abfassung des Werkes schwebten ihm die Topika des Aristoteles vor. Wie dieser eine Anleitung zur philosophischen, so wollte er eine Anleitung zur theologischen Argumentation und Disputation geben. Während aber bei Aristoteles die Τόποι (Loci) gewisse allgemeine, formale Gesichtspunkte sind, nimmt Cano den Ausdruck Loci in einem concreten Sinne und versteht unter Loci theologici die thatsächlich und historisch gegebenen Beweisquellen für die Theologie, oder die „domicilia omnium argumentorum theologicorum, ex quibus theologi omnes suas argumentationes, sive ad confirmandum, sive ad refellendum inveniant" (1, 3). Solche Beweisquellen sind ihm vorzugsweise 1. die heilige Schrift; 2. die von Christus und den Aposteln mündlich fortgepflanzten Ueberlieferungen; 3. die katholische Kirche; 4. die Concilien, insbesondere die allgemeinen; 5. die römische, apostolische Kirche; 6. die heiligen Väter; 7. die scholastischen Theologen und die Canonisten; 8. die natürliche Vernunft, quae per omnes scientias naturali lumine inventas latissime patet; 9. die Philosophen und weltlichen Rechtslehrer; 10. die Geschichte. Bezüglich dieser zehn Beweisquellen aber besteht von vornherein der Unterschied, daß die ersten sieben die eigentlich theologischen, die drei letzten hingegen nur subsidiäre und von anderen, in ge-

wissem Sinne der Theologie fremden Gebieten entlehnte Beweisquellen sind. Ueberhaupt kommt für den Theologen in erster und maßgebender Linie in Betracht die Auctorität, in zweiter und untergeordneter Linie die Vernunft. „Principem itaque locum sicut apud fideles, ita apud theologos auctoritas habet. Ratio deinde veluti pedissequa sequitur ... Utraque igitur theologo necessaria est, et auctoritas, et ratio; sed ita tamen, ut auctoritas primas in theologia partes obtineat, ratio vero habeat postremas" (1, 2). Nachdem im ersten Buche der Plan des ganzen Werkes entwickelt wurde, finden diese zehn Beweisquellen ihre Behandlung vom zweiten bis zum elften Buche; das zwölfte Buch bespricht den richtigen Gebrauch dieser Quellen in der scholastischen Disputation. Die Vollendung der zwei letzten Bücher, über die Anwendung der Quellen bei Auslegung der heiligen Schrift und im Kampfe gegen Häretiker und Heiden, wurde durch den Tod verhindert. Das Werk fand zahlreiche Lobredner (vgl. Serry c. 1; Caballero 462), und Natalis Alexander trägt kein Bedenken, Cano für das bedeutendste Genie seines Ordens nach dem hl. Thomas zu erklären. Auch viele berühmte Gelehrte des Jesuitenordens, wie Possevin, Benedict Pererius, Pallavicino, Perrone, Kleutgen u. A., haben sich durch die Feindschaft, welche Cano ihrem Orden in der Zeit seiner Entstehung entgegenbrachte, nicht abhalten lassen, den hohen Geistesgaben Cano's und seinen Verdiensten um die theologische Wissenschaft volle Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Allerdings wurden einzelne Aeußerungen gerügt, so mit Recht die Meinung, daß beim Sacramente der Ehe nicht die Contrahenten, sondern der Priester Minister des Sacramentes sei (8, 5); gegen andere Angriffe vertheidigte ihn Serry (M. Cani Vindicationes, Vorrede zur Ausgabe der Werke) mit Glück. Fälschlicher Weise hat man durch Mittheilung einzelner Stellen des achten Buches, wo Cano gewisse Ausartungen der Scholastik rügte, ihn zu einem Gegner der Scholastik machen wollen. Er ist durchaus Scholastiker und widmete gerade dieses achte Buch der Vertheidigung der Scholastik. „Ohne Gefahr für den Glauben kann Niemand die Auctorität der Schule herabsetzen. Verachtung der Schule und Eindringen der Häresie sind stets mit einander verbunden gewesen" (8, 1). Von besonderem Interesse für die Gegenwart ist auch die folgende Aeußerung Cano's gegenüber der Läugnung der päpstlichen Unfehlbarkeit: Nolumus hic nos ecclesiae sententiam praevenire, sed si ad generale concilium referatur, haereseos nota errori illi inuretur (6, 7).

Die erste Ausgabe der Loci besorgte der erwähnte Großinquisitor Valdés 1563 zu Salamanca (vgl. die vorgedruckte Censura Roderici Vadilaei vom 15. August 1562) und es erfolgten mindestens 27 Auflagen (je 9 in Spanien und Italien, 7 in Deutschland, 2 in Frankreich). Zwei kleinere Schriften: Relectio de Sacramentis in genere und Relectio de Poenitentia, erschienen in Salamanca 1550 u. ö. Sie fanden seit 1605 auch Aufnahme in die Ausgaben der Loci. Eine correcte Ausgabe dieser Werke besorgte der Dominicaner Hyacinth Serry, Professor in Padua, als Melchioris Cani Episcopi Canariensis Opera in hac primum editione clarius divisa et praefatione instar Prologi galeati illustrata, Patavii 1720. Cano übersetzte ferner aus dem Italienischen die ascetische Schrift Tratado de la Victoria de si mismo, Vallad. 1550 u. ö. In jüngster Zeit publicirte Caballero (im Anhange der Biographie) noch die sechs citirten Gutachten, 21 Briefe und 55 andere Documente. Unter den ungedruckten Schriften sind zu nennen die in den Bibliotheken zu Salamanca und im Vatican liegenden Annotationes in 2. 2 S. Thomae. (Vgl. als Hauptwerk Fermin Caballero, Vida del Ill. Fray Melchor Cano, Madrid 1871; ferner Nic. Antonio, Bibl. hisp. nova II, 96; Quetif et Echard, Script. O. Pr. II, 176 sq.; Werner, Der hl. Thomas III, Regensburg 1859, 472 ff.; Kleutgen, Theologie der Vorzeit III, 2, Münster 1860, 81 ff.; Döllinger, Beiträge zur Gesch. der sechs letzten Jahrhunderte I, Regensburg 1862, 255 ff. 259 ff.; Vincente de la Fuente, Hist. ecles. de España, ed. 2, V, Madr. 1874, 210 ss.)

Ein Neffe des großen Theologen war der ehrwürdige **Melchior Cano**, geboren zu Illana im Erzbisthume Toledo 1541. Er hieß eigentlich Balthassar Prego, nahm aber bei der Profeßablegung im Dominicanerorden den Namen des Oheims an, wurde später Prior in Madrilejos und starb im Rufe der Heiligkeit am 30. März 1607. Die hl. Teresa spricht von ihm in einem Briefe an Dominicus Bañez mit großer Achtung und Bewunderung. (Schwab, Briefe der hl. Theresia, 2. Aufl., Sulzbach 1853, 100 f.; Echard II, 177; Caballero 209 ss.) [Hundhausen.]

Canon, aus dem griechischen κανών, bedeutet ursprünglich (ähnlich wie regula) Richtscheit und ist dann auf mannigfachen Gebieten Ausdruck für Regel, Norm, Vorschrift geworden. Hier ist lediglich der rein kirchliche Sprachgebrauch zu entwickeln. Schon der hl. Paulus (Gal. 6, 16. Phil. 3, 16) bedient sich des Wortes κανών im Sinne von Richtschnur, Grundsatz; ihm folgen u. A. Clemens von Rom (Ep. 1 ad Corinth. c. 4) und Irenäus (Advers. haer. 1, 9). Das hebräische מִדָּה (Stamm: מָדַד, die Meßschnur hinstrecken), Ex. 26, 2 u. ö., übersetzen manche Väter entsprechend mit κανών (vgl. Lagarde, Rell. jur. eccl. Ant., Lips. 1856, gr. p. VI). Seit der Gründung der Kirche bildet aber die Glaubensregel, d. h. die durch die apostolische Tradition und das lebendige Lehramt der Kirche gewährleistete katholische Wahrheit die einzige Norm unseres Handelns und Glaubens, und in diesem Sinn stellen die heiligen Väter den κανὼν τῆς ἐκκλησίας oder (was sachlich dasselbe ist) den κανὼν ἀποστολικός einfach der falschen γνῶσις entgegen. Als Seitenstück bei den Lateinern

dient der Ausdruck regula fidei, so bei Tertullian De praescr. c. 13. Mit dieser specifisch christlichen Bedeutung (Canon=Glaubensregel) hängt die andere Bedeutung für Sammlung der heiligen Schriften innig zusammen, insofern eben die heilige Schrift in Gemäßheit und Uebereinstimmung mit der unfehlbaren Kirchenlehre die vollkommene Norm für den christlichen Lehrbegriff abgibt (Eus. H. E. 6, 25). Es ergänzen sich somit diese beiden Bedeutungen in der Weise, daß jede nur eine besondere Seite des Ganzen hervorhebt, jene die apostolische Tradition und diese die heilige Schrift, ohne daß jedwede im ausschließenden Sinne gefaßt würde. In dem Maße, wie sich durch das Synodalwesen das Kirchenrecht entwickelte, bildete sich auch im Gebrauche des Wortes Canon eine feststehende Bedeutung heraus, jedoch nicht ohne je in den verschiedenen Zeitaltern bedeutenden Schwankungen zu unterliegen. In den ersten christlichen Jahrhunderten wurde κανών noch nicht für eine einzelne Kirchensatzung, sondern immer nur für die kirchliche Glaubensregel im Allgemeinen gesetzt, so zwar, daß der Plural κανόνες in den drei ersten Jahrhunderten kaum je bei einem christlichen Schriftsteller vorkommt (vgl. Bickell, Gesch. d. K.-R. I, 8, Anm. 12, 1. Lieferung, Gießen 1843). Ueberhaupt hatte der Gegensatz zwischen Glaubenssatz und Disciplinarsatz weder im Abend-, noch im Morgenlande einen stehenden Ausdruck hervorgerufen; Eusebius nennt einen Disciplinarsatz ὅρος, ψῆφος, aber auch δόγμα ἐκκλησιαστικόν (H. E. 5, 23), Cyprian nennt ihn sententia, decretum u. dgl. Erst mit dem Concil von Nicäa (325) kam die Bezeichnung κανών für Disciplinarsatzung auf, und selbst in der lateinischen Kirche blieb sodann canon bis in's zwölfte Jahrhundert der stehende Ausdruck für einzelne Sätze der kirchlichen Disciplin. Gratian (D. III. princ.) definirt ganz allgemein: ecclesiastica constitutio canonis nomine censetur. Es galt aber rechtlich für eines und dasselbe, ob ein kirchlicher Disciplinarsatz von einer rechtmäßigen Synode oder vom Papste allein ausging, weßhalb Gratian (ad c. 2) fortfährt: Canonum alii sunt decreta Pontificum, alii statuta Conciliorum. Aehnlich die Griechen (vgl. Suiceri Thesaur. s. v. κανών). Die sog. Hispana (s. d. Art. Canonsammlungen n. VII) bemerkt ausdrücklich, daß in decretis Romanorum praesulum pro culmine sedis apostolicae non impar Conciliorum exstat auctoritas (vgl. Maassen, Quellen und Literatur des can. Rechts I, Graz 1870, 227). Zu bemerken ist, daß päpstliche Entscheidungen zwar auch canones, aber gewöhnlicher epistolae decretales, constitutiones, decreta, zuweilen auctoritates, daß aber Synodalschlüsse niemals decretales genannt werden. In manchen Sammlungen, z. B. in denen der Handschrift von Köln, Lorsch, Albi, heißen die päpstlichen Decrete canones urbicarii (Maassen a. a. O. 230). Sehr sorgfältig stellte man übrigens den kirchlichen Canon dem weltlichen Gesetz (lex Romana, νόμος) gegenüber, und die griechischen Sammler, z. B. Photius, haben daher mit Recht ein übersichtliches Verzeichniß von weltlichen und kirchlichen Rechtssätzen Νομοκάνων genannt, eine Bezeichnung, die trotz der einheitlichen Verschmelzung des Inhalts dennoch die Verschiedenheit der beiden Rechtssphären deutlich hervortreten läßt. Die Lateiner besaßen für dergleichen gemischte Sammlungen keinen eigenen Ausdruck, obschon auch bei ihnen, aber seltener als bei den Griechen, derartige Zusammenstellungen vorkommen, z. B. die jüngst (1860) von Maassen entdeckte und beschriebene Lex Romana canonice comta und die fränkischen Capitularien (s. d. Art.); aber selbst diese sind mehr weltliche Gesetze in Kirchensachen, als parallele Zusammenstellungen kirchlicher und weltlicher Rechtssätze. Mit dem Concil von Trient tritt in der uralten Bezeichnung Canon für Disciplinarsatz ein völliger Umschwung ein, indem canon hier zum ersten Male für die kurzen, dogmatischen Lehrsätze, dagegen decretum für die Disciplinarbestimmungen gebraucht wird. „Hierbei wirkte unzweifelhaft der Umstand," bemerkt v. Schulte (Gesch. d. Quellen und Literatur d. can. R. I, Stuttgart 1875, 29), „daß dieß Concil seinen dogmatischen Sätzen jedesmal das Anathem beifügte und sie hierdurch zugleich äußerlich als Rechtssätze hinstellte." Dem Beispiele des Trienter Kirchenraths ist das Vaticanum (1869—1870) gefolgt. Der Canon der heiligen Messe wird so genannt, weil er die feste Regel für die Darbringung des Opfers des N. B. enthält (Walafr. Strabo De reb. eccles. c. 22; Bened. XIV. De sacrif. Missae n. CCV; Bona Rer. liturg. II, c. 11). Der Ausdruck findet sich zuerst bei Gregor d. Gr. (Ep. Lib. 7, Ep. 64 und Lib. 11, Ep. 59) für diesen Theil der Messe. Bekanntlich bildete das eucharistische Dankgebet vor der Consecration, welches die Glaubensregel darstellt, ursprünglich auch in dem römischen Ritus den ausführlichsten Theil der Meßliturgie (Probst, Lehre und Gebet 56 ff.). Ob diese Stellung der Glaubensregel (= κανών) ursprünglich zu der Benennung des Meßcanons Veranlassung gegeben habe, läßt sich nicht nachweisen, die Annahme liegt aber nahe. Ueber die Bedeutung von Canon im morgenländischen Brevier s. oben Sp. 1278, Nr. 9. Canon hieß auch der Inbegriff der für den Clerus geltenden Vorschriften (Hefele, Conc.-Gesch., 1. Aufl. I, 405. 494); daraus ergab sich die Bedeutung κανών = ordo clericorum (vgl. Suicer, Thesaurus s. h. v.; Conc. Nic. I, c. 16; Conc. Antioch. 341, c. 1) und = Verzeichniß der zu einer Kirche gehörenden christlichen Personen (vgl. München in der Bonner Zeitschrift für Philos. u. Theol., Heft 26, 64). Weil jenen Vorschriften unterworfen und in dieses Verzeichniß eingetragen, wurden die Cleriker selbst κανονικοί genannt (Basil. Praefat. Catech. 3; Conc. Laodic. c. 15). Wie so im vierten Jahrhundert der Inbegriff der für den Clerus im Allgemeinen geltenden Vorschriften, so wurde später auch die

für bestimmte geistliche Communitäten, sei es von Welt- oder von Ordensgeistlichen, bestehende Regel Canon genannt (Ducange s. v. Canon und s. v. Regula). Der Ausdruck Canon Sanctorum hat seine Veranlassung wohl nicht, wie Ducange (s. v. Canonizare) meint, von der Beziehung zu der Erwähnung der Heiligen im Meßcanon, heißt auch nicht einfach Heiligenverzeichniß, sondern bezeichnet das auctoritative Verzeichniß derselben, in welches die Aufnahme durch die Canonizatio erfolgt, so daß auch hier die ursprüngliche Bedeutung des Wortes Canon durchklingt. Das Adjectiv „canonisch" heißt in der Regel „dem canonischen Recht gemäß" (z. B. canonischer Proceß, canonisches Alter 2c.); der Ausdruck „canonische Bücher" aber bedeutet die anerkannt ächten Bücher der heiligen Schrift im Gegensatz zu den apocryphen. [Pohle.]

Canon in biblischem Sinn, Inbegriff der zur Bibel gerechneten Schriften. Da der griechische Name κανών jede Richtschnur im physischen wie im geistigen Sinne (2 Cor. 10, 13), insbesondere die Regel für den Glauben und die Sitten des Menschen (Gal. 6, 16. Phil. 3, 17) bezeichnet, so wurde bei den Kirchenvätern frühzeitig die heilige Schrift als solche „der Canon" genannt (z. B. Isid. Pelus. Ep. 4, 94). „Canonisch" war daher bald gleichbedeutend mit „zur heiligen Schrift gehörend", wie wenn das Concil zu Hippo 397 bestimmt, ut praeter scripturas canonicas nihil in ecclesia legatur sub nomine divinarum scripturarum. Der Sprachgebrauch hat allmälig bewirkt, daß der Ausdruck „Canon der heiligen Schrift" oder bloß „Canon" einfach die Sammlung der inspirirten Schriften bezeichnet, so daß der hl. Hieronymus (Prol. gal.) von einigen Büchern kurzweg sagt: non sunt in canone. Irrig ist die Ansicht, Canon habe je so viel als „Verzeichniß" der heiligen Schriften bedeutet.

Nach der Haupteintheilung der biblischen Bücher erscheint der Bibelcanon als ein doppelter, nämlich als ein alttestamentlicher und ein neutestamentlicher.

I. Was den Canon des Alten Testamentes betrifft, so ist derselbe das Ergebniß einer von den ältesten Zeiten her begonnenen Sammlung (s. d. Art. Bibel). Dieselbe wurde fortgeführt, so lange nur die Aussicht blieb, daß inspirirte Schriften entständen, und hat insofern niemals ihren Abschluß gefunden; thatsächlich sind ja auch die neutestamentlichen Schriften nur eine Fortsetzung des alttestamentlichen Canons. Allerdings ist oft gesagt worden, Esdras, dessen Eifer für die heiligen Schriften aus 1 Esdr. 7, 6. 12. 2 Esdr. 8, 2. 18 bekannt ist, habe den alttestamentlichen Canon förmlich geschlossen und ihm den bei den späteren Juden gebräuchlichen Umfang gegeben. Wäre dieß richtig, so hätten unmöglich die Schulen des nachchristlichen Judenthums discutiren können, ob Ezechiel, Jonas, die Sprüche, das Hohelied, Koheleth, Esther als canonisch anzusehen seien (s. die Stellen des Talmud bei Weber, System der altsynag. paläst. Theol. 81). In der That ist jene Angabe eine jüdische Erfindung aus sehr später Zeit und findet sich zuerst in der Massoreth hammassoreth des 1549 gestorbenen Elias Levita. Sie ist wohl eine Umgestaltung der bei älteren christlichen Schriftstellern vorkommenden Sage, Esdras habe die verloren gegangenen heiligen Schriften aus einzelnen Ueberresten oder auch aus dem Gedächtnisse wieder hergestellt (Tert. De hab. mul. 1, 3; Iren. Adv. Haer. 3, 21; Eus. Hist. Eccl. 5, 8; Clem. Alex. Strom. 1, 22; Chrys. Hom. 8. in Ep. ad Hebr.). Bei diesem Mangel aller zuverlässigen Nachrichten kann auf den Inhalt des alttestamentlichen Canons nur aus Thatsachen geschlossen werden. Nun ist es sicher, daß um die Mitte des zweiten Jahrhunderts v. Chr. von den Juden die nämlichen Schriften, welche jetzt in der katholischen Kirche zum Alten Testamente gerechnet werden (s. d. Art. Bibel), und zwar in deren ganzem Umfange, als canonisch angesehen wurden. Sie stehen nämlich alle in der griechischen Bibelübersetzung, welche zu Alexandrien die Stelle des Originals vertreten mußte, obschon das Buch der Weisheit und das zweite Machabäerbuch keine Uebersetzungen, sondern griechische Originalschriften sind (s. d. Art. Septuaginta). Die ägyptischen Juden aber waren in allen religiösen Anschauungen und Uebungen von den palästinensischen abhängig, so daß der Canon der Septuaginta den Glauben des gesammten Judenthums für die betreffende Zeit darstellt. Diesen Glauben haben später Christus und die Apostel bestätigt. Der Heiland geht von den Schriften, welche nach der Anschauung seiner Zeitgenossen canonisch waren, aus, um seine göttliche Sendung und seine Lehre zu beweisen (Matth. 5, 21. 27. 31; 22, 43. Luc. 4, 21. Joh. 5, 39. 46). Ebenso thun die Apostel, welche hierbei sicherlich nur im Geiste ihres Lehrers und Meisters handeln (Apg. 1, 20; 7, 42. Röm. 1, 17; 3, 10). Nun aber steht auch fest, daß die Apostel sich der alexandrinischen Uebersetzung ganz wie des Originals dieser Schriften bedienten, so daß später die Kirchenväter aus dieser Thatsache Anlaß nahmen, jener Uebersetzung einen übernatürlichen Charakter zuzusprechen (Hier. ad Is. 6, 9; Aug. Ep. 82 (19), 35; Döllinger, Christenth. und Kirche 151). Demnach hat die christliche Kirche, welche hierbei das Erbe der Synagoge antrat, den ganzen Inhalt der Septuaginta als Canon des Alten Testamentes acceptirt. Dieß läßt sich aus einer Reihe von Zeugnissen seit Clemens von Rom und Polycarp leicht nachweisen. Ja, da zur Zeit Christi Ungewißheit darüber bestand, ob einzelne Bücher, wie das dritte und vierte Buch Esdras, das Gebet des Manasse u. a., zum Canon der Septuaginta gerechnet werden müßten, so findet sich auch über die canonische Geltung dieser Apocryphen in den ersten Jahrhunderten keine Uebereinstimmung. Den Glauben der ganzen Kirche hat dann zuerst ein römisches Concil unter Papst Damasus 374 formulirt, wie er noch

jetzt in dem sogenannten Decretum Gelasianum, das den betreffenden Concilsbeschluß enthält, ausgesprochen ist; in gleicher Weise verkündeten ihn die Synode von Hippo 393, das dritte Concil von Carthago 397 und ein Erlaß des Papstes Innocenz I. an Exsuperius. Alle diese Beschlüsse, wie sie von Denzinger (Enchiridion n. 49. 59. 139) gesammelt sind, enthielten für ihre Zeit keinerlei Schwierigkeit, obwohl für uns eine Unklarheit darin liegt, daß die Klagelieder und Baruch gewöhnlich unter dem Namen Jeremias mitbegriffen sind. Für alle Zeit aber hat das Concil von Trient jede Ungewißheit beseitigt, indem es in seiner vierten Session sämmtliche Bücher namhaft macht und dabei bestimmt: libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis (suscipiendos esse). So wie früher der Inhalt der Septuaginta, gilt daher jetzt der Inhalt der Vulgata als Maßstab für den Umfang des alttestamentlichen Canons.

Während die Kirche Christi auf diese Weise die Tradition der Synagoge für alle Zeit aufrecht erhielt, hatte das Judenthum selbst dieselbe ebenso verlassen, wie es sich von dem Stifter der Kirche abwandte. Seitdem im Judenthum die Secten aufkamen, von denen Josephus (Antiq. 18, 1, 1 sq.) berichtet, machte sich auch bei den Gebildeteren die falsche Aufklärung geltend, welche alles Heiliggehaltene der Kritik unterwarf und die Speculation an die Stelle der Tradition setzte. Dieses Vorgehen mußte der Natur des Judenthums nach vor Allem den Glauben an die heiligen Schriften erschüttern. Den ersten Beweis hierfür liefert Josephus in seiner Schutzschrift für das Judenthum gegen Apion (1, 8). Er gibt hier an, zu seiner Zeit verehre man 22 heilige Bücher, nämlich 5 mosaische, 13 prophetische, 4 liturgische und ascetische, welche sämmtlich aus der Zeit vor Artaxerxes stammten. Seitdem sei die Reihenfolge nicht unterbrochen (ἀπὸ δὲ Ἀρταξέρξου μέχρι τοῦ καθ' ἡμᾶς χρόνου γέγραπται μὲν ἕκαστα); es fehle aber für die späteren Bücher die prophetische Bestätigung, und deßhalb gälten sie nicht als gleich auctoritativ wie die älteren (πίστεως δὲ οὐχ ὁμοίας ἠξίωται τοῖς πρὸ αὐτῶν). Hier finden sich, mag Josephus nun seine persönliche Ueberzeugung oder den Glauben der aufgeklärteren Juden darlegen wollen, schon die Ergebnisse der Speculation, welche die Juden seit dem Verlust ihrer nationalen Selbständigkeit, besonders aber seit dem Untergange Jerusalems beschäftigte. In Folge der religiösen Ausschließlichkeit, womit sie sich für ihre äußeren Verluste zu trösten suchten, verlangten sie nun als Beweis für den inspirirten Ursprung eines Buches, daß es (in ihrem Sinne) vollkommen mit dem mosaischen Gesetzbuch übereinstimme, daß es aus dem Alterthum (vor Artaxerxes) stamme, und daß es auf dem Boden des heiligen Landes entstanden sei. Die sehr früh begonnene Polemik gegen das Christenthum war hierbei nicht ohne Einfluß, indem die unter jene Kategorien nicht fallenden Bücher so zu sagen die Brücke von dem mosaischen Judenthum zu der Lehre Jesu Christi bilden. Demgemäß wurde von den jüdischen gelehrten Schulen in Palästina eine Anzahl von Büchern oder auch von Abschnitten einzelner Bücher als uncanonisch notirt, und der so verkürzte Canon erlangte unter den Juden allmälig officielle Geltung. Das erste Verzeichniß desselben steht in der um 300 verfaßten Gemara von Jerusalem, Babâ bathrâ fol. 14; es umfaßt die fünf Bücher Moses, Josue und Richter, Samuel und Könige, Jeremias und Ezechiel, Isaias und die zwölf kleinen Propheten, Ruth und Psalmen, Job und Sprüche, Prediger, Hohes Lied und Klagelieder, Daniel und Esther, Esdras und Chronik. Ausgeschlossen sind demnach von diesem jüngeren jüdischen Canon die Bücher Tobias, Judith, Weisheit, Ecclesiasticus, Baruch mit dem Briefe Jeremiä und die Machabäerbücher; im Buche Daniel wurde die Geschichte Susanna's, das Gebet des Azarias, der Lobgesang der drei Jünglinge im Feuerofen und die Erzählungen vom Bel und von der Schlange zu Babel beseitigt, aus Esther aber alle die einzelnen historischen Documente, welche jetzt in der Vulgata 10, 4—16, 24 zusammengestellt sind, getilgt. Eine Folge hiervon war, daß bloß diejenigen Bücher, welche in dem jüdischen Canon belassen wurden, im Urtext erhalten blieben; von den übrigen Büchern und Abschnitten sind die hebräischen und chaldäischen Originale allmälig verloren gegangen, und es sind nur noch die griechischen Texte erhalten. Indeß dauerte es lange Zeit, bis die Gewaltmaßregel der jüdischen Rabbis den gesunden Sinn der gläubigeren Juden zurückgedrängt hatte. Der Ecclesiasticus wurde noch oft, selbst im Talmud (B. Kammâ 92 b) als canonisch angeführt. Das Buch der Weisheit galt bis in's späte Mittelalter bei den Juden als ächte Schrift Salomons. Baruch wurde noch im vierten Jahrhundert n. Chr. in den Synagogen gelesen (Orig. in Eus. H. E. 6, 25; Const. apost. 5, 20). Die in Daniel und Esther ausgeschiedenen Stücke wurden von den jüdischen Uebersetzern und Compilatoren durchaus wie die übrigen Theile der heiligen Schrift behandelt, und hierbei macht selbst Josephus keine Ausnahme.

Merkwürdiger Weise war das Vorgehen der Juden nicht ohne Einfluß auf die Anschauungen innerhalb der Kirche. Da seit dem zweiten und dritten Jahrhundert eine Flut von jüdischen, christlichen und häretischen Apocryphen auftauchte, dehnten einzelne christliche Gelehrte die Vorsicht gegen diese Machwerke so weit aus, daß sie auch den in der Kirche bestehenden Canon der Kritik unterziehen zu müssen glaubten. Es war christliches Princip, daß der Glaube vom Hören, nicht vom Lesen komme, und so wollte man lieber ein Buch weniger als eins zu viel im Canon wissen. Da nun die Juden als die berechtigten Hüter des Alten Testamentes angesehen wurden, wollte

man ihren Glauben als Kriterium benutzen, verwechselte aber unglücklicher Weise ihre damalige Lehre mit der längst von ihnen aufgegebenen Tradition. Demnach findet sich zuerst bei Melito von Sardes (Eus. H. E. 4, 26) der Canon auf die von den Juden beibehaltenen Bücher beschränkt; ähnlich verfuhren die hll. Athanasius, Cyrill von Jerusalem, Gregor von Nazianz, der Verfasser der Synopsis sacrae scripturae, obwohl sich in ihren Angaben die Schwankungen der jüdischen Ansicht wiederspiegeln. Bei Rufinus findet sich zuerst ein Unterschied zwischen canonici und ecclesiastici libri; jene sollen die auch von den Juden, diese die bloß von den Christen recipirten Bücher bezeichnen. Am meisten hat der hl. Hieronymus seine wissenschaftliche Ueberzeugung von den Juden beeinflussen lassen, so daß er alle Bücher, welche nicht im jüdischen Canon stehen, geradezu inter apocrypha versetzt (Prol. gal.). Wie nun das Mittelalter bei seinen biblischen Studien fast ausschließlich dem hl. Hieronymus folgte, so sind seine Aeußerungen über den Canon ein Jahrtausend lang von einzelnen Gelehrten reproducirt worden. Allein keines aller dieser Urtheile darf als Ausfluß der in der Kirche herrschenden Glaubensansicht betrachtet werden. Es waren rein wissenschaftliche Meinungen, welche zum großen Theil in der Polemik gegen die Juden oder auf einem künstlich eingenommenen Standpunkt vorgetragen wurden; sie sind auf Eine Linie mit dem Verfahren der christlichen Apologeten zu stellen, welche lediglich die Bücher des jüdischen Canons zu ihren Beweisen verwendeten. Wie sehr mit der christlichen Anschauung der ursprüngliche ausgedehntere Canon des Alten Testamentes verwachsen war, zeigt sich am besten in dem praktischen Verfahren der in Rede stehenden Gelehrten; denn sie alle berufen sich ihren christlichen Lesern gegenüber auf die nämlichen von den Juden ausgeschlossenen Bücher, welche sie auf apologetischem Standpunkt Apocrypha nennen, als auf inspirirte und canonische Bücher. Es ist also hier der nämliche Gegensatz zwischen wissenschaftlicher Forderung und gläubiger Ueberzeugung in der Kirche zu beobachten, wie er zur Zeit auch im Judenthum bestand; nur daß in der Synagoge die willkürliche Bestimmung allgemeine Herrschaft erlangte, während das Glaubensleben der Kirche das auftauchende Mißverständniß sicher und endgültig überwunden hat. Unmittelbar ehe diese Thatsache auf dem Concil von Trient ihren feierlichen Ausdruck fand, ward der alte Irrthum von den Reformatoren erneuert, indem sie sämmtliche, nicht im jüdischen Canon enthaltenen Schriften mit dem Namen Apocrypha belegten. Dieselben bilden daher in der lutherischen Bibel eine eigene Abtheilung, und bis heute ist bei den Protestanten der Streit noch nicht beendigt, ob dieselben in der Bibel überhaupt (als gut und nützlich zu lesen) noch geduldet oder aus derselben entfernt werden sollen.

Der nämliche Irrthum beherrscht bis heute auch noch die katholische Terminologie insofern, als die von den Juden recipirten Bücher protocanonische, die von ihnen ausgeschlossenen deuterocanonische genannt werden; der Sachlage nach sollte gerade umgekehrt verfahren werden. Offenbar sind manche schiefe Auffassungen des betreffenden Verhältnisses lediglich durch diese unpassenden Bezeichnungen herbeigeführt worden. Ein gesunder Sinn läßt sich bloß mit dem Wort „deuterocanonisch“ verbinden, wenn darunter verstanden wird: „zu einem anderen, als dem jüdischen Canon gehörig“; der Ausdruck „protocanonisch“ bedingt immer ein Mißverständniß. (Ausführlicheres nebst den Einzelbelegen s. bei Kaulen, Einleitung 2. 16 ff. 226. 290. 320.) [Kaulen.]

II. Auch der neutestamentliche Canon konnte nur allmälig entstehen. Als canonisch galten in der ältesten Kirche nur diejenigen neu entstandenen Schriften, welche apostolischen Ursprungs waren; sie mußten, um anerkannt zu werden, Apostolos habere auctores; . . . si et Apostolicos, non tamen solos, sed cum Apostolis et post Apostolos, Tert. Adv. Marc. 4, 2. Obwohl die meisten solcher Schriften nur eine gelegentliche Bestimmung hatten, so waren doch manche von vornherein zu weiterer Mittheilung und zum Austausch oder zur Circulation bestimmt (Col. 4, 16). Außerdem erweckten alle um ihres Inhaltes und ihrer Verfasser willen ein allgemeines Interesse, so daß die Christen sich von Anfang an eifrig um ihren Besitz bewarben. Demnach wurde bereits zu apostolischer Zeit für die Aufbewahrung und die Sammlung derjenigen Bücher, welche jetzt das Neue Testament bilden, Sorge getragen. Schon der hl. Petrus schreibt (2 Petr. 3, 16) von „allen Briefen Pauli“; dieß setzt eine Sammlung derselben voraus, da sie sonst nicht leicht zur Kenntniß einer einzelnen Gemeinde kommen konnten. Die Briefe des hl. Ignatius wurden auch sogleich nach seinem Tode von der Gemeinde zu Philippi in eine Sammlung gebracht, gewiß nach Analogie apostolischer Briefsammlungen (Eus. H. E. 3, 36). In der Prüfung und Aufnahme apostolischer Schriften war man sehr vorsichtig. Schon die Verfasser derselben hatten Vorsorge getroffen, daß keine Fälschung stattfinde (Joh. 21, 24. Gal. 6, 11. 2 Thess. 3, 17. Apoc. 22, 18); die Ueberbringer mußten persönlich für die Aechtheit einstehen (Röm. 16, 22. 1 Petr. 5, 12); im Allgemeinen entschied das Zeugniß derjenigen Gemeinde, welche zuerst in den Besitz einer Schrift getreten war (Tert. Adv. Marc. 4, 5). Die auf solche Weise entstandenen Sammlungen konnten freilich nicht von Anfang an überall dieselben sein, weil es oft von zufälligen Umständen abhing, ob eine Gemeinde schnell zum Besitz eines anderwärts vorhandenen apostolischen Schreibens gelangte, oder erst später damit bekannt wurde. Indessen bei der gegenseitigen, oft lebhaften Gemeinschaft, in welcher die christlichen Gemeinden miteinander standen, müssen die apostolischen Schriften wohl ziemlich bald allgemein verbreitet

worden sein. Eine Ausnahme machten nur der Hebräerbrief, der Brief des hl. Jacobus, der zweite Brief Petri, der zweite und dritte Brief des hl. Johannes, der Brief Judä und die Apocalypse — Schriften, deren Canonicität in kleineren Kreisen eine Zeitlang bezweifelt wurde, weil sie nicht frühe genug hatten in allgemeinen Austausch kommen können, und weil der Mißbrauch des apostolischen Namens sehr früh zur Vorsicht zwang. Demnach galt schon seit dem Ausgang der apostolischen Zeit in der Kirche überhaupt der nämliche Canon des N. T., welcher auch jetzt recipirt ist. Dagegen erweist sich die sonderbare Meinung, daß die Häretiker des zweiten Jahrhunderts zuerst apostolische Schriften gesammelt hätten, um ihre Irrlehren damit zu begründen, und dadurch auch die Kirche veranlaßt worden sei, solche Sammlungen zu veranstalten (Reuß, Die Gesch. der hl. Schriften Neuen Testamentes, 5. Aufl. Braunschw. 1874, II, 13 ff.), als völlig geschichtswidrig. Die eigenthümliche Weise, wie die Häretiker mit den apostolischen Schriften umgingen und dieselben nur durch arge Verdrehungen und Verfälschungen für ihre Beweisführungen brauchbar zu machen wußten, zeigt hinlänglich, daß dieselben zu ihrer Zeit schon lange als heilige Schriften gebraucht und durch öffentliches Vorlesen zur allgemeinen Kenntniß der Christen gebracht waren; wollten sie ihre Irrlehren empfehlen, so mußten sie zu Gunsten derselben auch die apostolischen Schriften anführen. — In den ältesten Verzeichnissen jedoch des neutestamentlichen Canon läßt sich dem vorhin Bemerkten zufolge noch keine Einstimmigkeit erwarten, und wirklich weichen diejenigen, die aus der Zeit vor der Nicäner Synode herrühren, mehrfach von einander ab. Das bekannte Muratorische Bruchstück (s. d. Art.) aus dem zweiten Jahrhundert nennt den Brief an die Hebräer und den Brief Jacobi; ob die beiden Briefe Petri angeführt sind, ist wegen verwahrloster Textbeschaffenheit nicht zu erkennen; aus demselben Grunde bleibt zweifelhaft, ob die Offenbarung Johannis als recipirt oder angezweifelt und dabei noch eine Apocalypsis Petri als canonisch bezeichnet wird. Origenes dagegen in seiner siebenten Homilie zum Buche Josue (§ 1) nennt alle 27 Bücher, die wir jetzt noch im neutestamentlichen Canon haben, als Bestandtheile desselben; später jedoch, in seinem Commentar zum Johannes-Evangelium (Ed. de la Rue IV, 95), bemerkt er, der zweite Brief Petri und der zweite und dritte des Johannes seien nicht allgemein anerkannt, und über den Hebräerbrief spricht er die Ansicht aus, daß derselbe nicht von Paulus herrühre, fügt jedoch bei, daß die Alten (ἀρχαῖοι ἄνδρες) ihn für paulinisch ausgegeben haben (vgl. Euseb. H. E. 6, 25). Die Anschauung der afrikanischen Kirche im dritten Jahrhundert ergibt sich aus einem Inhaltsverzeichniß des Cod. Claromontanus; wenn hier beachtet wird, daß unter dem Namen Epistula Barnabae der Hebräerbrief gemeint ist, so finden sich sämmtliche Schriften des heutigen Neuen Testamentes als canonisch darin aufgeführt. In Syrien waren zur Zeit, als die Peschittho (s. d. Art.) angefertigt wurde, einige neutestamentliche Bücher noch nicht bekannt, so daß deren allgemeine Reception erst um 300 erfolgte. Besonders wichtig sind die Mittheilungen des Eusebius über den neutestamentlichen Canon (H. E. 3, 25). Er theilt die Schriften, die auf apostolischen Ursprung Anspruch machten oder zu machen schienen, in drei Klassen ein, nämlich 1. in ὁμολογούμενα, d. h. allgemein und überall durch das übereinstimmende Urtheil der Gesammtkirche als apostolisch anerkannte Schriften; 2. in ἀντιλεγόμενα, d. h. solche, deren apostolischer Ursprung theils behauptet, theils geläugnet wurde, also vorläufig noch ungewiß und zweifelhaft war; und endlich 3. in νόθα, d. h. solche, denen anerkanntermaßen mit Unrecht da und dort ein apostolischer Ursprung zuerkannt wurde. In die erste Klasse stellte er die vier Evangelien, die Apostelgeschichte, die paulinischen Briefe, den ersten Brief Petri und den ersten des Johannes, und fügt bei, wem es gut dünke, der könne auch die Apocalypse hierher rechnen; in die zweite Klasse bringt er die Briefe des Jacobus und Judas, den zweiten Brief Petri und den zweiten und dritten des Johannes; in die dritte Klasse endlich setzt er die Acta Pauli, die Apocalypsis Petri, den Hirten, den Brief des Barnabas und die Belehrungen der Apostel, und fügt wieder bei, wem es gut dünke, der könne auch die johanneische Apocalypse hierher zählen, denn sie werde von Einigen den ὁμολογουμένοις, von Andern den νόθοις beigezählt. Während er aber hier in die erste Klasse einfach die Briefe Pauli ohne Ausnahme setzt, bemerkt er H. E. 3, 3, daß der Brief Pauli an die Hebräer von Einigen verworfen worden sei, indem sie sagten, daß dessen Abstammung von Paulus von der Kirche zu Rom geläugnet werde. Hiernach scheint also der apostolische Ursprung des Hebräerbriefes, der johanneischen Apocalypse und der katholischen Briefe mit Ausnahme des ersten Briefes Petri und des ersten johanneischen zweifelhaft gewesen zu sein. Eine eigenthümliche Unklarheit entsprang hinsichtlich des neutestamentlichen Canons für die drei ersten Jahrhunderte auch daraus, daß die Erbauungsbücher häufig in die Codices des Neuen Testamentes geschrieben wurden; so enthält z. B. der schon genannte Codex Claromontanus auch den Pastor des Hermas, die Actus Pauli und die Revelatio Petri. Hieraus bildete sich mitunter die irrige Ansicht, die Briefe des hl. Clemens und des hl. Ignatius, der sogenannte Brief Barnabä, der Hirt, die apostolischen Constitutionen seien canonisch. Ganz anders dagegen lauten die patristischen Angaben aus der Zeit nach der Nicäner Synode. Athanasius, der auf derselben die Hauptperson war, rechnet in seiner Epistola Festalis die vier Evangelien, die Apostelgeschichte, die 14 paulinischen und 7 katholischen Briefe und die Apocalypse zum neutestamentlichen Canon,

also genau dieselben 27 Schriften, die wir jetzt noch in demselben haben, und äußert gegen keine derselben irgend einen Zweifel oder Verdacht. Dieselben Schriften nennt auch Cyrillus von Jerusalem als die neutestamentlich-canonischen, nur daß er die Apocalypse übergeht, und dasselbe gilt vom 60. Canon der Synode von Laodicea; Gregor von Nazianz aber zählt wieder dieselben Bücher wie Athanasius auf und bemerkt nur, daß Einige bloß drei katholische Briefe annehmen und Manche die Apocalypse vom Canon ausschließen. Es ist klar, daß hier die Zeugnisse für die früher angefochtenen Bücher durchaus günstig lauten, und der Grund davon wird sich schwerlich irgend anderswo als in der schon erwähnten Synode von Nicäa finden lassen. Auf ihr werden sich die aus allen Gegenden versammelten Väter wohl auch über die Ueberlieferungen und das herkömmliche Verhalten der einzelnen Kirchen in Betreff der neutestamentlichen Schriften verständigt haben, wenngleich die nur mangelhaft erhaltenen Synodalacten nichts davon sagen. Daß die Synode jedenfalls auch über die in den Canon gehörigen Bücher sich berathen haben müsse, erhellt schon aus der Bemerkung des hl. Hieronymus in Betreff des Buches Judith: Hunc librum synodus Nicaena in numero sanctarum scripturarum legitur computasse (Prol. in L. Judith). Das Ergebniß solcher Berathungen konnte auf Grund der vorhandenen Ueberlieferungen kein anderes sein, als die allgemeine Anerkennung der theilweise beanstandeten Canonicität der mehr erwähnten Schriften; denn Eusebius sagt ja selbst, daß dieselben in den meisten Kirchen gleich den übrigen heiligen Büchern öffentlich vorgelesen und nur deßwegen von Manchen bezweifelt worden seien, weil die Alten sie nicht häufig erwähnen (H. E. 2, 23; 3, 31). Hierdurch wird auch klar, daß die früheren Zweifel und Einreden nur Privatansichten Einzelner waren und nicht den Sinn der Kirche ausdrückten, sowie sie auch nicht auf der kirchlichen Gesammtüberlieferung beruhten. Und wenn später noch da und dort, wiewohl nicht häufig, die Apocalypse beanstandet wird, so liegt auch davon der Grund nicht in der kirchlichen Tradition, sondern im Inhalte des Buches, und die Beanstandungen sind wieder nur vereinzelte Privatansichten, welche die kirchliche Praxis gegen sich haben. Nun kann es nicht mehr befremden, daß die schon erwähnten Decrete des Concils zu Rom 374, sowie die zu Hippo (393) und Carthago (397) entworfenen Verzeichnisse der canonischen Schriften dieselben 27 Bücher als die neutestamentlich-canonischen aufzählt, die wir jetzt noch im Canon des N. T. haben. Wie dieses Verzeichniß in Kurzem die Zustimmung der gesammten Kirche erhielt, so war von da an der neutestamentliche Canon nicht bloß herkömmlich, sondern auch gesetzlich für die Folgezeit normirt. (Ausführl. bei Kaulen, Einl. 25 ff.) [Welte (Kaulen).]

Canones Apostolorum, s. Constitutiones.

Canonica sive communis vita, das geordnete Zusammenleben von Weltgeistlichen, findet sich bereits im vierten Jahrhundert, indem Eusebius von Vercelli (gestorben gegen 371) den Clerus seiner bischöflichen Stadt zu einem solchen um sich versammelte (S. Ambros. ep. 81, serm. 69). Seinem Beispiele folgte im fünften Jahrhundert der hl. Augustin, welcher die Cleriker von Hippo in seinem bischöflichen Hause wohnen ließ, mit ihnen die gleiche einfache Kleidung trug und gemeinsam mit ihnen speiste. Um diese Gemeinsamkeit in Allem zu erhalten, nahm er Niemanden in seinen Clerus auf, der nicht auf den Genuß seines Sondereigenthums verzichtete, und schloß auch in den ersten Zeiten alle vom Clerus wieder aus, welche diesem Verzichte nicht treu blieben (S. August. Ep. 59 (149). 64 (22). 73 (245). 101 (162). 224 (125); De diversis serm. 49; Possidius, Vita S. August. c. 5. 11). Zu Hippo zeigt sich aber noch deutlicher als zu Vercelli, daß es sich um kein eigentlich klösterliches Institut handelte, wenn auch die Wohnung wegen der Aehnlichkeit wohl monasterium genannt wurde; der hl. Augustin unterscheidet selbst diese Cleriker deutlich von den Mönchen, und die Klostergelübde durften nicht abgelegt werden. In Afrika wurde dieses gemeinschaftliche Leben der Geistlichen noch zu Lebzeiten des hl. Augustinus, aus dessen Clerus Viele auf Bischofssitze erhoben wurden, auch bei anderen Cathedralen eingeführt; daß es in außerafrikanischen Kirchen geschah, wird nirgends bezeugt. Im Orient bildete schon die Häufigkeit verheirateter Priester ein Hinderniß. In Afrika selbst machte die Verfolgung der Vandalen diesen Instituten ein Ende.

Die Vortheile der vita communis für das geistliche Leben waren zu groß, als daß diese sodann nicht auch in den folgenden Jahrhunderten vereinzelt zur Ausführung gebracht worden wäre, wenn auch ohne die durchgreifende Verpflichtung zum Verzicht auf den Eigenthumsgenuß. Ein Zeugniß hierfür gibt Pomerius (um 498; De vita contempl. 2, 10). Auch die vierte Synode von Toledo (633) setzt (in c. 23) voraus, daß die Priester und Diaconen nur, wenn Kränklichkeit sie dazu zwang, in eigenen Zellen und nicht im Conclave des Bischofs wohnten. Für Tours bezeugt der hl. Gregor Turon. (Hist. 10, 21), daß der Bischof Baudinus eine mensa canonicorum eingeführt habe, und derselbe erwähnt (Vit. patr. c. 9) eine gemeinsame mensa canonica zu Bourges. Für Rheims berichtet der Biograph des heiligen Bischofs Rigobertus (um 700): Canonicam clericis religionem restituit (Bolland. Jan. I, 174). Zu Rom bestand am Lateran auch schon früh eine vita communis (Moroni, Dizionario VII, 254). Immerhin waren aber diese Einrichtungen vereinzelt, und erst im Verlauf des achten Jahrhunderts erhielt die vita communis des Weltclerus eine weitere Verbreitung. Das Bedürfniß einer solchen war damals dringender geworden. Bei der Ausbreitung des Christenthums auf dem Lande lebten viele Cleriker außerhalb der bischöflichen Stadt, auch auf den Schlössern des Adels, und zeigten

sich manchmal widerspenstig. Die Mißstände, welche sich für die kirchliche Disciplin überhaupt und namentlich auch für die Erziehung des jüngeren Clerus hieraus ergaben, veranlaßten viele Bischöfe, besonders solche aus dem Ordensstande, die an ihrem Sitze wohnenden Cleriker zu einem geordneten, gemeinschaftlichen Leben zu vereinigen. Für diese Lebensweise bildete sich damals auch die technische Bezeichnung vita canonica und für die nach derselben lebenden Cleriker allgemein, nun in neuer Bedeutung, der Name Canonici (s. d. Art. Canonikat und Canoniker); das canonice vivere bildete den Gegensatz zu dem regulariter vivere der Ordensgeistlichen. Weil diese Einrichtung einem allgemein gefühlten Bedürfnisse entsprach, fand sie bei dem damaligen Aufschwung des kirchlichen Lebens schnelle Verbreitung. In Deutschland hatte dieselbe am hl. Bonifatius einen eifrigen Förderer, welcher auch den Bischöfen einschärfte, darüber zu wachen, daß da, wo die canonica vita eingeführt sei, gut und canonisch danach gelebt werde (2. Synodalstatut n. 12 bei Hefele, Conc.-Gesch., 2. Aufl., III, 584). Der hl. Chrodegang (s. d. Art.) war somit im achten Jahrhundert nicht erst Begründer dieser Lebensweise; allein er erwarb sich um dieselbe ein sehr großes Verdienst, indem er, um den Mißständen, die aus dem Mangel gleichmäßiger Vorschriften entsprangen, zu begegnen, eine schriftliche Regel zunächst für die Cleriker seiner bischöflichen Kirche ausarbeitete. Selbst Benedictiner, entnahm er die Vorschriften theils der Regel des hl. Benedict, theils der Lebensweise der lateranensischen Canoniker. Viele Bischöfe führten diese Regel in ihren Kirchen ein, was Pipin begünstigte und Synodalvorschriften wie königliche Gesetze zur Pflicht machten. In einer erweiterten Fassung, welche besonders den Diacon Amalarius von Metz zum Bearbeiter hatte, wurde sie 816 (oder 817) auf der großen Reichstagssynode unter Ludwig dem Frommen zu Aachen für das ganze fränkische Reich zum Gesetz erhoben (Hefele, Conc.-Gesch. IV, 9 ff.); diese Regel (abgedr. bei Mansi XIV, 153 sqq.) berücksichtigte auch die bei andern als bischöflichen Kirchen bestehenden Priestercollegien, die theilweise aus Klöstern entstanden waren, und in denen ebenfalls seit dem achten Jahrhundert die vita canonica eingeführt worden war. Nach beiden Regeln beteten die Canoniker gemeinschaftlich die Tagzeiten, hatten gemeinsamen Tisch und gemeinsame Schlafsäle in einem hierzu bestimmten Hause, claustrum, auch monasterium genannt. Sie sollten ein christliches und brüderliches Leben zusammen führen, ihre Zeit mit Handarbeit, geistlicher Lesung und Gebet, mit Studium und den ihren verschiedenen Weihegraden entsprechenden Verrichtungen zubringen. Es war also ein dem klösterlichen ähnliches Leben; allein sie unterschieden sich doch wesentlich von den Mönchen, nicht nur, weil sie die Cucullla nicht trugen, sondern auch, weil sie die Ordensgelübde nicht ablegten und eigenes Vermögen haben durften. Bei Tisch wurde gewöhnlich aus der heiligen Schrift, bei einer täglichen Versammlung ein Kapitel aus der Regel vorgelesen; aus letzterem Gebrauch entstand zuerst für diese Versammlung, dann für die Corporation selbst der Name Capitel (capitulum) und später für die Mitglieder der Name Capitular. Als unmittelbarer Leiter erscheint neben dem Bischof in der Regel Chrodegangs der Archidiacon, in den Aachener Vorschriften (übereinstimmend mit der Benedictinerregel) der Praepositus, bei einzelnen Kirchen der Abbas, was auch ein Anzeichen frühern Klostercharakters mancher Stifter ist. Die Vorsteher haben das Recht, zur Aufrechthaltung der Disciplin und des rechten Geistes im Nothfall auch strenge Strafen, Fasten, Züchtigung, Gefängniß, öffentliche Buße und Excommunication zu verhängen.

Konnten die Bischöfe auf dieser Aachener Synode von 816 (817) schon erklären, daß plerique . . . devote ac religiose cum sibi subjectis canonicam servant institutionem, et in plerisque locis idem ordo plenissime servatur, so mußte nach derselben diese vita communis noch weitere Ausbreitung finden. Leider dauerte diese Blütezeit nicht lange. Die Zulässigkeit des Privatbesitzes und die dadurch entstehende Ungleichheit in der äußeren Stellung der Einzelnen, der steigende Reichthum mancher Capitel, dazu die traurigen Verhältnisse des sinkenden karolingischen Reiches ließen schon bald nach der Zeit Ludwigs des Frommen Spuren allmäligen Verfalls hervortreten. Die Zerstörungen der Barbaren, der allgemeine Hang zur Ungebundenheit und die Eingriffe der Großen in das Kirchengut beförderten im neunten und zehnten Jahrhundert diesen Verfall, welchen die Synoden (Pavia 876, Fimes 881, engl. Generalsynode 969) auf die Dauer nicht aufzuhalten vermochten. Diese Auflösung des gemeinsamen Lebens geschah allmälig; zuerst wurden wenigstens den älteren Canonicis eigene Wohnungen eingeräumt, während der Tisch noch gemeinsam blieb; dann wurden die gemeinschaftlichen Mahlzeiten auf die Fasttage beschränkt, dann ganz aufgehoben; endlich wurden für die Einzelnen besondere Präbenden aus dem Stiftsvermögen ausgeschieden. Im elften Jahrhundert brachte die reformatorische Bewegung der Zeit auch auf diesem Gebiete eine glückliche Reaction. Seit 1040 wurden neue Capitel mit gemeinsamem Leben gestiftet, letzteres um 1064 sogar in Mailand wieder eingeführt. In Italien wirkte hierfür besonders der hl. Petrus Damiani, in Rom Nicolaus II. und Alexander II., in Spanien die Synode von Cayaca in der Diöcese Oviedo (1050). Von mächtigem Einfluß waren die bezüglichen Vorschriften der römischen Synoden unter Nicolaus II. 1059 und unter Alexander II. 1063, welche, im Anschluß an das Verbot, der Messe eines concubinarischen Priesters beizuwohnen, und an die Suspension, welche über die concubinarischen Priester, Diaconen und Subdiaconen verhängt wurde, in can. 4 bestimmten: „Wir be-

fehlen und verordnen, daß die Geistlichen der vorgenannten Weihestufen, welche, unsern Vorfahren gehorsam, die Keuschheit bewahrt haben, bei den Kirchen, für welche sie geweiht sind, gemeinsam speisen und schlafen und, was sie von den Kirchen beziehen, gemeinschaftlich haben sollen. Und wir bitten und ermahnen, daß sie eifrig sich bemühen, zu dem apostolischen, gemeinsamen Leben zu gelangen, damit sie die Vollkommenheit erringen und so denen, welche hundertfältige Frucht ernten, im himmlischen Vaterlande beigezählt zu werden verdienen" (c. 6, § 2, D. XXXII). In Folge dieser gesetzlichen Vorschrift wurde in vielen Stiften die vita communis wieder eingeführt, wenn auch die mensa episcopalis damals schon regelmäßig von der des Capitels getrennt war, und sie erhielt sich, je nach dem Eifer der Bischöfe und Stifter, bis in's 13. Jahrhundert. Ein monumentaler Beweis sind die vielen claustra, welche im 12. und 13. Jahrhundert noch neu gebaut wurden. Im Verlaufe des 13. Jahrhunderts wurde die Trennung der Präbenden fast allgemein durchgeführt, und das gemeinsame Leben blieb nur noch für die jüngeren Mitglieder des Capitels im Gebrauch, welche unter der Leitung des Canonicus Scholasticus erzogen wurden; auch für diese verlor sich dasselbe, als mit dem allgemeineren Aufkommen der Universitäten die jüngeren Canoniker und Domicellaren dort ihre Studien machten. Eine Vorschrift des Kölner Erzbischofs Konrad vom Jahre 1260, daß die Canonici in dem gemeinsamen Dormitorium schlafen, und daß ein solches, wo es nicht mehr bestehe, eingerichtet werden solle, fand wenigstens keine dauernde Befolgung und wurde von den spätern Erzbischöfen nicht mehr eingeschärft. Im 15. Jahrhundert, wo die vita communis selbst in vielen regulirten Chorherrnstiften in Abgang kam, verlor sie sich in den weltlichen gänzlich, und es ist seitdem kein Versuch zu einer allgemeinen Herstellung mehr gemacht worden.

Gleichwohl hat man den großen Nutzen, welchen das gemeinsame Leben für die Bewahrung des geistlichen Berufes und für die priesterliche Wirksamkeit hat, nie verkannt. Dieß führte zur Stiftung einer Anzahl von Congregationen des gemeinsamen Lebens für Weltpriester. Die wichtigsten sind folgende: a. Vor dem Concil von Trient 1. die Brüder des gemeinsamen Lebens, fratres seu clerici de vita communi, Fraterherren (s. d. Art.), gestiftet von Gerhard Groot (gest. 1384); 2. die aus ihnen hervorgegangenen Chorherren der Congregation vom Springbrunnen, bestätigt 1439 von Eugen IV. Ihre ersten Häuser waren zu Köln, Münster und Wesel. b. Nach dem Concil von Trient 1. die Oblaten des hl. Ambrosius (s. d. Art. Ambrosianer 5), gestiftet 1578 vom hl. Karl Borromäus; 2. die Priester des Oratoriums oder Oratorianer, gestiftet vom hl. Philipp Neri (s. d. Art.); 3. die Priester der christlichen Lehre oder Doctrinarier (s. d. Art.), gestiftet 1593 von C. Bus; 4. die Priester des Oratoriums Jesu, gestiftet 1611 von Berulle (s. d. Art.); 5. die frommen Arbeiter (s. d. Art.), pii operarii, gestiftet 1611 von Karl Caraffa; 6. die Missionspriester oder Lazaristen (s. d. Art.), gestiftet 1617 vom hl. Vincenz von Paul; 7. die Bartholomiten, gestiftet 1699 von Barth. Holzhauser (s. d. Art.); 8. die Congregation von St. Sulpice (s. d. Art.), gest. 1642 von Olier; 9. die Priester von Jesus und Maria oder Eudisten (s. d. Art.), gestiftet 1643 von Eudes; 10. die Säcularcleriker von Mariä Himmelfahrt in Portugal, approbirt von Alexander VIII. am 13. September 1690; 11. die Congregation von den heiligen Herzen Jesu und Mariä oder die Picpus-Genossenschaft (s. d. Art.), gestiftet 1805 von Coudrin; 12. die Maristen (s. d. Art.) oder die Oblaten Mariä, gestiftet 1815 von Bischof Mazenod von Marseille; 13. die Oblaten der heiligen Jungfrau (s. d. Art. Oblati), gestiftet 1826 von Lanteri zu Pignerol; 14. die Priester der Liebe (s. d. Art. Liebe), gestiftet 1828 von Rosmini. (Literatur: Thomassin, Vet. et nova discipl. eccl. P. 1, lib. 3, c. 1—11; Muratori, Antiq. ital. V, 185 sq.; Binterim, Denkwürdigkeiten III, 2, 317 ff.; Dürr, De capitulis clausis in Germania, bei Schmidt, Thes. jur. eccl. III, 122 sq.; Zindel, De eccles. cathed., bei Mayer, Thes. nov. jur. eccl. seu codex stat. eccl. cathed., Ratisb. I, 1791, 33 sq.; Schubert, De orig. et condit. eccles. colleg., bei Mayer l. c. 157 sq.; Caes. Benvenut. de Crema, De vita et communit. clericorum, Constant. 1736; Moroni, Diz. Cl, 161 ss.; Helyot II, passim.) [Heuser.]

Canonicalhäuser waren bei jedem Metropolitan-, Dom- oder Collegiatstifte, wie anderwärts, so auch in Deutschland bis zur Säcularisation herab als Wohnungen für die Dignitare und für sämmtliche oder doch die meisten Canoniker und Präbendati in der Nähe der Dom- oder Stiftskirche verfügbar, von denen erstere (curiae decani, praepositi etc.) den betreffenden Würdeträgern ständig bis zu ihrem Ausscheiden aus dem Capitel angewiesen, letztere aber (domus canonicales) an die Canoniker in der Art ausgeboten wurden, daß diese nach der Reihe ihres Amtsalters sich die inzwischen durch Tod oder Beförderung der bisherigen Inhaber ledig gewordenen bequemeren Wohnungen gegen Entrichtung einer bestimmten Taxe wählen konnten. Diesen Anspruch, welchen der Berechtigte, wann er einrücken wollte, binnen 20 Tagen vom Tage der Erledigung an geltend machen mußte, nannte man das Optionsrecht. Auch in den neueren Concordaten und Circumscriptionsbullen sind außer den Dignitaren theils noch sämmtlichen Canonikern und Chorvicaren, wie in Preußen und in der oberrheinischen Kirchenprovinz, theils allen Canonikern, aber nur den älteren Vicaren, wie in Hannover, theils endlich nur den älteren Canonikern und älteren Vicaren, wie in Bayern eigene Häuser oder anständige Freiwohnungen angewiesen (s. d. Art. Dotation). [Permaneder.]

Canonici regulares (regulirte Chorherren) sind diejenigen Canoniker, welche die drei Ordensgelübde ablegen und so das clerikale und klösterliche Leben mit einander verbinden. Ihre Entstehung fällt in's elfte Jahrhundert. In der richtigen Erkenntniß, daß das Sondervermögen der Einzelnen eine große Gefahr für den Bestand des gemeinsamen Lebens bilde, erhoben das römische Concil von 1059, welches Nicolaus II. mit 113 Bischöfen hielt, und auf welchem Hildebrand (später Gregor VII.) unter allgemeiner Zustimmung die Gefahren der Aachener Bestimmungen über das Sondervermögen und die Speiseordnung hervorhob (Mabillon, Ann. O. S. B. IV, 748 sqq.; Hefele, Conc.-Gesch. IV, 763), sowie das von 1063 unter Alexander II. nicht bloß die vita canonica mit Gemeinsamkeit der kirchlichen Einkünfte zum strengen Gesetz (Praecipientes statuimus), sondern fügten ihren Decreten auch die ernste Ermahnung und Bitte (rogantes monemus) bei, über dieses Gebot hinauszugehen und nach der vollkommenen Gemeinsamkeit der Apostel zu streben, also alles Sondervermögen aufzugeben. Viele Stifte folgten dieser Mahnung zur vollständigen Gemeinsamkeit mit persönlicher Armut. Wie diese Weise des Lebens sich an das Beispiel des hl. Augustinus anschloß (s. d. Art. Canonica vita), so nahm sie auch aus dessen Schriften vielfach ihre Lebensnorm, welche im zwölften Jahrhundert, vielleicht schon von Gervasius, Erzbischof von Rheims 1067, als Regel des hl. Augustin der Ordnung zu Aachen und der Regel Chrodegangs gegenübergestellt wird. Um diese Lebensweise gegen die menschliche Wankelmüthigkeit besser zu schützen, verwandelten sich diese Stifte im Laufe des zwölften Jahrhunderts durch Annahme der Ordensgelübde in regulirte Chorherrenstifte, also in eigentliche Ordensgenossenschaften, deren Zahl sich dadurch noch vermehrte, daß bei einzelnen Capiteln, so z. B. bei dem Kölner Domcapitel 1181, als das gemeinsame Leben immer mehr sich auflöste, diejenigen Canoniker, welche die Gemeinsamkeit beibehalten wollten, ausschieden und, mit einem Theile des Stiftsvermögens ausgestattet, ein besonderes regulirtes Stift bildeten. Diese regulirten Chorherrenstifter hatten, wenn auch meist nach der Augustiner-Regel lebend, doch noch keinen Zusammenhang unter einander, entwickelten sich aber bald zu einzelnen größeren Congregationen, weil aus den berühmteren und eifrigeren Häusern Mitglieder zur Gründung neuer oder zur Reformation bestehender Stifter entnommen wurden. Der Anklang, den diese strengere Lebensweise fand, war so groß, daß über 4000 Klöster sie gehabt haben sollen. Um eingeschlichene Mißbräuche abzustellen und deren Wiederkehr zu verhindern, erließ Benedict XII. die Constitution Ad decorem (15. Mai 1339), welche 64 Reformdecrete, die alle Klöster regulirter Chorherren verpflichten sollten, enthielt. Eine der wichtigsten Vorschriften war die Anordnung, daß jährlich alle Congregationen Generalcapitel, und alle Klöster der Provinzen, die der Papst feststellte, Provinzialcapitel halten sollten, deren Beschlüsse für die einzelnen Häuser verbindlich sein, und auf denen Visitatoren und andere Officialen zur Aufrechthaltung der Zucht erwählt werden sollten; ebenso schrieb der Papst die Errichtung einer gemeinsamen Unterrichtsanstalt für jede Provinz vor. Leider fanden diese weisen Bestimmungen keine allgemeine oder wenigstens keine dauernde Nachachtung. Gegen Ende des 14. und im 15. Jahrhundert wurde der Congregations- und Provinzial-Verband vielfach gelockert oder ganz aufgegeben, das Klostervermögen in einzelne Officien oder Präbenden getheilt, und mit Mißachtung der Armut, welche die Grundlage dieser Institution gewesen, verlor sich auch deren Glanz. Eine allgemeine Reform der regulirten Chorherren wurde seitdem nicht mehr versucht; was bei einzelnen ihrer Congregationen, zum Theil mit großem Erfolge, in dieser Beziehung geschehen, wird bei denselben angeführt werden. Viele dieser Stifte sind in der Reformationszeit, die meisten durch die Klosterstürme seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts zerstört worden. Gegenwärtig bestehen von ihren vielen Congregationen nur noch einige wenige. Am blühendsten ist noch die der lateranensischen Chorherren, von denen eine Anzahl Stifte auch in Oesterreich, darunter Klosterneuburg bei Wien (gestiftet 1106) und Vorau in der Diöcese Seckau (gestiftet 1163), sowie in Frankreich eines 1872 in der Diöcese Poitiers errichtet worden ist; ferner die der Prämonstratenser, welche im cisleithanischen Oesterreich noch neun Häuser besitzen und in Belgien mehrere ihrer alten Abteien wieder erworben haben. Auch die Kreuzherren besitzen noch einige Häuser in Belgien und Holland. — Die ursprüngliche Kleidung der regulirten Chorherren war über dem Talar die bis zu den Füßen reichende Albe, darüber im Winter das almutium (mit Mütze und Mozetta verwandt), ein Gewandstück von Pelz, welches den Kopf und die Schultern bis zu den Ellenbogen bedeckte und im Sommer häufig als Prunkstück auf dem linken Arm getragen wurde; ferner im Sommer die ähnlich geformte mozetta von Wolle; endlich die schwarze cappa, ein nach allen Seiten geschlossener Mantel, der nur vorn eine Oeffnung hatte, um die Hände durchzustecken, und mit einer Kapuze versehen war. Die Albe verkürzte sich allmälig zum Rochet oder superpelliceum, bei einzelnen zu einem schmalen leinenen, scapulierähnlichen Streifen; die Cappa wurde später zur größeren Bequemlichkeit vorn ganz geöffnet. Zur Kopfbedeckung diente im Hause das Almutium, außer dem Hause die Kapuze, da Benedict XII. in der erwähnten Bulle von 1339 noch keine andere Kopfbedeckung erwähnt, später im Hause die Calotte, die allmälig erhöht und zum Biret entwickelt wurde, und außer dem Hause seit dem 17. Jahrhundert der Hut,

wie ihn die Weltgeistlichen trugen. Die Farbe der Kleidung war schwarz, weiß, roth oder violett; die Bestimmung Benedicts XII. in seiner Constitution von 1339, wonach nur die weiße, braune, schwarze oder schwärzliche Farbe gestattet sein sollte, wurde nicht durchgeführt. Da die Canonici regulares wahre Ordensleute sind, so gelten die canonischen Bestimmungen hinsichtlich der monachi auch von ihnen. Deßhalb sind auch sie ohne eine Dispens des apostolischen Stuhles unfähig, Säcularbeneficien, mit Ausnahme der Bisthümer und höherer Prälaturen, zu erwerben. Diese Unfähigkeit der Canonici regulares besteht wenigstens seit der Constitution Quod inscrutabili Benedicts XIV. (9. Juli 1745) auch hinsichtlich der Curatbeneficien. Nur den Prämonstratensern, welche seit ihrer Stiftung sich große Verdienste in der Pfarrseelsorge erworben haben, ist ihr altes Privileg, ohne apostolische Dispens Pfarr- und Vicariestellen erlangen zu können, durch Benedict XIV. in der Constitution Oneroso (1. September 1750) ausdrücklich bestätigt worden. So sind auch z. B. aus ihrer Abtei Wilten bei Innsbruck mehr als 40 Chorherren in der Seelsorge angestellt.

Die bedeutendsten Congregationen regulirter Chorherren sind folgende: 1. Die Canonici regulares Lateranenses oder de SS. Salvatore (dem Titel der Lateranskirche), reformirt von dem seligen Bartholomäus Colonna 1396 und damals weit in Italien verbreitet. Zu Rom haben sie jetzt die Kirche S. Pietro in Vincoli. Zu ihnen gehörten die seligen Bartholomäus Colonna, Leo von Caratta und Martin von Bergamo, ebenso der berühmte Humanist Vida, der Verfasser der Christias, aber auch der Apostat Petrus Martyr. Mehrere andere Congregationen haben sich mit ihnen vereinigt, darunter die berühmte de S. Frigdiano in Lucca und am 23. Januar 1823 die der Canonici regulares Renani. Ihre Kleidung ist eine weiße Soutane, ein leinenes Rochet, welches sie stets tragen, im Chor auch ein schwarzes Biret und die Mozetta, auf der Straße ein schwarzer Mantel und Hut. In Polen und Mähren waren ihre Häuser so zahlreich, daß sie in drei Provinzen oder Congregationen eingetheilt wurden. Ihr Officium in festo S. Gelasii behauptet, daß dieser Papst, der mit einigen andern Schülern des hl. Augustin unter Leo I. nach Rom gekommen sei, sie beim Lateran gegründet habe.

2. Die Congregation vom hl. Rufus, gest. 1039 von vier Domherren von Avignon, welche die von den andern aufgegebene vita communis fortführen wollten; sie hat der Kirche die Päpste Anastasius IV., Hadrian IV. und Julius II. geschenkt. Es gehörten zu ihr 50 Abteien und viele Priorate, besonders in Frankreich. Die Kleidung war von weißer Wolle mit schwarzem Gürtel; statt des Rochets trugen sie ein scapulierartiges Band von weißem Leinen.

3. Die Congregation vom hl. Mauritius im Canton Wallis, deren Stammkloster, zuerst Benedictiner-Abtei, im neunten Jahrhundert weltliches, seit dem zwölften Jahrhundert regulirtes Chorherrenstift, noch besteht. Zu Ehren der heiligen Martyrer der thebäischen Legion tragen sie, und zwar bereits seit dem Anfang des 13. Jahrhunderts, über dem Rochet eine rothe Mozetta.

4. Die Congregation von Marbach bei Colmar. Marbach, gestiftet um 1100 von Propst Mangold, wurde bald das Haupt einer ansehnlichen Congregation, welche im zwölften Jahrhundert die Regel des hl. Augustin annahm. Die Kleidung war im Hause weiß mit schwarzem Almutium über dem Rochet, draußen schwarz mit leinenem Bande, welches vom Halse herabhing.

5. Die Congregation von Arusia, Arrouaise in der Diöcese Arras, gestiftet von den beiden Priestern Heldemar aus Tournay und Kuno (dem späteren Cardinalbischofe), bestätigt 1097 von Bischof Lambert, entwickelte sich zu einer zahlreichen Genossenschaft, die sich auch nach auswärts, besonders in Irland, verbreitete, so daß dort zur Zeit Innocenz' III. die meisten Prälaten ihr angehörten; die Kleidung war weiß. Sie ging früh unter. Das letzte Generalcapitel wurde 1470 gehalten. Im 12. Jahrhundert zählte sie 27, nach Andern 29 Klöster.

6. Die Antoniter, gestiftet 1093 für Krankenpflege, s. d. Art. Antoniusorden 3.

7. Die regulirten Chorherren vom heiligen Grabe, gestiftet 1114 zu Jerusalem, s. d. Art. Grab, heiliges.

8. Die Congregation von St. Victor zu Paris, s. d. Art. Victor, St.

9. Die Congregation vom heiligen Kreuze nach den Satzungen des hl. Rufus, gestiftet 1132 zu Coimbra in Portugal von Tellon, Archidiacon der dortigen Cathedrale, reformirt auf Bemühen König Johanns II. 1527 durch den Hieronymiten Bruder Blasius von Braga. Die Kleidung ist weiß mit schwarzem Almutium über dem Superpellicium. Der hl. Antonius von Padua war Chorherr des Stammklosters zu Coimbra und trat von da in den Franciscanerorden.

10. Die Gilbertiner, gestiftet mit der Regel des hl. Augustin 1148 vom hl. Gilbert von Sempringham, s. d. Art. Gilbert.

11. Die regulirten Chor- und Spitalherren vom heiligen Geiste zu Montpellier und Sto. Spirito in Sassia zu Rom, gestiftet zu Montpellier gegen Ende des zwölften Jahrhunderts für die Krankenpflege. Die Genossenschaft breitete sich rasch aus und zählte zur Zeit ihrer Bestätigung durch Innocenz III. schon mehrere Häuser. Es wurde ihr von diesem Papste 1204 auch die Besorgung des von ihm neugebauten und erweiterten, von dem englischen König Ina 718 gegründeten Hospitals bei der Kirche S. Maria in Sassia (Saxonia) zu Rom übertragen, welches daher seinen jetzigen Namen S. Spiritu in Sassia erhielt. Honorius III. theilte die Congregation

in zwei Zweige, von denen der eine unter den Oberen von Montpellier, der andere unter den von Rom gestellt wurde. Eugen IV. gab ihnen die Regel des hl. Augustin. Im römischen Hospital standen sie unter einem vom Papste ernannten Obern, dem Commendatore di S. Spirito, einem der ersten Prälaten des römischen Hofes. Pius IX. hob die Congregation auf und übergab das Spital Krankenbrüdern. Die Chorherren trugen als unterscheidendes Zeichen auf der linken Seite ihrer Haus- und Chorkleidung ein Doppelkreuz von weißer Leinwand mit zwölf Spitzen. An die Genossenschaft schloß sich ein früher in Italien und Frankreich weitverbreiteter Zweig von Hospitaliterinnen an.

12. Die Kreuzbrüder (Kreuzträger, Cruciferi), gestiftet 1211 von Theodor von Celles zu Clairlieu in der Diöcese Lüttich, und

13. Die Kreuzherren mit dem rothen Stern, gestiftet 1236 von der sel. Agnes von Böhmen, s. d. Art. Kreuzherren.

14. Die Chorherren de poenitentia SS. Martyrum, gestiftet in Mitte des 13. Jahrhunderts in Polen, s. d. Art. Büßerorden 11.

15. Die Chorherren des hl. Jacobus vom Schwerte, nach der Regel des hl. Augustin, entstanden 1170 durch die Verbindung der Chorherren des hl. Eligius mit dem Ritterorden jenes Namens, dessen Kapläne sie wurden. Arias Montanus, der gelehrte Herausgeber der Antwerpener Polyglotte, war aus dieser Congregation. Kleidung schwarz mit ärmellosen Röcklein, auf der Mozetta und dem Mantel das rothe schwertförmige Kreuz (rubet ensis sanguine Arabum) jenes Ritterordens. Sie hatten viele Häuser in Spanien und vier in Portugal. Zur Aufnahme forderte man den Nachweis, daß die vier Ahnen von väterlicher und mütterlicher Seite, wenn auch nicht adelig, doch ehrbaren Standes und Gewerbes, z. B. keine Wechsler, auch nicht Juden oder Ketzer oder von der Inquisition bestraft gewesen. Sie hatten einen weiblichen Zweig von Chorfrauen zur Bewirthung und Pflege der nach St. Jacob von Compostella wallfahrenden Pilger (vgl. d. Art. Compostella).

16. Die Prämonstratenser oder Norbertiner, gestiftet 1119 vom hl. Norbert zu Prémontré bei Rheims, s. d. Art. Norbert.

17. Die Congregation von Windesheim, gestiftet nach den Intentionen des Gerhard Groot (s. d. Art. Fraterherren) von dessen Nachfolger Florentius Radiwyns 1386 zu Windesheim bei Zwolle mit sechs Brüdern des gemeinsamen Lebens, bestätigt von Bonifaz IX. und Martin V. Mit ihr verband sich im Anfang des 15. Jahrhunderts die Congregation von Groenendael (viridis vallis), zu deren Begründern Johannes Ruysbroeck (s. d. Art.) gehört hatte, und 1432 die von Neuß in der Erzdiöcese Köln, zu welcher zwölf Klöster gehörten. Die Windesheimer Congregation zählte, durch ihren strengen Lebenswandel sich rasch verbreitend, in den Niederlanden und Deutschland bald 120 Mannsklöster, von denen jetzt nur noch die Canonie von Uden in Holland besteht, sowie 14 Frauenklöster, und ward in die oberdeutsche und die niederdeutsche Provinz eingetheilt. Zur Uebung einer noch strengeren Lebensweise erhielten 15 Klöster von dem Generalcapitel die Erlaubniß, ein viertes Gelübde der immerwährenden Clausur ablegen zu dürfen. Viele ihrer Klöster wurden schon in der Reformation zerstört, darunter auch Windesheim. Ihre Regel ist die des hl. Augustin. Kleidung weiß mit schwarzem Almutium, welches in der Kirche die Chorherren über dem Superpellicium, die Laienbrüder über ihrem grauen Scapulier tragen. Thomas von Kempen war Canonicus regularis dieser Congregation.

18. Die regulirten Chorherren von S. Salvator in Bologna, von dem Kloster S. Maria del Reno (Nebenfluß des Po) auch Renani, von andern Klöstern del Lago, Scopettini und in Selva genannt, gestiftet 1408 von P. Stephan von Cioni aus Siena, durch Martin V. mit den Ambrosianern vereinigt 1418, mit den lateranensischen Chorherren vereinigt 1823 (s. oben). Sie hatten in Italien 42 Klöster, darunter zu Rom die bei S. Agnese, S. Lorenzo fuori le Mura und S. Pietro in Vincoli. Zu dieser Congregation gehörte der gelehrte Aug. Steuchus (Steucco), Bischof von Cosimo und Bibliothekar der Vaticana (gest. 1570) und gleichzeitig der Miniaturmaler Clovio, ein Schüler von Giulio Romano.

19. Die französische Congregation oder Congregation von St. Genovefa, gestiftet 1059, reformirt durch den ehrw. P. Karl Faure und den Cardinal von Rochefoucault unter Bestätigung Urbans VIII. 1634, zählte in Frankreich 77 Abteien, 28 Conventual-Priorate, in den Niederlanden 3 Abteien und 3 Priorate. Aus dem Mutterkloster, dem Petrus Lombardus angehört hatte, wurde regelmäßig einer der Kanzler der Pariser Universität genommen, so im 17. Jahrhundert P. Johann Fronteau und P. Allemand. Die Kleidung war wie die der Canonici regulares von St. Victor (s. oben). Innocenz X. vereinigte 1646 mit den Genovefanern die Congregation von Val des Ecoliers (Vallis scholarium, s. d. Art.), gestiftet um 1201 durch vier Pariser Doctoren der Theologie, bestätigt von Honorius III. 1218 und bald in Frankreich und den Niederlanden verbreitet.

20. Die Congregation von Unserm Heilande (Salvatoris Nostri), gestiftet in Lothringen von dem sel. Peter Fourier 1623 zur Reform der regulirten Chorherren, bestätigt von Urban VIII. 1628, als bereits acht Häuser diese Verbesserung angenommen hatten. Sie verbreitete sich besonders in Lothringen, Frankreich und Savoyen. Kleidung schwarz mit einem vom Halse auf Brust und Rücken herabhängenden, an der Seite befestigten weißen Bande von Leinen, im Chor das Almutium oder die Mozetta von schwarzer Farbe über dem ärmellosen Röcklein.

Die Congregation besitzt noch verschiedene Häuser in Frankreich. Der sel. Peter Fourier ist ebenfalls Stifter der regulirten Chorfrauen von U. L. F. (s. Canonissae 9), die sich auch nach Deutschland verbreiteten. Beide Congregationen haben zum besondern Ordensberuf die Jugenderziehung.

21. Die regulirten Chorherren vom hl. Marcus in Mantua, gestiftet von dem Priester Alb. Spinola 1194, bestätigt von Cölestin III. 1194, Innocenz III. 1204 und Gregor IX. 1228, reformirt 1452, aber gegen das 16. Jahrhundert wieder verweltlicht und auf zwei Klöster reducirt. Das Hauptkloster S. Marcus wurde 1584 mit Zustimmung Gregors XIII. den Camaldulensern übertragen.

22. Die regulirten Chorherren vom heiligen Geiste zu Venedig, gestiftet von Andreas Bondimerio, späterem Patriarchen von Venedig, und drei andern edlen Venetianern, bestätigt von Martin V. 1484, aufgehoben von Alexander VII. 1656.

23. Die regulirten Chorherren vom heiligen Georg in Alga zu Venedig, gestiftet 1404 von zwei Verwandten Gregors XII., Anton Corrario, später Cardinal, und Gabriel Condolmieri, dem späteren Eugen IV., bestätigt von Gregor XII. 1407. Sie verbreiteten sich in 13 Klöster, darunter das von S. Lorenzo in Lauro zu Rom, wo Eugen IV. auch begraben wurde. Der erste Generalobere der Congregation war der hl. Laurentius Justiniani. Im J. 1570 legte ihnen der hl. Pius V. die feierlichen Gelübde auf. Wegen ihres ungeistlichen Lebens hob Clemens IX. sie 1668 auf und gab ihre Güter der Republik Venedig für die Kosten des Krieges gegen die Türken, welche damals Candia belagerten.

24. Die Trinitarier (s. d. Art.), gestiftet von den hll. Johann von Matha und Felix von Valois und bestätigt von Innocenz III. 1198, deren Regel im Wesentlichen die der regulirten Augustiner-Chorherren unter Beifügung besonderer Satzungen ist, werden von Vielen ebenfalls zu den Canonici regulares gezählt.

(Vgl. Helyot II passim; Bonanni, Verz. der Ordens-Pers. I, Nürnberg 1824, 1 ff.; Moroni, Diz. VII, 248 ss.; Miraeus, Origines ac progressus Canon. regul. S. Aug., Colon. 1614; R. Chaponnel, Hist. des chanoines, Paris 1699.) [Heuser.]

Canonikat und Canoniker als kirchenrechtlicher Titel. I. Begriff und Eintheilung. Canonici hießen früher die in der Matrikel (Canon) einer Kirche verzeichneten Cleriker (Conc. Arvern. von 535, can. 15), seit allgemeinerer Einführung des gemeinsamen Lebens (s. Canonica vita) die Mitglieder der weltlichen Dom- und Collegiatstifte (Canonici saeculares) und der Ordensgenossenschaften der regulirten Chorherren (Canonici regulares). Das Amt eines Canonicus heißt Canonicatus. Je nachdem das Stift von der bischöflichen Jurisdiction eximirt ist oder nicht, zerfallen die Canonici in exemti und non exemti. Bei vielen Stiften gibt es außer den wirklichen Stiftsherren (Canonici numerati s. titulares) auch Canonici supernumerarii. Letztere zerfallen in drei Klassen: a. Canonici honorarii, entweder bloß nach bischöflicher Einrichtung mit dem Rechte, als Ehrenauszeichnung die Canonikalkleidung zu tragen und an dem Chor-Gottesdienste sich zu betheiligen, oder nach päpstlicher Anordnung, in welchem Falle ihnen auch wohl einzelne weitere Rechte, z. B. in Preußen das Recht, an den Bischofswahlen theilzunehmen, zukommen. Früher wurden bei manchen Stiften auch weltliche Fürsten als Canonici honorarii aufgenommen (so der Kaiser beim Domstift zu Köln). b. Solche, welche die Exspectative auf die vacant werdenden Präbenden haben, auch Canonici juniores, domicellares oder in herbis genannt; c. die Inhaber eines wirklichen Canonikates, welches in einem Capitel mit fester Zahl der Präbenden (capitulum clausum) nachträglich gestiftet wurde. Canonici jubilati heißen diejenigen, welche vierzig Jahre hindurch ihre Amtspflichten treu erfüllt haben; denselben pflegt der Papst das Privilegium zu ertheilen, daß sie, ohne ferner zur Residenz und zum Chordienst verpflichtet zu sein, die Früchte ihrer Präbenden und die Distributionen beziehen können.

II. Verleihung. Entsprechend der ursprünglichen Gemeinsamkeit der Güter und der noch bestehenden, engen Beziehung zwischen Bischof und Domcapitel, steht die Verleihung der Domherrenstellen nach dem gemeinen Rechte Beiden gemeinschaftlich zu und wird alsdann regelmäßig im Turnus nach Monaten oder Wochen geübt, so daß der jedesmalige Collator zugleich als Mandatar des Mitberechtigten handelt. Dieser gemeinrechtlichen Bestimmung wurde vielfach derogirt, im Allgemeinen durch die päpstliche Reservation der ersten Dignität und der in den sechs oder acht päpstlichen Monaten erledigten Canonikate, im Einzelnen durch Verjährung. Die freie Collation kann auch durch Patronatsrecht beschränkt sein. Durch die neueren Concordate wurde dieses Verleihungsrecht speciell geordnet. In den acht alten Provinzen von Preußen sind die ersten Dignitäten und die in den päpstlichen (ungeraden) Monaten erledigten Canonikate dem Papste reservirt, der sie auf Vorschlag des Königs verleiht; die zweite Dignität und die in den geraden Monaten erledigten Canonikate sind bischöflicher Verleihung. In Bayern ernennt der König (Bayr. Concord. Art. 10) den Decan und die Canonici für die Canonikate, welche in den ungeraden Monaten vacant werden, seit 1841 in Folge besonderer Vereinigung auch den Propst; bei den übrigen Canonikaten alternirt der Bischof und das Capitel. In der oberrheinischen Kirchenprovinz und in den Bisthümern Hildesheim und Osnabrück alternirt Bischof und Capitel, sowohl hinsichtlich der Dignitäten als der übrigen Canonikate. In den Collegiatstiften steht die Collation

gemeinrechtlich dem Capitel selbst zu; für Preußen wurde hinsichtlich des Stiftscapitels zu Aachen durch die Bulle De salute animarum (16. Juli 1821) dasselbe, wie hinsichtlich der Domcapitel, festgesetzt.

III. Erfordernisse. a. Bei den Collegiatstiften genügt zur Erlangung eines Canonikates ein Alter von 14 Jahren, zur Erlangung einer Dignität ein Alter von 22 Jahren, wofern mit denselben nicht ein ordo sacer oder Seelsorge verbunden ist. b. Bei den Domstiften gehört zur Erlangung einer mit Seelsorge verbundenen Dignität ein Alter von 24, der übrigen Dignitäten und Personate ein Alter von 22 Jahren. Da jeder Domherr wenigstens Subdiacon sein soll, so ist zur Erlangung der Canonikate an den Domkirchen ein Alter von wenigstens 21 Jahren vorgeschrieben, überhaupt ein Alter, bei dem man nach erlangtem friedlichem Besitze des betreffenden Canonikates innerhalb eines Jahres den damit verbundenen Ordo empfangen könne. Wer den Empfang durch seine Schuld versäumt, verliert das Stimmrecht in dem Capitel und die Hälfte der gewöhnlichen Distributionen, auch wenn er dem Officium beiwohnt (Concil. Trid. Sess. XXII de Ref. c. 4; Sess. XXIV de Ref. c. 12 et 14). c. Das Concil von Trient (Sess. XXIV de Ref. c. 12) ermahnt, daß womöglich alle Dignitäten und wenigstens die Hälfte der Canonikate in den Dom- und ansehnlicheren Stiftskirchen an Doctoren oder Licentiaten der Theologie oder des canonischen Rechts verliehen werden sollen. d. Die neuern Concordate fordern regelmäßig das Presbyterat, ein Alter von 25 Jahren, höhere wissenschaftliche Bildung oder längere Thätigkeit in der Seelsorge oder in einem Lehramte der Theologie oder des canonischen Rechts, öfters auch das Indigenat und daß die Person dem Landesherrn genehm sei. e. Bei manchen Stiften sind durch die Statuten noch besondere Erfordernisse aufgestellt, so namentlich früher häufig adelige Geburt.

IV. Pflichten. 1. Sämmtliche Stiftsherren sind verpflichtet: a. täglich den feierlichen Gottesdienst zu halten und zu dem Ende das Officium in dem Chor selbst zu recitiren (Conc. Trid. Sess. XXIV de Ref. c. 12), so daß ihre bloße Gegenwart im Chor, ohne eigene Betheiligung am Chorgebet, nicht genügt, ferner täglich die Conventualmesse in cantu zu halten und für die Wohlthäter der betr. Kirche zu appliciren. An den Tagen, wo nach den Rubriken mehrere Conventualmessen zu halten sind, braucht, abgesehen von rechtskräftiger, besonderer Gewohnheit, nur eine derselben applicirt zu werden (Bened. XIV., Const. Cum semper oblata, 19. Aug. 1749, n. 22). b. Da diese Verpflichtungen persönliche sind, so ergibt sich daraus die Pflicht der Residenz für die Canoniker, mit der Milderung, daß sie, wo die besonderen Statuten nicht anders bestimmen, jährlich drei Monate, jedoch nicht alle zu gleicher Zeit, abwesend sein können (Conc. Trid. l. c.); in diese Zeit sind alle Tage der Abwesenheit einzurechnen. Als abwesend gilt, wer nicht im Chor, wenn auch in der Stadt ist. c. Aus der Zugehörigkeit zum Capitel folgt die Pflicht, an dessen Verhandlungen sich zu betheiligen und die zur Verwaltung der Capitelsangelegenheiten erforderlichen Aemter und Aufträge zu übernehmen (S. C. C. in Terlitiensi 14. Jan. 1690; in Curzolensi 29. Mart. 1652).

2. Die Dignitäten und Canoniker der Cathedralkirchen sind außerdem verpflichtet: a. innerhalb zweier Monate sowohl vor dem Bischofe als in dem Capitel die professio fidei abzulegen, widrigenfalls sie ihre Einkünfte nicht erwerben (Conc. Trid. Sess. XXIV de Ref. c. 12). b. Sie sind gehalten, Episcopo celebranti aut alia Pontificalia exercenti assistere et inservire (Conc. Trid. l. c.), und zwar nicht nur in der Domkirche, sondern auch, jedoch ohne Präjudiz für den Capitels-Gottesdienst, in anderen Kirchen der bischöflichen Stadt. c. Als Räthe ihres Bischofs haben sie die Pflicht, denselben bei der Diöcesanverwaltung zu unterstützen und ihm auf sein Befragen ihren Rath auch dann zu ertheilen, wenn sie wissen, daß er denselben nicht befolgen wird. d. In clerikaler Kleidung, Enthaltung von ungeistlichen Vergnügungen und in Sittenreinheit sollen sie sich ihrer Stellung als Mitglieder des Senats ihrer Kirche würdig erweisen (Concil. Trid. l. c.).

V. Rechte 1. aller Stiftsherren. A. Der Canonicatus umfaßt: a. Die canonia, d. h. den titulus juris, wodurch sie Mitglieder des Capitels sind, ein stallum im Chor, ihre Stelle bei den Processionen und anderen Functionen, sowie eine Stimme bei den Capitelsverhandlungen haben; b. die Präbende, deren Einkünfte sie erwerben, sofern sie die Pflichten erfüllen. Wenn die Kirche auch wünscht, daß die Präbenden in kirchlichem Eigenthum fundirt seien, so können sie doch auch in Renten, die der Staat bezahlt, bestehen, und solche Staatsleistungen sind auch hinsichtlich der Pflichten, z. B. der Pflicht, die superflua für die Armen oder fromme Zwecke zu verwenden, dem Pfründen-Einkommen gleich zu erachten. Wo die Präbenden verschieden sind, pflegt für die vacanten ein jus optandi nach der Anciennität im Capitel zu bestehen. c. Außerdem haben die Stiftsherren, im Verhältniß zu der Gegenwart beim Gottesdienste, ein Recht auf die hierfür festgestellten Distributionen (Conc. Trid. Sess. XXI de Ref. c. 3; Sess. XXII de Ref. c. 3), bei deren Erwerbung aber alle simonistischen Affecte (S. Thom. in Quodlibet. q. 9, a. 1) ausgeschlossen sein müssen. Außer den wirklich anwesenden haben an den Distributionen auch diejenigen Canonici Antheil, welche sonst den Chor zu besuchen pflegen, wenn sie wegen Krankheit, ungerechter Gefangenschaft oder im Dienste ihrer Kirche, z. B. als Pönitentiar, Theologus oder Dompfarrer, oder in Ausübung ihrer besonderen Amtspflichten, z. B. dem Bischof bei einer Pontificalhandlung assistirend, „vom Chor abwesend

sind". Abwesenheit aus andern, wenn auch gesetzlich erlaubten, Gründen macht der Distributionen verlustig. B. Das Capitel kann Statuten zur Regelung seiner inneren Angelegenheiten aufstellen, welche auch die nachfolgenden Canonici binden, und welche gemeinrechtlich nur in so weit, als sie den Status der Kirche und den Bischof berühren, die Genehmigung des Letzteren bedürfen. C. Die Canonici haben das Recht, auch ohne Erlaubniß des Bischofs sich capitulariter zu versammeln, um ihre Angelegenheit zu berathen und zu erledigen. Die Zusammenberufung geschieht durch die erste Dignität, wenn diese zum Capitel gehört, sonst durch denjenigen, welchen die Statuten bestimmen. Handelt es sich um eine Angelegenheit, in welcher das Domcapitel als der Senat des Bischofes und dessen gesetzlicher Rath sich äußern soll, so steht dem Bischof das Recht der Berufung zu. D. Das Capitel kann als kirchliche Corporation ein eigenes Siegel führen und unter demselben Urkunden mit publica fides ausstellen.

2. Besondere Rechte der Domherren. A. Bei besetztem bischöflichem Stuhle hat a. der Bischof in allen wichtigeren Geschäften mit dem Rathe, in bestimmten, besonders wichtigen nur mit Zustimmung des Domcapitels zu handeln; ein Rechtsverhältniß, welches durch Gewohnheitsrecht zwar nicht ganz aufgehoben, aber doch im Einzelnen modificirt werden kann (s. d. Art. Bischof). b. Unter bestimmten Voraussetzungen kann das Domcapitel die Unterlassungen des Bischofs bei Besetzung von Beneficien suppliren und die Diöcesanverwaltung statt des behinderten Bischofs vorläufig übernehmen (s. d. Art. Sedes impedita). c. Ueber die Rechte des Domcapitels bezüglich des Seminars vgl. d. Art. Seminarium. d. Es hat das Recht, zur Provinzialsynode berufen zu werden. e. Die Domherren haben das Vorrecht, zu päpstlichen Delegaten bestellt werden zu können. B. Bei der Sedisvacanz geht die ordentliche Jurisdiction des Bischofs auf das Capitel über, mit Ausnahme derjenigen Punkte, hinsichtlich deren diese Gewalt entweder durch die allgemeinen Rechtsprincipien oder durch specielle Gesetze dem Capitel versagt ist. Demgemäß hat das Capitel keine Vollmacht: 1. Beneficien freier Collation zu verleihen oder freie Verzichtleistung auf dieselben anzunehmen; 2. Beneficien zu vereinigen oder aufzuheben; 3. vor Ablauf eines Jahres Dimissorialien zur Weihe Anderer, als solcher, welche wegen eines Beneficiums deren bedürfen (arctati), zu gewähren; 4. etwas anzuordnen, wodurch die Rechte der Cathedralkirche oder des Bischofs beeinträchtigt würden; 5. Ablässe zu verleihen; 6. Facultäten zu üben, die der Person oder der Würde des Bischofs verliehen sind (wozu auch die Quinquennalfacultäten gehören). Dagegen gehen auf das Capitel die Facultäten über, welche dem Bischof mit Bezug nicht auf seine Person und Würde, sondern auf sein Amt verliehen sind oder durch Gewohnheitsrecht zustehen. Das Domcapitel kann aber diese Gewalt nicht dauernd selbst üben, sondern muß innerhalb acht Tagen einen Capitularvicar (s. d. Art.) bestellen, auf welchen dann seine ganze Gewalt übergeht.

VI. Insignien. Den Stiftsherren stehen durch allgemeines Gesetz keine besonderen Insignien zu, jedoch pflegt der Papst bei der Errichtung eines weltlichen Stiftes denselben als auszeichnende Chorkleidung das Rochet und die Mozetta (für den Winter das Almutium von Pelz), auch wohl die Cappa magna und das Tragen eines besonderen Abzeichens in Form eines Kreuzes, Sterns u. s. w. zu gestatten; diese besondere Chorkleidung kann aber nur in der eigenen Kirche oder, von besonderen Privilegien abgesehen, da wo die Stiftsherren capitulariter erscheinen, getragen werden. Der Titel ist gewöhnlich für die Domherren Reverendissimus oder auch, wie für die Stiftsherren: Admodum Reverendus.

VII. Präcedenz. a. Innerhalb des Capitels steht die erste Stelle den Dignitäten zu, es sei denn, daß einer der Canonici die bischöfliche Weihe habe. Unter den anderen Canonicis regelt sich die Präcedenz nach der bloßen Anciennität im Capitel, wenn alle Canonikate Priesterpräbenden sind; wenn aber die Präbenden verschieden sind, so haben die Inhaber der Priesterpräbenden die Präcedenz vor den Inhabern der Diaconal- und Subdiaconalpräbenden, auch wenn letztere Priester sind; innerhalb der verschiedenen Klassen entscheidet wieder die Zeit der Aufnahme in die betreffende Klasse. Die wirklichen Canonici haben den Vorrang vor den Canonicis honorariis. b. Andern gegenüber haben die Domherren die Präcedenz vor den Stiftsherren, mit Ausnahme der Stiftsherren der Stadt Rom, und alle Canonici vor der übrigen Diöcesangeistlichkeit, mit Ausnahme des Weihbischofs und des Generalvicars, falls letzterer in seiner Amtskleidung erscheint, in welchem Falle er aber, falls er zugleich Canonicus ist, keinen Antheil an den Distributionen hat. Der Capitularvicar hat den Vorrang und Vortritt vor den übrigen Mitgliedern des Domcapitels, aber nicht vor der ersten Dignität desselben. Vor dem Pfarrer haben die Canonici auch in dessen eigener Kirche die Präcedenz, wenn sie capitulariter erscheinen; es hat aber doch der Pfarrer die Pfarrfunctionen vorzunehmen, wenn sie den Bischof bei der Visitation begleiten.

VIII. Dignitäten, Personate, Officien. Dignität ist ein Beneficium, mit welchem ein Ehrenvorrang (praeeminentia) und Jurisdiction des äußeren Forums verbunden war oder ist, Personat ein Beneficium, mit welchem ein Ehrenvorrang ohne Jurisdiction, Officium ein Beneficium, mit welchem eine besondere Verwaltung oder Amtsthätigkeit im Capitel ohne Präeminenz und Jurisdiction verbunden ist. Welche Beneficien in einem Capitel zu diesen Klassen gehören, ist nicht bloß nach dem gemeinen Recht, sondern auch nach den besonderen Gewohnheiten und nach den Statuten der einzelnen Stifter zu

entscheiden, da die ursprünglichen Dignitäten des Archipresbyters und Archidiacons nicht nur längst jede Jurisdiction verloren haben, sondern in vielen Stiften selbst den Benennungen nach nicht mehr vorkommen. Die jetzt gewöhnlichsten Dignitäten sind die des Propstes und des Dechanten, von denen die des Propstes in Deutschland gewöhnlich die erste Stelle einnimmt. Gegenwärtig gehören die Dignitäten regelmäßig zum Capitel, was früher an sich nicht der Fall war. Die erste Dignität hat in Verhinderungsfällen den Bischof bei seinen gottesdienstlichen Functionen an den höchsten Festtagen zu vertreten, bei dessen Pontificalfunctionen als Assistent zu fungiren, demselben in Krankheitsfällen die heiligen Sterbesacramente zu spenden und für ihn die Exequien zu halten. Ist die erste Dignität verhindert, so tritt die zweite hierin an deren Stelle. Bei der Sedisvacanz hat die erste Dignität, weil sie das Capitel vertritt, die Präcedenz vor dem Capitularvicar. — Ob und welche Personate im Capitel sind, läßt sich nur in den einzelnen Fällen erkennen. Dagegen sollen in allen Domcapiteln zwei Officien, nämlich das des Canonicus theologus (dieses auch in den Collegiatstiften der bedeutenderen Städte) und des Canonicus poenitentiarius, bestehen (Conc. Trid. Sess. V de Ref. c. 1; Sess. XXIV de Ref. c. 8) und mit bestimmten Canonikalpräbenden verbunden sein. Mit Ausnahme von Italien, wo diese beiden Officien durch Concurs vergeben werden, steht die Auswahl der Person dem Bischofe (respective in den päpstlichen Monaten dem Papst) zu. Aufgabe des Canonicus theologus ist die Erklärung der heiligen Schrift (Conc. Trid. l. c.) oder auch der Glaubens- und Sittenlehre, und zwar nicht bloß für den Clerus, sondern auch für die Gläubigen. An den Tagen, wo er seine Vorträge hält, gilt er für anwesend im Chor und gewinnt die Distributionen, auch wenn er abwesend ist. Bei längerer Verhinderung muß er sich durch einen Substituten vertreten lassen. Der Canonicus poenitentiarius erhält durch seine Ernennung die Vollmacht zum Beichthören für die ganze Diöcese, jedoch nicht für die päpstlichen und bischöflichen Reservatfälle; gewöhnlich erhält er auch für diese besondere Facultäten, die er aber nicht subdelegiren kann. Er soll womöglich 40 Jahre alt sein, und bei gleicher Qualification soll ein Doctor der Theologie oder des canonischen Rechts den Vorzug haben. Während er zum Beichthören im Beichtstuhl der Cathedrale ist, gilt er als anwesend im Chor und erwirbt die Distributionen. In manchen Capiteln finden sich außerdem die Officien des Primicerius oder Praecentor, des Scholaster und des Thesaurarius oder Sacrista. — Außer den Canonicis finden sich in den Stiften seit dem elften und zwölften Jahrhundert regelmäßig noch andere Geistliche zur Theilnahme an dem Gottesdienste unter dem Namen Vicarii, Mansionarii, Choristae u. s. w., welche aber regelmäßig nicht de corpore capituli sind, sondern früher häufig ein besonderes Corpus niederern Rechts bildeten. Jedenfalls gehören dieselben auch da, wo sie zum Gremium des Capitels gerechnet werden, nicht zu den vollberechtigten Mitgliedern und haben darum auch in den Capitelsverhandlungen weder Sitz noch Stimme.

IX. Errichtung. Die Errichtung sowohl eines Dom- als eines Collegiat-Capitels kann nur durch den apostolischen Stuhl geschehen, die Errichtung dagegen eines neuen Canonikates und der gewöhnlichen Dignitäten durch den Bischof, vorausgesetzt, daß das Capitel zustimmt. Andere Dignitäten als die gewöhnlichen können ebenfalls nur vom Papste errichtet werden, ebenso (wegen Conc. Trid. Sess. XXIV de Ref. c. 19) überzählige Canonikate mit der Anwartschaft auf eine vacant werdende Präbende. (Vgl. Barbosa, De canonicis et dignitatibus aliisque beneficiariis eorumque officiis in choro et capitulo, Lugd. 1640. 1700; van Espen, De instituto et officiis canonicorum, Lovan. 1685; Scarfantonius, De capitulis, 2 voll., Luc. 1723; Ab Ickstadt, De capitulorum metropolitanorum et cathedr. archiepiscop. Germaniae origine, progressu et juribus, Amstel. 1764; Mayer, Thes. nov. jur. eccl. I, 33 sq.; Schöttl, Antheil der Domcapitel an der Diöcesanregierung, Eichst. 1846; Gehring, Das kathol. Domcapitel Deutschlands, Regensb. 1851; Bouix, De capitulis, Par. 1852; Huller, Die juristische Persönlichkeit der kath. Domcapitel in Deutschland, Bamb. 1860; Lingen et Reuss, Causae selectae in S. Congr. Conc., Ratisb. 1871, 523 sq. 578 sq. 613. 648 sq.) [Heuser.]

Canonisation, s. Beatification.

Canonissae, Chorfrauen. I. In den ersten Jahrhunderten wurden canonicae, κανονικαί die Frauenspersonen genannt, welche in dem Canon der betreffenden Kirche aufgeführt wurden, also die Diaconissen, bei den Klosterkirchen auch die Klosterfrauen (Nicol. Desnos, Canonicus saec. et regul., Paris. 1675, lib. 5, c. 4).

II. Seit dem neunten Jahrhundert kommt dieser Name für Stiftsdamen oder Chorfrauen vor. Wie in manchen Männerklöstern um diese Zeit das eigentliche Ordensleben der vita canonica gewichen war, so scheint das Gleiche auch in manchen Klöstern der Benedictinerinnen der Fall gewesen zu sein. So trifft das zweite Concil von Chalons sur Saône 813 (c. 53) Anordnungen für die Sanctimoniales, quae se canonicas vocant, und welche von den nach der Regel des hl. Benedict lebenden unterschieden werden. Die nämliche Unterscheidung findet sich schon in dem Conc. Vernense von 755 und in der Mainzer Reformsynode von 813 (c. 13). Für diese Sanctimonialen, die sich nicht mehr zur Regel des hl. Benedict verpflichtet hatten, gibt die große Reichstagssynode zu Aachen 816 (817) in dem zweiten Buche De institutione sanctimonialium eine Regel, welche mit der für die Canoniker im ersten Buche erlassenen große Aehnlichkeit hat. Nach derselben waren die Canonissen (canonice viventes c. 21) zwar zur Beobachtung des Gehorsams

und der Keuschheit, aber nicht zur klösterlichen Armut verpflichtet, indem sie die Nutznießung ihres Vermögens beibehielten, auch Mägde zu ihrer Bedienung haben durften. Sie sollten schwarze Kleidung und Schleier tragen, die canonischen Tagzeiten halten, gemeinsam speisen und in einem gemeinsamen Dormitorium schlafen, den überflüssigen Verkehr mit Männern, auch mit Geistlichen, meiden. Gesonderte Wohnungen waren ihnen untersagt. Die Vorsteherin führte den Namen Abtissin. Besonders schärft die Regel genaue Sorgfalt in der Erziehung der dem Kloster zu diesem Zwecke anvertrauten jungen Mädchen ein. Diese Aachener Regel hatte für die Canonissen ebenso wenig dauernden Bestand, wie für die Chorherren. Die Erlaubtheit des Privateigenthums wurde der Gemeinsamkeit des Lebens verderblich, und auf der römischen Synode von 1059 wurde diese Bestimmung, von welcher Hildebrand sagte, sie bestehe für die Sanctimonialen, außer in einem kleinen Winkel Deutschlands, nirgendwo in der Welt, als unkirchlich verworfen. Allein während unter den Chorherren damals die vita communis neu aufblühte und sich viele Stifte sogar in regulirte verwandelten, trat eine gleich günstige Reaction bei den Canonissen nicht ein. In demselben Jahre 1059 löste sich in dem von der hl. Gertrud gestifteten Benedictinerinnenkloster, späteren Canonissenstift Nivelles, die bis dahin bestandene Gemeinsamkeit auf, und die Güter wurden, nach Ausscheidung je eines Drittels für die Abtissin und das Xenodochium, in 72 Präbenden für die Sanctimonialen und die dienenden Geistlichen getheilt. Die Londoner Synoden von 1127 und 1138 verbieten den Canonissen das Tragen kostbarer Kleidung, die Rheimser von 1148 und 1157 das Einzelwohnen auf besondern Villen und Landgütern, die von 1148 auch die besondern Präbenden und alles Eigenthum, das zweite allgemeine lateranensische Concil von 1139 das Heiraten und das Abhalten des Chors in Gemeinsamkeit mit den Chorherren oder Mönchen. Wie wenig diese Verbote fruchteten, sehen wir aus der Schilderung, welche der Cardinal Jacob von Vitry im 13. Jahrhundert von den Canonissen in partibus Hannoniae et Brabantiae et in quibusdam Teutonicorum et Allemannicorum provinciis (Historia occid. c. 31) gibt, und welche für weltliche Chorfrauen im Allgemeinen von da an zutreffend geblieben ist (die Stelle s. bei Ducange, Gloss. V. Canonicae). Im Corpus juris handelt von ihnen Bonifatius VIII. (c. 43, § 5. VI, 1, 6), welcher die Vorschriften über die Form der Vorsteherinwahl in den Frauenklöstern auch auf sie ausdehnt, und die Clementine Attendentes c. 2 (Clem. 3, 10) über die Visitation ihrer Häuser, wo sie auch canonicae saeculares genannt werden. Beide Päpste erklären dabei ausdrücklich, daß sie ihr Institut und ihre Regel damit nicht approbiren wollen. Eine theilweise Reform erstrebten die Kölner Synoden von 1536 und 1549 und die Augsburger Synode von 1548 (Hartzheim VI). Auch nach dem Concil von Trient änderte sich der Zustand nicht, da diese Stifte, meist von Fürsten gestiftet, unter dem unmittelbaren Schutze von Fürsten standen und deßhalb ohne deren Zustimmung gemäß Conc. Trid. Sess. XXII de Ref. c. 8 von den Bischöfen nicht visitirt werden konnten. Im Allgemeinen war seit Jahrhunderten die Einrichtung die, daß nur Töchter adeliger Familien nach mehr oder minder strenger Adelsprobe Aufnahme finden konnten. Die Gemeinsamkeit beschränkte sich höchstens auf das Wohnen in demselben Gebäude; die Haushaltung war getrennt. Geistliche Kleidung, und dazu noch sehr kostbare, trugen sie vielfach bloß Morgens beim Gottesdienste; außerdem kleideten sie sich wie Weltdamen ihres Standes unter Beifügung ihres Capitelsabzeichens. Zum Cölibat waren nur die Abtissin und etwa die andern Dignitarinnen, welche das Gelübde immerwährender Keuschheit ablegen mußten, verpflichtet; die übrigen Canonissen konnten beliebig austreten und heiraten. Zur Abhaltung des Gottesdienstes waren bei diesen weltlichen Damenstiften regelmäßig eine Anzahl Canonici, die aber unter der Jurisdiction der Abtissin standen (c. Dilecta 12, X de major. et obedient. 1, 33). Die Abtissinnen hatten vielfach auch fürstlichen Rang und bedeutende Territorialrechte. Im Uebrigen waren diese Stifte großentheils zu bloßen Versorgungsanstalten geworden. In Deutschland wurden die katholischen im Anfang dieses Jahrhunderts fast sämmtlich aufgehoben; von den protestantisch gewordenen hat sich noch eine Anzahl erhalten, in Hannover allein 17.

III. Die regulirten Chorfrauen, mit der Regel des hl. Augustin, entstanden theils durch Annahme des Ordenslebens mit den Klostergelübden von Seiten schon bestehender Damenstifte, theils durch neue Stiftung derartiger Klöster. Die meisten dieser regulären Institute standen im Verbande einer Congregation regulirter Chorherren und trugen eine Kleidung von ähnlicher Farbe, vielfach auch das Rochet oder die weiße, scapulierartige Binde, welche dasselbe vertrat, einige sogar das Almutium, z. B. die von Chaillot bei Paris und einige Prämonstratenserinnen. Zu den oben genannten Congregationen regulirter Chorherren gehörten als weibliche Zweige: 1. Die lateranensischen Chorfrauen zu Rom, jetzt bei S. Pudentiana. 2. Die Chorfrauen vom heiligen Grabe, welche früher viele Klöster auch in Deutschland hatten und jetzt noch eines zu Baden-Baden mit einer Filiale zu Bruchsal besitzen. 3. Die Chorfrauen von St. Victor, welche besonders in den Niederlanden verbreitet waren. 4. Die Chorfrauen vom heiligen Kreuz zu Coimbra. 5. Die Hospital-Chorfrauen vom heiligen Geiste, früher weit verbreitet in Italien und Frankreich. Ueberhaupt hatten früher in vielen Hospitälern regulirte Chorfrauen vom hl. Augustin die Krankenpflege, wie noch gegenwärtig im Hôtel

Dieu zu Paris. 6. Die Chorfrauen vom hl. Jacob mit dem Schwerte, gestiftet 1312 zu Salamanca zur Beherbergung und Pflege der nach S. Jago de Compostella wallfahrenden Pilger. Sie trugen, gleich den Chorherren vom hl. Jacobus, ein rothes Kreuz in Form eines Schwertes auf ihrer schwarzen Kleidung. In Spanien hatten sie sieben Klöster. Die Erfordernisse zur Aufnahme waren dieselben, wie bei den Chorherren (s. Can. regul. 15). 7. Die Prämonstratenserinnen, vom hl. Norbert selbst gestiftet, s. d. Art. Norbert. 8. Die Chorfrauen von der Windesheimer Congregation. Ihr erstes Haus wurde 1394 bei Amsterdam gestiftet, das zweite bei Diepenheim aus den Schwestern, welche Gerhard Groot (s. d. Art.) in seinem Hause zu Deventer zum gemeinsamen Leben vereinigt hatte. Ihre Kleidung war die der lateranensischen Chorfrauen, nämlich Kleider von weißer Sarsche, ein Rochet und beim Chordienst darüber ein Superpellicium. 9. Die Chorfrauen von der Congregation U. L. F. können zwar nicht als weiblicher Zweig der Chorherren unseres Heilandes (s. Canonici regulares 20) betrachtet werden, haben aber ebenfalls den seligen Fourier neben der Mutter Alix le Clerc zum Stifter. Sie begannen 1598 zu Poussey in der Diöcese Toul und wurden 1615 und 1616 von Paul V. bestätigt. Ihr besonderer Zweck war Unterricht der weiblichen Jugend. Sie verbreiteten sich schnell in Lothringen und Frankreich und ebenso unter dem Namen französische oder wälsche Nonnen und Schwestern von Notre Dame in Deutschland. Wesentlich dieser Congregation nachgebildet ist das von Bischof Wittmann gegründete Institut der Armen Schulschwestern von Notre Dame, dessen Mutterhaus jetzt zu St. Jacob in München ist (s. d. Art. Schulschwestern). Literatur: Helyot II, passim; Bonanni, Verzeichnüß der geistl. Ordens-Personen II, 26 ff., Nürnberg 1724; van Espen, Jus eccles. P. 1, tit. 33, c. 2; Moroni, Diz. VII, 228—236; Thomassin., Vet. et nov. eccles. disc. P. 1, l. 3, c. 51. [Heuser.]

Canonsammlungen sind übersichtliche Zusammenstellungen kirchlicher Rechtssätze zu einem geordneten Ganzen. Wie aus dieser Definition erhellt, wird der Ausdruck Canon (s. d. Art.) nicht im engeren, sondern im weiteren Sinne gefaßt, weil die meisten Sammlungen nicht nur die eigentlichen Canones ökumenischer und anderer Synoden, sondern auch päpstliche Entscheidungen (Decretales epistolae), zuweilen sogar kaiserliche Constitutionen oder fränkische Capitularien (s. d. Art.) enthalten. Besonders wichtig erscheint der Umstand, daß die päpstlichen Decretalen mit den Canones der ökumenischen Concilien seit der ältesten Zeit rechtlich auf gleicher Linie standen. Man darf daher den Ausdruck Canonsammlungen sachlich für gleichbedeutend mit kirchlichen Rechtssammlungen halten.

Die zahlreichen Canonsammlungen lassen sich zunächst in *historische* (chronologische) und *systematische* eintheilen; während in ersteren die Rechtssätze in ihrer historischen Folge, wie sie der Reihe nach von den gesetzgebenden Organen ausgingen, aneinandergereiht sind, geht bei letzteren die Anordnung lediglich von systematischen Gesichtspunkten aus. Dem natürlichen Entwicklungsgang entsprechend, gehen die historischen den systematischen Sammlungen der Zeit nach regelmäßig voraus, so daß jene nur das Baumaterial für den systematischen Ausbau dieser zu liefern scheinen. Im Orient wie im Occident ist das Bedürfniß nach systematischen Sammlungen bereits im sechsten Jahrhundert erwacht, und von der Mitte des neunten Jahrhunderts kommen im Abendlande nur mehr systematische Sammlungen vor, indem das ganze Rechtsstudium in der Sichtung und Systematisirung des reichlichen Rechtsstoffes aufgeht; ein Bestreben, das nachmals in Gratians Decret und in der Decretalensammlung Gregors IX. seinen Höhepunkt erreichte. Uebrigens dienen beide Arten von Sammlungen einem natürlichen Bedürfniß der Rechtspflege. Die historische Ueberlieferung findet ihren Ausdruck zunächst in den chronologischen Sammlungen, während die systematischen vorzugsweise die Anwendbarkeit und geistige Aneignung des Rechtsmaterials zu erleichtern bestimmt sind. — Man unterscheidet ferner zwischen privaten und authentischen Canonsammlungen. Es ist für die kirchliche wie die weltliche Rechtsgeschichte gleich bezeichnend, daß die meisten Sammlungen von Privaten herrühren; im Abendlande gab es bis auf Gregor IX. vielleicht nur Eine Sammlung, nämlich die durch das Carthagische Concil von 419 veranstaltete, welche nicht bloß hinsichtlich der einzelnen Stücke, sondern auch als geschlossene Collection authentischen Charakter besaß. Alle übrigen Sammlungen tragen, so sehr sie sonst (z. B. die Dionysio-Hadriana) in die kirchliche Rechtspraxis übergegangen sein mögen, einen lediglich privaten Charakter. — Endlich lassen sich allgemeine und besondere Sammlungen unterscheiden und zwar in zweifacher Weise, je nachdem man den äußeren Umfang der Rechtsvorschriften oder den besonderen Zweck des Sammlers in's Auge faßt. Allgemeine Sammlungen im ersteren Sinne sind solche, welche nur allgemein gültige Rechtsbestimmungen, also Canones ökumenischer oder anderer zu besonderem Ansehen gelangter Synoden und päpstliche Decretalen (Dionysische, Quesnel'sche Sammlung ꝛc.) in ein Ganzes vereinigen, während kirchliche Gesetze für einzelne Länder, Provinzen, Diöcesen in besonderen Sammlungen (z. B. irische, afrikanische Sammlung, capitula Episcoporum) ihre Stelle finden; übrigens fließen fast durchweg diese beiden Gesichtspunkte so in Eins zusammen, daß die allgemeinen Satzungen mit provinziellen, localen unterschiedslos vermischt erscheinen, was besonders prägnant in den sog. gallischen Sammlungen, in der Hispana u. a. hervortritt. In einem anderen Sinne stellt man die particulären den allgemeinen Sammlungen gegenüber, insofern der Sammler sein Rechts-

material für das kirchliche Gesammtleben oder nur für einzelne hervorragende Lebensäußerungen berechnete; zur letzteren Kategorie gehören vor Allem die sog. Beichtbücher (s. d. Art.), welche einzig der rechtlichen Bußpflege dienen wollen. Was nun die Canonsammlungen im Einzelnen anlangt, so ergeben sich für ihre Darstellung drei Klassen.

I. Sammlungen sogenannter apostolischer Verordnungen. Das kirchliche Recht vor Constantin d. Gr. (306), so bemerken Phillips (K.-R. IV, 3, Regensb. 1851) und de Lagarde (Reliquiae jur. eccles. ant., Lips. 1856, gr. p. III), war mehr Gewohnheits- als Gesetzesrecht; die Anweisungen und Befehle Christi und der Apostel hatten sich in den einzelnen Gemeinden so verkörpert, daß zumal bei der sittlichen Richtung der ersten Christen von einer Aufzeichnung des Rechts oder einer Verschärfung der allgemeinen Kirchenzucht Umgang genommen werden konnte. Die unter dem Namen der Apostel in Umlauf gesetzten ältesten Rechtsdenkmäler sind denn auch sämmtlich mit dem Stempel der Unächtheit behaftet, obschon der Protestant Richter (K.-R., 7. Aufl. von Dove, Leipzig 1874, 41) dieselben mit Recht „Urkunden von großer Bedeutung" nennt, weil sie wenigstens die uralten Traditionen der morgenländischen Hauptkirchen wiederspiegeln. Für uns haben diese pseudo-apostolischen Rechtsstücke nur insoweit Bedeutung, als sie die Eigenschaft von Sammlungen tragen oder in späteren Sammlungen Verwendung finden. Das wichtigste und älteste Stück führt in den jetzigen griechischen Handschriften gemeiniglich die Aufschrift Διατάξεις τῶν Ἀποστόλων, Constitutiones Apostolorum (s. d. Art.). Ein Anhang des achten Buches bietet eine Sammlung von Canones (Canones Apostolorum). Obwohl nun diese Sammlung nicht apostolischen Ursprungs ist, erhielten doch die 50 ersten apostolischen Canones, welche Dionysius zuerst übersetzt und seiner wichtigen Conciliensammlung (s. n. III) einverleibt hat, nach und nach kirchliches Ansehen. In einigen griechischen Handschriften finden sich noch zwei andere pseudoapostolische Stücke, nämlich 1. Ὅρος κανονικὸς τῶν ἁγίων Ἀποστόλων oder canonisches Gesetz der Apostel mit 18 Canones über verschiedene Gegenstände der Kirchenzucht und des Gottesdienstes, und 2. neun Canones der apostolischen Synode von Antiochien (über beide apocryphe Stücke s. Bickell, Gesch. d. K.-R. 98 f. 133 f.). Von sonstigen apocryphen Sammlungen der ältesten Zeit nehmen eine hervorragende Stelle die 38 Canones S. Hippolyti ein, welche Haneberg 1870 im arabischen Urtext edirt hat. Der Aegypter Abulbarcat führt sie in seiner systematischen Sammlung unter den Quellen des Kirchenrechts auf (vgl. Assemani, Bibl. orient. III, 1, 15). Ueber andere pseudoapostolische Stücke s. Bickell a. a. O. 178—198; eine Auswahl davon hat de Lagarde (l. c.) griechisch und syrisch herausgegeben.

II. Die griechischen Canonsammlungen. a. Ihre älteste Geschichte war lange Zeit in ein fast sagenhaftes Dunkel gehüllt; erst die Brüder Ballerini (Opp. S. Leonis M., Appendix) haben in das beinahe unentwirrbare Material Klarheit und Ordnung gebracht. Danach hätte P. Pithou unter Berufung auf Socrates (H. E. 1, 8) den Bischof Sabinus von Heraklea mit Unrecht als den ersten Canonsammler bezeichnet, da dieser nach dem Zeugniß desselben Socrates (H. E. 1, 9. 2, 17) lediglich die Beschlüsse häretischer Synoden zu einer Sammlung vereinigte und sich in maßlosen Ausfällen gegen die Väter von Nicäa (325) gefiel. Mit gleichem Unrecht haben andere Forscher aus dem häufigen Vorkommen der Phrase ἀκολουθία τῶν κανόνων in den Ephesiner Acten (431) auf den Gebrauch eines numerirten Canoncodex schließen zu müssen geglaubt; denn dieser Ausdruck bezeichnet hier nicht die Reihenfolge der Canones, sondern ist mit der parallelen Redensart τάξις τῶν κανόνων, Norm, Regel der Canones, gleichbedeutend (Ballerini, Op. cit., Venet. 1757, p. XXXV). Am ersten läßt sich noch aus den ältesten lateinischen Uebersetzungen der griechischen Sammlung diese selbst reconstruiren, wie es die Veroneser Brüder in der That versucht haben. Aus ihren scharfsinnigen Untersuchungen geht hervor, daß die älteste lateinische Version, fälschlich die Isidorische genannt, ursprünglich nur die Canones von Nicäa (325), Ancyra (314), Neucäsarea (314) und Gangra (zwischen 362 und 370) umfaßte. Aber dem Scharfsinne Maassens (Gesch. d. Quellen u. Literatur des can. Rechts I, 123 f., Gratz 1870) ist es jüngsthin gelungen, eine noch ursprünglichere Gestalt der griechischen Sammlung nachzuweisen. Hiernach hätte diese älteste Sammlung nur die zwei Synoden von Ancyra und Neucäsarea umfaßt, die somit den Grundstock und Stamm der griechischen Canoncollectionen bilden. Der Grund Maassens für diese Annahme ist, daß in der erweiterten Sammlung die Canones jener zwei Synoden noch jetzt eine gemeinsame Aufschrift tragen (z. B. in den Manuscripten von Freising, Würzburg, Saint-Maur), was auf eine vorgängige Vereinigung derselben zu einem Ganzen hindeutet. Da die Concilien von Ancyra und Neucäsarea gleichzeitig (314) und beide in Pontus gefeiert wurden, so dürfen wir mit Recht den Verfasser der ältesten griechischen Sammlung in Pontus suchen; indem nun ein anderer Sammler der vorhandenen ersten Collection das Concil von Nicäa (325) seiner Wichtigkeit halber vorsetzte und das von Gangra anhängte, entstand erst die Collection, welche die Ballerini als die ursprünglichste Gestalt hingestellt haben. Als später auch die Beschlüsse von Antiochien (341) hinzugefügt wurden, umfaßte die Sammlung folgende fünf Concilien: Nicäa, Ancyra, Neucäsarea, Gangra, Antiochien. Diese Gestalt tritt uns aber augenscheinlich aus den Acten des Concils von Chalcedon (451) entgegen, wo aus

einem numerirten Codex unzweifelhaft Canones dieser Sammlung zur Verlesung kamen (Ballerini l. c. P. 1, c. 1, n. 6). Wie dieser Codex jedoch im Einzelnen beschaffen war, läßt sich aus den wenigen vorhandenen Nachrichten gar nicht ermitteln, und es war ein äußerst unglücklicher Gedanke, daß Christoph Justel durch Herausgabe seines Codex canonum ecclesiae universae (Paris. 1610) den Canoncodex von Chalcedon wiederhergestellt zu haben glaubte; Titel wie Anordnung sind vielmehr nur eine Privatvermuthung des Herausgebers ohne jeglichen kritischen Halt. Im fünften Jahrhundert nahm ein Sammler hinter den Beschlüssen von Antiochien auch noch die von Laodicea (zwischen 343 und 381) und Constantinopel (381) auf; von dieser Gestalt der Sammlung wurde eine Uebersetzung, die sog. Prisca, im Occident verbreitet, welche Dionysius Exiguus in der Vorrede zu seiner Conciliensammlung erwähnt. Später hängte man noch die Canones der Synode von Chalcedon (451), gegen Mitte des sechsten Jahrhunderts auch die von Sardica (344) und von Ephesus (431) nebst den 85 apostolischen Canones an. Man würde jedoch sehr irren, bemerkt mit Recht Maassen (I, 78), wollte man alle diese griechischen Recensionen als ebenso viele verschiedene Sammlungen betrachten, da es vielmehr „stets eine und dieselbe griechische Sammlung gewesen, die in den verschiedenen Abschnitten ihrer Entwicklung in's Abendland gelangte". So hätte die griechische Kirche im Grunde nur eine chronologische Canonsammlung, ganz im Gegensatz zur lateinischen Kirche, aufzuweisen, während sie in Bezug auf die jetzt zu beschreibenden systematischen Sammlungen mit dem Abendlande allerdings wetteifern darf.

b. Schon im sechsten Jahrhundert machte sich bei den Griechen das Bedürfniß nach systematischer Behandlung der Rechtsvorschriften fühlbar. Die erste Sammlung dieser Art, welche Johannes Scholasticus in seiner Vorrede erwähnt, umfaßte 60 Titel; es ist aber nur die Kunde von ihrem Dasein auf uns gekommen. Die älteste noch erhaltene Sammlung hat der eben erwähnte antiochenische Presbyter Johannes Scholasticus in 50 Titeln aufgestellt. Nach den Forschungen der Ballerini (l. c. p. XIV) war der Stoff aus einer chronologischen Collection gezogen, welche die 85 apostolischen Canones nebst den Beschlüssen der Concilien von Nicäa, Ancyra, Neucäsarea, Sardica, Gangra, Laodicea, Constantinopel I, Ephesus und Chalcedon enthielt. Johannes fügte seinerseits noch 68 Canones aus den canonischen Bußbriefen des hl. Basilius (Ep. 2. et 3. ad Amphiloch.) hinzu und nannte sein Werk Σύνταγμα κανόνων (Voëlli et H. Justelli Bibl. jur. can. vet. 1661, II, 499 sq.; Card. Pitra, Jur. eccl. Graec. hist. et monum., Romae 1864, II, 375 sq.). Von Justinian I. zum Patriarchen von Constantinopel (565) erhoben, verfaßte Johannes Scholasticus nach des Kaisers Tode (571) einen Novellenauszug in 87 Kapiteln (Heimbach, Ἀνέκδοτα 1838, II, 202; Pitra II, 385), aus dessen Verarbeitung und Verschmelzung mit dem Syntagma der erste Nomocanon, d. h. eine Sammlung kirchlicher und weltlicher Rechtssatzungen hervorging (Bibl. jur. can. vet. II, 603 sq.); schwerlich aber ist Johannes selbst Verfasser des Nomocanons, wie Phillips (K.-R. IV, 22) und Walter (Lehrb. des K.-R. 1871, 164) übereinstimmend bemerken. — Für das Bußwesen wäre nach der Meinung des Morinus (Comment. hist. de administr. poenit., Paris. 1651, Append.) um dieselbe Zeit das Pönitentiale des Johannes Jejunator (gest. 595) entstanden, dessen weit jüngeren Ursprung jedoch Binterim (Denkw. V, 3, 383) nachwies. — Einen bedeutenden Zuwachs erhielt das griechische Kirchenrecht durch die Trullanische Synode (692), welche Justinian II. mit der ausdrücklichen Absicht, zu den rein dogmatischen Bestimmungen des fünften (553) und sechsten (680) allgemeinen Concils die nothwendigen disciplinargesetzlichen Ergänzungen zu liefern, versammelte; diese Synode hat indeß die Anerkennung der abendländischen Kirche nie finden können. Eine besondere Wichtigkeit für das orientalische Kirchenrecht erlangte die Synode vornehmlich durch den Umstand, daß sie (can. 2) die fortan als kirchliches Gesetz zu geltenden Stücke namentlich aufführt; es sind dieß die 85 apostolischen Canones (die apostolischen Constitutionen werden als gefälscht verworfen), die zehn Concilien, eine unter Nectarius zu Constantinopel (394) gehaltene Synode, die canonischen Entscheidungen von zwölf orientalischen Patriarchen und Kirchenvorstehern, der Canon eines unter Cyprian zu Carthago (256) gefeierten Concils, endlich die 102 neu erlassenen Canones der Trullanischen Synode selbst. Nach dem zweiten Concil von Nicäa (787) fügten die Sammler die 22 Canones desselben hinzu, und dieses Material bildete bis zur Mitte des neunten Jahrhunderts die Grundlage des griechischen Kirchenrechts. Hinsichtlich der Beschlüsse der achten ökumenischen Synode zu Constantinopel (869) ist zu bemerken, daß Photius nach seiner Wiedereinsetzung in die Patriarchalwürde dieselben in der Sophienkirche 879 rescindirte und an ihre Stelle die drei Canones dieser von ihm selbst veranstalteten Synode (879) treten ließ. Im ferneren Verlauf des griechischen Schisma haben die Griechen das achte Concil überhaupt nicht weiter anerkannt.

c. Mit der schismatischen Tendenz des Photius tritt das griechische Kirchenrecht wegen seiner Loslösung vom lebensvollen Mittelpunkt sofort in eine neue Phase ein. Gleichwohl sind die Verdienste des Photius um Canonsammlungen sehr groß, da er selbst eine große zweitheilige Gesetzessammlung mit kirchlichen und weltlichen Rechtssatzungen veranstaltete, wovon der erste Theil nach einem vorangeschickten Register die 85 apostolischen Canones, die zehn bekannten Concilien, die Canones von Carthago (419), die 102 Canones der Trullanischen Synode, die

22 Canones des siebenten allgemeinen Concils (787), die 17 Canones der Synode von Constantinopel (861), canonische Entscheidungen angesehener Kirchenvorsteher und andere Stücke umfaßte. Dieser Theil ist nur bruchstückweise gedruckt bei Dutillet, Decreta Apostolorum et ss. Conciliorum, Paris. 1540. Dagegen steht der zweite Theil dieser Photianischen Sammlung als Nomocanon in Voëlli et H. Justelli Bibl. jur. can. vet. II, 815 sq. Nach einer Bemerkung des Photius fällt die Entstehungszeit dieser Sammlung in's Jahr 883. Wie übrigens die Forschungen Bieners (De collect. can. eccles. graec., Berol. 1827, 22 sq.) herausgestellt haben, wäre diese Collection keine Originalarbeit des Photius, sondern lediglich eine Ueberarbeitung und Ergänzung einer älteren, in ihrer ursprünglichen Gestalt nicht mehr vorhandenen zweitheiligen Sammlung gewesen (vgl. Hergenröther, Photius III, 92 f.; Walter, Lehrb. d. K.-R. 165). Kunstmann (Neue Sion 1852, Beil. 23) hat das Dasein dieser älteren Sammlung vor Photius nur mit schwachen Gründen in Abrede zu stellen vermocht. Die Sammlung des Photius erlangte trotz ihrer Reichhaltigkeit, wahrscheinlich wegen seiner zweiten Amtsentsetzung durch Leo (886), nicht sofort volles kirchliches Ansehen, und statt ihrer wurde, wie aus einem kurzen Lehrgedicht des Michael Psellus an Kaiser Michael Ducas (1071) hervorgeht, die Sammlung des Johannes Scholasticus fortgebraucht, welche nur allmälig von der des Photius verdrängt wurde. Doch blieb letztere im Laufe der Zeit nicht ohne mehr oder minder durchgreifende Veränderungen, und eine solche veränderte Gestalt hat erst jüngst Cardinal Mai (Spicil. Roman. VII, 77) aufgefunden, die er fälschlich als dritte Originalsammlung des Photius hingestellt hat. Der Bequemlichkeit halber nahm um 1090 Theodor Bestes die bloß citirten weltlichen Gesetze vollständig in die Sammlung auf, und als das Justinianische Recht seit der Mitte des achten Jahrhunderts durch den Auszug Leo des Isauriers und Constantin Copronymus' (740) theilweise, durch eine eigene am Ende des neunten Jahrhunderts veranstaltete große Rechtssammlung der griechischen Kaiser, die sog. Basiliken (s. d. Art.), aber vollständig aus dem byzantinischen Reich verdrängt wurde, da sah man sich gezwungen, die aus dem Codex Justiniani gezogenen weltlichen Gesetze durch entsprechende Stellen aus den Basiliken zu ersetzen (Walter, K.-R. 168. 170). Wissenschaftliche Commentare über die Canones lieferten Theodor Prodromus und Doxopater. Einen völligen Umschwung in der seitherigen Behandlung des Kirchenrechts führte aber der berühmte Mönch und Geschichtschreiber Johannes Zonaras (1120) herbei, welcher die kirchlichen Rechtsquellen unter Voranstellung sämmtlicher ökumenischer Synoden in eine neue Anordnung brachte und weitläufige Erklärungen dazu schrieb. Nicht minder bahnbrechend wirkten die Arbeiten des Theodor Balsamon, der um 1170 sowohl die kirchlichen Rechtsquellen nach der Eintheilung des Zonaras, als den Nomocanon des Photius, den Zonaras gänzlich übergangen hatte, mit werthvollen Ausführungen über praktische Rechtsfälle, Ausgleichung scheinbarer Widersprüche, Verhältniß der Canones zu den weltlichen Gesetzen bereicherte. Beide Leistungen, sowohl die des Zonaras als des Balsamon, erlangten in der griechischen Kirche großes Ansehen (gedruckt, ohne Balsamons Nomocanon, bei Beveridge, Συνοδικόν sive Pandectae canonum ab eccl. graec. receptor., Oxonii 1672). — Die Ueberfülle des Rechtsstoffs drängte auf die Abfassung kürzerer Auszüge hin, unter denen die Epitome des Logotheta Simeon (Bibl. jur. can. II, 710) und die unter dem Namen des Aristenus gedruckte Synopsis (l. c. II, 673) eine hervorragende Stelle einnehmen; letztere ist nicht von Aristenus verfaßt, sondern nur mit Scholien versehen (1160) worden, wie schon Beveridge bemerkt hat. Um 1255 schrieb der Mönch Arsenius vom Berge Athos unter Benutzung der gewöhnlichen Canonsammlungen eine Synopsis (Bibl. jur. can. II, 749), und um 1350 verfaßte Constantin Harmenopulus unter Zugrundelegung der von Zonaras umgeänderten Photianischen Sammlung eine Epitome des geistlichen Rechts (Leunclavii Jur. Graec. Rom., Francof. 1596, t. I, l. 1). Aber alle diese Leistungen hat das berühmte Syntagma des Matthäus Blastares (1335) in Schatten gestellt. Diese canonistische Sammlung ist in bald längere, bald kürzere Kapitel eingetheilt, welche alphabetisch nach dem Hauptwort ihrer Rubrik geordnet sind, so zwar, daß unter jedem Buchstaben die Kapitelzahlen von Neuem anfangen (Walter, K.-R. 173). Eine solche Anordnung läßt darauf schließen, daß Blastares seine Arbeit hauptsächlich für das geschäftliche Kanzleileben berechnet hatte. Sie fand unter dem griechischen Clerus große Verbreitung; auch unter der türkischen Herrschaft hat sich das Syntagma des Blastares neben der Sammlung des Photius mit den Balsamon'schen Scholien zu behaupten gewußt. Beide Werke hieß man schlechtweg Nomocanon oder auch metaphorisch Steuerruder (πηδάλιον). Ebenso wenig verlor die Sammlung und Interpretation des Zonaras etwas von ihrem kirchlichen Ansehen. Noch bis in's 18. Jahrhundert wurden aus diesen Rechtsquellen Auszüge, Hilfsbücher, neugriechische Uebersetzungen verfertigt, bis endlich auf Betreiben des Patriarchen von Constantinopel im Jahre 1800 zu Leipzig eine große Sammlung erschien, welche das gesammte griechische Kirchenrecht seit Photius mit neugriechischen Erklärungen aus Zonaras, Balsamon und Aristenus umfaßt; die Herausgeber haben jedoch die ganze Auflage des großen, Πηδάλιον betitelten Sammelwerks nach Griechenland mitgenommen. Während das Recht der griechischen Kirche unter dem Patriarchat seither hauptsächlich auf dieser Sammlung beruhte, scheint gegenwärtig eine andere, noch

reichhaltigere, speciell für das Königreich Griechenland verfaßte Sammlung der ersteren den Rang streitig machen zu wollen; dieselbe ist seit 1852 in Athen unter dem Titel Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων in sechs Abtheilungen erschienen, deren letzte, das Syntagma des Blastares enthaltend, 1860 herauskam.

d. Die neubekehrten slavischen Völkerschaften erhielten durch die Missionare die griechischen Canonsammlungen, welche dann nach Bedürfniß in die einzelnen slavischen Mundarten übertragen wurden. Für die Bulgaren ward mit Ende des neunten Jahrhunderts die Sammlung des Johannes Scholasticus übersetzt. In das Serbische übertrug Erzbischof Sawa (1221—1237) den Nomocanon des Photius mit den Commentaren von Aristenus. Dem 14. Jahrhundert gehört die serbische Uebersetzung des Syntagma's von Blastares an; ein Auszug davon, unter dem Titel Zakonnik, vereinigt mit Excerpten aus andern Gesetzbüchern, hat sich in mehreren Handschriften, deren älteste aus dem Jahre 1390 stammt, erhalten. Die erste Ausgabe der Canones in der heutigen serbischen Sprache besorgte Milasch in Zara 1873—1878. Für die Wlachen erschien 1652 eine gedruckte Sammlung (das Targowischter Rechtsbuch), welche in zwei Theilen eine Uebersetzung des Nomocanons von Manuel Malaxes und der Canones der Apostel, der Concilien, des hl. Basilius sammt den Scholien des Aristenus bietet. In neuester Zeit wurde das griechische Πηδάλιον in's Moldauische übersetzt und 1844 gedruckt. Eine kurze Bearbeitung desselben im modernen Rumänisch lieferte der Metropolit Andreas Freiherr von Schaguna, Hermannstadt 1871. In Rußland fand zuerst die Sammlung des Photius Aufnahme. Die oben genannte serbische Uebersetzung des Erzbischofs Sawa wurde 1274 auf der Provinzialsynode zu Wladimir publicirt; es folgten dann russische Bearbeitungen der Sammlungen von Aristenus und Zonaras. Eine neue Uebersetzung eines griechischen Nomocanons soll der Moskauer Metropolit Cyprian (gest. 1406) verfaßt haben. Eigene Rechtsquellen entstanden für die russische Kirche aus den Conciliarbeschlüssen und den Sendschreiben der Metropoliten, aus den Verordnungen der Großfürsten (1498 Landrecht Iwans III., 1550 Gesetzgebung Iwans IV.), dem geistlichen Reglement Peters d. Gr. (russisch und deutsch, Petersburg 1721, lateinisch ebd. 1785), wodurch statt des Patriarchates die heilige Synode eingesetzt wurde, endlich aus späteren Ukasen über kirchliche Verhältnisse. Gegenwärtig sind drei Sammlungen in Gebrauch. Für die Priester ward das Manuale eines Nomocanons zu Kiew 1620 u. ö., Moskau 1639, Lemberg 1646 gedruckt; eine Zusammenstellung der älteren slavischen Sammlungen, genannt „Buch für den Steuermann" (Kormczaja Kniga), ward zu Moskau 1649 (später 1787. 1804. 1816) gedruckt und durch den Patriarchen Nikon 1653 an alle Kirchen versandt; endlich erschien eine verwandte Sammlung (Buch der Vorschriften der heiligen allgemeinen und örtlichen Kirchenversammlungen und der heiligen Väter) in griechischer und kirchlich-russischer Sprache, Petersburg 1838. Eine Canonsammlung mit russischem Texte und Commentaren besorgte zu Petersburg 1851 der Archimandrit Johannes, später Bischof von Smolensk. Ueber die morgenländischen Canonsammlungen handeln: Assemani Biblioth. juris orientalis canonici et civilis, 5 voll., Romae 1762—1766; Ballerini ad Opp. S. Leonis M. III, Venet. 1757; Biener, De collection. canonum eccl. Graecae, Berol. 1827; Zachariae Hist. Juris Graeco-Romani, Heidelb. 1839; Mortreuil, Hist. du droit Byzantin, 3 vols., Paris 1843—1846; Pitra, Jur. eccl. Graecor. hist. et monum., 2 voll., Romae 1864—1868; Hergenröther, Das griechische Kirchenrecht, in Verings Archiv XXIII, 184 ff.; Neigebaur, Das canon. Recht der morgenl. Kirche in der Moldau und Walachei, bei Bülau, Jahrbücher 1847; Zachariä, Rechtsquellen in der Walachei, in der Krit. Zeitschr. für Rechtswiss. des Auslandes XII; Pawlow, Der ursprünglich slavisch-russ. Nomocanon (russisch), Kasan 1869 (vgl. Verings Archiv XXXV, 200 ff.). Weitere Literatur s. bei Walter, Lehrb. d. K.-R., 14. Aufl. Bonn 1871, 161 ff.; Vering, Lehrb. des K.-R., 2. Aufl. Freiburg 1881, 38 ff.

III. Die abendländischen Canonsammlungen erheischen nicht nur wegen ihres eigenen Idioms, sondern vor Allem wegen ihrer invibuellen Entwicklungsweise eine ganz gesonderte Darstellung. a. Wie in der griechischen, so beschränken sich auch in der lateinischen Kirche die ersten Sammelversuche auf rein chronologische Zusammenstellungen, und zwar bilden die griechischen Concilien, vorab das von Nicäa (325), einen so wichtigen Bestandtheil derselben, daß das Vorkommen griechischer Canones (in lateinischer Version) zu den Kriterien für die Eigenschaft einer historischen Sammlung gehört (vgl. Maassen, Gesch. der Quellen I, 420). Zunächst waren die 20 nicänischen Canones schon frühe im Abendlande durch zahlreiche Uebersetzungen bekannt (über dieselben s. Maassen a. a. O. 16 f.). Einige derselben waren sicherlich schon vor der sog. Isidorischen Version in Umlauf gekommen, so die des Bischofs Cäcilian von Carthago, welche er selbst von Nicäa mit nach Hause gebracht hatte; ferner das Exemplar, auf das die Legaten des Papstes Zosimus auf der Carthaginiensischen Synode von 419 hinsichtlich der Appellationen sich beriefen (vgl. Hefele, Conc.-Gesch., 2. Aufl., I, 357 f.). Als die berühmtesten und verbreitetsten Versionen nicht nur der nicänischen, sondern auch anderer griechischer Synodalschlüsse müssen aber vornehmlich folgende gelten: 1. die Isidorische oder spanische Version, welche, fälschlich dem hl. Isidor von Sevilla (gest. 636) zugeschrieben und nicht in Spanien, sondern in Italien entstanden, ursprünglich nur die vier

Concilien von Nicäa, Ancyra, Neucäsarea und Gangra umfaßte (s. oben Sp. 1848). Sie ist in drei Hauptrecensionen vorhanden: in einer ursprünglichen direct aus dem Griechischen, in einer vulgären mit erläuternden und umschreibenden Zusätzen, endlich in einer gallischen Form, die neben freierer Interpretation einen engeren Anschluß an's griechische Original anstrebt. 2. Erst im J. 1661 erschien in der Bibliotheca juris canonici veteris I, 275 sq. nach einer verstümmelten Handschrift, welche Christoph Justel angehört hatte, eine uralte Version griechischer Conciliенbeschlüsse, von deren Dasein man durch Petrus de Marca (Concord. sacerd. et imperii l. 3, c. 3, n. 6) u. A. nur dunkle Nachrichten besaß; verbessert ist sie von den Ballerini (ad Opp. S. Leonis M. III, 473 sq.) herausgegeben worden. Man hat diese Version in der Meinung, die Vorrede des Dionysius zur Conciliensammlung (confusione priscae translationis offensus) spiele auf sie an, nach dem Vorgange de Marca's und der Brüder Ballerini die Prisca genannt (vgl. Maassen I, 103). Auch die Prisca weist, gleich der Isidorischen Version, auf Italien als Vaterland hin. 3. Neben beiden ist endlich auch eine gallische Version der Canones von Ancyra, Neucäsarea, Gangra und Antiochien zu verzeichnen, die sämmtlich als nicänische inscribirt erscheinen. Schon Gregor von Tours (Hist. Francor. 9, 33) citirt nach dieser Version einen Canon von Gangra als nicänisch. „Ihre Entstehung," bemerkt Maassen (a. a. O.), „kann nicht nach dem fünften Jahrhundert fallen, da im Laufe des fünften Jahrhunderts auch die Canones von Laodicea und Constantinopel aufgenommen wurden." 4. Von einer vierten Version der griechischen Concilien, die Dionysius Exiguus im Auftrag des Papstes Hormisdas (514—523) anfertigte, ist nichts als die Vorrede dazu (bei Maassen I, 964) auf uns gekommen.

b. An den Namen des Dionysius Exiguus (s. d. Art.), den sein Zeitgenosse Cassiodor (Inst. div. litt. c. 23) einen Scythen von Geburt, aber von Sitten ganz einen Römer nennt, hat sich nicht nur die Anfertigung dieser Version und die Einführung der christlichen Zeitrechnung, sondern auch die Abfassung ganz neuer, sehr angesehener Rechtssammlungen geknüpft, und zwar besitzen wir von seiner Hand nicht nur eine werthvolle Conciliensammlung in zweifacher Redaction, sondern auch die erste umfassende Decretalensammlung: beide zu einem zweitheiligen Ganzen vereinigt bilden die historische Grundlage des abendländischen Kirchenrechts. Aus der an den Bischof Stephan von Salona gerichteten Vorrede zur ersten Conciliensammlung erfahren wir, daß besonders die imperitia priscae translationis, also das Bedürfniß nach einer besseren Uebersetzung ihn zu dieser Arbeit bestimmte, in welche außer 50 apostolischen Canones und den Concilien von Nicäa, Ancyra, Neucäsarea, Gangra, Antiochien, Laodicea, Constantinopel und Sardica noch die erste Sitzung der Carthaginiensischen Synode von 419, Briefe des hl. Cyrillus von Alexandrien und des Atticus von Constantinopel (nebst dessen Version der Canones und des Symbolums von Nicäa), das Schreiben der Afrikaner an Papst Cölestin I. und zuletzt die Canones von Chalcedon (451) aufgenommen wurden. Die zweite vollkommenere Redaction der Conciliensammlung (in H. Justelli Bibl. jur. can. vet. I, 101) verdankte ihr Entstehen sonder Zweifel dem Umstande, daß Dionysius inzwischen in den Besitz eines vollständigeren Exemplars der so wichtigen Concilsacten von Carthago (419) gelangt war; er fügt hier nämlich der ersten Sitzung in 138 fortlaufenden Nummern die von der Synode selbst veranstaltete authentische Canonsammlung und die Beschlüsse der zweiten Sitzung hinzu, während er gleichzeitig accidentelle Aenderungen, z. B. Auslassung der nicänischen Canones in der Version des Atticus, Versetzung des Generalverzeichnisses u. s. w. eintreten ließ. Die Bezeichnung der an erster Stelle (nach den apostolischen Canones) stehenden Canones von Nicäa bis Constantinopel nach 165 fortlaufenden Nummern muß eine Eigenthümlichkeit des griechischen Originals gewesen sein, da Dionysius ausdrücklich bezeugt: sub ordine numerorum, i. e. a primo capitulo usque ad CLXV, sicut habetur in graeca auctoritate. Bemerkenswerth ist die Thatsache, daß Dionysius in dieser Redaction (vielleicht veranlaßt durch das Gelasianische Decret) selber an der Aechtheit der Canones Apostolorum gezweifelt hat, weßhalb er schreibt: Canones qui dicuntur Apostolorum. Die Zeit der Abfassung dieser zwei Conciliensammlungen läßt sich nur im Allgemeinen bestimmen; sie sind sicher längere Zeit vor 523, also etwa im letzten Decennium des fünften oder zu Anfang des sechsten Jahrhunderts und jedenfalls vor seiner jetzt zu beschreibenden Decretalensammlung entstanden. Dionysius Exiguus ist nämlich der Erste, der auch die Entscheidungen verstorbener Päpste (praeteritorum sedis apostolicae praesulum constituta, wie es im Prolog heißt), und zwar von Siricius (385—398) bis Anastasius II. (496—498), in einer geschlossenen Sammlung mit Kapiteleintheilung vereinigte; die Zeit ihrer Abfassung dürfte, da Anastasius II. als der letzte „verstorbene Papst" figurirt, in's Pontifikat von dessen Nachfolger Symmachus (498—514) fallen. Beide Collectionen, unter dem gemeinsamen Namen Dionysische Sammlung oder Dionysiana bekannt, erlangten sofort in der römischen Kirche großes Ansehen. Johannes II. und Vigilius citiren aus der Dionysischen Conciliensammlung, ersterer auch aus der Decretalensammlung; von ersterer bezeugt schon Cassiodor (l. c.): quos canones hodie usu celeberrimo ecclesia romana amplectitur. Namentlich Papst Zacharias macht von der Dionysiana in seinem Schreiben Gaudio magno an Pippin (747) den weitgehendsten Gebrauch und sie blieb von nun an für fast alle späteren Sammlungen Grundlage und Vorbild

Hauptsächlich war es die Dionysiana in einer besonderen Gestalt, welche seit 774 alle übrigen Sammlungen verdrängte und bis zur gefälschten spanischen und den systematischen Sammlungen (um 850) maßgebend blieb; es ist dieß die sog. Dionysio-Hadriana. Es war nämlich im Jahre 774, als Hadrian I. Karl dem Großen auf dessen erstem Römerzug einen Codex der Dionysischen Sammlung überreichte, welcher in verschiedenen Stücken von der ursprünglichen Gestalt abwich. Die Abweichungen bestehen hauptsächlich in Folgendem. An Stelle der Dionysischen Vorrede steht ein Akrostichon mit den Anfangsbuchstaben Domino excell. filio Carulo Magno regi Hadrianus Papa (vgl. Sirmond, Conc. antiq. Galliae II, 117); ferner sind bei den meisten Concilien die Kataloge der Bischöfe, die unterschrieben haben, sowie bei den Decretalen neue Stücke von Hilarius (465), Simplicius, Felix (487), Symmachus, Hormisdas, Gregor (721) hinzugefügt. Doch stimmen nicht alle Handschriften in allen Stücken mit einander überein, sondern weichen durch Zusätze, andere Zählungsweise und Reihenfolge mannigfach von einander ab. Namentlich wurden nach Hadrian I. zwei neue Stücke, das apocryphe Concil des Papstes Sylvester und zwei Briefe des hl. Cyrill an Nestorius (Concilium Ephesinum betitelt), hinzugefügt (Phillips, K.-R. IV, 44). Hadrian hatte bei Ueberreichung dieser modificirten Dionysiana zweifellos die Absicht, derselben im Frankenreiche größere Verbreitung und ein erhöhtes Ansehen zu verleihen, so sehr es ihm sonst ferne lag, dieselbe dadurch für authentisch zu erklären. In der That finden wir, daß von der Dionysio-Hadriana nunmehr auf den fränkischen Concilien und Capitularien ein fast ausschließlicher Gebrauch gemacht wird; ja die Lorscher Annalen berichten, daß die Aachener Synode von 802 diese Sammlung förmlich recipirt habe (Mon. Germ. SS. I, 39). Die Dionysische Sammlung in Hadrianischer Form wurde zuerst in Mainz (Canones Apostolorum, vet. Concilior. Constitt. decret. Pontif. antiquiora, Mogunt. 1525 in aedibus Jo. Schoeffer) gedruckt. Ueber eine um 872 entstandene, stark vermehrte Hadriana, sowie über die sog. Epitome Hadriani vgl. Maassen a. a. O. 454 f. 466 f. — Eine andere Sammlung, die mit der Dionysischen fast gleiches Alter hat, kann man nach der ältesten Handschrift (Cod. lat. Monac. 6243) die Freisinger Sammlung nennen. Außer Canones und Actenstücken griechischer Concilien (Chalcedon ausgenommen) in Isidorischer Version enthält sie eine Reihe von Decretalen, die man anderswo vergeblich suchen würde. Ihr Vaterland scheint Italien zu sein; ihre Stücke gehen nicht über Gelasius (492 bis 496), woraus sich annähernd ihr Alter ergibt. Ihre Verbreitung scheint dagegen eine geringe gewesen zu sein. Gleiches Alter, aber eine ungleich größere Verbreitung darf die sog. Quesnel'sche Sammlung beanspruchen, so genannt nach ihrem ersten Herausgeber (P. Quesnelli ad S. Leonis M. Opp. II Append., Paris. 1675). Neben Canones und Actenstücken, theils in der Prisca (Chalcedon), theils in der Isidoriana, bringt sie Decretalen von Damasus bis Gelasius I., sowie eine große Reihe dogmatisch wichtiger Documente über Pelagius, Cölestius, Acacius &c. Im Uebrigen ist die Zusammenstellung weder genau chronologisch noch systematisch, sondern eine „planlose Verbindung einzelner Stücke und kleinerer Sammlungen zu einer größeren Sammlung" (Maassen I, 491). Quesnels Beweisführung (l. c. diss. XII), diese Sammlung sei der officielle Canoncodex der römischen Kirche gewesen, so daß er sie grundlos genug Codex canonum ecclesiae Romanae (s. d. Art.) zu nennen beliebte, ist zuerst von Coustant (Epp. Rom. Pontif. praef. n. 74), dann von den Ballerini (ad S. Leonis Opp. III, 754 sq.) als ein Gewebe von Scheingründen aufgedeckt worden; schon der Umstand, daß die von Rom niemals anerkannten hochfahrenden Ansprüche des Patriarchen von Constantinopel darin eine Stelle fanden, spricht gegen den officiellen Charakter dieser Sammlung (Phillips, K.-R. IV, 31). Hinsichtlich ihres Vaterlandes ist mit Rücksicht auf die innere Beschaffenheit mancher Stücke, so namentlich wegen entsprechender Abänderung des Canon 11 von Ancyra über den Cölibat der Diaconen, sowie aus äußeren Gründen des Fundes, der Beschaffenheit der ältesten Handschriften, mit einiger Sicherheit auf Gallien zu schließen. Die Quesnel'sche Collection scheint nach Ausweis der zahlreichen Handschriften (8.—10. Jahrh.) sehr verbreitet und in Pippins Capitulare von Verneuil 755 benutzt zu sein. Die Hadriana und später die pseudoisidorische Sammlung haben sie jedoch bald verdrängt. Wegen vier weiterer kleinerer Sammlungen des sechsten Jahrhunderts aus Italien sei der Kürze halber auf Maassen a. a. O. I, 500—536 verwiesen, der auch die an ägyptischen Rechtsquellen reiche, aber nur Concilienschlüsse enthaltende Sammlung des Diacons Theodosius näher beschreibt (a. a. O. 546 ff.).

c. Während die bisherigen Canonsammlungen durchweg die für die Gesammtkirche verbindlichen Rechtssätze (Canones und Decretalen) bringen, gibt es nicht wenige andere, in denen neben und mitten unter den allgemein gültigen Vorschriften auch Beschlüsse von Landessynoden vorkommen. 1. Eine verhältnißmäßig wichtige Stelle nehmen hier die sogenannten gallischen Sammlungen ein, deren Maassen (a. a. O. 556 f.) an zehn beschreibt. Eine sehr alte Sammlung dieser Art ist z. B. die der Handschrift von Corbie (Cod. lat. Sangerm. 936). 2. Zur nämlichen Kategorie gehören aber vor Allem die spanischen Canonsammlungen, über deren Alter und gegenseitiges Verhältniß unter den Gelehrten schon viel gestritten wurde. Auch jetzt reducirt sich unser Wissen meist auf Muthmaßungen. Manche Gelehrte scheinen sich zur Ansicht hinzuneigen, daß als Trägerin der besonderen Rechte der spanischen

Kirche von jeher überhaupt nur eine einzige Sammlung, die Hispana, existirt habe, und daß die successiven Veränderungen, die mit dem spanischen Kirchenrecht vorgenommen wurden, lediglich Zusätze und Umarbeitungen der Einen Hispana waren. So soll die Hispana nach Schulte (Lehrb. d. K.-R., 1873, 19) im J. 589, als König Reccared sich vom Arianismus bekehrte, bereits revidirt und vermehrt worden sein, und Richter (Lehrb. d. K.-R., 1874, 75 f.) vermuthet gleichfalls, auf der Synode von Braga 562 sei ihr Grund schon gelegt gewesen. Dagegen macht Maassen hinwieder geltend, daß es vor der jetzigen (historischen) Hispana, die nach seiner Meinung erst nach 633 (vierte Synode von Toledo) entstanden ist, schon ältere Sammlungen gab, die aber verloren gegangen seien. Allerdings scheint für diese Annahme die noch jetzt vorhandene sog. spanische Epitome, welcher eine solche ältere Sammlung zu Grunde gelegen haben muß, einen entscheidenden Grund abzugeben. Auch dieses steht fest, daß auf historische Canonsammlungen bereits auf den Synoden von Tarragona (516) und Toledo II (527) Anspielungen vorkommen, ja daß die zweite Synode von Braga (572) vom Clerus verlangte: „canonum sententias ... oportet nos legere et intelligere et tenere." Allein ob hiermit gerade diejenige Sammlung gemeint sei, die wir jetzt als (historische) Hispana bezeichnen, läßt sich schlechterdings nicht erweisen. Was die innere Einrichtung der letzteren betrifft, so zerfällt sie in zwei Theile, von denen der erste die Concilien geographisch nach Ländern (Griechenland, Afrika, Gallien, Spanien) geordnet, und der zweite Decretalen in chronologischer Reihenfolge der Päpste umfaßt. Wie die Capitula Martini Bracarensis (s. d. Art. Martin von Duma) stark benutzt sind, so ist auch der Einfluß der Dionysiana unverkennbar. Während der Decretalentheil wenige Aenderungen und Zusätze im Laufe der Zeit erfuhr, tritt dagegen der erste Theil vielfach in vermehrter und modificirter Gestalt auf, wie die große Verschiedenheit der Handschriften ergibt; die maurische Invasion hat leider der Weiterentwicklung der Hispana ein Ziel gesetzt. Ihre Entstehungszeit läßt sich äußerst schwer oder gar nicht bestimmen. Man hat lange Zeit den hl. Isidor von Sevilla (gest. 636) für den Urheber derselben gehalten und sie nach ihm sogar die Isidoriana getauft. Daß dieß unrichtig ist, zeigt eine aufmerksame Prüfung der von de la Serna zusammengestellten Beweisgründe (Praef. in ver. et genuin. Collect. canon. eccles. hispanae); der bedeutendste Grund, daß die Vorrede der Sammlung mit Isidors Etymologien (l. 6, c. 16) identisch sei, verliert an Gewicht, wenn man erwägt, daß Isidor umgekehrt die Vorrede der Sammlung in seine Etymologien herübergenommen haben kann (Phillips, K.-R. IV, 55). Neuestens hat Gams (Tübing. Quartalschr. 1867, II., 5 f.) auf Grund gewisser im Text vorgenommener Auslassungen den Beweis zu führen versucht, die Hispana sei zu Toledo im Interesse der Machtansprüche dieser Metropole angefertigt worden. Allein wie Maassen (I, 698 f.) richtig bemerkt, sind diese Auslassungen nicht erfolgt, um den Vorrang von Toledo gegen die übrigen Sprengel zu begründen, sondern nur, um durch Entfernung des rein Particularen den Satzungen größere Allgemeinheit zu sichern. (Den Text der Hispana s. bei Migne, Patrol. LXXXIV, Paris. 1850. Ueber eine dritte spanische Sammlung, die der Handschrift von Novara, welche von der ächten Hispana so unabhängig wie von der spanischen Epitome ist und hauptsächlich spanische und gallische Synodalschlüsse aufweist, s. Maassen a. a. O. I, 717). 3. Zur Kategorie der gemischten Sammlungen der historischen Ordnung können noch einige ganz particuläre Sammlungen, die sich auf einzelne Synoden von hervorragender Bedeutung beziehen, gerechnet werden; für die Conciliengeschichte sind gerade derartige Zusammenstellungen natürlich von der größten Wichtigkeit. Ueber das Concil von Ephesus (431) existiren nicht weniger als vier Particularsammlungen, worin außer den Canones auch sämmtliche Verhandlungen nebst Schreiben und Antwortschreiben Cyrills, Nestorius', Cölestins I. &c. aufgeführt sind. Eine besondere Berühmtheit wegen seiner Reichhaltigkeit an Ephesiner Acten hat das zuerst von Christ. Lupus (1682) und dann vollständiger von Mansi (Ampliss. Coll. V) edirte sog. Synodicon Cassinense erlangt. Wie aus einer Bemerkung des Auctors hervorgeht, war derselbe ein Dreicapitelanhänger, der die hier gesammelten Actenstücke aus einem verloren gegangenen Werke Tragoedia des Nestorianers Irenäus zog, ohne daß deßwegen das Synodicon selbst seinen antinestorianischen Charakter eingebüßt hätte. Auf Grund dieser Anhaltspunkte gab Baluze (Nov. Collect. Concilior. 663) der Sammlung den Titel: „Synodicon adversus tragoediam Irenaei". Ueber das Concil von Chalcedon (451) bringen wichtiges Material die Sammlung des Diacons Rusticus (550), eines Neffen des Papstes Vigilius, und der sog. Codex encyclius, den schon Cassiodor (De inst. div. lit. c. 11) in's Lateinische übersetzen ließ. Obschon Rusticus zur Sammlung werthvolle kritische Beiträge lieferte und auch noch 35 vor das Concil fallende Actenstücke, die sog. Antegesta, in dieselbe aufnahm, so haben sich die Päpste Pelagius II., Gregor I., ja selbst Hinkmar von Rheims, nicht dieser emendirten Sammlung, sondern der reinen Antiqua bedient (Maassen I, 751). Der Codex encyclius enthält eine Reihe von Synodalschreiben, welche zur Vertheidigung des Concils von Chalcedon gegen die monophysitischen Angriffe, besonders des Timotheus Aelurus an den Kaiser Leo (458), gerichtet sind. 4. Eine beinahe centrale Stelle unter den Concilien nimmt, trotz ihres provinziellen Charakters, die berühmte Synode von Carthago 419 ein, welche Christoph Justel 1615 unter dem Titel Codex canonum ecclesiae Africanae (s. d. Art. Afrik. Codex)

edirt hat. Diese in alten Handschriften vorkommende Sammlung, die aber sicher nicht sämmtliche afrikanischen Canones umfaßt, besteht aus drei Abtheilungen. Die erste enthält die berühmten, durch das Commonitorium des Papstes Zosimus veranlaßten Verhandlungen über die römischen Appellationen (über dieses siehe Palmieri, De Romano Pontifice, Romae 1877, 462 sq.). Die zweite Abtheilung wird durch die anscheinend officielle Sammlung gebildet, die das Concil selber veranstaltete, während die Verhandlungen der zweiten Sitzung in der letzten Abtheilung ihre Stelle fanden. Wie oben gezeigt, hat Dionysius Exiguus von einer solchen Actensammlung Gebrauch gemacht (vgl. Maassen a. a. O. I, 173—182). 5. Als allgemeine Ergänzung und Vervollständigung verschiedener, in manchen Stellen lückenhafter Collectionen muß die Avellanische Sammlung gelten, durch welche über 200 Documente, die sonst verloren gegangen wären, erhalten geblieben sind (vgl. Ballerini, Ant. Collect. can. P. 2, c. 12, n. 3). Sie scheint auf archivalischen Forschungen zu beruhen; weil das älteste Stück ein Rescript Valentinians (368), das jüngste ein Schreiben des Papstes Vigilius (553) ist, so läßt sich ihr ungefähres Alter auf die Mitte des sechsten Jahrhunderts angeben. 6. Ein Seitenstück zur Avellanischen bildet die Sirmond'sche Constitutionensammlung, 18 kaiserliche Verordnungen in Kirchensachen enthaltend, deren Aechtheit Hänel (Corpus. jur. Antejustin. II, 405 sq., Bonnae 1844) gegen Jacques Godefroy vertheidigt hat. Ihr ältestes Stück rührt von Constantin d. Gr. (321), ihr jüngstes von Theodosius II. (425) her.

d. Während von der zweiten Hälfte des neunten Jahrhunderts an im Abendlande gar keine chronologischen Sammlungen mehr vorkommen, gehen von der Mitte des sechsten Jahrhunderts bis zur angegebenen Epoche mit den chronologischen systematische Canonsammlungen vielfach parallel einher. 1. Die älteste allgemeine Sammlung der systematischen Ordnung ist die Breviatio canonum des Carthager Diacons Fulgentius Ferrandus (gestorben 550), eines Zeitgenossen des hl. Fulgentius von Ruspe; die Systematik besteht darin, daß Fulgentius zuerst die Rechtsvorschrift angibt und zur Begründung derselben auf die entsprechenden Canones, die er tituli heißt, verweist (über die Eintheilung in 232 Capitel s. Maassen I, 801). Eine zweite derartige Sammlung ist die Concordia canonum des Cresconius (Migne, PP. lat. LXXXVIII, 829 sq.), über dessen Persönlichkeit die Gelehrten im Dunkeln sind. Er selbst nennt sich in der Vorrede (an einen unbekannten Bischof Liberinus): „Christi famulorum exiguus". Nach einer Bemerkung des Cod. Vallicell. A. 18 (s. Aug. Theiner, Disquisit. crit. 285) wäre Cresconius afrikanischer Bischof und Verfasser eines Heldengedichts auf Johannes Patricius, den Besieger der Saracenen, gewesen. Nun hat zuerst Fabricius (Bibl. latin. med. et inf. aetatis 1754, I, 433) gegen die herkömmliche Ansicht des Baronius, Pagi, Cave, Ceillier u. s. w. geltend gemacht, dieser Saracenenbesieger möchte nicht jener Johannes Patricius sein, der 697 unter Kaiser Leontius die Araber schlug, sondern ein anderer, der 550 unter Justinian die Mauren besiegte; weiterhin hält er dann unseren Cresconius für identisch mit dem damaligen afrikanischen Grammatiker Cresconius Corippus, welcher in der That auf einen Joh. Patricius ein Heldengedicht in sieben Büchern (De bellis libycis, ed. Mazzuchelli, Mediol. 1820) verfaßte. Dieser Conjectur stimmt auch Maassen (I, 810) unter der Voraussetzung bei, daß der Verfasser obiger Notiz nicht selber aus Versehen etwa zwei verschiedene Cresconius mit einander verwechselt habe. So viel steht übrigens aus der Vorrede selber fest, daß Cresconius nach der Breviatio canonum des Fulgentius schrieb, die ihm für den praktischen Gebrauch ausgesprochener Maßen nicht ausreichend erschien. Als Quelle hat er lediglich die Dionysische Sammlung benutzt, die er ohne durchgreifenden, festen Plan in 301 Rubriken verarbeitet hat. 2. In Spanien ist die sogenannte systematische Hispana entstanden, welche nichts Anderes ist, als die in ein sachliches System gebrachte historische Hispana. In zehn Büchern, die ihrerseits wieder in Titel, Capitel, Inscriptionen, Rubriken zerfallen, wird von der Hierarchie (l. 1), von den Klöstern, Wittwen und Büßenden (l. 2), von der kirchlichen Regierungsgewalt, den litterae formatae, vom kirchlichen Prozeß, Vermögen 2c. (l. 3), von den canonischen Büchern und Symbolen, von Messe, Fasten, Taufe, Begräbniß 2c. (l. 4), von Ehe, Incest, Kindsmord 2c. (l. 5), vom Lehramt, Kirchenbesuch 2c. (l. 6), von den Geschäften der Fürsten (l. 7), von Dogmen und Häresien (l. 8), vom Verhalten gegen Ketzer und Juden, de defensione fidei (l. 9), endlich von Götzendienst, Apostasie u. dgl. (l. 10) gehandelt. In späterer Zeit erscheint die systematische Hispana unter dem Namen Excerpta canonum als Capitelverzeichniß oder Register, natürlich aber ohne den Canonen- und Decretalentext, der historischen vorangestellt, ein Umstand, der ihre geringe Verbreitung in der ursprünglichen Gestalt (mit Text) erklären dürfte. Die Behauptung des Perez (bei Ballerini P. 4, c. 5, n. 6), der hl. Julian von Toledo (gest. 690) sei der Verfasser der systematischen Hispana, ist ebenso unrichtig, als daß der hl. Isidor von Sevilla der Urheber der historischen Hispana sei. 3. Die gallischen Sammlungen der systematischen Ordnung sind, gerade wie die chronologischen gallischen Sammlungen, durch das gemischte Vorkommen gallischer Canones von Arles (314), Valence (374), Orange (441), Agde (506), Orleans (511), Epaon (517), Lyon (517), Vaison (529) u. s. w. in ihrem Wesen gekennzeichnet. Die älteste erhaltene ist die Herovalliana, welche ihren Namen nach dem Besitzer der Handschrift erhielt, aus der sie zuerst bekannt wurde. Ihr hat

eine ältere Sammlung dieser Art in 64 Titeln, welche ihrerseits wieder aus der Dionysiana und einer gallischen Sammlung der historischen Ordnung gezogen waren, zu Grunde gelegen; ein Auszug aus derselben steht gedruckt bei J. Petit (Theodori Cantuar. Poenitentiale, Par. 1677, I, 102 sq.). Ihr jüngstes Stück sind die Anathematismen Gregors II. und der römischen Synode von 721; die Entstehung der Sammlung dürfte nicht vor die Mitte des achten Jahrhunderts fallen (s. Maassen I, 833). Ferner verdient hier die nach ihrem ersten Herausgeber d'Achery (Spicil., Paris. 1672, IX) benannte Dacheriana Erwähnung, welche nach einem einleitenden Tractat über die Buße Rechtsvorschriften in drei Büchern bringt, nämlich über Buße und Büßende, Verbrechen und Gerichte (l. 1), über Anklagen und Ankläger, Richter und Zeugen (l. 2), endlich über Weihen, Regeln und Privilegien der Cleriker (l. 3); ein Inhalt, der ganz entschieden gegen d'Achery's Auffassung vom angeblichen Bußcharakter dieser Sammlung spricht, selbst wenn die Handschrift von Ivrea nicht ausdrücklich die allein bezeichnende Aufschrift liber canonum trüge. Ihre Quellen sind die Dionysio-Hadriana und die ächte Hispana; weil Halitgar von Cambrai (gest. 831) die Dacheriana benützt, diese aber aus der Hadriana geschöpft hat, so kann erstere nicht vor 774 und nicht nach 831 verfaßt sein. Nach Maassens und Wasserschlebens Forschungen weist mit der Dacheriana eine andere gallische Sammlung, die Collectio quadripartita, unverkennbare Verwandtschaft auf; jedoch kann als eigentliche Canonsammlung nur das vierte Buch derselben angesehen werden, das auch zuerst von Richter (1844) als solche herausgegeben wurde. Ihrem Inhalte nach läßt sich diese Sammlung am besten als kirchliche Criminalrechtssammlung bezeichnen. Während Wasserschleben (Beiträge zur Gesch. des vorgratian. K.-R. 3 f.) für die Collectio wie für die Dacheriana eine dritte gemeinsame Quelle voraussetzt, hält Maassen (I, 858) das vierte Buch der Collectio für eine Ableitung aus der Dacheriana. Endlich erwähnen wir noch die Sammlung Halitgars von Cambrai (gest. 831), die aber schon ganz den Charakter einer Bußordnung besitzt (vgl. Wasserschleben, Bußordnungen, 80 f.); sie ist mehrmals gedruckt, so bei H. Canisius (Antt. lect. V, 3, 227), in der Biblioth. Max. Patrum (XIV, 906) und bei Morinus (De administr. Poenit., Venet. 1702, 565). Da in manchen Handschriften ein angeblich aus dem römischen Archiv gezogenes sechstes Buch angehängt ist, so hat Morinus das Poenitentiale Romanum in der Sammlung erblicken zu müssen geglaubt; allein er bedachte nicht, daß schon Cardinal Atto 1081 bemerkte: „Factum est, ut poenitentiale Romanum apocryphum fingeretur et rusticano stilo, ut illi, qui authenticos canones nesciunt et literas non intelligunt, in his fabulis confidant" (vgl. Phillips, K.-R. IV, 115, Note). 4. Was die zahlreichen gallischen Sammlungen der systematischen Ordnung für Gallien, das leistete für das hibernische Kirchenrecht die irische Sammlung. Während die angelsächsische Kirche sich nach Ausweis der Herforder Synode (673) an die Dionysische Sammlung hielt und außer den Bußordnungen Theodors, Beda's, Egberts nichts Eigenes schuf, steht dagegen diese, wahrscheinlich dem achten Jahrhundert angehörende irische Sammlung (d'Achéry, Spicil. IX, 491; Martène, Thesaur. nov. IV, 1; Mansi XII, 117) als eine wahre Fundgrube irischer Rechtsanschauungen da, obschon sie die allgemeinen Canones am wenigsten ausschließt. Der auf 65 Titel oder Bücher vertheilte Rechtsstoff ist theils der heiligen Schrift, theils den Schriften von Basilius, Hieronymus, Augustin, Origenes, Cassian, Patricius, Gildas, Theodor von Canterbury u. s. w., theils griechischen, afrikanischen, gallischen, spanischen, irländischen Synoden und päpstlichen Decretalen entnommen. Der Einfluß der Dionysischen Sammlung, die gewöhnlich mit „Dionysius ait" citirt wird, ist überall ersichtlich; die so interessanten altirischen Rechtsvorschriften werden mit der Inscription „Hibernes dicunt" oder bloß „Synodus dicit" eingeführt. Da viele gallische und altbritische Canones nur in ihr sich vorfinden, so ist ein endlicher, vollständiger Abdruck derselben ein dringendes Bedürfniß. Das jüngste Stück gehört Theodor von Canterbury (gest. 690) an, und weil der für die kirchliche Entwicklung Hiberniens so wichtige Beda noch nirgends erwähnt wird, so dürfte man nicht fehlgreifen, den Ursprung oder Abschluß der irischen Sammlung in den Anfang des achten Jahrhunderts zu verlegen. (Ueber die abendländischen Canonsammlungen bis Pseudo-Isidor s. das vorzügliche Werk von F. Maassen, Gesch. der Quellen und Literatur des canon. Rechts, I, Graz 1870.)

e. Unter den systematischen Canonsammlungen des neunten Jahrhunderts bildet 1. die pseudoisidorische Sammlung (s. d. Art.), welche man auf akatholischer Seite bis in die neueste Zeit so gern als die historisch-rechtliche Grundlage „der päpstlichen Machtansprüche" bezeichnete, nicht so sehr wegen ihres inneren sachlichen Werthes, als wegen der aufregenden Debatten, die sie seit den Magdeburger Centuriatoren (H. E. II, c. 7; III, c. 7) und Blondel (Pseudoisid. et Turrianus vapulantes, Genevae 1628) hervorgerufen hat, eine neue Epoche in der canonistischen Literärgeschichte. Das Nähere s. unter Pseudo-Isidor. Um die pseudo-isidorische Sammlung haben sich andere verwandte Collectionen gelagert, die mit ihr in nahem, ursächlichem Zusammenhange zu stehen scheinen. Hierher gehört 2. vor Allem die Capitulariensammlung des Mainzer Diacons Benedict Levita (s. d. Art.), den man wegen Aufnahme falscher Decretalen von gleicher Tendenz sogar als directes Werkzeug der pseudo-isidorischen Fälschung in der Hand des Mainzer Erzbischofs Autgar hingestellt hat. Soviel steht aus der Vorrede allerdings fest, daß Benedict auf

Autgars Geheiß den vier Büchern der Capitulariensammlung des Abtes Ansegisus (827) noch drei weitere aus dem Mainzer Archiv gezogene Bücher hinzugefügt hat. 3. Als Auszug aus Pseudo-Isidor muß die von Goldast (Rer. aleman. Scriptt. II, 2, 121) dem Bischof Remedius oder Remigius von Chur (800—820) fälschlich zugeschriebene Sammlung gelten. 4. Was die Capitula Angilrams (s. d. A.), Bischofs von Metz (768—791), betrifft, so ist, trotzdem sie weder Quelle noch Auszug der falschen Decretalen sind, dennoch ein verwandtschaftlicher Zusammenhang nicht zu verkennen, so daß man darin entweder mit Richter (a. a. O. 79) „Vorstudien des Verfassers der falschen Decretalen" oder mit Knust (De fontibus et consilio Pseudoisidori, Goett. 1832, 16) die Vorarbeit eines „Gehülfen" erblicken mag (vgl. Phillips, K.-R. IV, 107). Zahlreiche andere Sammlungen der systematischen Ordnung, die vom pseudo-isidorischen Einflusse theilweise unberührt geblieben, bilden geradezu die Grundlage und Voraussetzung des Gratianischen Decrets; wir heben nur diejenigen hervor, die ein besonderes wissenschaftliches oder geschichtliches Interesse erwecken. An erster Stelle ist hier 5. die noch ungedruckte zwölftheilige Collectio Anselmo dedicata (vgl. Coustant, Ant. can. Collect. n. 169) zu erwähnen, welche, wahrscheinlich dem Bischof Anselm II. von Mailand gewidmet, außer Canones der Dionysischen und spanischen Sammlung auch pseudo-isidorische Decretalen und die Justinianischen Rechtsbücher benutzt hat; sie dürfte 883—897 entstanden sein. 6. Bald darauf (um 906) entstand durch den berühmten Abt Regino von Prüm der Libellus de synodalibus causis et discipl. ecclesiasticis (beste Ausgabe von Wasserschleben, Leipz. 1840), ein aus anderen fränkischen Sammlungen, namentlich aus Halitgar von Cambrai und einer Collection von 381 Capiteln (ed. Richter, Marburg. 1844), sowie aus Bußordnungen, Capitularien, dem Breviarium Alaricianum, der lex Burgundionum, Ripuariorum etc. compilirtes Handbuch (enkiridion sagt die an Hatto von Mainz gerichtete Vorrede), das den Bischöfen die Abhaltung der Visitationen und Sendgerichte erleichtern sollte. Die auf Veranlassung des Trierer Erzbischofs Ratbod verfaßte Sammlung zerfällt ihrem ausgesprochenen Zweck entsprechend in zwei Theile, wovon der erste Vorschriften für Clerus und Gottesdienst, und der zweite Fragestücke für die Sendgerichte und Maßregeln gegen die Vergehen der Laien umfaßt. Im Laufe der Zeit hat sie Zusätze und Umänderungen erfahren und ist in späteren Sammlungen vielfach excerpirt worden, so in jener der Wolfenbüttler Handschrift (Int. Helmstad. n. 454, saec. X), deren Identität mit dem bisher vermißten Liber ecclesiasticarum sanctionum des Erzbischofs Ruotger von Trier (922) Wasserschleben wahrscheinlich gemacht hat (Krit. Jahrb. für deutsche Rechtsw. 1838, III, 485). Auf der Collectio Anselmo dedicata und dem libellus Regino's beruht 7. das große Decretum (oder Collectarium) des Bischofs Burchard von Worms (Colon. 1548; Par. 1549 etc.; zuletzt Migne, Patr. CXXXX, 537, Paris. 1853), das laut der Vorrede dazu bestimmt war, der Verwirrung und Unkenntniß in Handhabung der Canon- und Beichtbücher ein Ende zu machen. Das umfassende, auf 20 Bücher vertheilte Material ist unzweifelhaft zum größten Theile der Collectio Anselmo dedicata, welche hier unter dem Namen corpus canonum wohl gemeint ist (die Ballerini verstehen darunter den Pseudo-Isidor), aber auch Regino und andern Bußordnungen entnommen. Bezeichnend und noch unaufgeklärt ist der Umstand, daß einzelne Concilienschlüsse und Excerpte aus römisch-rechtlichen Sammlungen, Capitularien und Bußordnungen in den betreffenden Inscriptionen einem älteren Papste oder Concil, vielleicht behufs Erhöhung des Ansehens dieser Canones, zugeschrieben werden; diese falschen Inscriptionen sind dann zum Theil in spätere Sammlungen, auch in Gratians Decret übergegangen (Phillips IV, 127). Das 19. Buch, eigentlich ein Poenitentiale, kommt unter dem Namen Corrector oder Medicus auch gesondert vor (Richter, Lehrb. d. K.-R., 1874, 131). Fast das ganze Werk Burchards ist 8. in die noch ungedruckte Collectio XII partium, wahrscheinlich vor dem (noch nicht benutzten) Concil von Seligenstadt (1023) entstanden, übergegangen; dieselbe ist also nicht, wie Aug. Theiner (Disquis. crit., Rom. 1836, 308) annahm, als eine Quelle für Burchards Decret, sondern umgekehrt als eine Ableitung aus demselben anzusehen, wie Wasserschleben (Beiträge ꝛc. 34 f.) überzeugend darthut. Wegen Zugabe deutscher und fränkischer Synodalschlüsse, die sonst sich nirgends finden, beansprucht diese Sammlung einige Wichtigkeit. 9. Ebenfalls ungedruckt ist die Canonsammlung des hl. Anselm, Bischofs von Lucca, in 13 Büchern, von denen die ersten sechs aus der Collectio Anselmo dedicata und die sieben letzten aus Burchards Decret gezogen scheinen (vgl. Mai, Spicil. Rom. VI, 312), obgleich Wasserschleben dieser bisherigen Annahme widerspricht. (Ueber die Person des hl. Anselm, auf dessen Bedeutung für die Förderung „gregorianischer Tendenzen" der altkatholische Janus [S. 109 f.] emphatisch hinweisen zu müssen glaubt, s. Rota, Notizie storiche di S. Anselmo, Verona 1733.) Die Zweifel über die Auctorschaft dieses großen Vertheidigers Gregors VII. haben die Brüder Ballerini (Op. cit. 641) durch Vergleichung der Handschriften beseitigt. Die Sammlung, welche auch mehrere, wahrscheinlich unmittelbar dem römischen Archive entnommene päpstliche Decretalen enthält, ist fast ganz in Gratians Decret herübergenommen. 10. Ein zweiter Freund Gregors VII., der Cardinal Deusdedit, hat in Abfassung seiner, Victor III. (1086—1087) gewidmeten Canonsammlung ebenfalls aus dem römischen Archiv geschöpft, wie aus Andeutungen als: „in archivo sacri palatii Lateran." etc. hervor-

geht; erst 1869 ist dieselbe in Venedig von P. Martinucci herausgegeben worden. Anscheinend durch den Conflict zwischen der geistlichen und weltlichen Gewalt veranlaßt, behandelt die Sammlung in vier Büchern der Reihe nach den Primat und die Kirchengewalt, den römischen Clerus, die Kirchensachen und endlich die kirchliche Freiheit (Phillips IV, 131). 11. Die ungedruckte Sammlung eines dritten Freundes Gregors VII., Bonizo's (s. d. Art.), der aus Anlaß seiner Schrift De persecutione ecclesiae 1089 von den Schismatikern mißhandelt und vertrieben wurde, zerfällt in zehn Bücher, von denen namentlich das vierte die Vorzüge der römischen Kirche behandelt. 12. Zwei sehr umfassende Sammlungen, über deren Verhältniß und Auctorschaft lange heftig gestritten wurde, knüpfen sich an den Namen des Bischofs Ivo von Chartres (gest. 1117). Die eine führt den Titel Pannormia (analoge Wortbildung wie Pandectae) und steht gedruckt bei Migne (PP. lat. CLXI). Es sind acht Bücher, bei deren drittem und viertem Anselm von Lucca und die Collectio Anselmo dedicata benutzt sind. Die Auctorschaft Ivo's bezüglich der Pannormie wird jetzt von den Gelehrten als erwiesen betrachtet. Anders ist es bei der zweiten Sammlung, welche den Namen: Ivo's Decret führt. Mit derselben Vorrede wie die Pannormie versehen, ist dieses Decret in seinen Stücken ein ungeordnetes, geist- und planloses Excerpt aus Burchard und anderen unbekannten Quellen; der Stoff ist in 17 Rubriken abgetheilt. Eben diese planlose Anordnung war für Theiner ein Hauptgrund, weßhalb er in seiner Schrift: „Ivo's vermeintliches Decret" (Mainz 1832) dem so gebildeten Ivo von Chartres die Verfasserschaft absprach. Weil jedoch die Pannormie unzweifelhaft ein systematischer Auszug aus dem Decrete ist, so hat die Ansicht Wasserschlebens (Beiträge 2c. 60 f. u. 77 f.), daß das Decret für Ivo lediglich eine vorgängige Quellen- und Materialiensammlung zur Abfassung der allein für die Oeffentlichkeit bestimmten Pannormie bildete, alle Wahrscheinlichkeit für sich. 13. In welchem Zusammenhange mit Ivo's Decret die Collectio trium partium (Baller., Op. cit. P. 4, c. 18, n. 2) stehe, darüber herrscht zwischen Theiner und Wasserschleben ebenfalls große Meinungsverschiedenheit: während Theiner (a. a. O. 17) dieselbe für eine Quelle der Pannormie und des Decrets ausgibt, glaubt Wasserschleben (a. a. O. 47) sie für einen Auszug halten zu müssen. Der erste Theil umfaßt in chronologischer Reihenfolge der Päpste Decretalen bis Urban II. (gestorben 1099), der zweite Conciliensschlüsse aus Pseudo-Isidor, der dritte Aussprüche der Väter, römische und fränkische Rechtsvorschriften aus Ivo's Decret; diese Sammlung hat in Verbindung mit der Pannormie Ivo's und dem Decret Burchards 14. zur Collection des Bischofs Hildebert von Tours (gestorben 1134) ein großes Contingent von Rechtssätzen gestellt. Aus Ivo's Decret und der Sammlung des hl. Anselm von Lucca erwuchs, etwa zur Zeit Paschals II., 15. eine umfassende Canonsammlung in 15 Büchern, welche der berühmte Canonist Ant. Augustin zuerst in Saragossa entdeckt und danach Collectio Caesaraugustana benannt hat (vgl. Theiner, Disquis. crit. 356). 16. Eine andere aus Anselm von Lucca und der Collectio Anselmo dedicata verarbeitete Sammlung, welche den Namen Polycarpus trägt, hat den Cardinalpriester Gregorius von San Crisogono und nicht, wie die Ballerini meinten, Gregorius von San Sabina (gest. vor 1099) zum Verfasser. Der Polycarp ist nach Walter (Lehrb. d. K.-R., Bonn 1871, 240) vor 1118, nach Phillips (K.-R. IV, 136) während des Pontificats Honorius' II. (1124—1130) entstanden. 17. Etwa in dieselbe Zeit fällt das Werk des Lütticher Scholasticus Algerus (gest. um 1130), das unter dem Titel Misericordia et justitia nicht so sehr eine eigentliche Canonsammlung, als einen mit Beweisstellen aus Burchard und Anselm von Lucca versehenen Tractat über die kirchliche Disciplin darstellt (Martene, Thesaur. Anecdot. V, 1020). Noch andere Sammlungen s. Walter, Lehrb. d. K.-R. § 100, 232—241.

Wie die Unmasse der in verschiedenen Gegenden angefertigten Sammlungen beweist, hatte der Rechtsstoff sich bis zur Verwirrung und Stauung angesammelt; zudem hatten viele gangbare Rechtssätze von rein localer Bedeutung ihre allgemein praktische Anwendbarkeit verloren, wie andererseits durch Aufnahme sich widersprechender Canones, sowie durch unkritische Vermischung des Aechten mit dem Gefälschten sich Mißstände ergaben, welche die Handhabung des kirchlichen Rechts äußerst erschwerten. Das Bedürfniß nach einer neuen systematischen Sammlung von großer Conception, welche mit weiser Benutzung der oben angeführten Vorarbeiten, aber unter gleichzeitiger Ausscheidung des Localen und Unbrauchbaren ein allgemein brauchbares Rechtsbuch abgeben und namentlich auch die Ausgleichung der mannigfachen Widersprüche in's Auge fassen sollte, war daher ein sehr fühlbares und dringliches; ihm suchte der Mönch Gratian um 1150 durch seine Concordantia discordantium canonum, die nachher schlechthin den Namen Decretum Gratiani (s. d. Art.) oder einfach Decretum empfing, abzuhelfen. Dieses wichtige Werk leitet darum auch mit Recht eine neue Epoche in der Geschichte des abendländischen Kirchenrechts ein. Ueber die vorgratianischen Rechtssammlungen handeln außer den im Verfolge unserer Darstellung Genannten noch: Savigny, Gesch. des röm. Reichs im Mittelalter, 2. Aufl. Heidelberg 1834, II, § 100 f. u. VII, S. 71 f.; Hüffer, Beiträge zur Gesch. der Quellen des K.-R. und des röm. Reiches im M.-A., Münster 1862; Phillips, Der Cod. Salisburg. S. Petri IX, 32, ein Beitrag zur Gesch. der vorgratianischen Rechtsquellen, Wien 1864. [Pohle.]

Canstein, Karl Hildebrand, Freiherr von, Stifter der nach ihm benannten Bibel-

anstalt in Halle, wurde am 15. August 1667 auf Gut Lindenberg bei Fürstenwalde in der Mark geboren, studirte von 1683—1686 auf der Universität Frankfurt a. d. O. Jurisprudenz, machte dann eine längere Reise durch verschiedene Länder Europa's und wurde 1689 Kammerjunker am kurfürstlichen Hofe in Berlin. Des Hoflebens müde, begab er sich im J. 1692 als Volontair zu den brandenburgischen Truppen nach Brabant und machte zu Brüssel in schwerer Krankheit das Gelübde, sein Leben lang Gott zu dienen. Nach Berlin zurückgekehrt, lebte er still und zurückgezogen von der Welt den Werken der Frömmigkeit und der Nächstenliebe und widmete sich in der Folge namentlich auch eingehenderen biblischen Studien. Seiner religiösen Richtung nach huldigte er dem Pietismus und stand mit den beiden Häuptern desselben, Spener in Berlin und Francke in Halle, in vertrautem Verkehr. Nach dem Tode Speners (5. Februar 1705) trat er an die Spitze der pietistischen Kreise Berlins. Im J. 1707 vermählte er sich, und starb, ein Jahr nach dem Tode seiner Gemahlin, mit der er in kinderloser Ehe gelebt, am 19. August 1719 in Berlin. Canstein schrieb: Harmonie und Auslegung der heiligen vier Evangelisten (2 Theile, Folio, Halle 1718, 2. Aufl. 1727); ferner: Muster eines rechtschaffenen Lehrers in dem Leben Speners (Halle 1711. 1729. 1740). Diese Biographie Speners veröffentlichte er in Verbindung mit einer von ihm aus dessen literarischem Nachlasse unter dem Titel „Letzte theologische Bedenken" herausgegebenen Schrift. Den ersten Anfang zu der später nach ihm benannten Bibelanstalt legte er durch seine kleine, im J. 1710 in Berlin' erschienene Flugschrift: „Ohnmaßgebender Vorschlag, wie Gotteswort den Armen zur Erbauung um einen geringen Preis in die Hände zu bringen sei." In dieser Schrift entwickelt er den Gedanken, daß es durch Anwendung stehender Lettern und durch eine Sammlung von ungefähr 4200 Thalern möglich sein werde, Exemplare des Neuen Testamentes zu zwei Groschen, der ganzen Bibel zu sechs Groschen herzustellen, und fordert zu freiwilligen Beiträgen für die von ihm geplante Sammlung auf. Der Gedanke fand, namentlich in pietistischen Kreisen, Anklang, und v. Canstein sah sich in der Lage, im J. 1712 das Neue Testament in Duodez zu zwei Groschen und im J. 1713 die ganze Bibel in Groß-Octav zu neun Groschen erscheinen zu lassen. Den ersten Auflagen folgten rasch nacheinander weitere Auflagen in verschiedenen Formaten und Schriftsorten, so daß binnen sieben Jahren bis zum Tode Cansteins ungefähr 100 000 Exemplare des Neuen Testamentes und 40 000 Exemplare der ganzen Bibel hergestellt und verbreitet waren. Nach seinem Tode übernahm die Direction des Waisenhauses in Halle, dem er, insbesondere auch zu diesem Zwecke, einen bedeutenden Theil seines Vermögens vermacht hatte, die Weiterführung des von ihm begonnenen Unternehmens, für welches bereits im J. 1727 ein eigenes Gebäude und im J. 1734 eine eigene Druckerei errichtet wurde. Erst später, im J. 1775, erhielt die Anstalt den Namen „Canstein'sche Bibelanstalt". Die Zahl der durch dieselbe seit dem Jahre 1712 verbreiteten Bibelexemplare beläuft sich auf mindestens acht Millionen. Der jährliche Absatz betrug in den letzten Decennien gewöhnlich 45- bis 50 000 Exemplare. Außer der Bibelübersetzung Luthers werden zeitweise auch Bibeln in fremden Sprachen, namentlich schon seit 1722 böhmische und polnische, seit 1868 auch wendische und litauische Bibeln gedruckt. In neuerer Zeit übernahm die Direction der Anstalt auch die äußere Leitung und Förderung des umfassenden Revisionswerkes der Lutherischen Uebersetzung (s. Literarischer Handw. 1882, 687 ff.). — Biographische Mittheilungen über v. Canstein geben Porst (Berlin 1719), Francke (Halle 1722), Lange (Halle 1740), und in neuerer Zeit namentlich Plath in seiner Schrift: Carl Hildebrand Freiherr von Canstein. Zum Theil nach handschriftlichen Quellen. Versuch eines Beitrages zur Geschichte des Spenerisch-Franckischen Pietismus. Halle 1861. Ueber die Geschichte und Einrichtung der Canstein'schen Bibelanstalt haben unter Anderen geschrieben August Hermann Niemeyer (Halle 1827) und O. Bertram (Halle 1863). [Hundhausen.]

Cantate ist die kirchliche, aus der Kirche auch in's bürgerliche Leben übergegangene Benennung des vierten Sonntags nach Ostern und ist vom ersten Wort des Meßintroitus dieses Sonntags entlehnt, der mit dem Psalme 98 Cantate Domino canticum novum beginnt. Wann diese Benennungsweise eingeführt worden, läßt sich nicht genau ermitteln; wahrscheinlich geschah es um das zwölfte Jahrhundert. Johann von Salisbury, Bischof zu Chartres (gestorben 1182), kennt wenigstens Laetare und Quasimodo als Namen für zwei Sonntage in der Quadragesima. Daß selbe auch in's bürgerliche Leben Eingang gefunden, dafür zeugen die alten Urkunden, in denen diese Benennung als terminus usque in quem oder a quo häufig gebraucht wurde. In neuerer Zeit ist sie durch die mehr gebräuchliche Bezeichnung nach der Zahl der von Anfang der Quadragesima oder von Ostern an verflossenen Sonntage verdrängt worden. [Terklau.]

Cantate, die, eine Vereinigung von mehreren Gesängen verschiedener Form, als: mehrstimmigen Chören, Arien, Recitativen, Duetten und Terzetten, Chorälen, zu einem Ganzen. In der Cantate ist die Lyrik vorherrschend, doch sind verschiedene Gedanken und Gefühle zu einem dramaähnlichen Inhalte bei ihr verbunden. Aehnlich dem Oratorium, unterscheidet sie sich von diesem durch eine geringere Ausdehnung. Je nach dem Stoffe unterscheidet man eine weltliche und eine geistliche Cantate. Letztere hat im Dienste des protestantischen Gottesdienstes ihre höchste Ausbildung durch Sebastian Bach erhalten,

welcher deren mehr als hundert geschrieben hat. [van Gils.]

Canterbury, ehemaliger Primatialstuhl Englands. Als durch die Einwanderung der Angeln und Sachsen in England eine zweite Verkündigung des Christenthums nothwendig geworden (s. d. Art. England), erhob der von Papst Gregor d. Gr. als Apostel dahin gesandte hl. Augustinus (s. d. Art.) die sehr alte Stadt Canterbury, von den Römern Durovernum oder Dorobernum, später, als Hauptstadt des Königreichs Kent, Cantuaria genannt, zum Sitz des ersten Bisthums. Der hl. Augustinus, zum ersten Erzbischof der Angelsachsen geweiht, unternahm mit seinen Gefährten von hier aus die neue Gründung und Belebung des Christenthums und machte so Canterbury von Anfang an zur Mutter- und Musterkirche Englands. Dieser erzbischöfliche Stuhl erscheint auch durch das ganze Mittelalter hindurch bis in die Zeit der sog. Reformation als der vornehmste und einflußreichste in ganz England für die Kirche und das Reich, um so mehr, als seit dem hl. Augustinus auf dem Stuhle von Canterbury viele ausgezeichnete Männer saßen, welche gar häufig die Geschicke der englischen Kirche, theilweise auch des Reiches, bestimmten. Schon dem ersten Erzbischofe wurde von dem Papste die Jurisdiction über alle britischen Bischöfe übertragen; derselbe war, wie seine Nachfolger, Primas von England und bildete so mit seiner Metropole den nationalen Mittelpunkt der ganzen englischen Kirche. Gegen Ende des siebenten Jahrhunderts gewann der griechische Mönch Theodor (s. d. Art.), durch Wissenschaft wie durch Frömmigkeit und Hirteneifer gleich ausgezeichnet, nachdem er vom Papste als Erzbischof hierher gesandt worden, durch sein Ansehen und Wirken im ganzen Reiche der Kirche von Canterbury die Primatialrechte, welche dem hl. Augustinus als persönliche Auszeichnung waren verliehen worden, und der Papst Vitalian bestätigte sie sodann dieser Kirche in aller Förmlichkeit. Von Theodor an übte der Erzbischof von Canterbury die Primatialrechte nicht bloß über England aus, sondern selbst über Irland, so lange es in diesem Lande noch keine Metropoliten gab. Die Könige wie die Bischöfe Englands erkannten diese Würde oft öffentlich und feierlich an. So wurde bei einer Synode zu Cloveshove im J. 822 förmlich beschlossen, dem Erzbischof von Canterbury solle alle Gewalt und Würde, welche dem Sitze eines Primas zukommen, übertragen werden (Mansi XIV, 402; dann auch Hefele, Conc.-Gesch. IV, 36 f.), ein Beschluß, den später Papst Formosus (891—897) bestätigte, indem er an die Bischöfe Angliens schreibt, in der Stadt Dorobernia sei die Metropolis und der erste bischöfliche Sitz in Anglia, und sich dabei auf Papst Gregor d. Gr. beruft, der schon dem hl. Augustinus alle Bischöfe von England untergeordnet habe (vgl. Mansi XVIII, 114 sq. XIX, 335). Nur die Erzbischöfe von York (s. d. Art.) wollten, sobald sie sich etwas mächtiger fühlten, von dieser Obergewalt der Erzbischöfe von Canterbury nichts wissen und suchten sich zu wiederholten Malen unabhängig davon zu machen. Schon eine Synode von Winchester im J. 1072 mußte bestimmen, die Kirche von York sei der von Canterbury unterworfen und müsse die Anordnungen dieses Erzbischofs, als des Primas von ganz England, in Allem befolgen und sammt seinen Suffraganen bei den Concilien des letzteren erscheinen (Hefele IV, 890 f.; über weitere Streitigkeiten zwischen York und Canterbury wegen der Primatialrechte vgl. Mansi XX, 1023. XXI, 250. 880). Alexander III. (1159—1181) war der letzte Papst, der die Rechte und Privilegien des Primas von Canterbury in Schutz nehmen mußte. Von ihm an nannten sich die Erzbischöfe unbestritten „Primas totius Angliae", gerirten sich stets als solche und erhielten auch bei allen Synoden u. s. w. diesen Titel.

Als Suffraganen unterstanden dem Erzbischof von Canterbury, abgesehen von York und seinen nachmaligen Suffraganen, die eine Zeitlang gleichfalls zur Kirchenprovinz Canterbury gehörten, noch im siebenten Jahrhundert die Bischöfe von Augusta (Excestria), Dorcinca, Dommoca, Elmham, Herefordia, Legecestria, Lichfeld, Londinum, Lindum Colonia, Myria (?), Roffa, Sciraburnia, Scolesegia, Sydda, Wintonia, Wigornia. Im neunten Jahrhundert gingen davon ein: Dommoca, Legecestria und Scolesegia; dagegen entstanden bald neu: Bathonia, Cornubia, Cridia (Crediton), Cestria, Sarisburia, Welles, und seit dem zwölften Jahrhundert noch: St. Asaph, Bangor, Conventria, Helia und Norwicum. Nach der Notitia Cölestins wie nach der unter Papst Johann XXII. gefertigten Notitia hatte Canterbury 17 Suffraganen: Londoniensis, Roffensis, Cicestriensis, Exoniensis, Wintoniensis, Bathoniensis et Wellensis conjuncti, Saresbriensis, Wigorniensis, Herefordiensis, Conventrensis et Lichefeldensis conjuncti, Lincolniensis, Norwicensis, Heliensis, Menevensis, Landavensis, Bangorensis, de S. Asaph seu Assavensis. Alle diese bestanden als katholische Bisthümer fort bis zum Anfange des 16. Jahrhunderts; als dann England von der katholischen Kirche abfiel, wurden dieselben in anglicanische Bisthümer verwandelt. Der anglicanische Erzbischof von Canterbury, der sich heute noch Primate of all England and Metropolitan nennt und viele Vorrechte genießt, hat nach der neuen Eintheilung der Sprengel vom Jahre 1833 unter sich die Bischöfe von Chichester, Winchester, Salisbury, Bath und Wels, Exeter, Rochester, London, Oxford, Gloucester und Bristol, Norwich, Ely, Peterborough, Worcester, Hereford, Lincoln, Lichfield, Llandaff, St. Davids, St. Asaph und Bangor.

Die sieben ersten Erzbischöfe, welche sämmtlich von Rom kamen, nämlich nach dem hl. Augustinus als zweiter Laurentius (604—619), dann Mellitus (619—624), Justus (624—630), Ho-

norius (630—653), Adeodatus Frithone (655 bis 664) und Theodor von Tarsus (s. d. Art.), werden „Patriarchen von England" genannt. Der nächste Nachfolger, Berthualdus (Brihtwald), vorher Abt des Klosters Rikulf in Kent, seit 692, regierte in sehr bewegter Zeit und hielt mehrere Concilien (gestorben 13. Januar 730). Nothelm, der auf Tartwine (Tatwin, 731—734) folgte, präsidirte 738 einer Synode zu Worcester und starb 17. October 741. Cuthbert (Cadbriet, 741—758) sandte die Acten der 747 gehaltenen Synode an Papst Zacharias und schrieb: De tumulis illustrium virorum. Ueber Bregwin (Breogwine, 759—765), aus vornehmem sächsischen Geschlechte, vgl. Godwin (De Praesul. Angl. I, 65). Jamberht (Jaenberht, Lambert, 766—790) leistete muthigen Widerstand, als der Mercierkönig Offa Lichfield zur Metropole mit sechs Suffraganen erhob, drang aber nicht durch. Es verblieben ihm nur noch die Bisthümer der Königreiche Kent, Sussex und Wessex. Seinem Nachfolger Ethelred gelang es erst im J. 803 auf einer Synode von Cloveshove, die alten Rechte seines Stuhles wiederherzustellen (Hefele III, 638. 720; Wiltsch, Kirchl. Geogr. und Stat. I, 333, stellt die Sache so dar, als ob die ganze Metropolitangewalt von Canterbury auf Lichfield übertragen worden sei). Gegen Ende des zehnten Jahrhunderts lebte der große hl. Dunstan (s. d. Art.), der, mit der Wundergabe ausgezeichnet, in einer wilden Zeit die englische Kirche lenkte. Der hl. Elphegus, 1006 von Winchester hierher transferirt, wurde 19. April 1012 von den in's Land gefallenen Dänen auf qualvolle Weise getödtet (Bolland. April. II, 630). Nach der Eroberung Englands durch die Normannen saß der thatkräftige Lanfrank (s. d. Art.) und sein berühmter Nachfolger, der hl. Anselm (s. d. Art.), auf diesem Stuhle. Erzbischof Theobald (1139—1161) wies Bischof Bernhard von St. David in die Schranken, welcher sein Bisthum auch in ein Erzbisthum verwandeln wollte, weil es schon im sechsten Jahrhundert dieser Würde sich erfreute (Mansi XXI, 628). Thomas Becket (s. d. Art.), von König Heinrich II. hart verfolgt und von dessen Dienern am Altare ermordet, befreite die englische Kirche abermals aus den Händen roher Willkür. Etwa 40 Jahre später erhob Papst Innocenz III. seinen ehemaligen Mitschüler, den gelehrten Cardinal Stephan Langton (s. d. Art.), auf den Stuhl von Canterbury, dem bald der hl. Edmund (s. d. Art.) folgte (gest. 16. Nov. 1240). Noch am Schlusse des Jahres 1240 wurde als Nachfolger erwählt der sel. Bonifaz, welcher erst 1249 inthronisirt wurde. Er stammte aus dem fürstlichen Hause Savoyen, ward wegen seiner Schönheit „Absalom Savoyens" genannt, trat in den Karthäuserorden, wurde dann Bischof von Belley, später von Valence und zuletzt Primas von England. Im J. 1245 wohnte er dem Concil zu Lyon bei und starb hochbetagt 18. Juli 1270 (Van der Burch, Sabaudorum ducum hist. 244). Die Verehrung, die ihm seitdem erwiesen wurde, bestätigte Papst Gregor XVI. am 7. September 1838 (Stadler, Heil.-Lex. I, 506 f.). Robert Kilwardby, O. S. D. (1272—1279), früher Professor der Philosophie in Paris, dann Provinzial seines Ordens in England, wurde von König Heinrich III. als Primas gewünscht und von Papst Nicolaus III. zum Cardinal ernannt (1278); er starb auf der Reise nach Rom zu Viterbo 11. September 1279 und hinterließ viele Schriften theologischen, philosophischen und ascetischen Inhalts (Eggs, Purpura docta I, 226). Johannes Peckham, O. S. Fr., eine Zierde der Oxforder Universität, seit 1279 Erzbischof, starb 8. December 1292 und hinterließ viele Schriften, die von seiner Gelehrsamkeit zeugen (Walsingham a. 1279 sqq.). Ein ebenso gelehrter Theologe war Simon de Meopham (1327 bis 1333); er hielt ein Provinzialconcil zu London und hinterließ Tractate De justitiis, De feriis, De appellationibus, De testamentis, De decimis, De ecclesiis aedificandis, De clandestina desponsatione etc. Thomas Bradwardin (s. d. Art.), unter dem Namen „Doctor profundus" bekannt, leitete kaum einige Monate diese Kirche (Juni bis August 1349). Simon Langham, vorher Abt zu Westminster, dann Bischof zu London und zu Ely, seit 24. Juli 1366 Primas, ward von König Eduard III. zum Kron-Schatzmeister und von Papst Urban V. zum Cardinal ernannt (1368), worauf er als Erzbischof resignirte und 22. Juli 1376 zu Avignon starb. Simon Sudbury, 4. Mai 1375 von London hierher transferirt, wurde, als er die einheimischen Streitigkeiten schlichten wollte, 14. Juni 1381 in einer Vorstadt Londons ermordet; er schrieb: Ordinationes synodales, De Celebratione Missarum, De Poenitentiis et Remissionibus etc. William Courtenay, Sohn des Grafen Hugo von Devonshire, früher Bischof zu Hereford und zu London, war 1381 kaum Erzbischof geworden, so hielt er eine Synode, auf welcher er Wicliffe (s. d. Art.) censurirte (gest. 31. Juli 1396). Thomas Arundel, aus der berühmten Familie Fitz-Allen, schon als Bischof von Ely zum Lord-Kanzler erhoben, dann Erzbischof von York und seit 25. September 1396 Primas, half König Richard II. absetzen und verhalf dem Herzog Heinrich von Lancaster auf den Thron; auch er erhob sich kräftig gegen die Lollharden (s. d. Art.), d. i. Wicliffiten, und starb 19. Februar 1414. Ihm folgte der ebenso energische Heinrich Chicheley, Dr. j. u., zuerst Archidiacon, dann Kanzler zu Salisbury. Als König Heinrich IV. denselben als Gesandten an Papst Gregor XII. abordnete, weihte ihn der Papst selbst zum Bischof von St. David (1408); als solcher wohnte er auch dem Concil zu Pisa bei. Am 27. April 1414 Primas von England geworden, wurde er nach Moroni von Papst Martin V. im J. 1429 deßhalb getadelt, weil er für England ein ähnliches allgemeines Jubiläum ausschrieb, wie der Papst zu Rom. Papst Inno-

cenz VIII. (1484—1492) gestattete übrigens, daß jeder, der die Cathedrale von Canterbury besuche, derselben Ablässe solle theilhaftig werden, welche bei einem allgemeinen Jubiläum zu Rom gewonnen werden können. Chicheley starb 12. April 1443 in hohem Alter; sein Leben hat Arthur Duck (Oxford 1617) ausführlich beschrieben. Auf Johannes Stafford (1443—1452) folgte Johannes Kemp, der nacheinander Bischof zu Rochester, Chichester und London, 1425 Erzbischof von York und 1439 Cardinal geworden war und 22. Mai 1454 starb (Godwin I, 183. II, 62). Cardinal war gleichfalls sein Nachfolger Thomas Bourchier, ein Bruder des Grafen Heinrich von Essex, früher Bischof von Worchester und von Ely, der dann als Primas die Könige Eduard IV., Richard III. und Heinrich VII. krönte, großen Eifer gegen die Wiclifiten an den Tag legte und 10. März 1486 starb. Auch Johann Morton, vorher Bischof von Ely und 6. October 1486 auf den Primatialstuhl erhoben, wurde 1497 mit dem Purpur geschmückt. Er war ein Gegner der Maria Stuart (s. d. Art.), trug das Meiste zur Vereinigung der beiden königlichen Linien Lancaster und York bei und starb 15. September 1500. Heinrich Deane (Dene), Dr. theol., früher Abt von Langtoun, Kanzler von Irland, Bischof von Bangor, dann von Salisbury und Winchester und seit 26. Mai 1501 Primas, starb schon 15. Februar 1503 (Godwin I, 188 sqq.). Die Reihe der rechtgläubigen und dem Papste ergebenen Erzbischöfe schließt Wilhelm Warham (s. d. Art.) als der 63. Nach seinem Tode erhob Heinrich VIII. im Jahre 1533 Thomas Cranmer auf den Stuhl von Canterbury, der sodann gemeinschaftlich mit dem Könige und dem schlechten Minister Thomas Cromwell (s. d. Art.) England von dem apostolischen Stuhle losriß und in einen Strudel unabsehbarer kirchlicher und politischer Wirren stürzte. Von da an folgten sich, wenn von Cardinal Pole (s. d. Art.) abgesehen wird, der unter Maria der Katholischen etwas über zwei Jahre den Stuhl von Canterbury inne hatte (März 1556 bis November 1558), lauter anglicanische Erzbischöfe bis auf den heutigen Tag. Dieselben haben ein jährliches Einkommen von nahezu 20 000 Pfd. Sterl., d. i. etwa 400 000 Mark; die katholischen Erzbischöfe hatten nach Moroni 360 000 Lire Einkommen, und die Kammertaxe betrug 10 000 flor. aur. Ueber die von den Erzbischöfen gehaltenen Concilien vgl. Provinciale seu Constitutiones Angliae, continens Constitut. Provincial. XIV Archiep. Cantuariens. cum adnotat. Gud. Lindwood, Oxon. 1679, und über das Erzbisthum selbst besonders: M. Parker, De antiqq. Britann. eccles. et privilegiis eccles. Cantuariensis, cura Sam. Drake, Londonii 1729; Wharton, Anglia sacra I, 1 sqq. 790 sqq. II, 55 sqq.; Le Neve, Fasti I, 2 sqq.; Moroni, Dizionario VIII, 18—23; Gams, Ser. Epp. 182 sq.; Dr. Arthur Stanley, Historical Memorials of Canterbury, 1855. [Neher.]

Cantica, die biblischen, im Brevier. Folgende biblische Gesänge sind außer den Psalmen in das Brevier aufgenommen worden: Aus dem Alten Testamente 1. das Canticum des Moses aus Ex. 15, 1—19 für die Laudes der feria quinta; 2. das Canticum des Moses aus Deut. 32, 1 ff. für die Laudes des Sabbats; 3. das Canticum der Anna, Mutter des Samuel, aus 1 Sam. 2, 1 ff. für die Laudes der feria quarta; 4. das Canticum des Isaias aus Is. 12, 1—6 für die Laudes der feria secunda; 5. das Canticum des Königs Ezechias aus Is. 38, 9—20 für die Laudes der feria tertia; 6. das Canticum der Jünglinge im Feuerofen aus Dan. 3, 57 ff. für die Laudes der Sonn- und Festtage; 7. das Canticum des Propheten Habakuk 3, 1—19 für die Laudes der feria sexta. — Aus dem Neuen Testamente: 1. das Magnificat der seligsten Jungfrau, Luc. 1, 46—55, für die Vesper; 2. das Benedictus des Priesters Zacharias, Luc. 1, 67—79, für die Laudes; 3. Nunc dimittis von dem frommen Simeon, Luc. 2, 29—32, für die Complet eines jeden Tages. — Die Hinübernahme dieser Gesänge aus der Bibel in das kirchliche Officium scheint auf apostolischer Sitte und Anordnung zu beruhen. Apg. 16, 25 wird berichtet, daß Paulus und Silas im Gefängnisse zu Philippi „beteten und Gott lobsangen“ (προσευχόμενοι ὕμνουν τὸν θεόν). So zu thun fordert Paulus auch die Gläubigen auf (Eph. 5, 18): „Laßt euch erfüllen vom heiligen Geiste, indem ihr gegenseitig euch zusprechet mit Psalmen und Lobliedern und geistlichen Gesängen, indem ihr singet und lobpreiset den Herrn in euren Herzen.“ Aehnlich spricht sich der Apostel Col. 3, 16 aus: „Das Wort Christi möge wohnen in euch reichlich, indem ihr in jeglicher Weisheit euch belehret und ermahnet mit Psalmen und Lobliedern und geistlichen Gesängen, in der Gnade Gott lobpreisend in euren Herzen.“ — Eine Sammlung von älteren Erklärungen sämmtlicher biblischer Cantica enthält die Catena explicationum veterum ss. Patrum in omnia V. et N. T. cantica ab Ant. Carafa e graeco in lat. vers. Colon. 1572. [Seisenberger.]

Cantor, 1. Aegidius, s. Intelligentiae homines; 2. Petrus, s. Petrus Cantor.

Cantor, auch Choraufseher (episcopus chori), Chorregent oder Vorsänger (chori regens, praecentor), hieß an einer Cathedral- oder Collegiatstiftskirche derjenige Canoniker, der die Chorknaben und jüngeren Stiftscleriker im Choral unterrichtete, den Gesang während des Chorgebetes und Gottesdienstes dirigirte und die betreffenden Psalmen, Hymnen und Antiphonen anstimmte. Als dieses Amt einerseits zu einem Personate (in vielen Stiftern sogar zu einer wirklichen Dignität) erhoben und damit eine ansehnliche Pfründe verbunden wurde, andererseits die Canoniker nach Auflösung des Commun

lebens den ihnen obliegenden Chordienst durch Stellvertreter (Chorvicare) versehen ließen, bestellte sich auch der Chorrector aus der Zahl der Chorvicare einen oder mehrere Subcantoren (succentores), denen er gegen ein jährliches Gehalt die Ertheilung des Gesangunterrichtes übergab, während er in eigener Person nur die Oberaufsicht über die Chorvicare und Choraulen führte und die Ordnung des Chordienstes bestimmte. [Permaneder.]

Canut II., der Große, König von Dänemark, von den Dänen zur Waldemarischen Zeit der Alte genannt, war der Sohn Sveins-Gabelbart und hat vor den nordischen Königen das Verdienst, dem Christenthume den Sieg in Dänemark verschafft zu haben. Nach dem Tode seines Vaters von der Flotte zum König ausgerufen, holte er allererst mit seinem Bruder Harald seine vom Vater verstoßene Mutter aus Polen zurück, ließ sich dann taufen und erhielt im Sacrament der Wiedergeburt den Namen Lambert. Als König von England war er in die Reihe der christlichen Regenten bereits eingetreten, und es war für ihn daher eine Ehrensache, das Heidenthum in seinem andern Reiche Dänemark auszurotten. Dieß gelang ihm in seiner 21jährigen Regierung (1014—1035) fast vollständig. Bei seinem hochwichtigen Geschäfte scheint Canut die Thätigkeit englischer Priester benutzt zu haben. Denn als er 1019 von England aus Dänemark besuchte, brachte er von da viele Priester hinüber, die er von den englischen Bischöfen hatte ordiniren lassen (vgl. Svenonis Aggonis fil. histor. 84), und ließ sie auch in Schweden, Norwegen und sogar auf Island das Evangelium verkünden. Unter diesen Priestern sollen nach Svends Agesen ausdrücklicher Versicherung auch Bischöfe gewesen sein (multos pontifices et presbyteros secum adduxit), von denen, als Missionaren, der Erzbischof von Hamburg weiter nichts als Gehorsam verlangte, und die er in ihren apostolischen Arbeiten durchaus nicht beeinträchtigte. Wahrscheinlich hat der König damals schon Mönche aus England mit herübergeführt; denn die Hilfe der Benedictiner konnte er bei seinem Plane, das dänische Volk zu civilisiren, keineswegs entbehren. Zur Handhabung und Förderung des Unterrichts waren Klosterschulen nöthig, aus denen mit der Bildung des Geistes auch Milderung der Sitten hervorgehen mußte. Die Hauptorte, in denen Canut Klöster anlegte, waren Odense und einige ungenannte Städte in Jütland, wahrscheinlich dieselben, die schon Bischofssitze hatten; sie wurden natürlich bald auch Pflanzschulen für die Weltgeistlichkeit. Canuts Stiftungen sind ferner die Klöster Veng und Vaar im Stifte Aarhuus, Kloster St. Maria und die dazu gehörige Kirche in Wiborg, von denen bald auch die Cultur des Landes ausging. Zudem wurden Klöster und Geistlichkeit mit bedeutenden Einkünften ausgestattet (vgl. Cypraei Annals 90). Nicht weniger ließ sich der König die Errichtung von Kirchen angelegen sein, deren Bauart auf englische Baumeister hinzuweisen scheint. Die namhaftesten derselben sind die zu Booling im Stift Ribe, zu der er die gehauenen Steine und das Blei aus England schickte, die Nicolaikirche in Weile u. s. w. Natürlich werden auch viele heidnische Tempel in christliche umgewandelt worden sein. Die Kirchen selbst wurden von Canut reichlich beschenkt, Klöster und Kirchen unter entsprechende Gerichtsbarkeit gestellt und für Seeland 1022 Gerbrand zum Bischof ernannt. Bald nachher (1026) trat Canut nach der Weise andächtiger angelsächsischer Vorfahren im Reiche, aber in Dänemark als erstes Beispiel, eine Pilgerfahrt nach Rom an. Im Kloster St. Omer bewunderte der Lobredner der Königin Emma seine Bußfertigkeit; allenthalben spendete er reiche Gaben. Auch dem Papste Johann XIX. brachte er reiche Geschenke. Dieser war bei seiner Anwesenheit hoch erfreut, das Band zwischen Rom und den neuen Christen jenseits der Ostsee fester knüpfen zu können, und erließ sogar den englischen Erzbischöfen die schwere Taxe für das Pallium. Den ganzen Winter verweilte der König zu Rom, errichtete daselbst, wie in mehreren Städten Italiens, Hospitäler für die Dänen, augenscheinlich in der Absicht, die Verbindung mit der Hauptstadt der Christenheit zu unterhalten und sein Volk im festen Anschlusse an den heiligen Stuhl zu bessern Christen zu machen. Er selbst gelobte am Grabe der Apostelfürsten Besserung seines Lebens. In der That lag ihm nach der Rückkunft das Wohl seiner Unterthanen sehr am Herzen, während er früher blutdürstig und grausam regiert hatte. Vielleicht war auch seine Wallfahrt selbst ein Act der Buße und Reue gewesen, durch den er sich von vielen Blutschulden hatte reinigen wollen. Eine besondere Andacht hegte er Zeit seines Lebens zu dem hl. Augustin, Erzbischof von Canterbury, durch dessen Mission das Christenthum in England begründet worden war. Was endlich die Sittenverbesserung und die Kirchendisciplin in Dänemark anlangt, so hat sich Canut um beide durch Einführung englischer, vom Christenthum bereits gemilderter Gesetze und Verordnungen große Verdienste erworben. Für die canonischen Bestimmungen hatte die Hamburger Diöcese wahrscheinlich ihr eigenes Pönitentialbuch; dennoch kam das vom Erzbischof von Canterbury verfaßte Pönitentialbuch nach Dänemark. Aus einem 1032 von Canut für die Hofleute gegebenen Gesetze erhellt, daß er den Zweikampf als gerichtliche Entscheidung, nämlich insofern er als ein Gottesgericht betrachtet wurde, abzuschaffen suchte und Alles auf den Zeugenbeweis gründete; nur in sehr schwierigen Fällen ließ er das Gottesgericht des glühenden Eisens zu. So groß übrigens auch Canuts Verdienste um die Christianisirung Dänemarks sind, so gelang es seinen Bemühungen doch nicht, das Heidenthum völlig aus diesem Lande auszurotten. (Vgl. Saxo Grammaticus, Hist. Dan. LL. XVI, lib. 10, ed. Stephanius, Sor. 1644, p. 192—203;

Notae uber., ib. 1645, 209—213; Münter, Geschichte der Einführung des Christenthums in Dänemark und Norwegen I, Leipzig 1823, 405 f. 410 f.; Dahlmann, Geschichte von Dänemark bis zur Reformation I, 108.) Außer Canut d. Gr. hat auch

Canut IV., der Heilige, kirchengeschichtliche Bedeutung für Dänemark. Er war eifrig bemüht, das heidnische Verderben, das noch vielfach im Marke seines getauften Volkes schlich, zu vernichten. Ein eifriger Christ, übte er in hohem Grade die Ascese, beförderte den Bau der Kirchen und gab dem geistlichen Stande eigene große Vorrechte. Die acht Bischöfe Dänemarks traten unter ihm in die höchste Standschaft des Reichs gleich den Mitgliedern des königlichen Hauses ein, und seitdem erblickt man sie auf den Reichs- und Landtagen als den ersten Stand und häufig als Kanzler im engsten Rath des Königs. Die übereilte Einführung des Zehnten und die gewaltsame Eintreibung desselben kostete ihn in einem Aufstande, der im Norden von Leimfiord ausbrach und sich bis an die Schlei fortwälzte, das Leben in der Albanskirche zu Odense (10. Juli 1086). (Vgl. Saxo Grammaticus lib. 11, ed. Steph. 214—222; Not. uber. 220—223; Boll. Julii III, 118 sq.) [Fehr.]

Capaccini, Franz, Cardinal, wurde am 14. August 1784 zu Rom von unbemittelten Eltern geboren. Er studirte im römischen Seminar mit Unterbrechungen von 1799 bis 1806 und war darin zwei weitere Jahre als Pensionär. Er erhielt die Priesterweihe am 19. September 1807. Neben der Theologie betrieb er Physik und besonders Astronomie. Von 1808—1811 blieb er in Rom. Im J. 1811 wurde er Hauslehrer in Mailand und besuchte die Sternwarte. Bald folgte er einem Rufe als Director der Sternwarte nach Neapel und blieb dort bis zum Jahre 1815. Nach seiner Rückkehr stellte ihn Cardinal Consalvi als Minutanten im Staatssecretariate an. Papst Leo XII. ernannte ihn im J. 1824 zum Substituten des Secretariats der apostolischen Breven. Am 18. Juni 1827 unterschrieb er als Gehilfe des Cardinals Capellari das Concordat mit dem Gesandten der Niederlande. Im J. 1828 wurde er als Gesandter nach dem Haag geschickt. Im J. 1830 erhielt er den Titel eines Internuntius in München. Im J. 1831 berief ihn Papst Gregor XVI. als Substituten des Cardinals Bernetti in's Staatssecretariat. Vom Juni bis September 1837 weilte Capaccini in diplomatischer Sendung in Wien, Berlin, Bonn. Im J. 1838 wurde er Secretär der theologischen Akademie bei der römischen Universität. Im J. 1841 wurde er nach den Niederlanden gesendet; vom 19. Mai bis Ende des Jahres weilte er im Haag. Dann trat er 1842 seine dornenvolle Laufbahn als Internuntius und apostolischer Legat in Lissabon an. Nach seiner Rückkehr am 24. November 1844 ernannte ihn der Papst zum Auditor der Kammer; er war aber schon im Consistorium vom 22. Juli 1844 als Cardinal in petto vorbehalten worden. In Lissabon führte er die einfachste Lebensweise, indem er sich unter Anderem seine Speise von seinem Bedienten bereiten ließ, und benahm sich unter den allerschwierigsten Verhältnissen mit wunderbarer Klugheit und Festigkeit. Mit gebrochener Gesundheit kehrte er von dort nach Rom zurück. In dem Consistorium vom 21. April 1845 wurde er als Cardinal verkündigt, konnte aber die längstverdiente Würde nicht zwei Monate bekleiben. Er starb zu Rom in der Nacht vom 14. auf den 15. Juni 1845. Mit seinem frühen, vielbeklagten Tode sanken große Hoffnungen in das Grab. Er galt vielfach als die rechte Hand, eventuell als Nachfolger des Staatssecretärs Lambruschini. Gelehrsamkeit, Frömmigkeit, unermüdete Arbeitskraft, Bescheidenheit mit Festigkeit, hohe diplomatische Begabung u. A. waren in seltenster Weise in ihm vereinigt. (Vgl. A. Coppi im Diario di Roma vom 15. Juli 1845; Allgem. Ztg. vom 22.—24. Juni, 5. und 24. Juli 1845; Gams, Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts, 1855, II, 596—598; W. Prisac, Die päpstlichen Legaten Commendone und Capacini in Berlin und ihre Aufgabe, Neuß 1846. Gegen letztere Schrift: Stupp, Die päpstlichen Legaten und Pfarrer Prisac, Solingen 1847.) [Gams, O. S. B.]

Capecelatro, Joseph, Erzbischof von Tarent und italienischer Publicist, stammte aus einer alten und sehr angesehenen Familie Neapels und wurde dort am 23. September 1744 geboren. Er widmete sich dem geistlichen Stande, erhielt zu Rom eine Stelle als Consistorialadvokat und wurde schon am 30. März 1778 von Pius VI. zum Erzbischof von Tarent ernannt, womit der Titel eines Primas des Königreichs Neapel verbunden war. Leider hatte sich Capecelatro von der sogenannten aufgeklärten Richtung seiner Zeit einnehmen lassen und zeigte einen wenig kirchlichen Sinn. Schon in seiner Jugendzeit veröffentlichte er eine Schrift gegen den Tribut, den das Königreich Neapel dem apostolischen Stuhle wegen des Lehensverhältnisses zu zahlen hatte. Das Werkchen erregte Aufsehen, da es dem Zeitgeiste entsprach. Schon im J. 1777 geschah die Uebergabe des weißen Zelters und der Geldsumme mit der Erklärung, sie sei bloß als ein Beweis der Verehrung gegen den hl. Petrus anzusehen; vom Jahre 1788 an unterblieb die Sendung völlig. Später schrieb Capecelatro ein Werk gegen den Cölibat des Clerus, indem er von dem Vorurtheil befangen war, der Cölibat hauptsächlich habe die Veranlassung zur Kirchenspaltung im 16. Jahrhundert gegeben, und er sei auch die Ursache, weßhalb sonst religiös gesinnte Männer eine solche Abneigung gegen die katholische Kirche hegten. Als Erzbischof wirkte Capecelatro ganz in dem Geiste, dessen bekanntester Vertreter sein Freund Scipio Ricci, der berüchtigte Bischof von Pistoja, war; er konnte seinen Ansichten ungestört Geltung verschaffen, weil damals die neapolitanische Regierung jede kirchliche Neuerung begünstigte. Uebrigens war er

doch auf das Wohl des Landes bedacht, und als der französische Revolutionsgeist in Italien eindrang, machte er die Königin Karoline auf manche Mißbräuche in der Verwaltung der Minister aufmerksam, ohne indeß bei ihr Gehör zu finden. Als im J. 1799 das Königreich Neapel nach dem Sturze des Königs durch den französischen General Championnet auf kurze Zeit in die parthenopäische Republik umgewandelt wurde, nahm Capecelatro ein öffentliches Amt an, weil er sich dem Dienste des Vaterlandes unter so kritischen Verhältnissen nicht entziehen wolle. Daher ließ ihn der Cardinal Ruffo, als er nach wenigen Monaten Neapel eingenommen und das Königthum wiederhergestellt hatte, in Haft nehmen; indeß wurde er bald aus derselben entlassen. Zur Zeit der bonapartistischen Regierung hatte Capecelatro großen Einfluß; von Joseph Napoleon wurde er zum Minister des Innern ernannt und behielt dieses Ministerium auch unter dem König Joachim Murat. Nach dem Sturze des Königs mußte er sich zurückziehen, und im J. 1818 resignirte er auch auf sein Erzbisthum Tarent. Sein Palast zu Neapel blieb indeß der Sammelplatz bedeutender Männer, und ungeachtet seines Alters nahm er am politischen und wissenschaftlichen Leben noch regen Antheil. Seine letzte bedeutendere Schrift war sein Elogio di Federico II., re di Prussia, Berol. 1832; man möchte daraus schließen, daß er bis an's Ende in der sogenannten aufgeklärten Richtung beharrte. Hochbetagt starb Joseph Capecelatro am 2. November 1836. (N. Candia, Elogio storico dell' arcivescovo G. Capecelatro, Napol. 1837; Scura, Relazione della condotta dell' arciv. M. G. Capecelatro nell' anno 1799, s. l. [Genf] 1826.) [Jungmann.]

Capella, Martianus Mineus Felix, lateinischer Schriftsteller, war nach dem Zeugniß Cassiodors geboren zu Madaura in Afrika und wahrscheinlich zu Carthago gebildet (Opp. 9, 999), sowie später ebenda seßhaft, weßhalb er in den Handschriften Carthaginiensis genannt wird. Wann er lebte, läßt sich nicht mit einiger Genauigkeit feststellen. Keinesfalls hat er vor dem vierten Jahrhundert n. Chr. geschrieben, weil er in seinem Werke Schriftsteller wie Aristides Quintilianus, Aquila Romanus, Serenus und Terentianus benutzt hat. Andererseits kann er auch nicht nach der Eroberung Carthago's durch Geiserich 439 gelebt haben, weil zu seiner Zeit noch das proconsularische Regime in Afrika bestand (6, 577) und er Carthago selbst (6, 669) als inclyta pridem armis, nunc felicitate reverenda bezeichnet, was unter der Vandalenherrschaft in Afrika kaum gesagt werden konnte. (Vgl. außerdem Mart. Cap. 6, 637.) Er war Sachwalter, wie es scheint in Carthago selbst, aber nicht, wie man früher aus der schlecht verstandenen Stelle seines Werkes (9, 999) proconsulari desudantem (so Böttger, vero dantem die Handschr.) culmini voreilig hat schließen wollen, Proconsul von Afrika. Im späteren Lebensalter verfaßte er sein Werk, dessen Gesammttitel nicht ganz feststeht. In den Handschriften führen bloß die zwei ersten Bücher den Titel De nuptiis philologiae et Mercurii, während die folgenden Bücher jedes seinen besonderen Titel De arte grammatica lib. III, De arte dialectica lib. IV u. s. w. haben. Das Ganze ist eine aus prosaischen und poetischen Stücken gemischte und in überaus schwulstigem Tone gehaltene encyklopädische Darstellung der freien Künste in neun Büchern. Die zwei ersten enthalten die Einleitung, eine Darstellung der Vermählungsfeier der Philologie mit dem Mercur in allegorisch-mystischer Form, welche um so wunderlicher sich ausnimmt, als der Verfasser sie auch in den folgenden Büchern beibehalten hat, um in diesen grotesken Rahmen die Behandlung der sieben zu jener Zeit den Kreis der gelehrten Bildung abschließenden Disciplinen, Grammatik, Dialektik, Rhetorik, Geometrie, Arithmetik, Astronomie und Musik mit Einschluß der Poesie, einzuzwängen. Das Werk ist aus Varro und anderen älteren Schriftstellern zusammengetragen, aber mit so vieler Nachlässigkeit und Flüchtigkeit, daß allenthalben arge Mißverständnisse untergelaufen sind. Ueber die Quellen vgl. Juergensen, Comment. philol. semin., Lips. 1874, 59 sqq.; Luedecke, De M. C. libro sexto, Goett. 1862, und Göttinger Gel. Anz. 1867, 88; Westphal, Griech. Rhythmiker 47; Deiters, Studien zu den griech. Musikern, Posen 1881, und besonders Eyssenhardt vor seiner Ausgabe, S. XXXI ff. — Capella's Werk hat eine gewisse culturhistorische Bedeutung, weil es als allgemein geschätztes Schulbuch im Mittelalter einen großen Einfluß auf den höheren Unterricht und die gelehrte Bildung ausgeübt hat (Gregor. Turon. Hist. Franc. l. 10 extr.). Aus eben diesem Grunde ist es auch nicht bloß mit Commentaren von tüchtigen Männern, wie Scotus Erigena, Remigius von Auxerre, Alexander Neckam u. A., sondern auch mit Uebersetzungen reichlich bedacht worden, unter denen die von Graff, Berlin 1837, herausgegebene althochdeutsche besonders hervorzuheben ist. Für die Annahme, daß Capella christlichen Anschauungen gehuldigt habe, wofür man in neuerer Zeit wiederholt den Nachweis zu liefern versucht hat, bietet sein Werk durchaus keinen positiven Anhalt. — Ausgaben von Ad. Kopp, Frankf. 1836, mit reichem Commentar; kritisch revidirter Text von Franz Eyssenhardt, Leipzig 1866. Im Allgemeinen vgl. Fabricius, Bibl. Lat. III, 213 sqq., ed. Ernesti; F. Jacobs in Ersch und Gruber, Encyklopädie Sect. I, Bd. XV, 118 ff.; C. Böttger, Jahns Archiv für Philol. XIII, 1847, 590 ff.; Teuffel, Gesch. der röm. Litt. § 452, 4. Aufl. [Klein.]

Capellan, s. Kaplan.

Capellari, Mauro, s. Gregor XVI.

Capelli, Marcus Antonius, theologischer Schriftsteller aus dem Orden der Franciscaner-Conventualen, war um die Mitte des 16. Jahrhunderts zu Este bei Padua geboren,

zeichnete sich durch bedeutende Kenntnisse in den alten Sprachen und in den Alterthumswissenschaften aus, bekleidete die höheren Aemter seines Ordens und das eines Qualificators des heiligen Officiums und starb zu Rom 1625. In dem Streite, den Paul V. im Anfange des 17. Jahrhunderts mit der Republik Venedig über die kirchliche Immunität hatte, ließ er sich, als geborener Unterthan dieses Staates, verleiten, zu Gunsten der Venetianer zwei Schriften zu veröffentlichen, zuerst eine italienisch geschriebene (Venedig 1606), dann eine lateinische unter dem Titel: De interdicto Pauli V., Francof. 1607. Doch bald retractirte er vor dem Cardinal Justiniani in Bologna. Daß ihm dieser Widerruf von Herzen gekommen, beweisen alle seine späteren Schriften, nicht bloß der im Sinne einer Retractation geschriebene, ungedruckt gebliebene Tractat De absoluta rerum sacrarum immunitate a potestate principum laicorum. Die bekanntesten seiner übrigen Schriften sind: Adversus praetensum regis Angliae primatum Liber, Bon. 1610; Disputationes duae de Summo Pontifice etc., Colon. 1621. Die erste Disputation ist gegen eine dem de Dominis zugeschriebene Schrift gerichtet und beweist den Vorrang des hl. Petrus. Die zweite gegen Godefroy handelt darüber, daß die römischen Päpste dem hl. Petrus im Primate succedirt sind. Ferner: De appellationibus ecclesiae Africanae ad Romanam sedem, Paris. 1622, 3. ed. Romae 1722; De coena Christi suprema, Paris. 1625, eine für ihre Zeit werthvolle, gegen Vecchietti (De anno primitivo, Aug. Vind. 1621) gerichtete Streitschrift über die Zeit des letzten Abendmahles und über die Consecration Christi in ungesäuertem Brode. (Nicéron XXIII, 1.) [Zeiler, O. S. Fr.]

Caperolus, Petrus, O. Min., Gründer der Partei der Caperolanen im Franciscanerorden. Wenn die politischen Wogen hoch gehen, so ist leicht Gefahr, daß sie auch über die Umfriedung der Klöster schlagen und daselbst große Verwirrung anrichten. In der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts war Krieg ausgebrochen zwischen Venedig und Mailand, und da einige Franciscanerklöster der mailändischen Ordensprovinz auf venetianischem Gebiete lagen und umgekehrt, so kam es zu Reibungen in einzelnen Ordensgemeinden, die bald in größere Unordnungen ausarteten. Einige im Kloster zu Brescia lebende Venetianer glaubten, sie seien von ihren mailändischen Obern zu hart und zu herrisch behandelt, und wollten das Joch abschütteln. An der Spitze der Unzufriedenen stand Pietro Caperolo, ein Mann von lebhaftem Temperamente, dabei gelehrt und als Prediger beim Volke beliebt. Die Unruhigen entließ man zuerst in andere Provinzen, rief sie aber bald wieder zurück und vertheilte sie zur Strafe in die entferntesten und ärmsten Klöster der Provinz. Gekränkt durch solche Behandlung, begann Caperolo darauf hinzuarbeiten und erreichte es in der That, daß die Klöster zu Brescia, Bergamo und Cremona nebst einigen anderen sich von der strengen Observanz trennten und sich unter den Gehorsam der Conventualen stellten. Papst Sixtus IV. suchte (1472) den darüber entstandenen Streit beizulegen; um die Gemüther zu beruhigen und auch die Republik Venedig zu befriedigen, welche die Abtrennung der genannten Klöster von der mailändischen Provinz verlangte, errichtete das 1475 zu Neapel versammelte Capitel der Observanten eine eigene Vicarie Brescia, wozu die übrigen erwähnten Klöster gehören sollten. Caperolo war auch damit nicht zufrieden, sondern erwirkte, vom Dogen zu Venedig unterstützt, vom Papste die Erlaubniß, die Vicarie Brescia in eine eigene Congregation umzugestalten, welche den Conventualen unterworfen sein, aber die Befugniß haben sollte, sich einen Provinzvicar zu wählen; man nannte die Mitglieder dieser Quasiprovinz nun Caperolanen. Doch untersagte der Papst noch in demselben Jahre 1475 die weitere Aufnahme von Observanten, welche zu ihnen übertreten wollten, und als Caperolo bald nach dem Jahre 1480 starb, kehrten sämmtliche Klöster der Caperolanen wieder unter den Gehorsam der Observanten zurück, bildeten aber fortan eine eigene, von der mailändischen getrennte Provinz. (Vgl. Helyot VII, 114 ss.) [A. Kobler, S. J.]

Caphara, Caphira, Cephira (כְּפִירָה, d. h. Dorf), eine der vier gabaonitischen Städte (Jos. 9, 17), später dem Stamme Benjamin zugetheilt (Jos. 18, 26), auch nach dem Exil wieder in Besitz genommen (1 Esdr. 2, 25. 2 Esdr. 7, 29). Ueber die Ruinen von Keftra, nordwestlich von Jerusalem, östlich von Jâlo (Ajalon), vgl. Guérin, Judée I, 283 ss. [Ecker.]

Capharnaum (Capernaum), talmudisch כְּפַר נַחוּם (Buxt., Lex. talm. 1080), was Hesychius mit χωρίον παρακλήσεως und Hieronymus mit villa seu vicus consolationis erklärt, war der Name einer Stadt in Galiläa (Luc. 4, 31), auf der Grenze der Stämme Zabulon und Nephtali (Matth. 4, 13), am nordwestlichen Ufer des Sees Genesareth (Joh. 6, 1. 17, daher maritima, Matth. 4, 13), und zwar nicht weit vom Einflusse des Jordan in denselben (Lightfoot, Centur. c. 80). Da sie im A. T. nicht erwähnt wird, dürfte sie erst nach der babylonischen Gefangenschaft entstanden sein. Sowohl die Fruchtbarkeit des Bodens (Jos. Flav. B. J. 3, 10, 8), als auch ein beträchtlicher Handel (von dem selbst die Anwesenheit vieler Zöllner zeugt, Matth. 9, 10) und die Fischerei im nahen See (Matth. 4, 18 f. Luc. 5, 2; Jos. Flav. B. J. 3, 10, 7) trugen bedeutend zu ihrem Wohlstande bei. — In dieser Stadt pflegte Jesus während seiner öffentlichen Wirksamkeit oft längere Zeit zu verweilen (Matth. 4, 13) und wohnte dann wahrscheinlich im Hause der Brüder Petrus und Andreas, sowie er daselbst auch die Steuer zahlte (vgl. Marc. 1, 29 mit Matth. 17, 23. 26). Darum wird Capharnaum auch seine Stadt, ἰδία πόλις, genannt (vgl. Matth. 9, 1 mit

Marc. 2, 1). Hier lehrte er oft, und zwar bald in der Synagoge (Marc. 1, 21. Joh. 6, 24. 60 u. a.), bald im Hause (Marc. 2, 2; 3, 20), bald am Ufer des Sees Genesareth (Marc. 2, 13; 4, 1 u. a.) und wirkte da auch viele Wunder (Marc. 1, 23 f. 30—34; 2, 3 f.; 3, 1 f.; 5, 22 f. Luc. 5, 4 f.; 7, 1 f. u. a.). Die Einwohner dieser Stadt und ihrer näheren Umgebung hatten daher vor vielen Anderen Gelegenheit, ihn und seine Lehre kennen zu lernen, und erhielten die mächtigsten Beweggründe zum Glauben an ihn (Matth. 11, 20—24). Später verfiel Capharnaum in tiefe Dunkelheit. Wenn das von Josephus Flavius (Vit. Jos. 72) erwähnte Κεφαρνώμη, welches mit dem Namen κώμη bezeichnet, nicht ein anderer Ort war, so fing dieser Verfall Capharnaums bald nach der Zeit Christi an. Ueber die Lage der Stadt gehen die Ansichten auseinander, doch kommen dabei nur Kherbet Minjeh und Tell Hum in Frage; wahrscheinlich ist das letztere der Ueberrest von Capharnaum. (Vgl. Cellar., Not. Orb. Ant. l. 3, c. 13, § 51. 52; Büsching, Erdbeschreibung XI, 1, 490; Russel, Palästina 204; Palest. Explor. Fund 1877, 123; 1879, 131.) [Kozelka.]

Caphtorim (כַּפְתֹּרִים, Γαφθοριείμ), im A. T. eine Völkerschaft chamitischer Herkunft, Bewohner des Landes כַּפְתֹּר (Gen. 10, 14. 1 Par. 1, 12). Dieses Land wird Jer. 47, 4 אִי, insula, genannt, so daß nach der gewöhnlichen Bedeutung ein Küstenland darunter zu verstehen ist. Nach Gen. 10, 14 ist es in Aegypten zu suchen, und zwar der hier eingehaltenen Ordnung gemäß in der Nähe der Chasluim, d. h. östlich vom Nildelta (vgl. Ebers, Aegypten und die Bücher Mose's, Leipzig 1868, 127 ff.). In diesem Küstenstrich wohnten zur Zeit die Philister, welche von den Chasluim ausgegangen waren, so daß sie Jer. 47, 4 „Auswurf des Meerlandes Caphtor" genannt werden. Es ist also anzunehmen, daß die Philister aus ihrer Stammesheimat כַּסְלֻחִים erst nach Caphtor, von dort weiter nach Palästina gezogen sind, wo sie die semitischen Urbewohner, die Heväer, unterjochten und sich dauernd niederließen (Deut. 2, 23. Am. 9, 7). Da nun aber die Philister im A. T. auch Cerethi genannt werden (1 Sam. 30, 14), unter welchem Namen man der Lautähnlichkeit wegen Creter verstehen will, so wird Caphtor gewöhnlich als die Insel Creta erklärt; doch ist diese Deutung mit Gründen ebenso wenig zu stützen, wie die Uebersetzung Cappodocia in der Vulgata. Letztere hat in der officiellen Ausgabe die Untersuchung auch dadurch erschwert, daß Gen. 10, 14 nach der bestehenden Interpunktion Caphtorim zu Philistiim gezogen ist, während es doch nach dem Hebräischen zu Chasluim gehört: et Chasluim de quibus egressi sunt Philistiim, et Caphtorim. (Vgl. Stark, Gaza u. die philist. Küste, Jena 1852, 76; Knobel, Die Völkertafel, Gießen 1850, 215; J. G. Müller, Die Semiten in ihrem Verhältniß zu Chamiten und Japhetiten, Gotha 1872, 252.) [Kaulen.]

Capitel. 1. Textabschnitt in der Bibel, s. Abtheilung der Bibel. 2. Im Brevier die Lesung eines kurzen, aber vielsagenden Ausspruches aus der heiligen Schrift. „Dadurch, daß das Wort ein Diminutivum ist, wird die Kürze, und durch seine Ableitung von caput die Fülle seines Inhaltes angedeutet" (S. Anselm., Comm. in Ep. ad Hebr. c. 8). Die Benedictinerregel hat die Bezeichnung lectio, der Ambrosianische Ritus epistolella, Andere geben lectiuncula und versus. Capitel werden gelesen zu den Laudes und den folgenden Horen, auch zur Vesper und Complet, und zwar immer erst nach Vollendung des Psalmengesanges. Das Capitel schaut auf die Psalmen zurück und gibt mit Rücksicht darauf gewöhnlich eine praktische Weisung für die betreffende Tagesstunde. Von größerer Bedeutung erscheint das Capitel der Laudes, welches gewöhnlich zur Terz und zur Vesper wiederkehrt; es gibt besonders deutlich den Gesichtspunkt an, den die Beter im Auge behalten sollen. In den Nocturnen hat man mehrere und längere Lectionen, weil in der Nacht die Diener Gottes, von Arbeit frei, sich Muße gönnen, die fromme Lesung zu hören; in den Tagesstunden aber wird nur ein Hauptstück gelesen, weil die Arbeit ihr Recht fordert. Bekanntlich übten die Beter des Alterthums, besonders die Mönche, die Handarbeit. Auf die Lesung des Capitels folgt die Antwort: Deo gratias als Ausdruck der Bereitwilligkeit, dem Worte Gottes Folge zu leisten. [Seisenberger.]

3. Bei den Orden heißen Capitel a. die größeren oder kleineren Versammlungen der Deputirten in Ordensangelegenheiten (capitula generalia, provincialia), s. d. Art. Definitionen; b. die täglichen Zusammenkünfte der Klostergemeinde in einem zu diesem Zwecke bestimmten Orte innerhalb des Klosters, dem sog. Capitelsaal. Nach Lesung des Martyrologiums und einem kurzen Gebete um Beistand für die Arbeit des Tages wird ein Abschnitt der Regel vorgelesen. Hierauf wird der verstorbenen Brüder und Wohlthäter namentlich gedacht, dann erfolgt die Vertheilung der einzelnen Aemter für den Tag oder die Woche. Den Beschluß macht das öffentliche Bekenntniß der gegen die Regel vorgekommenen Verfehlungen (die Culpa, s. d. Art.), für welche der Obere kleine Bußen auflegt (vgl. Martène, De antiq. Monachorum ritibus 1, 5). In den neueren Congregationen heißen Capitel sämmtliche Versammlungen der ganzen Gemeinde und werden ihrem Zwecke gemäß in Schuldcapitel und Wahlcapitel eingetheilt.

4. Ueber die Eintheilung einer Diöcese in kleinere Sprengel, capitula ruralia, an deren Spitze der Decan steht, s. d. Art. Decan. [Streber.]

Capitel (Capitulum) heißt das mit corporativer Verfassung organisirte Collegium der Cleriker, welche an einer Dom- oder Collegiatkirche mit Sitz- und Stimmrecht investirt sind. Der Name entstand aus einer Vorschrift der Regeln des canonischen Lebens (s. d. Art. Canonica

vita), nach welcher täglich den versammelten Canonici ein Capitel der Regel vorgelesen werden sollte; daher ging der Name Capitel zunächst auf den Ort der Versammlung, dann auf die Versammlung, endlich auf die Corporation selbst über.

I. Ursprung und Entwickelung. Während in den ersten Zeiten der gesammte Diöcesanclerus, bezw. dessen Priester und Diaconen ein Collegium unter dem Namen Presbyterium (s. d. Art.) und den Rath des Bischofs, sowie dessen Gehilfen bei den gottesdienstlichen Functionen bildete, beschränkte diese Organisation sich seit dem dritten und vierten Jahrhundert, wo die Ausbreitung des Christenthums die Anstellung von Geistlichen auf dem Lande nöthig machte, allmälig auf den Clerus der bischöflichen Stadt und gingen dann auf den der bischöflichen Kirche über, nachdem dieser, und zwar seit dem neunten Jahrhundert im fränkischen Reiche durch gesetzliche Vorschrift, zu gemeinsamem Leben (s. d. Art. Canonica vita) vereinigt worden war (Thomassin, Vet. et nova discipl. I, 3, 7 sq.). Da diese vita canonica zu gleicher Zeit auch bei andern Kirchen eingeführt wurde, so entstanden neben den Domcapiteln auch Collegiatcapitel mit ähnlicher corporativer Verfassung. Durch dieses gemeinsame Leben kam aus der klösterlichen Lebensweise, welcher es nachgebildet war, eine Anzahl Aemter in die Capitel, namentlich das des Praepositus, welches der Archidiacon (s. d. Art.), und des Decanus, welches der Archipresbyter (s. d. Art.) in der Regel übernahm. Andere Aemter, zum Theil schon in dem alten Presbyterium vorkommend, sind die des Scholasticus oder Caput scholae, des Primicerius oder Cantor, des Custos, des Thesaurarius, des Cellerarius und des Portarius, welche im Laufe der Zeit zu Dignitäten oder Personaten wurden, während die seit dem 12. Jahrhundert entstandenen, wegen ihrer Zweckmäßigkeit auch vom Concil von Trient (Sess. V, c. 1; XXIV, c. 8 de Ref.) vorgeschriebenen Aemter des Theologus und des Poenitentiarius (s. d. Art. Canonikat) in der Regel bloße Officia blieben und nur ausnahmsweise als Dignitäten (Devoti, Instit. jur. can. 1, 3, 69, n. 2) vorkommen. Mit der Aufhebung des gemeinsamen Lebens trat allmälig auch eine Theilung des Vermögens ein, zunächst zwischen dem Bischof und dem Capitel, vielfach auch zwischen dem Stiftsvorstande und dem Capitel, sodann zwischen den Clerikern der höheren Weihe, zu denen seit dem Ende des zwölften Jahrhunderts auch die Subdiaconen zählten, so daß jeder von diesen eine eigene Pfründe (praebenda) erhielt, und nur die jüngeren Cleriker (Domicellares, s. d. Art.) unter der Aufsicht des Scholasticus das gemeinsame Leben fortsetzten. Die Errichtung der einzelnen Präbenden hatte zur Folge, daß die meisten Capitel Capitula clausa wurden, d. h. nur so viele Canonici aufnahmen, als es Präbenden gab; demnach wurden die Domicellares oder Canonici juniores nicht ohne Weiteres nach erlangter Ausbildung und höherem Ordo, sondern erst, nachdem eine Präbende vacant geworden, sitz- und stimmberechtigte Capitulare. Als das gemeinsame Leben auch für die Domicellaren aufhörte, wurden für sie vielfach kleinere Pfründen (praebendae minores) errichtet, mit denen in der Regel ein festes Recht auf den Erwerb eines mit allen Rechten verbundenen vollen Canonikates verbunden war. Mit dem Aufkommen der Universitäten verloren die Stiftsschulen ihren Charakter als Erziehungsanstalten für die jüngeren Cleriker des betreffenden Stiftes, und mit dem Namen Domicellare bezeichnete man nun diejenigen Cleriker, welche, im Widerspruche mit den kirchlichen Gesetzen (c. Nulla X de conc. praeb. n. vac. 3, 8; c. 2, VI de conc. praeb. 3, 7; Conc. Trid. Sess. XXIV, c. 19 de Ref.), deren Durchführung hierin nicht gelang, eine Anwartschaft auf eine noch nicht vacante volle Canonikatspräbende erhalten hatten. Im Gegensatz zu den vollberechtigten Mitgliedern, den Canonici in fructibus et floribus, nannte man sie Canonici in herbis; vielfach hatten sie, wie die früheren Domicellares, kleinere sog. Domicellarpräbenden, mehrfach auch Sitz im Chor und Stimme im Capitel (Phillips, Lehrbuch des K.-R., 1. Aufl., 401). In die eigentlichen Canonikate rückten sie bei deren Erledigung nach dem Alter ihrer Aufnahme als Domicellare ein. Namentlich in Deutschland waren die Capitel trotz entgegenstehender Kirchengesetze (c. Venerabilis 37, X de praeb. 3, 5) Versorgungsanstalten für die jüngeren Söhne des Adels geworden; auch die weisen Anordnungen des Concils von Trient zur Reform der Capitel (z. B. Sess. XXII, c. 4 de Ref.; Sess. XXIV, c. 12 de Ref.) vermochten dem weiteren Verfall derselben nicht zu steuern. Eine bessere Ordnung wurde hier erst möglich, nachdem die weltliche Gewalt die alten Capitel, allerdings in durchaus ungerechter Weise, unterdrückt hatte.

II. Die Verfassung und Organisation der Capitel ist sehr verschieden, weil vielfach durch das Herkommen bestimmt. Für das jetzige Deutschland haben die neueren Circumscriptionsbullen die Zahl und die Rangordnung der Dignitäten und der übrigen Mitglieder, das Verhältniß der Canonici honorarii, die Bedingungen der Aufnahme normirt (s. d. Art. Canonikat). In den acht älteren Provinzen Preußens haben die Capitel, mit Ausnahme der von Gnesen und Aachen, wo nur ein Propst ist, zwei Dignitäten (Propst und Dechant); ebenso die Domcapitel in Bayern; in den übrigen deutschen Capiteln findet sich nur die Dignität des Dechanten; in allen sind die Vicare jetzt nicht mehr Stellvertreter der Canonici, sondern besitzen eigene, zum Chordienst verpflichtende Präbenden. Ueber die Einrichtung der österreichischen Capitel s. Schulte, Stat. dioec. cath. in Austria etc., Gissae 1866, 1—62.

III. Rechte. Als autonome Corporation haben die Capitel: 1. Das Recht zur Errichtung von Statuten, welche aber durch die neueren Cir

cumscriptionsbullen regelmäßig der Genehmigung des Bischofs unterworfen sind; 2. das Recht, in ihren eigenen Angelegenheiten an einem passenden Orte sich zu versammeln, und zwar auch ohne Zustimmung des Bischofs, jedoch nicht zu der Zeit des Capitelsgottesdienstes. Wem die Zusammenberufung zusteht, richtet sich nach dem Herkommen und den Statuten; gewöhnlich steht dieses Recht der ersten Dignität zu, falls diese, wie jetzt die Regel, de gremio capituli ist. Zu den Sitzungen brauchen in gewöhnlichen Fällen nur diejenigen eingeladen zu werden, welche sich am Orte befinden; in wichtigeren Angelegenheiten, namentlich bei Wahlen, Aufnahme neuer Mitglieder, Collation von Beneficien, auch die Abwesenden unter Feststellung eines angemessenen Termines (Barbosa, De Canon. et Dignit. c. 39). Wenn es sich nicht um die Rechte der Einzelnen handelt, werden die Capitelsbeschlüsse durch die Stimmenmehrheit der in der Sitzung Anwesenden gefaßt. Stimmenabgabe der Abwesenden durch Procuration ist nur bei Wahlen gestattet. 3. Das Recht der Verwaltung des Capitelsvermögens, der Anstellung eigener Beamten und der Führung eines eigenen Siegels. Bezüglich der Verwaltung der Domkirchenfabrik sind sie dem Bischof zu jährlicher Rechnungslage verpflichtet (Conc. Trid. Sess. XXII, c. 9 de Ref.). An diesen Rechten nehmen nur die wirklichen Canonici, die den ihrem Canonikate entsprechenden ordo sacer empfangen haben und weder suspendirt, noch interdicirt, noch notorisch excommunicirt sind, Theil, nicht aber die Canonici honorarii, noch die Vicare und die übrigen Präbendaten des Capitels, auch der Bischof nicht, wenn er nicht zugleich ein Canonikat der Kirche besitzt.

IV. Die Pflichten der Capitel sind die Abhaltung des Gottesdienstes in der Stiftskirche, insbesondere die Persolvirung des Officiums im Chor und die Abhaltung der Conventualmesse, welche täglich als Hochamt zu halten und für die Wohlthäter zu appliciren ist; an den Tagen, an welchen nach den Rubriken mehrere Conventualmessen zu halten sind, gilt, wo nicht eine besondere Gewohnheit besteht, diese Applicationspflicht nur für eine. Bei den andern sollen aber in der Commemoratio pro defunctis die Wohlthäter der Kirche in genere nicht vergessen werden (Bened. XIV., Constitut. Quum semper 19. Aug. 1744, n. 22; Conc. Trident. Sess. XXIV, c. 12 de Ref.; Bened. XIV., Instit. eccles. 107).

V. Besondere Rechte und Pflichten. A. Bei besetztem bischöflichem Stuhle. 1. Bei den Pontificalhandlungen des Bischofs ist das Domcapitel zur Assistenz und zum Dienst verpflichtet (Conc. Trid. Sess. XXIV, c. 12 de Ref.) und zwar in der von dem Pontificale und dem Cerimoniale Episcoporum näher geregelten Weise. 2. Bezüglich der Verwaltung der Diöcese bildet dasselbe bei allen wichtigeren Angelegenheiten den Rath des Bischofs, so zwar, daß dieser in bestimmten Angelegenheiten nicht gültig handeln kann, ohne den Rath, in anderen nicht, ohne die Zustimmung des Capitels, und zwar nicht der einzelnen Mitglieder, sondern der capitulariter beschließenden Corporation, eingeholt zu haben. In dieser Stellung der allein zur Berathung des Bischofes bei der Diöcesanregierung selbständig berechtigten Organe erscheinen die Capitel seit dem Anfange des dreizehnten Jahrhunderts, während bis dahin auch der Rath oder die Zustimmung des übrigen Clerus noch in vielen Urkunden erwähnt wird (Hinschius, Kirchenrecht II, 59—61). Nach dem jus commune bedarf der Bischof der Zustimmung (consensus) des Capitels a. zur Veräußerung von Kirchengut, namentlich unbeweglicher oder sehr werthvoller beweglicher Sachen (c. 2, X de donat. 3, 24; c. 2 de reb. eccles. non alien. VI, 3, 9); b. bei Collation derjenigen Beneficien, welche von dem Bischof und dem Capitel gemeinschaftlich zu verleihen sind (c. 6, X de his quae fiunt 3, 10); c. zur Errichtung neuer oder Wiederherstellung supprimirter Präbenden an der Cathedrale (c. 8, X de constit. 1, 2; c. 33 de praeb. VI, 3, 4); d. zur Veränderung von Beneficien überhaupt (c. 8. 9, X de his quae fiunt 3, 10; Clem. c. 2 de reb. non alien. 3, 4; Conc. Trid. Sess. XXIV, c. 15 de Ref.); e. zur Veränderung von Rechten des Capitels (c. ult. X de his quae fiunt 3, 10); f. zur Auflegung von Abgaben (c. 9, X eod. tit.); g. bei Aufnahme von Anleihen, welche die Kirche belasten (c. 2, X de solut. 3, 23), überhaupt in allen Fällen, aus welchen für die Kirche, den Nachfolger oder das Capitel Nachtheile entstehen können (c. 4, X de his quae fiunt 3, 10); h. wenn dem Capitel das Wahlrecht zusteht, bei Bestellung eines Coadjutors (c. un. de cler. aegrot. VI, 3, 5). — Den Rath (consilium) des Capitels muß der Bischof einholen a. bei Ein- und Absetzung von Aebten, Abtissinnen und anderen kirchlichen Würdeträgern (c. 4, X de his quae fiunt 3, 10); b. bei Bestrafung von Clerikern (c. 6, C. XV, qu. 7; c. 1, X de excess. prael. 5, 31); c. bei der kirchlichen Vermögensverwaltung überhaupt (c. 5, X de his quae fiunt 3, 10; c. 4 eod.); d. bei allen wichtigeren Angelegenheiten (c. 4, X de his quae fiunt 3, 10) und allen, die das Capitel betreffen (c. ult. eod.). Außerdem hat das Concil von Trient (Sess. XXI, c. 9 de Ref.; XXV, c. 8 de Ref.) vorgeschrieben, daß der Bischof bei Errichtung und Leitung der Seminare, der Verwendung der Einkünfte von Spitälern und ähnlichen Anstalten zu anderen Zwecken, wenn der stiftungsmäßige nicht erreicht werden kann, bei Verkündigung von Ablässen und bei Einsammlung von Collecten sich des Rathes zweier Domcapitulare bedienen soll. — Durch rechtmäßige Gewohnheit kann sowohl der Bischof als das Capitel in beiden Beziehungen größere Rechte erwerben, und haben namentlich die Bischöfe solche erlangt; gegen die Bestimmungen des Concils von Trient ist jedoch eine

solche Gewohnheit nach den canonischen Grundsätzen nicht zulässig.

B. Bei erledigtem bischöflichem Stuhle (Hermes, De capitulo sede vacante vel impedita et de vicario capitulari, Lov. 1873). Schon im zweiten Jahrhundert finden wir Indicien, daß die vacante Diöcese durch das Presbyterium verwaltet wurde (Epiphan., Adv. haer. 42); klarere Beweise gibt es für Rom und Afrika aus dem dritten Jahrhundert in den Briefen des hl. Cyprian und des römischen Clerus an den Clerus von Carthago (Ep. 2. 4. 5. 28. 30, Opp. S. Cypr. ed. Mediol. 1834, I), für den Orient aus dem fünften Jahrhundert in dem Schreiben des Concils von Ephesus an den Clerus von Constantinopel nach der Absetzung des Nestorius (Harduin. I, 1434). Wegen mehrfacher Uebelstände, besonders wegen Schädigung des Kirchengutes, und um den damals so drohenden Gefahren der Häresie und des Schisma während der Sedisvacanz sicherer zu begegnen, wurden vom Papst oder den Metropoliten in Afrika seit dem vierten Jahrhundert Interventores oder Intercessores (S. Aug., Ep. 44; Concil. Carth. 438, can. 8), in Italien und Gallien Visitatores (c. 3, D. XXIV; S. Greg. M. Ep. 1, 15 et 78; 3, 64; 5, 13 et 14; 13, 13) seit dem fünften Jahrhundert mit der Verwaltung der erledigten Diöcesen beauftragt, während im Orient die Metropoliten selbst diese Verwaltung in die Hand nahmen (Conc. Chalc. can. 25; Thomassin II, 2, 9, n. 8; III, 2, 51). In Gallien und Spanien scheint die Hauptverwaltung bei dem Presbyterium geblieben zu sein, und die Aufgabe des aus den benachbarten Bischöfen genommenen Visitator sich hauptsächlich auf die gleich nach eingetretener Sedisvacanz vorzunehmende Sicherung des Kirchenvermögens beschränkt zu haben (Conc. Regense an. 439, can. 6. 7; Conc. Ilerden. an. 524, can. 16; Conc. Valentin. an. 524, can. 2); auch in Italien blieb dem Presbyterium, freilich unter der Aufsicht des Visitator, ein Antheil an der Verwaltung (S. Greg. M. Ep. 5, 44; Joann. Diac., Vita S. Gregor. M. 3, 22). Solche Visitatores werden noch bis in's elfte Jahrhundert erwähnt (Hermes l. c. 26 sqq.; Hinschius, Kirchenrecht II, 232), daneben aber auch die Betheiligung des Clerus der erledigten Diöcese (Conc. Nemaus. an. 1096, can. 5; Epist. Cleri Rem. ad Hildebold. Suession. bei Harduin. VI, 1, 1587; Ep. S. Petri Dam. ad Faventinos, Epp. 5, 10). Mit der Umbildung des Presbyteriums in das Domcapitel trat letzteres auch in die Stellung des ersteren bezüglich der Verwaltung der erledigten Diöcese ein und erlangte dieselbe zuletzt ausschließlich unter Wegfall des Visitator. Zum Abschluß gelangte diese Entwickelung vor den Zeiten Gregors IX., indem dieses Recht der Domcapitel in dessen Decretalen als bestehend vorausgesetzt wird (c. 2, X ne sede vac. 3, 9; c. 14, X de maj. et ob. 1, 33; vgl. c. un. de maj. et ob. VI, 1, 17; c. 3 et 4 de suppl. neglig. VI, 1, 8). Nach diesem noch jetzt geltendem Rechte der Decretalen hat das Domcapitel, sobald es sichere Nachricht von der erfolgten Erledigung des bischöflichen Stuhles erhalten hat, 1. die ganze ordentliche bischöfliche Jurisdictionsgewalt auszuüben, mit Ausnahme derjenigen Punkte, welche ausdrücklich oder nach allgemeinen Rechtsgrundsätzen ausgenommen sind. 2. Was dem Bischof als Delegaten des apostolischen Stuhles oder durch besonderes Privilegium zusteht, geht nur dann auf das Capitel über, wenn es nicht an die Person oder Würde des Bischofs geknüpft, sondern auf dauernde Weise mit dem bischöflichen Amte verbunden ist. In gleicher Weise ist hinsichtlich dessen, was dem Bischofe durch Gewohnheitsrecht zusteht, zu unterscheiden. 3. Die bischöfliche Weihegewalt geht nicht auf das Capitel über, wohl aber hat letzteres, so weit nicht specielle gesetzliche Vorschriften entgegenstehen, das Recht, diese Weihehandlungen durch einen andern Bischof vornehmen zu lassen (Hermes l. c. 58 sqq.; Schmalzgrueber, Jus eccl. univ. III, P. 1, tit. 9). Demgemäß kann das Capitel sede vacante 1. gesetzliche Vorschriften (Statuten) erlassen; 2. im Umfang der ordentlichen bischöflichen Jurisdiction dispensiren, sowie auch in den Fällen, für welche das Concil von Trient (Sess. XXIII, c. 13 de Ref.; XXIV, c. 1 u. 6) dem Bischof diese Vollmacht gegeben hat; 3. die bischöflichen Aufsichtsrechte üben, insbesondere nach Ablauf eines Jahres seit der letzten Visitation und Diöcesansynode letztere berufen und die Diöcese visitiren (Bened. XIV., De synodo dioec. 2, 9, 6 u. 10, 10, 6; Bouix, De capitulis 641); 4. die bischöfliche, richterliche und Strafgewalt üben; 5. im Umfang der ordentlichen bischöflichen Jurisdiction von Sünden und Censuren lossprechen, auch in den Fällen des cap. 6 de Ref. Conc. Trid. Sess. XXIV, soweit demselben nicht durch spätere päpstliche Constitutionen derogirt ist; 6. die Beichtväter approbiren, dieselben aus gerechter Ursache von Neuem examiniren und ihnen nach Befund die Vollmacht zum Beichthören entziehen; 7. einen Bischof zu der Vornahme der bischöflichen Weihehandlungen in der Diöcese ermächtigen; 8. denjenigen, welche wegen eines Beneficiums, das sie schon besitzen oder auf dessen Erlangung sie ein Recht haben, der Ordination bedürfen, sofort, allen Ordinanden aber, nachdem ein Jahr seit Erledigung des bischöflichen Stuhles verflossen ist, Dimissorialien zum Empfang der Weihen durch einen andern Bischof ertheilen; bloße Testimonialien können von Anfang der Sedisvacanz an alle Ordinanden ertheilt werden. Dagegen ist dem Capitel untersagt 1. alles, was den Status der Diöcese verändern oder den Rechten des Bischofs präjudicirlich sein könnte, z. B. Veräußerung oder Verschenkung von Gegenständen, welche Eigenthum oder Miteigenthum des bischöflichen Stuhles sind, Processe über solche Vermögensobjecte oder Rechte, Unterdrückung, Vereinigung oder Trennung von Be-

neficien. 2. Die Verleihung der Beneficien, deren Collation oder Präsentation dem Bischof zusteht, ist dem Capitel ebenfalls entzogen, wahrscheinlich wegen des früheren engen Zusammenhangs der Collation mit der Weihe, und es ist demselben nur gestattet, die Präsentirten zu instituiren (c. 1 de instit. VI, 3, 6), die Gewählten zu bestätigen (c. 14, X de maj. et ob. 1, 33), die Beneficien, deren Collation dem Bischof und Capitel gemeinschaftlich zusteht, zu conferiren (c. un. ne sede vac. VI, 3, 8). Für alle andern Beneficien kann das Capitel nur einen Verwalter bestellen, auch für die Pfarrbeneficien, wenn es den Pfarrconcurs abhalten kann (Instructio S. C. Conc. data ad inst. Capit. Toletani an. 1577, bei Hermes l. c. 79 sqq.). 3. Von der Gewalt des Capitels sind endlich alle Vollmachten ausgenommen, welche dem Bischof mit Rücksicht auf seine Person und Würde durch päpstliche Privilegien oder Delegationen übertragen wurden; zu diesen gehören die Quinquennalfacultäten. Die an den verstorbenen Bischof gerichteten päpstlichen Schreiben und Commissorien kann das Capitel ausführen, wenn sie an den „Ordinarius“, nicht aber, wenn sie an den „Episcopus“ oder „Vicarius generalis“ gerichtet waren. Bezüglich der Ablässe ist die richtigere Meinung wohl die, daß das Capitel auch in dem den Bischöfen gestatteten Umfange solche nicht verleihen kann (Bened. XIV., De syn. dioec. 2, 9, 7).

C. Bei behindertem bischöflichem Stuhle (sede impedita) geht die Jurisdiction nur in einem einzigen Falle, und zwar nur vorläufig, auf das Capitel über, nämlich in dem Falle, daß der Bischof von Heiden oder Schismatikern (c. 3, de suppl. neglig. VI, 1, 8) oder auch von Häretikern in die Gefangenschaft geführt wird und nicht einmal mehr brieflich mit seinen Diöcesanen verkehren kann (S. C. Conc. in Hibern. 7 Aug. 1683; Bened. XIV., De syn. 13, 16, 11; das Nähere s. im Art. Sedes impedita).

D. Was die Weise betrifft, in welcher das Capitel bei erledigtem bischöflichem Stuhle seine Gewalt zu üben hat, so konnte dasselbe vor dem Concil von Trient diese entweder collegialisch oder per turnum der einzelnen Canonici oder auch durch einen oder mehrere Capitularvicare üben. Letzteres hatte so viele Vortheile, daß es die gewöhnliche Weise wurde (vgl. die Beweisstellen bei Hermes l. c. 38—45). Das Concil von Trient erhob alsdann die Administration durch einen Capitularvicar zur Vorschrift (Conc. Trid. Sess. XXIV, c. 16 de Ref.; s. d. Art. Capitularvicar). — Literatur. Außer den im Texte bereits angeführten Schriften: Miraeus, De canonicorum collegiis per Germaniam, Colon. 1615; van Espen, De instituto et offic. canonicorum, Lovanii 1685, Opp. I, P. 1, tit. 7—12; Ab Ickstadt, De capitul. metrop. et cathedral. . . Germ. progressu et juribus, Amstelod. 1764; Zindel, De eccles. cathedr. bei Mayer, Thes. nov. jur. eccles. I, 33 sqq.; Phillips, Vermischte Schriften II, 313 ff.; Scarfontanius, De capitulis, Luc. 1723; Institut. diocès. . . par l'évêque de Digne (Sibour), Paris 1845, I, 123 ss.; Dürr, De capit. clausis und De Varietate praebendarum in eccles. Germanicis bei Schmidt, Thes. jur. eccles. III, 122—259. [Heuser.]

Capito, Robert, s. Grosseteste.

Capito, Wolfgang Fabricius, eigentlich Wolfgang Köpflin, eines Hufschmieds Sohn, daher sein Name Fabricius, geboren zu Hagenau im Elsaß im J. 1478, wurde mit 20 Jahren Doctor der Medicin, studirte dann aus besonderer Vorliebe Theologie und lehrte von 1506 an als Doctor und Professor derselben in Freiburg im Breisgau, wo er nebenbei ein eifriger Zuhörer des berühmten Rechtslehrers Ulrich Zasius war, so daß er später den dritten Doctorhut, nämlich den aus dem canonischen Rechte, sich erwerben konnte. Im J. 1512 folgte er einem Rufe des Fürstbischofs von Speier, Philipp von Rosenberg, als Stiftsprediger nach Bruchsal, von wo aus er mit dem damals in Heidelberg weilenden Oecolampadius bekannt wurde. Obwohl er in Freiburg zu strengkirchlichen Männern in befreundeten Verhältnissen stand (er schrieb, als Eck 1510 von Freiburg nach Ingolstadt zog, an diesen ein Abschiedsgedicht), so scheint er doch schon dort, namentlich über die Transsubstantiation, nicht kirchlich gedacht zu haben. Seine innere Unruhe und der Ruf des Magistrats von Basel führte ihn nach drei Jahren von Bruchsal in letztere Stadt, wo er als Domprediger bald mit Erasmus und dann mit Zwingli (damals zu Einsiedeln) in nähere Verbindung trat. Nachdem er mit Hilfe eines bekehrten Juden das Hebräische erlernt hatte, eröffnete er exegetische Vorlesungen, die ganz im Geiste des eben auftretenden Luther gehalten waren. Eine kleine hebräische Sprachlehre und ein hebräisches Psalterium erschienen noch im Jahre 1516. Nachdem er mit Luther schon seit 1517 brieflich bekannt geworden war, sorgte er emsig für die Verbreitung der Schriften desselben und erwirkte seinen gleichgesinnten Freunden Kaspar Hedio und Joh. Oecolampadius das theologische Doctorat an der Basler Universität. Im J. 1520 berief ihn der Kurfürst von Mainz, Albrecht von Brandenburg, zu sich als Hofprediger und Kanzler. Capito folgte diesem Rufe in der Absicht und Hoffnung, den Kurfürsten für die Reformation zu gewinnen; jedoch verheimlichte er seine Plane so geschickt, daß er Albrechts Vertrauen in vollem Maße gewann und durch seine Verwendung von Papst Leo X. 1521 die Propstei St. Thomas zu Straßburg erhielt, von Karl V. aber 1523 in den Adelstand erhoben wurde. Während er dann den Kurfürsten bewog, den groben Brief, welchen Luther von der Wartburg aus am 25. November 1521 an jenen erlassen hatte, fast demüthig zu beantworten, rieth er Luther brieflich ein rücksichtsvolleres Auftreten. Dadurch machte er sich bei den Wittenbergern verdächtig, ohne den Kurfürsten für die

Reformation gewinnen zu können. Die Spannung mit den Wittenbergern beseitigte er 1522 durch eine persönliche Zusammenkunft mit denselben, und ein Jahr später zog er von Mainz nach Straßburg, wo er anfangs exegetische Vorlesungen hielt, Bürger der Stadt wurde und sich 1524 verehelichte. Seit seiner Ankunft in Straßburg war er ohne allen Rückhalt für die Reformation thätig. Er gehörte dort zu den Hauptstützen derselben neben Matthias Zell, Butzer, Firn, Pollio und Hedio (vgl. Hist.-pol. Blätter XVIII, 697 ff. 757 ff.; XIX, 95 ff. 148 ff.; Johannsen, Anfänge des deutschen Symbolzwanges, Leipzig 1847, 414. 417). Auch in seiner Vaterstadt Hagenau machte er dem katholischen Cultus 1525 ein Ende. Wegen der freundschaftlichen Aufnahme, welche er Ludwig Hetzer, Bernhard Rothmann und Schwenkfeld gewährt, und weil er eine antitrinitarische Schrift von Martin Keller empfohlen hatte, kam er in den Verdacht wiedertäuferischer und antitrinitarischer Gesinnungen. Dieses konnte ihn aber nicht in seiner reformatorischen Thätigkeit hindern. So erscheint er 1528 mit Butzer bei der Disputation zu Bern auf Seiten der Schweizer, 1530 auf dem Reichstag zu Augsburg bei der Abfassung der Confessio Tetrapolitana thätig. Nachdem er sich 1532 zum zweiten Male verehelicht, auch zeitweilig in drückenden Vermögensverhältnissen gelebt hatte, versuchte er 1533 neuerdings den Kurfürsten von Mainz für die Reformation zu gewinnen; dann betheiligte er sich sowohl bei der Wittenberger Uebereinkunft mit den Schweizern (1536), als auch bei den geheimen Berathungen zwischen Butzer und Gropper in Worms, welche dem Regensburger Interim vorausgegangen waren (vgl. Dieringer, Zeitschr. f. Wissensch. u. Kunst 1844, II, 193 ff.; 1845, I, 355). Kaum vom Regensburger Reichstage zurückgekehrt, starb er zu Straßburg im November 1541 an der Pest. Capito hat nicht viele Bücher geschrieben; doch sind außer der hebräischen Grammatik noch Enarrationes in Habacuc et Hoseam, Explicationes in Hexaëmeron und ein Liber de reformando a puero theologo, sowie eine große Anzahl Briefe vorhanden, letztere sehr belehrend für die Zeitgeschichte. Ein Verzeichniß seiner Schriften bei J. W. Baum, Capito und Butzer, Elberfeld 1860. Capito war mehr ein Mann der That und wirkte hauptsächlich als Prediger für die Reformation (Beza, Icones virorum illustr. 28). Sein klug berechnendes und schmiegsames Wesen, welches selbst Luther zeitweilig zuwider war (Döllinger, Reformation I, 553), machte ihn ganz natürlich zum Freunde und Gehilfen Butzers, dessen Schwankungen im Lehrbegriffe er ebenfalls theilte. [C. Weiß.]

Capitula oder **Capitularia Episcoporum** sind kirchliche Rechtssammlungen, welche einzelne Bischöfe für die Sonderbedürfnisse ihrer Diöcesen aus den allgemeinen Sammlungen unter Berücksichtigung der Particularverordnungen ihrer Provinz zusammengestellt und ihren Diöcesen als Richtschnur in der Handhabung der kirchlichen Disciplin vorgeschrieben haben. Da diese Capitularien in der Regel auf Diöcesansynoden gegründet wurden (vgl. Mai, Scriptt. vett. nova coll. VI, 2, 146 sq.), so dürfen sie mit unseren neueren Synodalstatuten verglichen werden. Die Quellen der bischöflichen Capitularien waren gewöhnlich Beschlüsse der Provinzialsynoden, welche auf die Bedürfnisse der einzelnen Diöcesen accommodirt wurden, weßhalb zuweilen auch die Ueberschrift Excerpta, Excerptiones (z. B. Egberti episcopi) vorkommt. Die Sammlung des Bischofs Herard von Tours (858) trägt die Aufschrift: „Capitula excerpta ex corpore sanctorum canonum pernecessario ab Herardo S. Turonicae sedis Archiepiscopo.“ Der Zweck solcher Capitularien ist ziemlich genau in der Sammlung Riculphs von Soissons (889), wie folgt, angegeben: „Et quamvis totius christianae vitae regula divinae scripturae paginis satis superque teneatur inserta, non incongruum fore putavi, quaedam ex his, quae simplicium observationi conveniunt, brevibus et lucidis capitulis annotare vobisque sacerdotibus et cooperatoribus nostris habenda simul et crebrius legenda committere“ (Mai l. c. 156). Es entsteht die Frage, warum derartige Sammlungen zum größten Theile verhältnißmäßig sehr spät (achtes und neuntes Jahrhundert) und zwar meist in Frankreich vorkommen. Dafür lassen sich zwei allgemeine Gründe angeben. Einmal war es die Unwissenheit und sittliche Verkommenheit der Priester, deren Ausschreitungen durch solch kurze Rechtsvorschriften gesteuert werden mußte. Sodann war es das Beispiel der fränkischen Könige, das die Bischöfe aneiferte, in Nachahmung der königlichen Capitularien (s. d. Art. Capitularia regum Francorum) auch ihrerseits mit bischöflichen Capitularien zur Reform ihrer Diöcesen hervorzutreten. Aus dieser Annahme erklärt sich wenigstens sowohl, daß die bischöflichen Capitularien meist jüngeren Datums als die königlichen sind, als auch, daß jene aus diesen vielfach excerpirt erscheinen (Mai l. c. 159). Uebrigens sind zahlreiche Capitularia Episcoporum erhalten geblieben, so außer den schon genannten die vom hl. Bonifatius (745), von Theodulph von Orleans (797), Hatto von Basel (822), Rudolf von Bourges (850), Walter von Orleans (871); sie stehen ihrem Wortlaute nach in den großen Conciliensammlungen von Harduin und Mansi abgedruckt. Einzelne derartige Sammlungen haben eine über die Grenzen ihrer nächsten Bestimmung hinausgehende Bedeutung erlangt. Dahin gehören vor Allem die Capitel des Metzer Erzbischofs Angilram (s. d. Art.), welche von Hinkmar, Burchard von Worms, Gratian als Capitula oder Decreta Hadriani citirt werden; sie enthalten 80 Capitel oder Sentenzen über Anklage der Cleriker und Verfahren gegen Bischöfe und werden zuerst von Hinkmar von Rheims (Opusc. 55, 24) in seinem Streite mit seinem Neffen Hinkmar von Laon erwähnt. Die

Sammlung steht mit dem pseudo-isidorischen Betrug in Verbindung und gehört nicht der Zeit Angilrams (768—791), sondern dem neunten Jahrhundert an. Viel älteren, aber auch ächten Ursprungs sind die Capitula Martini Bracarensis, eine Zusammenstellung griechischer und anderer Canones in 84 Kapiteln; davon handeln Kap. 1—68 über Weihe, Zulassung und Pflichten der Cleriker; Kap. 69—84 über die kirchlichen Vergehen, namentlich der Laien. Diese systematische Collection des Bischofs Martin von Brago (s. d. Art.) ging mit der Hispana, der sie einverleibt wurde, auch in die pseudo-isidorische Sammlung über. Hierdurch hat sie eine so große Verbreitung gefunden, daß sie vom zehnten Jahrhundert an in fast allen systematischen Sammlungen auftritt (s. Maassen, Gesch. d. Quellen und Literatur d. can. R. 1870, I, 806). In einigen Canonsammlungen, nicht jedoch in der Hispana, trägt sie zuweilen die falsche Aufschrift: Ex concilio Martini Papae. Sie erschien bis zur spanischen Conciliensammlung des Garcias Loaisa (1593) stets in pseudo-isidorischer Form; mit der ächten Hispana ward sie neu edirt in der Madrider Ausgabe (I, 613 sq., 1808, danach bei Migne, Patr. LXXXIV, Paris. 1850) und hat durch Bruns (Canones Apostolorum et Concilior., Berol. 1839, II, 43 sq.) auch eine kritische Bearbeitung erfahren. Insofern die Capitula Martini, ursprünglich nur für die Diöcese Braga berechnet, weit über diese Grenzen hinaus Verbreitung und Anerkennung fanden, gebührt ihnen, als der zweitältesten systematischen Sammlung, unter den Canonsammlungen eine hervorragende Stelle. In England wurden die Aussprüche des Bischofs Theodor von Canterbury (gest. 690), der als Grieche eine Verschmelzung der hibernischen mit der griechischen Kirchenzucht anstrebte, als Capitula Theodori gesammelt; es existirt davon eine rohe Form (d'Achery, Spicil. I) und eine andere geordnete in zwei Büchern (Wasserschleben, Bußordnungen, 1851, 182 f.), welche, wohl zu Lebzeiten Theodors, jedoch nicht von ihm selbst verfaßt, für die späteren, Theodor beigelegten Sammlungen die Hauptquelle war. Ueberhaupt war es ein Irrthum, wenn Petit (Poenitentiale Theodori Cantuar., Paris. 1677) und die Herausgeber der Ancient Laws and Institutes of England diesem Theodor selbstverfaßte Sammlungen irgendwelcher Art beigelegt haben. [Pohle.]

Capitula tria, s. Dreicapitelstreit.

Capitularia regum Francorum, auch capitula, capitulationes, sind Reichsgesetze, welche von den karolingischen Königen nach Berathung und mit Gutheißung der geistlichen und weltlichen Großen als Vertretern der verschiedenen Landestheile und Stämme, oder, wenn sie das Volksrecht betrafen, mit Zustimmung des gesammten Volkes auf den Reichstagen in lateinischer Sprache abgefaßt wurden und alle Reichsunterthanen verpflichteten (Guntchramni et Childeberti reg. pactum a. 587 in Mon. Germ. LL. I, 5; Capit. Carlomanni a. 742, l. c. 16). Unter den Merowingern nannte man ein derartiges Gesetz edictum, auctoritas, decretum oder decretio, praeceptum oder praeceptio, auch pactum, wenn mehrere Könige sich zu einem Gesetz geeinigt hatten. Indeß ist nicht jedes Capitulare Reichsgesetz, da auch die den Originalverordnungen entnommenen Auszüge, Urtheilssprüche, Instructionen, Berichte, Gutachten und überhaupt die auf den Reichstagen verfertigten Actenstücke diesen Namen tragen; gleichwohl ist denselben der Gesetzescharakter nicht abzusprechen. Um manchen Capitularien mehr Ansehen zu verschaffen und die Rechte der unterworfenen Völker mit dem gemeinen fränkischen Recht in Einklang zu bringen, wurden sie mit Bewilligung des Volkes als Zusätze, Anhänge und Ergänzungen des Volksrechtes zu Leges erhoben, welche die rechtliche Bedeutung einer Volksgewohnheit oder eines vom Volke angenommenen Gesetzes haben, während das Capitulare eine Verfügung ist, die der König vermöge seiner königlichen Gewalt, ohne Zustimmung des Volkes, erlassen konnte (Capit. min. a. 803 c. 19, Mon. Germ. l. c. 115; Capit. Saxonum a. 797, l. c. 75; Capit. Aquisgranense a. 820, l. c. 229). Stellen aus dem römischen Recht enthalten die Constitutionen Chlotars I. vom J. 560, Childeberts von Austrasien vom Jahre 595, ein Anhang zum Wormser Capitulare vom Jahre 829, ein Capitulare Karls des Kahlen vom Jahre 865 und das von Baluze (Fragmenta capit. II, c. 2, 361) mitgetheilte; ferner die Sammlungen der Ansegis (diese nur an zwei Stellen: Capitul. 2, 29. 30) und Benedict und die zwei letzten der vier Nachträge. Das Meiste ist dem Breviarium, dem ächten Theodosischen, dem Justinianischen Codex und vorzüglich Julian entnommen. Der Name Capitulare, der sich zuerst im J. 742 (Karlomanni capitul., l. c. 16) findet, ist der äußeren Form der Abtheilung der Verordnungen in einzelne nummerirte Sätze entlehnt und deutet auf einen Complex gleichzeitig erlassener Capitula, obschon auch Gesetze, die aus einem einzigen Capitel bestehen, Capitularia genannt werden. Der Abfassung eines Capitulare ging die Berathung voraus, in welcher der König, besonders durch seine Sendboten über den Bestand des Reiches unterrichtet, eröffnete, was er zu verordnen gedachte, und das Gutachten der Reichsstände verlangte, die selbst eigene Anträge der Genehmigung des Königs unterbreiteten (Capit. Ecclesiast. a. 789; Capit. Aquisgranense Martio a. 802; Capit. Aquisgranense a. 809, c. 23, l. c. 157). Die vom König in Gemeinschaft mit den stimmfähigen Reichsständen, d. h. den Bischöfen, Aebten, Reichsgrafen und allen, welche Hof- und Staatsämter bekleideten, gefaßten Beschlüsse wurden in einem Capitulare zusammengestellt, vom Kanzler verlesen und von Allen unterzeichnet. Das Original wurde im Pfalzarchiv niedergelegt (Cap. de exerc. promov. a. 803, c. 8, l. c. 120). Abschriften erhielten der Kanzler und die heimkehrenden

Prälaten und Grafen, welche für die auf den Gerichtsversammlungen, in den Städten, auf den Märkten, auch wohl in den Kirchen abzuhaltenden Verkündigungen und für die Beobachtung der erlassenen Beschlüsse Sorge tragen mußten. Da man überdieß den Unterbeamten und königlichen Sendboten Abschriften und Auszüge aus den Capitularien zustellte, so wurden dieselben in großer Anzahl in allen Theilen des Reiches verbreitet; in den bischöflichen Archiven, den Klöstern und den Gerichten legte man Sammlungen an, die jedoch nicht vollständig waren, da nie alle Reichsstände auf allen Reichsversammlungen erschienen. Originalschreiben sind nur drei erhalten: im Benedictinerstift St. Paul in Kärnthen die Befehle Karls d. Gr., die in Alamannien vertheilten sächsischen Geißeln zum Reichstag nach Mainz zu bringen; in der Stiftsbibliothek von St. Gallen ein Rundschreiben des Erzbischofs Riculf von Mainz und endlich das Bruchstück einer Instruction Karls d. Gr. vom J. 785 für seine Gesandten an Papst Hadrian I.

Die durch den Abt Ansegis von Fontanella (s. u.) eingeführte Eintheilung der Capitularien in solche, die sich auf kirchliche, und solche, die sich auf weltliche Angelegenheiten beziehen, kann nicht ausnahmslos durchgeführt werden, da Bestimmungen der einen und der anderen Art vielfach in einander verflochten sind; ebenso wenig lassen sich die Gesetze dem Inhalte nach unterscheiden, weil derselbe allzu verschiedenartig ist. Die Eintheilung in Capitula majora und minora, die sich z. B. im Capitulare Paderbrunnense a. 785, Mon. Germ. l. c. 48 findet, deutet wohl auf die größere oder minder wichtige Bedeutung des Gesetzes; die Unterscheidung in Capitula generalia, welche allgemeine Verbindlichkeit für die fränkische Monarchie haben, und in specialia, welche nur die den Volksrechten unterstehenden Stämme verpflichten, oder die Bedeutung von Vollzugsverordnungen und dienstlichen Instructionen haben, ist nicht quellengemäß. Hingegen könnte man im Anschluß an die von Ludwig I. im J. 817 gemachte Eintheilung (l. c. 210 sqq.) bezüglich der Entstehung drei Arten von Capitularien unterscheiden: 1. Capitula legibus addenda, d. h. die durch Zustimmung des Volkes zum Gesetz erhobenen Verordnungen; 2. Capitula per se scribenda, die entweder vom König allein oder in Uebereinstimmung mit den geistlichen und weltlichen Großen erlassenen Bestimmungen, und 3. Capitula missorum, Instructionen für die Sendboten. Die Capitularien, die nicht kirchliche Angelegenheiten regeln, enthalten vorzüglich Polizeiverordnungen, welche die bereits vorhandenen rechtlichen Grundsätze handhaben, Ansehen und Wirksamkeit derselben sichern und Strafen für Zuwiderhandelnde festsetzen. Außerdem ordnen sie Staats- und Gerichtsverfassung, Heerwesen, Schule, Handel und Verkehr, sowie die ökonomischen Angelegenheiten der königlichen Hofhaltung. Sie hatten einen großen Einfluß auf die Entwickelung des deutschen Staatsrechtes, dessen Grundlage sie im Laufe der Jahrhunderte bildeten. In Frankreich, Deutschland und Italien waren sie bis auf Gratian, der Manches aus denselben in seine Sammlung aufnahm, Philipp den Schönen und Karl IV. in Gebrauch.

Nicht zu übergehen ist die Frage, von wem die auf den Reichstagen verfaßten Capitularien kirchlichen Inhalts (Leges ecclesiasticae; vgl. Caroli II conventus apud Pistas a. 869, c. 3. 4. 5, l. c. 509) ausgingen. Obwohl nämlich zur Berathung kirchlicher Gegenstände eigene Synoden berufen wurden, trugen die gewöhnlich im Frühjahr abgehaltenen großen Jahresversammlungen unter Karlmann und Pippin überwiegend den Charakter von Synoden, welche die Neugestaltung der kirchlichen Verhältnisse Deutschlands bezweckten; auch unter Karl dem Großen und Ludwig dem Frommen wurden auf diesen Reichstagen Kirchen- und Staatsgesetze, jedoch auf verschiedene Art berathen. Die Gegenstände der Berathung waren geistliche, weltliche und aus beiden gemischte. Die ersteren wurden von den Bischöfen und Aebten, die seit Karl d. Gr. getrennte Sitzungen abhielten (Cap. Aquisgranense a. 811, l. c. 166), allein ohne Mitwirkung der weltlichen Großen, die beiden anderen von Allen gemeinsam abgehalten, so jedoch, daß bei den gemischten Gegenständen das rein Geistliche den Bischöfen und Aebten zur Berathung zustand (Hincmar., De ord. palat. c. 29—37). Die gesammten Beschlüsse pflegte man in Einem Capitulare niederzulegen. Wenn nun der König zur Berathung rein geistlicher Gegenstände anregte (Einhardi Annales reg. Franc. ad a. 767; Capit. a. 779, c. 12, l. c. 37) und die gefaßten Beschlüsse bestätigte, so folgt daraus keineswegs, daß in der königlichen Gewalt das Recht kirchlicher Gesetzgebung eingeschlossen gewesen sei. Der König war Beschützer und Vertheidiger der Kirche und ihrer Rechte; als solcher erschien er auf den Synoden, nicht um aus eigener Auctorität in kirchlichen Sachen Entscheidungen zu treffen (vgl. Hergenröther, Kath. Kirche und christl. Staat 77 ff.; Devoti, Juris canonici universi Proleg. 1, cap. 12). Allerdings ging Karl d. Gr. manchmal etwas weiter (Alberdingk Thijm, Karl d. Gr. 193 ff.), allein auch ihm war bekannt, daß Laien weder über die Lehre noch über die Disciplin der katholischen Kirche entscheiden können, und daß der oberste Richter in geistlichen Dingen der Papst zu Rom sei, den die Karolinger als kirchliches Oberhaupt und als „reinste Quelle der Belehrung über das, was canonisch oder den canonischen Bestimmungen am angemessensten war", zu Rath zogen (Eichhorn, Deutsch. St.- u. R.-G. I, 687). Es scheinen zwar einige Capitularien kirchenrechtlichen Inhaltes (z. B. Capit. Aquisgranense a. 813, l. c. 189) von den Königen ohne Zuziehung der Bischöfe erlassen zu sein; allein dieselben sind nur Auszüge aus Synodalbeschlüssen (vgl. Thomassin., Vet. et nov. Eccles. discipl. II, 3, c. 50 sq.). Zudem herrschte zur Zeit der Karolinger eine derartige

Eintracht zwischen Priesterthum und Königthum, daß sich beide gewisse Befugnisse mittheilten, ohne im Princip die Rechte der zustehenden Gewalten aufzugeben; wenigstens wahrten die Päpste dieselben, obwohl die Bischöfe Karl d. Gr. gegenüber oft äußerst nachgiebig waren. Manchmal sprechen die Synoden (z. B. Arles, Mainz, Tours vom Jahre 813, Harduin. IV, 1006. 1009. 1030) selbst aus, es sei Pflicht und Recht des Königs, die Concilsbeschlüsse zu examiniren, zu verbessern und zu bestätigen. Allein hier ist nicht ein absolutes Bestätigungsrecht des Königs ausgesprochen; die einzelnen Synoden sandten nämlich ihre Beschlüsse dem König zu, der mit den als Rathgebern in seiner Umgebung weilenden Bischöfen Berathungen abhielt und nach ihrem Rath die eingesandten Beschlüsse modificirte.

Die erste Sammlung von Capitularien, in den derselben vorausgehenden Distichen Liber legiloquus genannt, umfaßt 20 in den Jahren 789 bis 826 erlassene Gesetze und wurde im J. 827 von Ansegisus, Abt von Fontanella, angefertigt; er theilte sie in vier Bücher. Der Vorrede und Ueberschrift gemäß sollten sich im ersten Buch (das indeß irrthümlich c. 77—104 ein Capitulare Ludwigs d. Fr. enthält) kirchliche Verordnungen von Karl d. Gr., im zweiten solche von Ludwig d. Fr. und Lothar I., im dritten weltliches Recht von Karl d. Gr., im vierten solches von Ludwig d. Fr. und Lothar I. finden. Diese Sammlung, bereits im J. 829 (Capit. Wormatiense c. 5, l. c. 350) als authentisches Gesetzbuch citirt und unter Karl dem Kahlen (Edict. Pistense a. 864, c. 1, l. c. 488) als solches anerkannt, wurde weithin verbreitet und in zahlreichen Handschriften vom 9.—15. Jahrhundert der Nachwelt überliefert. Pertz (l. c. 261) theilt das Fragment einer deutschen Uebersetzung des 18. Kapitels des 4. Buches mit, die dem Ende des 9. oder Anfang des 10. Jahrhunderts angehört und in lothringisch-trierischer Gegend entstand. Den vier Büchern folgen drei Appendices, deren erster und zweiter Capitula Karls d. Gr., der dritte solche von Ludwig d. Fr. und Lothar I. enthalten; sie haben höchst wahrscheinlich Ansegis zum Verfasser. In der Absicht, das Werk des Ansegis zu vervollkommnen, veröffentlichte der Mainzer Diacon Benedict, genannt Levita, auf Wunsch des Erzbischofs Autgar von Mainz zwischen 840—847, wahrscheinlich im westlichen Frankenreich, eine planlose, ungeordnete Capitulariensammlung in drei Büchern, die indeß kaum zum vierten Theil ächten Capitularien (sie enthält solche von Childebert, Pippin, Karlmann, Karl d. Gr. und Ludwig d. Fr.), im Uebrigen den meisten damals im fränkischen Reich bekannten Quellen des kirchlichen und weltlichen Rechts, der heiligen Schrift, den Schriften der Kirchenväter und Kirchenhistoriker u. s. w. entnommen ist. Vornehmlich und zunächst für den Clerus und die geistlichen Gerichte bestimmt, auch von den Königen in den Capitularien (Capit. Carisiacens. a. 857, l. c. 452) citirt, wurde sie Anfangs als für sich bestehendes Werk, allein noch im neunten Jahrhundert (Reginon. de synod. causis 1, 47; vgl. Baluze, Praef. § 47) als fünftes, sechstes und siebentes Buch der Ansegisischen Sammlung betrachtet; sie war mehr in Frankreich als in Deutschland im Gebrauch. Daß Benedict eine Fälschung beabsichtigt habe, scheint nicht hinlänglich begründet und durch die in der Vorrede deutlich ausgesprochene aufrichtige Gesinnung des Verfassers ausgeschlossen. Der Sammlung Benedicts folgen vier Anhänge (additiones), die wahrscheinlich von einem Anderen verfaßt wurden; der erste enthält das Capit. Aquisgranense a. 817 de vita et conversatione monachorum, der zweite Beschlüsse einer im J. 829 zu Worms abgehaltenen Reichsversammlung, die beiden anderen Vermischtes (M. G. Leg. II, P. 2, 133 sqq.). Im J. 823 ließ Lothar I. eine Anzahl Capitularien Karls d. Gr. und Ludwigs d. Fr. für Italien zusammenstellen und in Pavia bekannt machen. Im J. 858 veröffentlichte Herard, Bischof von Tours, seine aus Ansegis und Benedict excerpirten Capitula in 140 Sätzen, um das Jahr 859 Isaak, Bischof von Langres, seine den drei letzten Büchern der Capitularien, d. h. Benedict entnommenen Canones s. selecta capitula in elf Titeln. Den ersten Druck einer Sammlung von Capitularien Karls d. Gr., Ludwigs d. Fr. und Lothars I. besorgte im Jahre 1545 Vitus Amerpach (s. d. Art.) in Ingolstadt nach einer Tegernseer Handschrift (Baluze, Praef. § 50; M. G. Leg. I, p. XXV); diese ließen Joh. Busäus, S. J., als Anhang zu Hincmari Rhemensis epistolae im J. 1602 in Mainz und Goldast in seiner Collectio consuetudinum et legum imperialium (p. 102—125) im J. 1613 in Frankfurt abdrucken. Letzterer theilte außerdem in den Statuta et Rescripta Imperialia (1607—1610, p. 1 sqq.) und in der Collectio Constitutionum Imperialium (1613, n. IV, 102 sqq.) viele Capitularien mit, welche theilweise durch Baronius und H. Canisius (Thesaurus monumentorum etc., Ingolstadii 1601 bis 1604) veröffentlicht worden waren. Im J. 1548 beabsichtigte Joh. du Tillet (Tilius), Bischof von St. Brieux und später von Meaux, in Paris eine Ausgabe der Capitula des Ansegisus und Benedict, gelangte aber nur bis zum 289. Kapitel des 6. Buches; diese Ausgabe benutzte man in Rom zur Rectificirung des Textes der Gratianischen Canonsammlung. Dann gab Herold in Originum ac germanicarum legum libri, Basileae 1557, fünf Bücher Capitularien heraus, welche willkürlich zusammengestellt und defect waren. Im J. 1588 vollendete Peter Pithou das von Du Tillet begonnene Werk; beide weichen in Manchem von der Sammlung des Ansegis und Benedict ab. Franz Pithou besorgte im J. 1603 eine nicht durchaus correcte Ausgabe, die, nachdem Lindenbrog in dem Codex legum antiquarum etc., Francof. 1613, denselben Text veröffentlicht hatte, im J. 1640 in verbesserter Auf-

lage erschien. Capitula Karls des Kahlen, Ludwigs II., Karlmanns und Karls des Einfältigen veröffentlichte Jacob Sirmond im Jahre 1623 in Paris; sie finden sich auch in Duchesne, Historiae Francorum scriptores coaetanei, Paris. 1639—1649. Alle bisherigen Ausgaben übertraf die von Stephan Baluze mit großer Sorgfalt und kritischem Urtheil abgefaßte, die im Jahre 1677 in Paris, 1772 in Venedig und 1780 in verbesserter Auflage von Peter de Chiniac erschien; sie enthält in chronologischer Ordnung alle bis dahin bekannten Capitularien und theilt den Text der Sammlungen des Ansegis und Benedict gesondert mit. Mit Zugrundelegung des Baluzischen Textes ließen die Capitularien abdrucken: Georgisch im Corpus juris german. ant., Halae 1738; Bouquet in Recueil des historiens de la France V—VIII, Paris 1738—1752; Canciani in Barbarorum leges antiq. III, 127 sqq., Venetiis 1781—1792; vollständiger Walter in Corpus juris germ. antiqui, II et III, 1—282, Berol. 1824. Die zuverlässigste und beste Ausgabe der Capitularien besorgte Pertz in den Monumenta Germaniae historica Legum t. I (Hannov. 1835), der die Capitularien vom Jahre 554 bis 921, und t. II (Hannov. 1837), der Nachträge vom Jahre 500 an, die Fortsetzung bis zum Jahre 1313 und im zweiten Theil als Capitularia spuria die Sammlung Benedicts nebst den vier Additionen enthält. Ergänzende Nachträge finden sich in Pertz, Archiv für ältere deutsche Geschichtskunde VII, 788—798. — Eine Angabe der Literatur über die Capitularien findet sich bei Gengler, Deutsche Rechtsgeschichte im Grundrisse, Erlangen 1849, Heft 1, 210 ff.; vgl. außerdem Stephani Baluzii Praefatio in Band I seiner Ausgabe der Capitularia regum Francorum; Pertz, Praefatio in Band III (Leg. I) der Monum. Germaniae historica 1—36; Knust, Benedicti capitularia bei Pertz l. c. IV (Legum II), 2, 17 sqq.; De capitularibus diatriba in Mai, Scriptorum veterum nova collectio VI, Romae 1832; Zöpfl, Deutsche Staats- und Rechtsgeschichte, Stuttgart 1846, II, 1. Abthlg., 59 ff.; Phillips, Deutsche Reichs- und Rechtsgesch., München 1850, 183 ff.; Walter, Deutsche Rechtsgesch., Bonn 1857, I, 164 ff.; v. Daniels, Staatenrechtsgesch., Tübing. 1859, 1. Thl., 280 ff.; Stobbe, Gesch. der deutschen Rechtsquellen, Braunschweig 1860, 1. Abthl., 209 ff.; Boretius, Die Capitularien im Langobardenreich, Halle 1864. [Schlösser.]

Capitularvicar heißt der Cleriker, welcher bei erledigtem bischöflichem Stuhle von dem Domcapitel zur Ausübung und zum Träger der diesem zustehenden bischöflichen Jurisdictionsgewalt bestellt wird. Diese im Interesse der vacanten Diöcesen und ihrer einheitlichen Verwaltung begründete Einrichtung, von welcher schon im elften Jahrhundert (S. Petri Damiani Epist. 5, 10) sich Spuren finden, wurde von dem Trienter Concil (Sess. XXIV, c. 16 de Ref.) zum Gesetz erhoben (s. d. Art. Capitel). I. Die Ernennung des Capitularvicars muß innerhalb acht Tagen nach erlangter Kenntniß von der eingetretenen Sedisvacanz erfolgen (Officialem seu Vicarium infra octo dies post mortem Episcopi constituere vel existentem confirmare omnino teneatur; Conc. Trid. l. c.). Schon weil das Concil nicht ein eligere, sondern ein constituere vorschreibt, sind die strengen Formen der Electio zur Gültigkeit nicht erforderlich, somit nicht die geheime Abstimmung durch Stimmzettel, wenn dieselbe auch regelmäßig beobachtet werden soll (S. C. Episc. et Regul. 18 Nov. 1625; S. C. C. 17 Jul. 1655; 11 Mai. 1669; 14 Jan. 1736); ebenso ist die Ernennung nicht ungültig, wenn die Majorität dadurch hergestellt wird, daß der Gewählte sich selbst die Stimme gegeben hat. Da anderseits das Capitel, nicht die einzelnen Capitularen, die Ernennung vornehmen soll, so ist zu deren Gültigkeit erforderlich und hinreichend, daß dieselbe durch einen ordnungsmäßigen actus capitularis vorgenommen wird. Hierzu gehört 1. daß das Capitel durch den hierzu Berechtigten zusammenberufen wird; 2. daß alle eingeladen werden, welche hierauf de jure oder de consuetudine ein Recht haben, also in Preußen auch die Ehrendomherren; 3. daß die Abstimmung in der Capitelssitzung erfolgt, wobei nur die Anwesenden Stimmrecht haben, die Abwesenden durch schriftliches Votum gar nicht, durch Bevollmächtigte nur dann stimmen können, wenn diese dem Gremium angehören oder sie von dem Capitel zugelassen werden; 4. daß die absolute Majorität sich auf dieselbe Person vereinigt. Bei der Berechnung ist die Zahl der persönlich oder durch berechtigte Bevollmächtigte Anwesenden und der bei der Einladung etwa übergangenen Berechtigten zu Grunde zu legen. Die Anwesenheit einer bestimmten Anzahl ist zur Gültigkeit der Ernennung nicht erforderlich; ist bei gehöriger Zusammenberufung auch nur Einer erschienen, oder ist von dem Capitel wegen Tod oder Censuren nur Ein Stimmberechtigter vorhanden, so kann dieser den Capitularvicar gültig ernennen, weil die Rechte des Capitels durch Devolution in diesem noch vorhanden sind (Bouix, De capit. 183 et 601). — Nach dem Wortlaut des tridentinischen Gesetzes und der constanten Auffassung des apostolischen Stuhles kann nur Ein Capitularvicar gewählt werden; es entspricht dieß auch durchaus dem Geist des Gesetzes, welcher die Einheitlichkeit der Diöcesanverwaltung im Auge hatte. Eine Mehrzahl ist nur auf Grund einer consuetudo immemorialis berechtigt, welche in Frankreich wegen der im Anfang dieses Jahrhunderts erfolgten Aufhebung des früheren Status der französischen Diöcesen wenigstens gegenwärtig nicht mehr vorhanden ist, so daß die dortige allgemeine Praxis nicht als berechtigt, sondern nur als tolerirt anzusehen ist, und daß wohl nur deßhalb die bezüglichen Festsetzungen einiger neueren französischen Provinzial-

concilien nicht corrigirt wurden. Wenn das Capitel ohne eine consuetudo immemorialis oder eine solche Toleranz des apostolischen Stuhles in einem Wahlacte mehrere Capitularvicare bestellte, würde diese Ernennung unwirksam und auch die Acte des Capitularvicars ungültig sein, da man nicht mit Bouix (l. c. 601 not.) ein Suppliren der Kirche annehmen kann, weil der titulus coloratus fehlt. Die Ausdehnung der Diöcese kann dem Capitel eine solche Berechtigung nicht geben, weil es dem Capitular freisteht, Gehilfen mit den nöthigen Vollmachten zu ernennen.

II. Erfordernisse zur Wahlfähigkeit. Der Capitularvicar muß sein 1. Cleriker, weil Laien keine kirchliche Jurisdiction üben können (c. 2, X de judiciis 2, 1); 2. legitimer Geburt; es reicht nicht hin, daß er für die heiligen Weihen dispensirt sei (c. 1, X de fil. presb. 1, 17); 3. frei von der Excommunication, der Suspension und dem Interdicte, weil die Censurirten keine kirchliche Jurisdiction üben dürfen; 4. 25 Jahre alt (c. 7, X de electione 1, 6), weil cura animarum mit seinem ministerium verbunden ist; 5. nach der tridentinischen Bestimmung saltem in jure canonico doctor vel licentiatus, vel alias, quantum fieri poterit idoneus (das saltem drückt den Gegensatz zu in utroque jure, nicht etwa zu in theologia aus). Wenn also in dem Capitel unter den sonst Geeigneten eine hinlängliche Anzahl solcher, und zwar in publica universitate (S. C. C. 19. Jun. 1664) Promovirter sich findet, so ist einer von diesen zu wählen, und nicht der Generalvicar des letzten Bischofs, falls derselbe nicht graduirt ist. Wo nur Ein solcher Graduirter in dem Capitel sich findet, kann, weil sonst keine Auswahl frei stände, auch ein nicht Graduirter genommen werden, und es empfiehlt sich dann ceteris paribus, den Generalvicar zu wählen; eine Verpflichtung, in einem solchen Falle einen Graduirten außerhalb des Capitels zu wählen, besteht nicht, weil die Mitglieder des Capitels und der Generalvicar als die rechtlichen Gehilfen und Rathgeber des Bischofs in der Regel geeigneter als Fremde sein werden. Aus diesem Grunde wird auch regelmäßig ein Domherr oder der Generalvicar zu wählen sein, wenn auch nirgend die Wahl außerhalb des Capitels als ungültig erklärt ist und der ausdrücklich als wählbar bezeichnete Generalvicar ja nicht nothwendig Domherr zu sein braucht. Die römischen Entscheidungen über dieses Erforderniß eines juristischen akademischen Grades haben wohl diese Auffassung zur Voraussetzung: im Einzelnen sind sie scheinbar widersprechend, weil mit Rücksicht auf die Umstände des besonderen Falles erlassen. 6. Nicht wählbar ist der zu dem vacanten Bisthum Ernannte oder Erwählte, auch vor der apostolischen Bestätigung (c. 5 de Electione VI, 1, 6; Const. Pii IX. Romanus Pontifex 28 Aug. 1878). Sowohl der Ernannte wie die Capitulare würden durch dessen Wahl in die reservirte Excommunication und den Verlust ihrer Einkünfte, die Bischöfe in die reservirte Suspension von den Pontificalien und das Interdictum ab ingressu ecclesiae verfallen; auch würden alle Acte eines solchen Capitularvicars ungültig sein (Pii IX. Constit. cit.). Dagegen kann der Capitularvicar zum Bischofe der vacanten Diöcese gewählt oder ernannt werden; nur muß er in einem solchen Falle seine Functionen als Capitularvicar sofort einstellen.

III. Beobachtet das Capitel die Vorschriften bezüglich der Ernennung des Capitularvicars nicht, so sind die Folgen nach der Verschiedenheit der Uebertretung verschieden. 1. Wird die Ernennung nicht innerhalb des Termins von acht Tagen vorgenommen, so erlischt das Recht des Capitels und devolvirt mit denselben Vorschriften bezüglich des Termins und der Qualitäten des zu Ernennenden bei der vacanten Suffragandiöcese an den Metropoliten, respective wenn der Metropolitansitz ebenfalls vacant ist, an dessen Capitel (Capitularvicar), bei der vacanten Metropolitandiöcese an den ältesten Suffraganbischof, bei einer exemten Diöcese an den nächsten Bischof. Dieselben Personen ernennen den Capitularvicar direct, wenn die vacante Diöcese kein Domcapitel hat. Eine nachträgliche Wahl ist ungültig, und wenn der Metropolit u. s. w. eine solche bestätigt, so hat der Capitularvicar seine Vollmacht nicht durch die Wahl des Capitels, sondern durch diese Bestätigung. Wenn der Metropolit u. s. w. nicht innerhalb acht Tagen die Ernennung vornimmt, so devolvirt dieselbe an den apostolischen Stuhl. 2. Nimmt das Capitel die Wahl zwar vor, handelt aber den tridentinischen Vorschriften über die Qualitäten zuwider, so hat der Metropolit u. s. w. die Wahl zu kassiren und, wenn diese Zuwiderhandlung eine culpose war (si secus factum fuerit, si negligens fuerit), selbst zu ernennen, andernfalls dem Capitel einen neuen Termin von acht Tagen zu setzen. Dieß scheint das Princip zu sein, welches den scheinbar entgegengesetzten, weil mit Rücksicht auf die besonderen Umstände des Falles erlassenen Entscheidungen der römischen Congregationen zu Grunde liegt (vgl. das gelehrte Votum des Cardinals Andrea in Caurien. 22. Jan. 1862; Thes. S.C.C.t.121). 3. Ist die Ernennung aus anderen Gründen zu kassiren, z. B. weil die Zusammenberufung des Capitels nicht ordnungsmäßig geschehen, nicht alle Berechtigten eingeladen waren, so ist dem Capitel ein neuer Termin von acht Tagen zu gewähren. Wird die Ernennung wegen Nichtbeachtung der tridentinischen Vorschriften angegriffen, so steht die Entscheidung dem zu, an welchen die Ernennung nach diesen zu devolviren hat; geschieht es wegen Nichtbeachtung anderer Vorschriften, so steht die Entscheidung bei den Suffraganbisthümern dem Metropoliten, bei der Diöcese des Metropoliten und bei den exemten dem apostolischen Stuhle zu, welcher letztere zuweilen in solchen Fällen direct ernennt. Geht der Recurs nicht direct an den apostolischen

Stuhl, so kann das Capitel an diesen gegen die Entscheidung des Metropoliten u. s. w. appelliren, jedoch ohne suspensive Wirkung, da die Absicht des Tridentinums dahin ging, der vacanten Diöcese in kürzester Zeit eine einheitliche Regierung zu sichern (S. C. C. in Neritonen. 1669).

IV. Gewalt des Capitularvicars. Mit dem Augenblicke der Annahme der Ernennung und ehe noch eine Ausfertigung des Protocolls erfolgt und ihm zugestellt ist, geht auf den Capitularvicar die ganze dem Capitel sede vacante zustehende bischöfliche Gewalt über (s. d. Art. Capitel IV, B); das Capitel kann diese Gewalt weder zeitlich noch ihrem Umfange nach beschränken (Pii IX. Constit. cit.). Anfänglich befolgte die Sancta Congregatio Concilii in dieser Beziehung eine andere Praxis; sie gab dieselbe aber schon sehr bald auf, wie nach dem klaren Wortlaute des Trienter Decrets auch zu erwarten war.

V. Die Gewalt des Capitularvicars erlischt 1. durch die Beendigung der Sedisvacanz; 2. durch die Verzichtleistung des Capitularvicars; 3. durch seine Wahl oder Ernennung zum Bischof der vacanten Diöcese; 4. durch seine Absetzung von Seiten des apostolischen Stuhles; 5. durch seinen Tod. In den Fällen 2.—5. hat das Capitel innerhalb acht Tagen einen neuen Capitularvicar zu wählen, auch wenn der bisherige Capitularvicar jure devoluto ernannt war.

VI. Rechenschaft hat der Capitularvicar, auch wenn er in der Zwischenzeit abtritt, dem neuen Bischofe zu leisten, welcher eine solche zu fordern durch das Trienter Decret strenge verpflichtet ist. Die Präcedenz hat er supra omnes de Capitulo, excepta prima Dignitate vel alio repraesentante Capitulum (S. R. C. 12. Jun. 1638; cf. 16. Mart. 1658).

VII. Bei der Sedes impedita (s. d. Art.) geht die bischöfliche Regierungsgewalt nur in dem Falle, daß der Bischof von Heiden oder Schismatikern (nicht aber von der eigenen Regierung) gefangen genommen wird und auch nicht einmal schriftlich mit seiner Diöcese verkehren kann, nach c. 3 de suppl. negl. prael. in VI. auf das Capitel, wie bei dem Tode des Bischofs, vorläufig über, welches dann ebenfalls innerhalb acht Tagen einen Capitularvicar zu bestellen hat (s. d. Artt. Capitel und Sedes impedita).

Die Bezeichnung Bisthumsverweser, welche häufig von dem Capitularvicar gebraucht wird, ist insofern nicht ganz genau, weil dieselbe eine umfassendere Bedeutung hat und überhaupt jedem Verwalter einer sedes episcop. vacans oder impedita zukommt, also auch die apostolischen Vicare, die mit einer solchen Verwaltung betraut werden, sowie die Coadjutoren eines geisteskranken oder anderweitig an seiner Amtsthätigkeit gänzlich gehinderten Bischofs einschließt. — Literatur: Hermes, De capitulo sede vacante vel impedita et de vicario capitulari, Lovanii 1873; Bouix, De capitulis 532—656; Hinschius, Kirchenrecht II, 228 ff.; Ritter, Der Capitularvicar, Münster 1842. Das dem vaticanischen Concil vorgelegte interessante Schema De Sede Episcopali vacante s. bei Martin, Conc. Vatic. docum. coll. 133 sqq. [Heuser.]

Capitulation der Bischöfe (Wahlcapitulation) heißt ein Vertrag, welchen das Capitel mit dem neu gewählten Bischof über ihre beiderseitige rechtliche Stellung zu einander abschließt. Zwar sind schon im canonischen Rechte gewisse Fälle der Verwaltung vorgesehen, in denen der Bischof den Rath des Capitels zu hören gehalten, und wieder andere, in welchen er an dessen Zustimmung gebunden sein soll (s. d. Art. Capitel). Allein diese Fälle schienen oft den Canonikern theils zu allgemein, theils (wie sie es in der That sind) für die Praxis nicht erschöpfend genug; daher suchten sie sich durch dergleichen vorläufige Stipulationen über die Rechte, die sie künftig dem Bischofe gegenüber haben sollten, zu vereinbaren. An sich mochte hierdurch dem allzu willkürlichen Walten der Bischöfe eine heilsame Schranke gesetzt werden. Als aber die Capitel diesen Verträgen allmälig eine immer weitere Ausdehnung gaben und zuletzt gleich nach erfolgter Erledigung des bischöflichen Stuhles die ihnen beliebigen Artikel festsetzten und sich deren genaue Erfüllung als Bedingung ihrer Wahl geloben ließen, sahen Päpste und Kaiser sich zu verschiedenen Malen veranlaßt, gegen derlei unbefugte Schmälerung der bischöflichen Gerechtsame nachdrücklich einzuschreiten. Bei den wesentlich veränderten Verhältnissen der neuerrichteten Capitel in Deutschland sind dergleichen förmliche Capitulationen von selbst außer Anwendung gekommen. Zwar besagen auch die neuesten Concordate und Circumscriptionsbullen ausdrücklich, daß die Capitel die Bischöfe in Verwaltung der Diöcesen unterstützen sollen; allein schon einmal hat der Papst in Erwiederung auf die Declaration, welche die bei der oberrheinischen Kirchenprovinz betheiligten protestantischen Landesherren der päpstlichen Genehmigung vorgelegt hatten, bestimmt erklärt, daß diese Betheiligung des Capitels im Sinne des apostolischen Stuhles sich nur auf das beschränkt, was in dem canonischen Rechte darüber festgestellt und durch gesetzliche Gewohnheiten eingeführt ist (Esposizione dei sentimenti di Sua Santità [Pio VII.] etc. d. d. 10. Aug. 1819, nr. 8). Wenn daher die Statuten, welche auch die dermaligen Capitel sich zu geben berechtigt sind und welche sofort den Antheil derselben an der bischöflichen Diöcesanverwaltung näher bezeichnen, einerseits nur mit freier Zustimmung und Genehmigung des Bischofs entworfen und zunächst auf der Grundlage der im canonischen Rechtsbuche vorgesehenen Fälle erbaut sein sollen, so ist doch andererseits einem gütlichen Einverständnisse noch hinlängliche Freiheit gelassen, die Einzelfälle, in welchen der bloße Beirath und in welchen die Zustimmung des Capitels erforderlich sein solle, genauer und vollständiger festzustellen, da das Decretalenrecht selbst den Grundsatz an-

erkennt, daß Gewohnheit und Observanz dem gemeinen Rechte derogire (c. 6, X de his quae fiunt a praelat. 3, 10; c. 3 de consuet. VI, 1, 4). [Permaneder.]

Capland. I. Lage, Bewohner u. s. w. Die englische Capcolonie im engeren Sinne begreift die Südspitze Afrika's südlich vom Oranje-Fluß (bezw. dessen südlichem Zufluß, dem Nu-Gariep) bis zur Colonie Natal, mit einem Flächenraum von 222 308 englischen Quadratmeilen. Im J. 1875 betrug die Bevölkerung 720 984 Menschen, worunter 236 783 Weiße, 10 817 Malaien, 98 561 Hottentotten, 73 506 Fingos, 214 133 Kaffern und Betschuanen, 87 184 Mischlinge u. A. Neben der eigentlichen, in 48 Divisionen zerfallenden Colonie sind hier auch noch einbegriffen das Basutoland, zwischen dem Drakenberg und dem obern Oranje-Fluß, und das Transkeiische Territorium („freies" Kaffernland), zwischen Kei-Fluß, Drakenberg und Natal, beide unter englischem Einflusse stehend. Versteht man das Capland im weiteren Sinne, so kann man zu demselben rechnen 1. die Colonie Natal, zwischem dem Transkeiischen Territorium, dem Drakenberg und dem Tugela-Fluß, jenseits dessen die jetzt ebenfalls dem englischen Einflusse verfallenen Zulukaffern den Küstenstrich bis zur Delagoa-Bai inne haben; sie begreift 18 750 englische Quadratmeilen und zählte 1878 355 500 Einwohner, nämlich 22 650 Weiße, 319 950 Eingeborene und 12 900 Kulis; 2. das Transvaalland, zwischen dem Limpopo und dem Vaal-Fluß, 114 360 englische Quadratmeilen mit 300 000 Einwohnern, unter diesen 25—30 000 Weißen; 3. die noch unabhängige Oranje-Fluß-Republik, zwischen dem Oranje-Fluß, dem Vaal-Fluß und dem Drakenberg, 42 470 englische Quadratmeilen mit etwa 50 000 Einwohnern, von denen die Hälfte Weiße. — Das Land besteht aus einer Reihe von Süden nach Norden ansteigender, vom 32. Breitegrad aber wieder zur Senkung des Oranje-Flusses herabsteigender Terrassen. Mit äußerst fruchtbaren wechseln unfruchtbare Striche, je nach der Beschaffenheit der Bewässerung, weßwegen hier der Mensch vielfach nachhelfen kann. Die Flüsse sind, namentlich im Süden und Osten, zahlreich, aber wenig schiffbar. Die Temperatur ist gleichförmig, das Klima äußerst gesund. Haupterzeugnisse sind: Wolle, Wein, Getreide, Pferde, Heerdenvieh jeglicher Art; die Straußenzucht wird mit Erfolg betrieben; Diamanten, Gold und verschiedene Metalle lieferten mehrfach reiche Ausbeute. (Vgl. Whitaker's Almanach for 1880.) Die Eingeborenen, aus der Capcolonie selbst größtentheils verdrängt, gehören den drei großen Familien der Hottentotten (Namaqua am untern, Koranna am mittlern Oranje-Fluß), Betschuanen (Bassutos) und Kaffern an. Dazu kommen auf tiefster Stufe der Gesittung stehende, in steter Abnahme begriffene „Buschmänner".

II. Protestantische Missionen im Capland. Das Capland ist im Festlande von Afrika der einzige Punkt, an dem der Protestantismus sich eingewurzelt hat. Der katholischen Kirche wurde dieses für sie in Besitz genommene Land durch die Holländer entrissen. Die Portugiesen waren es, welche unter Bartolomeo Diaz im J. 1493 das Land zuerst entdeckten. Vasco de Gama, der berühmte erste Umschiffer Afrikas, nahm es 1494 für sein Vaterland in Besitz. Während aber Portugal mit der Eroberung der reichen Länder Indiens beschäftigt war, vernachlässigte es das arme, aber seiner Lage wegen so wichtige Capland, und so fiel es den Holländern in die Hände; dieselben gründeten 1652 hier eine Colonie und unterdrückten die schwachen Anfänge des katholischen Glaubens mit Gewalt. Der gedeihende Ackerbau und die aufblühende Viehzucht lockten eine immer größere Anzahl von Colonisten in's Land, wodurch ein Stamm einer wohlhabenden Ackerbaubevölkerung gebildet wurde. Diese bildet bis auf den heutigen Tag das eigentlich protestantische (reformirte) Grundelement. Es sind derbe, kräftige Naturen, dem frömmelnden, weichlichen Wesen der protestantischen Missionare abhold, im Ganzen weniger fanatisch als ihre Stammgenossen in Europa, und dem Katholicismus meistens nur deßhalb feind, weil sie ihn nicht kennen. Das Wirken der protestantischen Missionsgesellschaften hat trotz alles Rühmens, das von ihm gemacht worden ist, eher dazu beigetragen, die Herrschaft des Protestantismus zu erschüttern als zu befestigen. — Im J. 1795 wurde das Land von den Engländern erobert, 1803 wieder zurückgegeben, dann nochmals von denselben besetzt und zuletzt 1814 förmlich in Besitz genommen. Ebenso ungern, wie Holland die Colonie aufgegeben hatte, fügten sich die im Caplande ansässigen Holländer unter die britische Herrschaft. Daher kam es, daß England Anfangs mit großer Schonung zu Werke ging, den Colonisten ihre aus dem Mutterlande stammenden Einrichtungen beließ und durch Ansiedelung von Briten, namentlich von Schottländern, zuerst ein Gegengewicht gegen das überstarke holländische Element zu schaffen strebte. Endlich wurden im J. 1837 die auf dem Gebiete der Colonie ansässigen Hottentotten und Kaffern, und 1839 auch die Neger emancipirt. Dadurch stieg die Unzufriedenheit der holländischen Ansiedler (Boers) aufs Höchste. Gegen 5000 verließen auf einmal unter Anführung von P. Retief das Land und siedelten sich außerhalb des englischen Gebietes östlich vom Caplande im sogen. Weihnachtslande (Port Natal) an. Ungeachtet mancher harten Unfälle gelang die Gründung eines eigenen von den Engländern unabhängigen Gemeinwesens, das bald durch den Zuzug neuer Auswanderer vom Caplande her erstarkte. Die englische Colonie erlitt dadurch eine merkliche Schwächung. Noch tiefere Wunden wurden ihr geschlagen durch den im J. 1850 ausgebrochenen Kaffernkrieg, der über zwei Jahre lang das Land verwüstete und den Wohlstand ganzer Provinzen vernichtete. Da der Ausbruch dieses zerstörenden

Krieges großen Theils auf Rechnung der protestantischen Missionen und ihrer verkehrten Einwirkung zu schreiben ist, so muß die Geschichte dieser Missionen hier kurz dargestellt werden.

Schon die Holländer hatten einige Missionsversuche gemacht, doch ohne sonderlichen Erfolg. Ihre Colonisten brachten die reformirte Religion aus der Heimat mit und erbauten sich in der Capstadt und an andern Orten ihrer Niederlassung stattliche Tempel. Die Bekehrung der Heiden lag ihnen wenig am Herzen. Erst mit der englischen Besitznahme begann eine rege Missionsthätigkeit. Hier war das Klima milde; Gefahren waren nicht zu fürchten; zahlreiche Kaffern und Hottentotten lebten in beständigem friedlichen Verkehr mit den Besitzern der Landgüter, deren Aecker sie bebauten, deren Ernten sie einbrachten. Sie hatten sich schon an den Umgang mit Europäern gewöhnt und einen gewissen Grad von Civilisation angenommen, wodurch ihre Bekehrung zum Christenthume sehr erleichtert werden mußte. Alles das sind Gründe, die es erklärlich machen, warum das Capland gerade von protestantischen Missionaren mit einer besonderen Vorliebe aufgesucht wurde. Zuerst waren es schottische Missionare von dem Glasgowschen Missionshause, die bei Fort Hare am Fuße des Chumiegebirges eine Station gründeten. Ihnen folgten Herrnhuter, englische Independenten, Sendlinge des Elberfelder Missionshauses u. s. w. Die Zahl der nach und nach gegründeten Stationen war sehr ansehnlich; hier mögen nur genannt werden: Wupperthal, Gnadenthal, Bethelsdorp, Catrivier, Kaminsberg, Ebenezer, Siloh, Butterworth, Theopolis, Blückwater, Klaarwater, Philipston, Gröneklöf, Pachaltsdorp, Farmersfield, Salem, Enon, Hephzibat, Schietfontein, Kouman u. s. w. Die Geldmittel, die auf diese verschiedenen Missionsstationen verwendet wurden, waren außerordentlich. Zudem kam die Regierung den Missionaren in aller Weise zu Hilfe. In ihren Verträgen mit den an der Grenze der Colonie wohnenden Stämmen wurde jedesmal die unbehinderte Zulassung von Missionaren ausbedungen, und die bewaffnete Macht sorgte dafür, daß ihnen kein Haar gekrümmt wurde. Die Weise des Missionsbetriebes war eine sehr bequeme. Die verschiedenen Gesellschaften kauften für ihre Sendlinge ausgedehnte Strecken Landes gewöhnlich in fruchtbaren Gegenden und ließen auf denselben massive Wohn- und Wirthschaftsgebäude nebst Kirche und Schule aufrichten. War Alles fertig, so zogen die von ihren Gesellschaften mit ausreichendem Einkommen versehenen Apostel mit Frau und Kindern ein. Handwerker und Ackerknechte, die sich dem Missionswerke angeschlossen hatten, begannen Garten und Feld zu bauen; die englische Landessitte sorgte für allen möglichen Comfort, und ununterbrochene Berichte über die Anstrengungen, Entbehrungen und Hoffnungen der Missionare wußten in Europa die Opferwilligkeit der niederen und mittleren Klassen der protestantischen Bevölkerung wach zu erhalten. Die Missionsthätigkeit bestand nun darin, daß man die früher in Unterricht und Erziehung vernachlässigten Eingebornen, die den Gutsbesitzern die Felder bestellten oder ein wildes Nomadenleben führten, nach und nach an die Missionsstationen zu fesseln und sie zum Besuch der Schule und Kirche anzuhalten suchte. Glaubten dann die Missionare in ihnen eine geistige Erweckung zu gewahren, so wurden sie zur Taufe und zum Abendmahl zugelassen; aus den Fähigsten wählte man auch wohl Lehrer und Katecheten. Die bedeutendsten Niederlassungen dieser Art waren Catrivier (Katzenfluß), eine Independentengemeinde, und Siloh, eine Mission der Brüdergemeinde an der Grenze des Kafferrnlandes, die 1850 gegen 800 Mitglieder und 86 „Abendmahlsgenossen“ zählte. Durch diese Weise, das Missionswerk zu betreiben, die freilich nur unter ähnlichen friedlichen Verhältnissen wie hier anwendbar ist, hätte allmälig viel Gutes für diese halbwilden, aber an europäische Cultur immer mehr sich gewöhnenden Völkerschaften gewirkt werden können, wenn nicht überhaupt das protestantische Missionswesen mit Unfruchtbarkeit von Gott geschlagen wäre. Der Protestantismus nahm in Europa eine nicht unbedeutende Erbschaft katholischer Anschauungen und Grundelemente, die er nur allmälig abnutzt und in steter Berührung mit der katholischen Kirche einigermaßen wieder ersetzt, aus dem Mutterhause auf seine planlosen Wanderungen mit sich fort und fristet so durch fremden Stoff sein scheinbares Leben. Wo er aber aus seinem eigenen Mutterschooße ein selbständiges Leben gebären soll, da bringt er nur Cretinen und Mißgeburten hervor. Die Denkenden unter den Protestanten haben dieses, wenngleich sie den eigentlichen Grund der Erscheinung nicht eingestehen, in Bezug auf die Erfolge ihrer Missionen selbst vollkommen anerkannt. (Vgl. u. A. die „Südafrikanischen Skizzen“ von Kretschmar, Leipzig 1853.) Unfähig, durch die Kraft der Predigt die Gemüther zu erschüttern und zu gewinnen, üben ihre Missionare eine Anziehungskraft auf die Wilden nur mittels der äußeren Vortheile aus. Man hat nach Kretschmars auf eigener Anschauung und vieljähriger Erfahrung gegründetem Urtheile aus den Missionsstationen große „Fütterungsanstalten von Faullenzern und Taugenichtsen“ gemacht. An einigen Stationen erkaufte man die Schüler sogar durch kleine Gaben an Geld, so daß an Einer Anstalt der tägliche Aufwand für die Fütterung und Bezahlung der Schüler und Katecheten sich auf mehr als 50 Pfund belief. Weil der Protestantismus keine Kirche, keine Sacramente, kein wahres von Gott gegründetes Aeußeres hat, so bringt er es auch nie zu einer wahrhaften, gesunden Innerlichkeit. Wenn ein schlauer Hottentott oder Kaffer den Missionaren es abgelernt hat, mit frömmelnder Miene den Kopf zu senken und über der Bibel die Hände zu falten, oder im süßelnden, näselnden Tone von dem süßen Lamme

zu sprechen, dessen Blut alle Sünden abwäscht, so glauben die Missionare an ihm vollgültige Beweise seiner geistigen Erweckung zu schauen, beschenken ihn mit einem Hute und schwarzen Rocke und nehmen ihn unter ihre „Abendmahlsgenossen“ auf. — Das tagelange müßige Zubringen dieser großen von Natur aus kräftig gebauten Menschen in der Schule und Kirche, die angewöhnte heuchlerische Frömmigkeit, die Abfütterungen und Besoldungen mußten die Folge haben, daß diese Naturen im innersten Grunde verdorben wurden. Müßiggang, Scheu vor ernster Arbeit, Trunksucht und gefährliches Vagabundiren wurden mit dem Weitergreifen des protestantischen Missionswesens unter den Kaffern und Hottentotten allgemein. Dazu kam, daß die Missionare ihren Zöglingen höchst verderbliche Grundsätze von Freiheit und Unabhängigkeit beibrachten. Mißtrauen und Trotz gegen die Europäer war die Folge davon. Es wurde den Landbesitzern schwer, selbst gegen hohen Lohn bei den früher so arbeitsamen Kaffern Knechte und Arbeiter zur Einbringung ihrer Ernten zu bekommen, und die Kluft, welche Eingeborne und Europäer trennte, wurde immer tiefer und unheilvoller. „Es ist,“ sagt der protestantische Berichterstatter, „oft geschehen, wenn ein Gutsbesitzer demüthig zu einem Schwarzen kam, um seine Dienste als eines Knechtes oder Arbeiters zu suchen, daß der unverschämte Lump ihm geantwortet hat: ‚Wer sagt euch, daß ich diene? wir sind gegenwärtig freie Menschen; das Blättchen hat sich gewendet, und der Weiße arbeitet gegenwärtig für uns.‘“ — So geschah es, daß, während die katholische Religion die tiefe Kluft, welche die Natur zwischen der weißen und schwarzen Bevölkerung begründet hat, überall, wo sie Macht gewinnt, ausgleicht, der Protestantismus diese Kluft nur erweitert, und die verschiedenen Rassen in einen Vertilgungskampf gegeneinander treibt. Daher hat sowohl in Amerika, als auch in neuester Zeit in Australien und Afrika die Ausbreitung des Protestantismus sogar für die Existenz der eingebornen Bevölkerungen die traurigsten Folgen gehabt. Es ist demnach nicht zu verwundern, daß zwischen den Missionsschülern und den ursprünglichen Colonisten bald ein gespanntes Verhältniß sich bildete, das allmälig in völlige Erbitterung ausartete. Die Regierung, welche lange genug den Missionaren Vorschub geleistet hatte, sah zu spät ihren Fehler ein, nachdem bereits ein entschieden schlechter und widersetzlicher Geist sich der eingebornen Bevölkerung bemächtigt hatte. „Ich muß mich“ — sagt Napier in seinem Werke „On South Africa“ — „in Bezug auf die Erfolge unserer Missionen überzeugt halten, daß sie durchaus fehlgeschlagen sind, und die Kaffern haben neuerlich, wie bekannt, die Missionsbibeln zu Gewehrpfropfen gebraucht. Die Hottentotten sind mehr dem Trunke ergeben und lüderlicher als je, und zu ihrer Schande sei es gesagt, einige der ehrwürdigen Leute (d. h. der Missionare) geben ihnen nicht das beste Exempel zur Moralität.“ — Sobald die Regierung anfing, selbständige Maßregeln zur Sicherung der Ordnung in der Colonie zu ergreifen, begann auch die Aufreizung der Wilden gegen das „gottlose Regiment“. Am tiefsten fühlten sich die Missionare gekränkt durch das Vagabundengesetz, wodurch die Regierung das Land befreien wollte von den Belästigungen durch Tausende von umherschweifenden arbeitsscheuen Taugenichtsen, die unter dem Vorwande, Missionsschüler zu sein, ein ungebundenes Leben führten. Es kam zu heftigen, aufreizenden Reden selbst in den Missionskirchen, so daß der Geist einer frechen Widersetzlichkeit bei den Eingebornen immer sichtbarer hervortrat. So bereitete sich denn jene furchtbare Katastrophe vor, die seit 1850 mehr als zwei Jahre lang die Colonie verwüstete und sie an den Rand des Verderbens brachte. Kretschmar sagt darüber in seinem Werke: „Am Cap gingen aus diesen Vorhöfen geistiger Veredelung und sittlicher Verbesserung im jüngsten Kaffernkriege Horden von Rebellen und Mördern hervor, welche die Blätter ihrer Bibeln zu Gewehrpfropfen verwandten. Catrivier, das größte Institut Südafrika's, wurde ein Mördernest. Seltsame Belege stellten sogar die Missionare dieses Institutes bloß, und eine Reihe verdächtiger Umstände brandmarkte sie als Rädelsführer der Hottentottenrebellion. Sie wurden in Untersuchung gezogen, das Gericht sprach sie frei, aber nicht die öffentliche Meinung. ‚An ihren Werken sollt ihr sie erkennen‘, schrie die ganze Colonie.“ — Die von Harry Smith unmittelbar vor der Metzelei am Christtage 1850 niedergesetzte Untersuchungscommission erklärte, „es sei nur allzuklar, daß die Ansiedler nicht besser seien als Diebe, die von der Plünderung ihrer Nachbarn lebten, zu diesem Zwecke, durch die anscheinende Schwäche der Regierung und durch den Mangel an Militärmacht ermuntert, ringsum Aufruhr angezettelt, und dann an allen Gräueln des endlich ausgebrochenen Kaffernkrieges brüderlich Antheil genommen hätten.“ „Dieses sind die Grundsätze, welche die Hottentotten von den protestantischen Missionaren eingesogen haben,“ fügt der Berichterstatter hinzu. Nicht ohne Grund; denn schon im ersten größeren Treffen fanden sich der hottentottische „Diacon an Mr. Arie van Booyens Kirche,“ und Claß Botha, der Hauptsänger am Katzflusse, unter den erschlagenen Kaffern, und in dem als loyal beschrieenen Philippstown traf darauf der Generalgouverneur Somerset die Stimmung so verrätherisch, daß er alle zu den Kaffern noch nicht entlaufenen Einwohner aufpackte und sammt ihren Missionaren mit sich nahm. Ein noch schwererer Schlag war der völlige Abfall der alten Station der Londoner Missionsgesellschaft zu Theopolis, der, von der Catrivier-Mission aus eingeleitet, unter argen Greueln gegen ihre nächsten Nachbarn erfolgte. Was aber die Haltung der Missionare selbst bei solchen Schritten ihrer „Bekehrten“ betrifft, so sagt ein im Morning-Chronicle vom 16. Mai 1851 veröffentlichter

Brief eines englischen Officiers von King-Williams-town u. A. aus: zunächst thäten die mit Hetzereien, Schießbedarf und Waffen bei den Kaffern umherziehenden englischen Hausirer das Möglichste, den Krieg in die Länge zu ziehen; „dann," heißt es weiter, „sind hier die Missionare, welche ebenfalls Schießpulver heimlicher Weise verkaufen, da mit jeder Missionsstation ein Lädchen oder eine Werkstätte verbunden ist, das den Missionaren gehört, aber eines Andern Namen führt. Eben diese Winkelkrämer sind es, die die übelste Gesinnung verbreiten." (Historisch-politische Blätter XXXI, 319—321.) Die nähere Darstellung der Begebenheiten des Kaffernkrieges gehört nicht hierher. Derselbe wurde von Seiten der Aufständischen mit einer seltenen Grausamkeit geführt, so daß die englischen Soldaten häufig Giftpillen zu sich steckten, um, falls sie in die Hände ihrer unmenschlichen Feinde fielen, schnell ihrem Leben ein Ende machen zu können. Die Kaffern wußten das Feuergewehr vortrefflich zu handhaben. Die Bibeln wurden zu Patronen gebraucht, die Hauptmissionsorte, Catrivier und die Herrnhutergemeinde Siloh wurden die Schauplätze der größten Verbrechen. Die Güter der Landbesitzer wurden niedergebrannt, die Besitzer, wo man ihrer habhaft werden konnte, ermordet. Die Verheerungen breiteten sich bis in die Nachbarschaft der Capstadt aus. Erst im dritten Jahre gelang es den Engländern, des Aufstandes Meister zu werden und die Ruhe wieder herzustellen. Seitdem hielt die protestantische Mission mit der Ausbreitung des englischen Einflusses wiederum gleichen Schritt. Gegenwärtig sind 13 europäische protestantische Missionsgesellschaften im Lande thätig, welche über reichliche Geldmittel und zahlreiches Personal verfügen. Als Gesammtzahl der aus den nicht cultivirten Völkern Südafrikas (bis an den Zambesi) Bekehrten geben englische Missionsberichte 35 000 Communikanten und etwa 180 000 Christen an. (Vgl. Th. Christlieb, Der gegenwärtige Stand der evangelischen Heidenmission, Gütersloh 1880.) Aber um wie viel ist diese zweifellos zu hoch gegriffene Angabe herabzusetzen? Um dieß zu beurtheilen, müßte man wissen, wie viel Colonisten und namentlich Mischlinge in jenen Zahlen mit einbegriffen sind, und nach welchem Maßstab die Zugehörigkeit der Eingeborenen zum Christenthum bemessen wird.

III. Die katholischen Missionen am Cap sind sehr neuen Ursprungs. Zwar soll schon zur Zeit der holländischen Herrschaft eine gewisse Zahl von Katholiken vorhanden gewesen und durch drei Priester geleitet worden sein; indeß fand sich später weder eine Kirche, noch war irgend eine Spur ihres Wirkens zu entdecken. Zu bedauern war es, daß nicht sogleich mit dem Beginne der englischen Herrschaft einige Priester sich in der Colonie niederließen und die hin und wieder sich ansiedelnden Franzosen, Irländer und Portugiesen zu Gemeinden sammelten. Damals waren die wenigen sich am Cap aufhaltenden Katholiken dem apostolischen Vicar der Insel Mauritius untergeben, der im J. 1820 einen Benedictiner, mit Namen Kater, hinsandte. Derselbe scheint aber nur einige Zeit am Cap sich aufgehalten zu haben. Bald darauf kam der apostolische Vicar selbst und ließ zur Verwaltung der Seelsorge einen irischen Priester, Scully, in der Capstadt zurück. Mit der katholischen Gemeinde muß es sehr dürftig ausgesehen haben, denn in den Kirchenbüchern findet sich für das Jahr 1820 nur Eine Taufe, und für das Jahr 1823 nur die Einsegnung Einer Ehe verzeichnet. Scully erhielt nur mit Mühe die Erlaubniß zum Baue einer katholischen Kirche. Da er den Rest der Bauschuld im Betrage von 750 Pfund nicht aufzubringen im Stande war, so mußten mehrere Mitglieder der Gemeinde dafür als Bürgen eintreten. Bei der für die Katholiken so drückenden Gesetzgebung, bei der Macht des Beispieles, die das verkehrte Verhältniß des protestantischen Predigers zu der Gemeinde auf wenige im Drucke lebende Katholiken ausüben mußte, laßt sich erklären, daß sich bald ein Mißverständniß zwischen dem Seelsorger und dem Kirchenvorstande, der durch die geleistete Bürgschaft gewissermaßen das Eigenthum der Kirche in Händen hatte, ausbildete, wodurch dem Priester seine Stellung verleidet wurde. Scully reiste im J. 1824 ab, und die Colonie blieb wieder ohne Priester. Im J. 1826 wurde ein braver holländischer Priester, Theodor Haggener, vom apostolischen Vicar der Insel Mauritius zum Caplande geschickt. Derselbe hielt Rundreisen durch die Colonie, während ein Gehilfe, der ihm beigegeben wurde, der Irländer Thomas Rishton, seinen bleibenden Sitz in der Capstadt nahm. Aber die mißlichen Verhältnisse der Pfarrkirche und die sich fortspinnenden Streitigkeiten mit dem Kirchenvorstand legten auch ihrem gedeihlichen Wirken große Hindernisse in den Weg. Haggener kehrte nach Holland, Rishton nach Irland zurück. Ein spanischer Dominicaner, der auf der Fahrt zu den Philippinen im J. 1836 am Cap zurückblieb, nahm sich nach Kräften der verlassenen Katholiken an, ohne doch wegen Unbekanntschaft mit der Sprache irgend Nachhaltiges wirken zu können. Endlich kam die Zeit, wo der merkwürdige Aufschwung, den die katholische Religion in Folge der 1829 zu Stande gebrachten Emancipation der Katholiken in England und in den englischen Colonien nahm, auch bis auf das bisher so vernachlässigte Capland seine wohlthätigen Folgen äußerte. Die Geschichte der katholischen Kirche in dieser Colonie beginnt eigentlich erst mit dem Jahre 1837. In diesem Jahre wurde nämlich kraft eines päpstlichen Breves das Capland der geistlichen Jurisdiction des apostolischen Vicars der Insel Mauritius enthoben und ein eigenes apostolisches Vicariat daselbst errichtet. Der irische Priester Griffith ward zum apostolischen Vicar ernannt. Seine Bischofsweihe ward am 24. August 1837 durch

den Erzbischof von Dublin vollzogen. In Daniel Burke erhielt Griffith einen würdigen Coadjutor. Außerdem schlossen sich ihm ein jüngerer Bruder und Georg Cormoran aus dem Orden der Dominicaner an. Die Kosten der ersten Ausrüstung übernahm theils die Propaganda zu Rom, theils wurden sie durch freiwillige Beiträge der irischen Katholiken zusammengebracht. Die englische Regierung setzte für den Bischof einen kleinen Gehalt aus. Am 14. April 1838 landeten die neuen Apostel am Cap. Ihr Empfang Seitens der Vorsteher der durch innere Zerwürfnisse zerrütteten katholischen Gemeinde war äußerst kalt. Die Protestanten glaubten nicht, daß es dem Bischof gelingen könne, am Cap festen Fuß zu fassen. Aber die veränderte Gesetzgebung seit der Emancipation der Katholiken gestattete dem Bischofe ein ungehemmteres Wirken, und so gelang es ihm, die fast in Trümmer zerfallene alte Kirche, die Veranlassung so vielen Streites, zu verkaufen und nach Befriedigung aller Ansprüche noch die Summe von 800 Pfund zu erübrigen. Eine neue Kirche wurde gebaut, und bald konnte die Gemeinde als fest begründet betrachtet werden. Mit Hilfe einer vom Protestantismus bekehrten Wittwe mit ihren zwei Töchtern wurde eine katholische Freischule eröffnet, deren Kinderzahl bis zum Jahre 1839 schon von 26 auf 50 gestiegen war. Der Bischof berechnete um diese Zeit die Zahl der Katholiken in der ganzen Colonie auf 2500. Im J. 1841 zählte man in der Gemeinde der Capstadt schon 290 Taufen, darunter 30 von Erwachsenen. In demselben Jahre waren in der Capstadt 20 Heiden und 38 Protestanten bekehrt. Größer als in der Hauptstadt war die Zahl der Katholiken zu Grahamstown, der wichtigsten Stadt im Osten der Colonie. Der Priester Murphy erhielt hier seinen bleibenden Aufenthalt und baute eine Kirche. Daselbst wurden in Einem Jahre 10 Protestanten, ebenso viele schwarze Sklaven, 2 Kaffern und 2 Hottentotten bekehrt. Eine dritte Gemeinde wurde zu Port-Elisabeth gegründet, wo Cormoran sich niederließ, eine vierte im Innern des Landes zu Beaufort, wo besonders unter der Besatzung viele irländische Katholiken sich befanden. Im J. 1841 konnte schon der Versuch gemacht werden, in Georgetown eine katholische Gemeinde zu gründen. Die Stadtschule wurde zur Abhaltung des ersten feierlichen Gottesdienstes hergegeben, der auf die zahlreich versammelten Protestanten einen tiefen Eindruck machte. Es gab damals 20 Katholiken in der Stadt und ebenso viele in der Umgegend. Nachdem einmal eine katholische Kirche gebaut war, mehrte sich ihre Zahl sehr bald. Der Missionar Devereux meldete bald nachher, daß bereits 87 Kinder getauft und 47 Protestanten und Heiden bekehrt seien. — So erfolgte denn bereits 1847, entsprechend der politischen Eintheilung (den Meridian der Einmündung des Brak-River in den Oranje-Fluß als ungefähre Grenzlinie gedacht), die Trennung in ein westliches und in ein östliches Vicariat, welches letztere Msgr. Devereux anvertraut ward und seinen Schwerpunkt in Grahamstown hatte. Im J. 1850 wurde vom östlichen Vicariate wiederum das Vicariat Natal, vom Kei-Fluß bis zur Delagoa-Bai, abgetrennt, wohin im nämlichen Jahre Msgr. Devereux bereits Missionare entsendet hatte; dasselbe wurde nunmehr den Oblaten der unbefleckten Empfängniß übergeben und erhielt in Msgr. Allard seinen ersten und, nach dessen Rücktritt 1874, in Msgr. Jolivet seinen zweiten apostolischen Vicar. Hauptstationen sind: Pietermaritzburg, Durban, Bloomfontein im Oranje-Freistaat; 1865 Mission bei den Bassutos; auch das Transvaalland gehört hierher. — Im Vicariate des östlichen Caplandes folgte auf Msgr. Devereux (gest. 1854) 1856 Msgr. Moran, der sein Hauptaugenmerk den Schulen zuwandte, und, als dieser 1871 nach Dunedin (Neuseeland) transferirt wurde, Msgr. Ricards. Im J. 1873 ward das St. Aidans-College in Grahamstown gegründet und 1875 den Jesuiten übergeben; 1876 entstand eine Missionsstation in Graaf Reinet; 1879 siedelten sich die Trappisten an. — Im Vicariate des westlichen Caplandes folgte auf Msgr. Griffith (gest. 1862) Msgr. Grimley (gest. 1871), der 1863 die Station in Malmesbury, 1867 die in Mosselbay gründete. Im J. 1869 zählte die Capstadt 3 Priester; 400 Kinder besuchten die von Petits Frères de Marie und von Dominicanerinnen geleiteten Schulen; das Vicariat zählte 7000 Katholiken, 12 Kirchen und Kapellen, 1 Waisenhaus, 8 Priester, 13 Ordenspersonen, mehrere religiöse Vereine. So mußte denn der folgende apostolische Vicar, Msgr. Leonard (seit 1872), wieder auf eine Theilung bedacht sein. Im J. 1873 wurde vom Vicariate die apostolische Präfektur des Centralcap, mit dem Mittelpunkt in Georgetown, abgelöst und dem Lyoner Seminar für afrikanische Missionen zugewiesen, dessen Oberer den Titel eines Präfekten führt. Die Präfektur begreift die Districte George (140 Katholiken), Mosselbay (80), Knysna, Oudtshoorn (100), Prinz Albert, Beaufort und Victoria-West (70), Frasersburg, Calvinia und Klein-Namaqualand, endlich die Insel St. Helena (90). Wie man sieht, ist der Name „Centralcap" nicht eben glücklich gewählt. — Nach offizieller Statistik vom Jahre 1877 kamen im Capland, mit Ausschluß Natals, auf 720 984 Einwohner 9667 Katholiken, wovon 1001 Nichteuropäer, gewiß eine erfreuliche Anzahl, wenn man bedenkt, daß Msgr. Griffith auf seiner ersten apostolischen Rundreise deren nicht mehr als 550 vorgefunden hatte.

[(Eduard Michelis) v. Hummelauer, S. J.]

Cappa war ein mantelförmiges, nach der vorderen Seite geöffnetes und mit einer Kapuze versehenes Gewand (die erste Cappa, von der wir wissen, ist der Mantel des hl. Martin von Tours). Ein derartiges Kleidungsstück wurde ehedem von Männern und Frauen, von Clerikern und Laien getragen. Allmälig aber ging die Cappa in den fast ausschließlichen Gebrauch der

Mönche und Canoniker über, die sich derselben als eines Chormantels bedienten. Gegen das zwölfte Jahrhundert erhielt die Cappa eine immer reichere Ausstattung und wurde nun specifisch liturgisches Gewand. Seit ihrer Umänderung in ein liturgisches Prachtgewand führt sie folgende bekannte Benennungen: Pluviale (zur Erinnerung an ihren ursprünglichen Gebrauch), Chormantel, Chorkappe, Vespermantel, Rauchmantel (vgl. Hefele's Beiträge ꝛc. II, 209; Bock, Gesch. der liturgischen Gewänder II, 287). Cappa magna ist ein auszeichnendes Chorgewand, welches die Cardinäle, Bischöfe und römischen Prälaten, sowie in Folge eines Indultes auch die Mitglieder mancher Domcapitel über dem Rochette tragen. Die Cappa magna der Cardinäle ist von hochrother Seide und mit einem die Schultern bedeckenden Cucullus (Kapuze) versehen, dessen Innentheile zur Winterszeit mit Hermelin ausgefüttert sind. Die Cappa magna der Bischöfe und Domherren dagegen besteht aus violettem Wollen- oder Seidenstoffe; die daran nach Außen zum Vorschein tretenden Innentheile des Cucullus sind mit rother Seide, im Winter aber mit Pelzwerk überzogen. Der hintere, stoffreiche Theil dieses Chormantels verlängert sich zu einer bedeutend langen Cauda, welche bei Cardinälen und Bischöfen von einem assistirenden Caudatarius getragen wird. Die Domherren tragen in der Regel die Cauda zusammengerollt auf dem Arme oder in einer Schleife (vgl. Bock a. a. O. II, 355). [Punkes.]

Cappacini, s. Capacini.

Cappadocien, Cappadocier. 1. Im Alten Testament irrthümliche Bezeichnung der Septuaginta und der Vulgata für Caphtor, Caphtorim (s. d. Art.). — 2. Im Neuen Testament Name der bekannten kleinasiatischen Landschaft zwischen Armenien, Cilicien, Lycaonien und dem schwarzen Meer. Der Name kommt zuerst in den persischen Inschriften des Darius Hystaspis als Katpatuka vor. Er ist semitischen Ursprungs, s. v. a. כתף דוחה, „Land der Ducha", und ward dem betreffenden Lande von dessen südlichen Grenznachbarn gegeben. Ducha ist auf den Inschriften der assyrischen Könige die jenseits des Euphrats zwischen den Ciliciern und Tibarenern wohnende Völkerschaft, deren Land immer die äußerste Provinz ihres Reiches bildete. Das nämliche Volk heißt bei den Assyrern auch Gemirri; es sind die Cimmerier, deren Einfälle im neunten und achten Jahrhundert v. Chr. den Westen erschütterten. Einzelne Stämme derselben blieben im Binnenlande seßhaft, so daß bei den Armeniern noch heute Gamir das ehemalige Cappadocien bezeichnet. Das Alte Testament führt diese Völkerschaft unter dem Namen Gomer, LXX Γαμέρ (Gen. 10, 2. 3. 1 Par. 1, 6. Ezech. 38, 6), mit Recht als japhetitisch auf; die Namen ihrer Städte: Komana, Mazaka, sowie ihrer Könige, sind offenbar indogermanisch (vgl. Lassen, Ueber die alten kleinasiat. Sprachen, Zeitschr. der deutschen morgenländischen Ges. 1856, 364. 376). Im Norden dieses Küstenlandes wurden nach seiner Eroberung so viele assyrische Colonien angelegt, daß die Griechen die vorherrschende Bewohnerschaft theils Ἀσσύριοι, theils Σύριοι, theils zur Unterscheidung von den eigentlichen Syrern Λευκόσυροι nannten und diese Benennung auf sämmtliche Cappadocier übertrugen (Strabo 12, 3, 5, p. 542). Die Perserkönige theilten das Land seiner großen Ausdehnung wegen in zwei Satrapieen: die südliche im Binnenland ward schlechthin Cappadocien oder auch Καππαδοκία ἡ πρὸς Ταύρῳ genannt, die nördliche, am Meere gelegene, hieß Καππαδοκία ἡ πρὸς τῷ Πόντῳ. Letztere fiel während der Diadochenstreitigkeiten an die in Paphlagonien herrschende, achämenidische Dynastie, deren Glieder sich seitdem „Könige von Paphlagonien und Cappadocien am Pontus" oder kürzer „von Paphlagonien und Pontus" nannten. Das eigentliche Cappadocien dagegen erhielt um dieselbe Zeit mit Ariarathes wieder eine einheimische Dynastie. Sein dritter Nachfolger, Ariarathes IV., ward von dem syrischen König Antiochus II. anerkannt; der spätere Ariarathes VI. Philopator, um 139 v. Chr., wird 1 Mach. 15, 22 erwähnt. In der Folge verbündeten sich die cappadocischen Könige mit den Römern, so daß ihr Land zeitweise von Mithridates erobert wurde. Später ward Cappadocien von Lucullus erobert, erhielt aber dann wieder einheimische Beherrscher. Gegen Ende der vorchristlichen Zeit fiel auch Kleinarmenien an Cappadocien; beides aber ward 17 n. Chr. von Germanicus als römische Provinz eingezogen.

Auch aus Cappadocien reisten die Juden regelmäßig zu den Festen nach Jerusalem (Jos. Antt. 16, 6, 7), und so ward durch das Wunder am Pfingstfest das Christenthum frühzeitig daselbst bekannt (Apg. 2, 9). In den Sendschreiben des hl. Petrus sind daher auch Gemeinden in Cappadocien genannt (1 Petr. 1, 1. 2 Petr. 3, 1). Daß der hl. Paulus daselbst gepredigt hat, ist nicht bezeugt; doch ist dieß wahrscheinlich, da er bei seiner Reise von Antiochien nach Galatien (Apg. 18, 23) Cappadocien durchziehen mußte. Die cappadocischen Christen der ersten Jahrhunderte zeichneten sich durch treuen Glauben und frommen Sinn aus (Greg. Naz., Or. 20). Aus ihrer Mitte gingen drei große Kirchenväter hervor: die hll. Basilius d. Gr. von Cäsarea, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa. Um 233 war der hl. Firmilian als eifriger Seelenhirt in Cappadocien bekannt; seine Schülerin war die heilige Martyrin Capitolina. (Vgl. Kiepert, Lehrb. der alten Geogr., Berlin 1877, 90; Schrader, Keilinschr. und Geschichtsf., Gießen 1878, 156; Hundhausen, Das erste Pontificalschreiben des Apostelfürsten Petrus, Mainz 1873, 50.) [Kaulen.]

Cappel (Cappellus), Ludwig, Bibelkritiker, war der berühmteste Sprosse einer angesehenen Familie in Frankreich, der im 15., 16. und 17. Jahrhundert mehrere namhafte Juristen und Theologen angehörten, und die seit Ma-

des 16. Jahrhunderts sich dem Calvinismus angeschlossen hatte. Er war der Sohn Jacob Cappels, Herrn von Tilloy, wurde am 15. October 1585 zu St. Ellier bei Sedan geboren, machte seine Studien zu Sedan, Oxford und Saumur, ward 1613 Prediger und Professor der hebräischen Sprache zu Saumur, 1633 Professor der Theologie an der dortigen Akademie und starb ebendaselbst den 18. Juni 1658. — Von besonderer Wichtigkeit sind seine kritischen Arbeiten über den hebräischen Text des Alten Testaments. Er gab bei denselben zuerst unter den Protestanten die engherzige und einseitige Auffassung von der buchstäblichen Inspiration der heiligen Schrift, sowie die Ueberschätzung des hebräischen Urtextes auf und betrat trotz des heftigsten Widerspruches von Seiten protestantischer Gelehrten bei Beurtheilung des biblischen Textes zuerst die Wege, welche im Wesentlichen von der biblischen Kritik noch heute inne gehalten werden, und welche wieder zu einer gerechten Würdigung der alten Uebersetzungen auch auf Seiten der Protestanten geführt haben. Seine Hauptwerke sind: 1. Arcanum punctationis revelatum, sive de punctorum, vocalium et accentuum apud Hebraeos vera et genuina antiquitate, Lugduni Batav. 1624. Hier bewies Cappel gegen Buxtorf den Aelteren, daß die hebräischen Vocale und Accente erst nach dem Schluß des babylonischen Talmud im sechsten Jahrhundert nach Christus von jüdischen Grammatikern, den sogen. Masorethen, erfunden seien, mithin keinen integrirenden Bestandtheil des heiligen Textes bildeten. Ueber 20 Jahre später richtete Buxtorf der Jüngere heftige Angriffe gegen diese Schrift; dieß gab Cappel Veranlassung zu seiner Schrift: Arcani punctationis Vindiciae, worin er seine Ansicht noch weiter darlegt und begründet; gedruckt wurde aber diese Schrift nebst der neuen Ausgabe des Arcanum punctationis erst 1689 in den von Cappels Sohn Jacob herausgegebenen Commentarii et notae criticae etc. (s. u.). — 2. Diatriba de veris et antiquis Hebraeorum litteris, Amstel. 1645, ein Nachweis, daß die ursprüngliche hebräische Schrift mit der sog. samaritanischen identisch war, und die jetzt gebräuchliche Quadratschrift erst nach dem babylonischen Exil bei den Juden Eingang fand. — 3. Critica sacra, sive de variis quae in sacris Veteris Testamenti libris occurrunt lectionibus, Parisiis 1650. In diesem seinem Hauptwerk, an dem er 36 Jahre gearbeitet, führte Cappel am vollständigsten seine Gedanken aus über den Urtext des Alten Testamentes, dessen Schicksale und Veränderungen, sowie dessen Verhältniß zu den alten Uebersetzungen, die er sehr hochstellt. Dieses Werk fand bei den protestantischen Theologen noch heftigeren Widerspruch, als die vorigen; sie wußten zehn Jahre lang dessen Druck zu verhindern, und nur den Bemühungen des älteren Sohnes Cappels, Johann, der katholisch geworden und in die Congregation des Oratoriums eingetreten, dafür aber von seinem Vater verstoßen war, gelang es mit Hilfe der gelehrten Patres Marenne, Joh. Morin und Petau (Petavius), ein königliches Privilegium zu erlangen und so das Werk zu drucken. Zur Vertheidigung dieses Werkes schrieb Cappel gegen den jüngeren Buxtorf: Criticae adversus injustum censorem justa defensio, die er zugleich mit der Critica sacra erscheinen ließ, und gegen einen andern Bekämpfer, der den gelehrten anglicanischen Erzbischof von Armagh in Irland gegen ihn eingenommen hatte: De Critica nuper a se edita ad Jacobum Usserium epistola apologetica, Salmurii 1651. Dieselbe findet sich auch im dritten Band der von Vogel und Scharfenberg zu Halle 1775—1786 besorgten Ausgabe der Critica sacra. Die Gegner des Werkes ruhten indeß nicht, und die protestantischen Schweizer Theologen verdammten es feierlich 1675 in der Formula consensus Ecclesiarum Helveticarum, die alle Pastoren, Professoren, Rectoren und Schulvorsteher unterschreiben mußten. Von andern Schriften Ludwig Cappels erwähnen wir noch die schon oben genannten Commentarii et notae criticae in Vetus Testamentum, Amstelod. 1689, seine Chronologia sacra, Paris. 1655, und einen Apparatus Biblicus zur Polyglotte Waltons, London 1657, Bd. 1; ebendaselbst findet sich seine Templi Hierosolymitani triplex delineatio, nach den Angaben der heiligen Schrift von Villalpandus, nach Josephus und nach dem Talmud. Ein Verzeichniß seiner gedruckten und ungedruckten Schriften gibt sein Sohn Jacob in den Commentt. et notae critt. (vgl. oben); ebendaselbst findet sich auch die von dem nämlichen Sohne verfertigte lateinische Uebersetzung seiner Schrift Histoire de la famille des Cappel. (Vgl. Nicéron, Mémoires XXII; Dom Liron, Singularités historiques et littéraires III; Schnedermann, Die Controverse des L. Cappellus mit den Buxtorfen über das Alter der hebräischen Punctation, Leipzig 1879; vgl. d. Art. Buxtorf.) [Holzammer.]

Capponi, Seraphin, ein durch seine Frömmigkeit, Tugend und Gelehrsamkeit ehrwürdiger Theologe des Dominicanerordens, ward im J. 1536 aus angesehenem Geschlecht geboren und führt nach seinem in der Gegend von Bologna gelegenen Geburtsorte auch den Namen a Porrecta oder della Porretta. Schon in früher Jugend von tiefer Frömmigkeit und hohem sittlichen Ernst erfüllt, trat er am 25. October 1552 mit 16 Jahren in das Kloster vom hl. Dominicus zu Bologna und vertauschte hier seinen bisherigen Namen Hannibal mit dem Klosternamen Seraphin. Ausgezeichnet durch vorzügliche Geistesgaben, lehrte er gleich nach Vollendung seiner Studien in verschiedenen Klöstern seines Ordens Philosophie und später auch Theologie und wurde dann Professor der Metaphysik an der Universität Bologna. Nach einiger Zeit gab er jedoch diese Stelle wieder auf und schloß sich im J. 1573 der von dem frommen und eifrigen Bernardini (gest. 1585; vgl. über ihn Echard II,

274 sq.) in's Leben gerufenen Abruzzischen Dominicanercongregation der hl. Katharina von Siena an. Als Mitglied dieser Congregation leitete er während sieben Jahren zuerst in Rieti und dann in Aquila die Dominicanerschulen und hielt zugleich in der Kirche unter großem Zulaufe des Volkes Vorträge über die Moraltheologie und über die heilige Schrift. Nach einer vorübergehenden Wirksamkeit in Ferrara lebte er dann während eines Vierteljahrhunderts im Dominicanerkloster zu Venedig dem Studium der heiligen Schrift und des hl. Thomas, sowie dem Predigtamte und der Ausarbeitung mehrerer sehr umfangreicher theologischer Werke. Im J. 1606 verließ er aus Anlaß der zwischen Paul V. und der Republik Venedig ausgebrochenen Streitigkeiten seinen bisherigen Aufenthalt und zog sich mit Zustimmung seiner Obern in ein bei Bologna gelegenes Karthäuserkloster zurück, wo er während zweier Jahre die jungen Mönche in der Theologie unterrichtete. Von seinen Obern zurückberufen, kehrte der ehrwürdige Greis in das Dominicanerkloster von Bologna zurück, in das er in seiner Jugend einst eingetreten war, und blieb hier bis zum Ende seines Lebens als Lehrer des christlichen Volkes und als theologischer Schriftsteller unermüdlich thätig. Er starb, von ganz Bologna betrauert, am 2. Januar 1614 im Rufe der Heiligkeit. Sein Ordensgenosse Johannes Michael Pio veröffentlichte in Bologna 1625 über ihn die Schrift Vita e morte del venerabile Padre maestro Frà Serafino della Porretta dell' ordine de' Predicatori defonto con opinione di santità nel convento di S. Domenico di Bologna l' anno passato 1614 sotto li due di gennaro. — Das Hauptwerk Capponi's sind seine Elucidationes formales in Summam theologicam S. Thomae de Aquino. Dieselben wurden 1588 in Venedig zweimal, zuerst in fünf Quartbänden, dann in einem, auch 1596 wieder aufgelegten Foliobande edirt. Im J. 1612 erschien in Venedig in sechs Foliobänden eine große Ausgabe der Summa theologica des hl. Thomas mit den Elucidationen Capponi's, den Commentarien Cajetan's (gest. 1534), der Expositio in primam partem S. Thomae des Javellus (gest. 1538) und mannigfachen anderen Schriften, Abhandlungen und Beilagen. Eine Ausgabe dieses Sammelwerkes erschien auch im J. 1698 in Padua. — Kleinere theologische Schriften Capponi's sind die Tota theologia S. Thomae Aquinatis in compendium redacta, Venetiis 1597, sowie die Scholia super compendium theologicae veritatis Alberti Magni, Venetiis 1588 und 1590. Bezüglich des letztgenannten Titels ist zu bemerken, daß das Compendium theologicae veritatis mit Unrecht für eine Schrift des Albertus gehalten wurde. Ferner besitzen wir von Capponi auch Veritates aureae super totam legem veterem, tum literales tum mysticae, per modum conclusionum e sacro textu mirabiliter exsculptae, Venetiis 1590; Sacrorum evangeliorum commentaria, veritates catholicas super totam legem novam conclusionum instar continentia, cum annotationibus textualibus, Venetiis 1602 und angeblich auch 1611 und 1617. Die Schrift enthält jedoch nur die Commentare zu Matthäus; die zu Marcus und Lucas lagen druckfertig vor, scheinen aber nicht edirt worden zu sein. Dagegen erschienen die Commentare zu Johannes zwei Jahre später unter dem Titel: Commentaria seu catholicae veritates in evangelium secundum Joannem ... ex ipso evangelico textu exsculptae, redactae et probatae, Venetiis 1604. In den letzten Jahren seines Lebens schrieb Capponi noch einen vollständigen Psalmencommentar, von welchem ein Band in Folio 1692 in Bologna erschienen ist. (Vgl. Echard, Script. O. Pr. II, 392 sq.; Hurter, Nomenclator I, 249 sq.) [Hundhausen.]

Caprara, Johannes, Cardinal und Legatus a latere des heiligen Stuhles zu Paris, geboren zu Bologna den 29. Mai 1733, gehörte der berühmten Familie der Grafen von Montecuculi an. Er betrat zuerst die administrative Laufbahn, in welcher ihm schon im J. 1758 das Amt eines Vicelegaten zu Ravenna übertragen wurde. Nachdem er später in der Eigenschaft eines Nuntius zu Köln und dann zu Luzern rühmliche Beweise seines Eifers für die Kirche und diplomatischer Gewandtheit gegeben und in diesen Stellungen Gelegenheit gehabt hatte, sich mit den deutschen Kirchenverhältnissen vertraut zu machen, ward ihm 1785 der unter den damaligen Zeitverhältnissen doppelt schwierige Gesandtschaftsposten am österreichischen Kaiserhofe übertragen. Wenngleich Caprara so wenig, als Papst Pius VI. selbst, Joseph II. und dessen Staatskanzler, den Fürsten Kaunitz, in eine andere Bahn zu leiten vermochten, so verhütete doch die weise Mäßigung des Nuntius, ohne den Rechten der Kirche und des Papstes etwas zu vergeben, einen offenen Bruch zwischen dem heiligen Stuhle und dem Kaiser. In Anerkennung der wichtigen in dieser Stellung geleisteten Dienste wurde Caprara am 8. Juni 1792 von Pius VI. zum Cardinal ernannt. Pius VII. verlieh ihm gleich im Beginne seines Pontificates das Bisthum Jesi und ordnete ihn auf den Wunsch des ersten Consuls als seinen Legaten a latere im J. 1801 nach Paris ab, wo er am 4. October eintraf. Mit außerordentlichen Vollmachten zur Vollziehung des mit der französischen Republik abgeschlossenen Concordates versehen, hatte er unter Anderem nicht bloß die neue Diöcesaneintheilung in's Werk zu setzen, sondern auch die zu den Bischofsstühlen ernannten Individuen zu bestätigen und insbesondere sich von Seite der aus den Reihen der sog. beeidigten oder constitutionellen Bischöfe zur Leitung neuer Diöcesen Erwählten des unbedingten Widerrufes der bürgerlichen Constitution zu versichern. In letzterer Beziehung ward dem Cardinallegaten die Außerachtlassung der nöthigen Vorsicht von mancher Seite zur Last ge-

legt, wozu wohl der Wunsch, mit dem Osterfeste 1802 die Feier der Wiederherstellung der katholischen Kirche in Frankreich zu verbinden, das Seinige beigetragen haben mag. Gegen die von Bonaparte dem Concordate beigefügten organischen Artikel verwahrte übrigens Caprara die Rechte der Kirche in einer in sehr energischem Tone abgefaßten und an Talleyrand am 18. August 1803 gerichteten Note. Außer vielen auf den Vollzug des Concordats Bezug habenden Bestimmungen erwirkte er auch im Auftrage Consalvi's die Rückgabe der in Valence beigesetzten Leiche Pius' VI. Nach Abschluß des italienischen Concordates ward Caprara von Bonaparte zum Bischof von Mailand ernannt. In dieser Eigenschaft segnete er im Dome zu Mailand am 28. Mai 1805 die eiserne Krone, mit der sich der Kaiser der Franzosen selbst zum Könige von Italien krönte. Seine Erzdiöcese leitete der Cardinal nicht persönlich, da er in seiner Stellung als päpstlicher Legat a latere am französischen Kaiserhofe weilen mußte. Mit diesem war er als Erzbischof, als Unterthan, als Graf und Senator des Königreichs Italien, als Großwürdenträger der eisernen Krone durch so vielfache Bande verbunden, daß er bei der Weichheit seines Charakters, bei den aus seiner Bildungszeit ihm anhängenden Maximen und bei der mit den Jahren sich einstellenden natürlichen Schwäche und Furchtsamkeit mehr und mehr an einer festen und freimüthigen Vertretung der kirchlichen und politischen Interessen des heiligen Stuhles gehindert wurde. So konnte der Greis sich verleiten lassen, nachdem die Gewaltthätigkeiten des Kaisers in der Gefangennehmung des Papstes ihren höchsten Gipfel erreicht hatten, in einem Schreiben vom 20. Juli 1809 diesen zur Nachgiebigkeit gegen die Forderungen Napoleons stimmen zu wollen. Auf dieses Ansinnen antwortete Pius VII., bereits als Gefangener zu Savona, am 26. August im Hochgefühle apostolischer Würde. Mit der Gefangenschaft des Papstes endete die Wirksamkeit des Legaten a latere. In seiner Zurückgezogenheit war Wohlthun fast seine einzige Beschäftigung, und als er am 21. Juli 1810 in Paris mit Tod abgegangen war, fand man in seinem Testamente das Hospital zu Mailand zu seinem Universalerben eingesetzt. Man hat von ihm die Schrift: Concordat et recueil des bulles et brefs de N. S. Pie VII sur les affaires de l'église de France, Paris 1802. (Vgl. Journal des Curés, 4. Ann.; Villeneuve, Biographie universelle VI, 633; Artaud, Gesch. des Papstes Pius VII.) [Franz Werner.]

Capreolus, Erzbischof von Carthago während des dritten allgemeinen Concils, konnte wegen der Vandaleneinfälle auf der Synode selbst nicht erscheinen und schickte deßwegen durch seinen Diacon Bessula ein Gutachten über die schwebende Frage ein, welches ebenso, wie ein Schreiben des Papstes Cölestin I. und ein anderes des hl. Cyrill von Alexandrien, zu den Acten der Synoden genommen wurde. Auf diese Weise ist es griechisch und lateinisch erhalten. Außerdem gibt es noch von Capreolus ein Antwortschreiben an zwei spanische Christen, welche ihn wegen einer in ihrer Heimat auftauchenden Häresie, vermuthlich gnostischen Charakters, um Rath gefragt hatten: Epistola de una Christi veri Dei et hominis persona etc. Beide Schreiben sind abgedruckt in Gallandi Bibl. Patr. IX, 490 und bei Migne LIII, 843. Drei Reden in den Werken des hl. Augustin, welche die Verwüstungen der Vandalen besprechen (Sermo de temp. barbarico, De Cultura Agri Dominici, Opp. VI, 608. 597; Sermo 298, Opp. V, Append. 500), werden von Tillemont ebenfalls auf Capreolus zurückgeführt. (Vgl. Harduin. I, 1419 sq.; Tillemont XII, 559; XIII, 901; XIV, 376. 399; XVI, 495. 502. 789; Hefele, Conc.-Gesch. II, 187.) [Kaulen.]

Capreolus, Johannes, mit dem Beinamen Princeps Thomistarum, stammte aus der Provinz Languedoc, trat in das Dominicanerkloster zu Rodez und war seit 1409 Lehrer der Theologie in Paris. Später soll er auch an der Universität Toulouse thätig gewesen sein. Im J. 1426 erscheint er wieder im Kloster zu Rodez; hier beendete er 1433 sein bereits zu Paris begonnenes großes Werk, die Libri IV defensionum theologiae Divi doctoris Thomae de Aquino, und starb am 6. April 1444. In dem genannten Werke entwickelt und begründet Capreolus im Anschluß an die Sentenzenbücher des Petrus Lombardus die Theologie des hl. Thomas und vertheidigt dieselbe in sehr umfassender und gediegener Weise gegen die von ihr abweichenden scholastischen Meinungen, namentlich gegen die scotistisch-nominalistischen Sätze und Behauptungen. Das Werk gilt für das vorzüglichste der mittelalterlichen Thomistenschule und wurde zuerst 1483, dann 1514, 1519 und 1589 in vier Foliobänden zu Venedig gedruckt. Die letzte der erwähnten Ausgaben führt den Titel: In libros sententiarum amplissimae quaestiones pro tutela doctrinae D. Thomae ad scholasticum certamen egregie disputatae. Nuper castigatae et corroboratae auctoritatibus sacrae scripturae, conciliorum et SS. Patrum: atque illustratae quamplurimis aliis opinionibus theologorum tum antiquorum tum neotericorum, auctore harum additionum F. Matthia Aquario Dominicano regio atque publico metaphysico in almo studio Neapolitano, Venet. 1589. Der Dominicaner Paulus Soncinas (gest. 1494) verfaßte einen Auszug aus dem Werke des Capreolus, der von seinem Ordensgenossen Isidor de Isolanis im J. 1522 unter dem Titel: Pauli Soncinatis Divinum Epitoma Quaestionum in IV libros sententiarum a principe Thomistarum Joanne Capreolo Tolosano disputatarum veröffentlicht und 1528 und 1580 in Lyon und 1580 in Salamanca wiederholt wurde. Ein anderer Auszug aus dem Werke des Capreolus, welcher den namentlich durch sein Auftreten gegen Luther be-

kannten Dominicaner Sylvester Prierias zum Verfasser hat, erschien 1497 zu Cremona unter dem Titel: Opus in Joannem Capreolum, seu Compendium operis Joann. Capreoli in IV libros sententiarum. In neuerer Zeit hat Werner in seiner Geschichte des Thomismus Capreolus eine ausgedehnte Berücksichtigung zu Theil werden lassen. (Vgl. Quetif, Script. Or. Pr. I, 795; Karl Werner, Der hl. Thomas von Aquino III, Regensburg 1859, 151 ff.)

[Hundhausen.]

Capua, Erzbisthum im ehemaligen Königreich Neapel. Die feste Stadt Capua am Volturno, vier Meilen nördlich von Neapel gelegen, hat eine sehenswerthe Cathedrale, Collegiatkirche, 17 Pfarrkirchen, Priesterseminar, Collegium, mehrere Klöster und zählt 12 600 Einwohner. Diese Stadt, in der vorchristlichen Zeit eine der berühmtesten und luxuriösesten Italiens, aber nach und nach in Verfall gerathen, kam erst unter den römischen Cäsaren, welche sie zur Hauptstadt der Campania erhoben, wieder zu ihrem alten Glanze und ihren Freiheiten, die sie bis in das Mittelalter herein behauptete. Sie wurde übrigens bald auch in die wechselnden Schicksale Italiens hineingezogen und sah die Langobarden, die Franken, die Griechen, die Araber, die Normannen, die Hohenstaufen sich um ihren Besitz streiten. Seit 840 hatte Capua eigene Grafen (Herzoge). Im 14. und 15. Jahrhundert bildete es einen Theil des Königreichs Neapel, kam dann mit Neapel an Spanien und wurde im 18. Jahrhundert ein Bestandtheil des wiederhergestellten Königreichs Neapel. Das Christenthum fand noch zur Zeit der Apostel Eingang, und der hl. Priscus, ein Schüler des hl. Petrus, wird als erster Bischof von Capua verehrt. Während der Christenverfolgungen starben Viele in der Stadt und deren nächster Umgebung des Martertodes, so die hll. Quintus, Arcontius, Donatus, Rufus, Nicanor, Cassianus, Felicissimus &c. Die Nachfolger des ersten Bischofs, des hl. Priscus, vielfach auch als Heilige verehrt, erscheinen bei der Bedeutung der Stadt Capua sehr frühe als Metropoliten von Campanien. So schreibt Papst Liberius aus der Verbannung im J. 357 an den Bischof Vincentius, der oft Episcopus Capuae Metropolis (nach Einigen wäre letzterer Ausdruck nur in bürgerlicher Beziehung zu verstehen) genannt wird, und durch ihn an die Bischöfe von ganz Campanien (Jaffé, Regest. pontif. 16; Migne VIII, 1371). Der heilige Bischof Germanus (518 bis 541) wurde von Papst Hormisdas (s. d. Art.) im J. 519 an die Spitze derjenigen Gesandtschaft nach Constantinopel gestellt, welcher es gelang, das seit einem Menschenalter bestehende Schisma gegen das Henotikon des Kaisers Zeno aufzuheben. Es gibt eine Anzahl von Briefen, welche von Papst Hormisdas an Germanus in dieser Sache gerichtet sind (Epist. Hormisdae bei Migne, P. lat. LXIII, 441 sq.). Ihm folgte der heilige Victor (541—554), von welchem neuestens Cardinal Pitra Scholien, d. h. Auszüge und Uebersetzungen griechischer Kirchenschriftsteller, mitgetheilt hat (Spicileg. Solesmense I, 265 sq.). Seinen Nachfolger Priscus, nach Gams Justus (554—570), drohte Papst Pelagius I. zu excommuniciren (Jaffé 87). Bischof Fuscus oder Festus, seit 590, starb 594 zu Rom, und Papst Gregor d. Gr. ließ die Kirche von Capua durch Bischof Gaudentius von Nola visitiren (Gregor. M., Epist. 5, 14. 33). Unter Bischof Landulfus (856—879) wurde die im J. 840 von den Saracenen eingeäscherte Stadt wieder aufgebaut, aber nicht mehr an der früheren Stelle, sondern da, wo das alte Casilinum gestanden. Die Ruinen des alten Capua liegen bei der Stadt St. Maria Maggiore, etwa eine Stunde vom heutigen Capua entfernt. Bischof Landulfus erbaute auch die Cathedrale S. Stephani et S. Agathae. Schon seit dem siebenten Jahrhundert war die Kirche von Capua hinter die von Neapel zurückgetreten und scheint auch die Metropolitanwürde längst verloren zu haben. Deßhalb bestätigte Papst Johann XIII. am 14. August 966 Capua in der Metropolitanwürde oder, wie Einige wollen, erhob es erst zu dieser Würde und unterstellte ihm folgende Suffraganate: Atina, Aesernia, Aquinum, Cajeta, Calatia, Cales, Calenum, Caserta, Fundi, Sora, Suessa, Teanum, Venafrum. Von diesen verlor es im Laufe der Zeit die meisten wieder, und heute unterstehen ihm nur mehr Cajazzo, Calvi und Teano, Caserta, Isernia und Venafro, sowie Sessa, mit welch letzterem Sitze erst 1818 der von Carinola unirt wurde. Capua galt bis in die neueste Zeit als das reichste Erzbisthum in Neapel (Mensa 10 000 Scudi, Kammertaxe 2000 Goldgulden), und der Erzbischof wird in der Regel mit der Cardinalswürde geschmückt. Franz Serra Cassano, geb. zu Neapel 1783, zur Zeit der Ausführung des Concordats mit Bayern päpstlicher Nuntius in München und bald nach seiner Rückkehr Erzbischof von Capua (seit 1826), wurde 1833 Cardinal und starb 1850. Auch sein Nachfolger Joseph Cosenza (1850—1863) wurde schon 1850 Cardinal. Der gegenwärtige 118. Oberhirt ist Alfons Capecelatro, aus dem herzoglichen Hause von Castropagano, Patrizier von Neapel, geb. 1824 zu Marseille, präconisirt 1880. Sein Sprengel zählt in 20 Civilgemeinden 65 000 Seelen; die 56 Pfarreien sind in 4 Vicar. foran. eingetheilt. Das Metropolitancapitel besteht aus 4 Dignitäten, 36 Canonici, 20 Hebdomadarii und anderen Priestern und Clerikern. Papst Benedict XIII. verlieh den Canonici durch Bulle In apostolicae vom 8. Mai 1725 den Gebrauch der Cappa magna, des Rochets und der Mitra, ähnlich wie es die Canonici in Benevent haben. An der Collegiatkirche Annunt. B. M. V. ist ein Sagristano als Dignität. — Synoden: 391 Synodus plenaria, durch welche man die Spaltung in der antiochenischen Kirche (meletianisches Schisma) beizulegen suchte (Hefele, Conc.-Gesch. II, 52); 1087

bei Gelegenheit der Wahl Papst Victors III.; 1118, von Papst Gelasius II. berufen, wobei über Kaiser Heinrich V., sowie über den von ihm zum Gegenpapst erhobenen Erzbischof von Braga, M. Burdinus (Gregor VIII.), der Bann ausgesprochen wurde. (Vgl. M. Monaco, Sanctuarium Capuanum, Napoli 1630; Fr. Granata, Storia civile di Capua und dessen Storia sacra della chiesa Metropol. di Capua, Napoli 1766; O. Rinaldi, Memorie istoriche della citta di Capua, Napoli 1753—1755, 2 vol.; Ughelli VI, 291 sqq.; Cappelletti XX, 1 sqq.; Moroni IX, 222 sqq.; G. Petri I, 217 sq.; Gams, Ser. Epp. 867 sqq.) [Neher.]

Capuciaten, eine häretisch-politische Partei, welche gegen Ende des zwölften Jahrhunderts in den Gegenden von Auxerre und Burges bis nach Burgund hin auftauchte und von ihrer Kopfbedeckung, dem Capucium, den Namen erhielt. Die wenigen Nachrichten, welche über die Secte auf uns gekommen sind, stimmen nicht in allweg mit einander überein. Nach dem Berichte des Robertus de Monte, der zu jener Zeit Abt in der Normandie war, verhielt es sich mit dem Ursprung und der Bestimmung der Secte also: Im J. 1182 sei in Auvergne die Jungfrau Maria dem Zimmermann Durand, als er eben im Walde Holz fällte, erschienen und habe ihm eine Medaille gegeben, worauf sie und ihr Sohn abgebildet gewesen, mit der Inschrift: „Lamm Gottes, das du die Sünden der Welt hinwegnimmst, gib uns den Frieden." Genannte Medaille habe Durand dem Bischof von Le Puy zu übergeben gehabt, damit dieser in seiner Kirchenprovinz und in der Umgegend ankündige, daß alle, welche den Kirchenfrieden halten wollten, sich dergleichen Bilderchen verfertigen und dieselben als Sinnbild des Friedens und der Unschuld an ihren weißen Mützen tragen, auch sich eidlich mit einander verbinden sollten, die Feinde des Friedens und der öffentlichen Ruhe auszurotten. Viele Bischöfe, weltliche Beamte und auch Viele aus dem Volke sollen sich zu diesem Vereine zusammengethan haben (Roberti de Monte Chronica ad ann. 1182, Mon. Germ. SS. VI, 534). Einen gefährlichern und eigentlich revolutionären Charakter hatte dagegen die Secte nach der glaubwürdigeren Darstellung eines alten Geschichtschreibers der Bischöfe von Auxerre (Histor. episcopor. Autissidorens. in Labbei nova biblioth. I, Paris 1657, 477 sq.). Eidlich hatten sich hiernach Viele aus dem Volke verpflichtet, durch Rath und That einander gegenseitig zu Hilfe zu kommen; dabei wollten sie aber nichts von einer geistlichen oder weltlichen Obrigkeit wissen; eine falsch verstandene, communistische Freiheit und Gleichheit war das Ziel ihres Strebens, eine weiße Mütze mit bleiernen Medaillen U. L. F. von Le Puy ihr Kennzeichen. Da sich diese Capuciaten schnell vermehrten, auf Belehrungen und Ermahnungen aber nicht hörten, so zog Hugo, Bischof von Auxerre, dessen Diöcese eben hauptsächlich ihre Heimat war, mit bewaffneter Mannschaft gegen sie aus, nahm sie fast alle zu Giac gefangen, strafte sie sofort nicht bloß um Geld, sondern ließ ihnen auch die Mützen (die wahrscheinlich an ihre Kleider angenäht waren) abschneiden, damit sie so ein volles Jahr hindurch mit entblößtem Haupte der Sonnenhitze und der Kälte rc. ausgesetzt sein sollten. Nur von dem Erzbischofe von Sens konnte er bewogen werden, diese Strafzeit etwas abzukürzen; immerhin aber wurden die Capuciaten durch kräftiges Einschreiten der kirchlichen Gewalt bald ganz unterdrückt. (Vgl. Schröckh, Kirchengeschichte XXIX, 656 f.; Caroli D'Argentré, Collectio judiciorum de novis erroribus etc. I, 1, 123 sqq.; Fuhrmann, Handwörterbuch 423 f.) [Fritz.]

Caracalla, s. Christenverfolgungen.

Caracciolo (Caracholus), Name eines neapolitanischen, weitverzweigten Adelsgeschlechtes, das durch Staatsmänner, Kirchenfürsten, Ordensleute und Schriftsteller, leider aber auch durch Apostaten bekannt geworden ist. Besonders zu nennen sind:

1. Ascanius Franciscus, der hl., Stifter der Clerici regulares minores, s. d. Art. Franz Caracciolo.

2. Unter den Cardinälen dieses Geschlechtes ragt hervor Marino, geboren 1459. Frühzeitig kam er nach Mailand in das Haus des Cardinals Ascanius Sforza, trat in den geistlichen Stand und entwickelte bald ein vorzügliches diplomatisches Talent; dabei bewahrte er sich fortwährend den Ruhm eines unbescholtenen Charakters. Vom Jahre 1513 an wohnte er der fünften lateranensischen Synode als Orator des Herzogs von Mailand, Maximilian Sforza, bei (Hard. IX, 1692. 1713). Gleichzeitig ernannte ihn Leo X. zum apostolischen Protonotar und nahm ihn allmälig ganz in seine Dienste. Im J. 1510 erscheint Caracciolo mit Hieronymus Aleander (s. d. Art.) als päpstlicher Gesandter in Deutschland, wo er dem neuerwählten Kaiser Karl V. im Namen des Papstes Glück wünschen und den Maßregeln des heiligen Stuhles gegen Luther Nachdruck verschaffen sollte. Neben Aleander und Eck zum Executor der gegen Luther erlassenen Excommunicationsbulle bestimmt, war er bei der Krönung Karls V. zu Aachen (1520) und beim Reichstage zu Worms (1521) zugegen. Doch betrieb er mehr die politischen Interessen des römischen Stuhles (Roscoe, Leo X. Bd. III, 216), während Aleander den Auftrag hatte, vornehmlich die kirchlichen Angelegenheiten bei den deutschen Fürsten zu vertreten. Caracciolo gewann bald das Vertrauen des Kaisers und trat nunmehr in dessen Dienste. Bei mehreren Sendungen an Heinrich VIII. nach England, an die Venetianer und an den Herzog von Mailand gelang es ihm stets, dem Kaiser vortheilhafte Bundes- oder Friedensbedingnisse zu erwirken und ebenso die Zufriedenheit der andern Paciscenten zu erwerben. Als er im J. 1529 den Frieden mit dem Herzoge von Mailand zu Stand ge-

bracht hatte, verlieh ihm dieser, mit des Kaisers Gutheißung, die Grafschaft Galera, und der Kaiser hatte ihm schon 1524 das Bisthum Catanea in Sicilien übertragen, das er jedoch bald an seinen Neffen wieder abtrat. Im J. 1535 ernannte ihn Papst Paul III. auf des Kaisers Verwendung zum Cardinaldiacon und sendete ihn alsogleich als Cardinallegaten an den Kaiser zurück, um zwischen diesem und dem Könige von Frankreich Frieden zu stiften. Mittlerweile war der Herzog von Mailand, Franz Sforza, gestorben, und Karl V. betraute nun den Cardinallegaten mit der Statthalterschaft in diesem Herzogthume. Caracciolo starb nach kurzer, aber rühmlicher Verwaltung des neuen Amtes zu Mailand am 28. Januar 1538 im 69. Lebensjahre und liegt in der dortigen Cathedrale begraben. Von ihm erschienen mehrere Briefe, gedruckt 1574. (Vgl. A. Victorelli, Addit. ad Vitas et Res gestas Rom. Pontif., Romae 1630, p. 1511; J. Palatii Fasti Cardinalium III, Venet. 1703, 254; Ejusdem Gesta Pontif. III, Venet. 1688, 792, 793. 796.) [C. Weiß.]

Andere Cardinäle sind Bernhard (1244 bis 1255); Nicolaus Misquino oder Maschino, O. Pr., Generalinquisitor von Sicilien, seit 1378 Cardinal und Legat a latere in Perugia. Er setzte alle Kräfte ein, um das Schisma, welches die Wahl des Robert von Genf gegen Urban VI. herbeigeführt hatte, zu beseitigen, und schrieb zu diesem Zwecke De vera canonica electione Urbani VI. Die Resultate seiner diplomatischen Thätigkeit sind niedergelegt in der Schrift Acta trium legationum ad Perusinos, Venetos et Carolum III. Siciliae Regem. Auch als theologischer Schriftsteller trat Nicolaus auf: Summa de poenitentia; Tractatus de incarnatione Verbi. Er starb zu Rom 1389 (Echard, Script. O. Pr. I, 696). Junicus, geboren zu Neapel 1607 aus dem Hause der Herzoge von Airola, wurde 1667 Cardinal und Erzbischof von Neapel, wo er durch Einführung der Missionspriester, Abhaltung von Synoden und treue Hirtensorge das religiöse Leben zu heben wußte. Er starb 1685. Sein Neffe Junicus, geboren 1642, wurde Bischof von Aversa, 1715 Cardinal und starb 1730 zu Rom. Nicolaus, geboren 1658, Erzbischof von Capua, Cardinal 1715, starb 1728. Johannes Constantius, geboren zu Neapel 1715, Cardinal 1759, gestorben zu Rom 1780. Diego Junicus, Sprößling der Herzoge von Martina, geboren 1759, begleitete als Maestro di Camera Pius VI. in die Gefangenschaft nach Frankreich, wurde von Pius VII. 1800 zum Cardinal erhoben und starb 1820 zu Neapel, als er wegen Neuordnung der Bisthümer zu Ferdinand I. gesandt war.

3. Von andern kirchlichen Würdenträgern dieser Familie sind zu nennen: Landenulfo, Franciscaner, Schüler des Scotus, erst Bischof von Stabiä, seit 1330 Erzbischof von Amalfi, gestorben 1351; er schrieb Commentare zum Propheten Zacharias, zu den vier Evangelien und dem Hebräerbrief, außerdem eine Erklärung der Sentenzen, Quodlibeta scholastica und ascetische Bücher. Robert, gewöhnlich Robertus de Licio genannt, war 1425 zu Lecce im ehemaligen Königreich Neapel geboren, trat in den Minoritenorden und zeichnete sich durch seine populäre Beredsamkeit so sehr aus, daß er als „Licht des Ordens" gepriesen wurde. Calixtus III. beauftragte ihn 1457, in Mailand und Monteferrato den Zehnten für den Türkenkrieg einzusammeln; von Paul II. wurde er zum apostolischen Prediger in Ferrara ernannt, und Sixtus IV. erhob ihn zum Bischof von Aquino. Im J. 1484 ward er nach Lecce transferirt; doch behielt er sein früheres Bisthum, weil seine Ernennung beim Tode Sixtus' IV., der im nämlichen Jahre erfolgte, noch nicht ausgefertigt war. Er starb 1495. Das Denkmal, welches ihm auf öffentliche Kosten gesetzt wurde, rühmt von ihm, daß er 50 Jahre lang wie ein Paulus gepredigt habe. Er galt so sehr als Muster des Predigers, daß alle Kanzelredner seiner Zeit sich bemühten, ihn nicht nur in Disposition und Einleitungsweise, sondern auch in Aussprache und Gesticulation nachzuahmen. Indeß war er von seinen Zeitgenossen höher geschätzt, als von der Nachwelt; sein großer Ruf als der eines Redners und Theologen starb mit ihm. Dagegen ward nach glaubwürdiger Nachricht noch im J. 1513 sein Leib unverwesen und vollkommen frisch aufgefunden. Von seinen Schriften, deren Verzeichniß bei Fabricius-Mansi VI, 402 steht, und welche gesammelt 1490 zu Venedig in drei Foliobänden erschienen, sind außer einer Menge von Predigten zu nennen: De Hominis Formatione, Norimb. 1470; De Morte, Venet. 1475; Speculum fidei christianae, ib. 1555. — Thomas, trat in den Theatinerorden, ward 1637 Bischof zu Tarent, hinterließ Decreta et Statuta synodalia in synodo dioecesana habita.

4. Aus der Reihe der zahlreichen Schriftsteller, welche diesen Namen tragen, gehören als wichtigere hierher: Jacob, aus dem Augustinerorden, Doctor der Theologie, berühmt als Prediger und Casuist; er ward 1357 zum Patriarchen von Aquileja ernannt, starb aber noch vor seiner Consecration; er hinterließ Commentaria super LL. 1. 2. 3 Sententiarum; Quaestt. disputatas; Sermones. — Paul, Dominicaner, Prediger und Professor der Theologie in seinem Orden, starb 1646 und hinterließ ein Buch unter dem Titel Trionfo del P. S. Domenico. — Franciscus Maria, Regularcleriker, gab um dieselbe Zeit Reden und Briefe des hl. Ignatius von Loyola, des hl. Franciscus Xaverius und der hl. Teresia heraus. — Antonio, Regularcleriker aus derselben Zeit, verfaßte historische und archäologische Schriften, darunter De sacris ecclesiae Neapolitanae monumentis, auch Notas in constitutiones Clericorum regularium. — Johannes Baptista, ebenfalls Regularcleriker, um 1650, schrieb ein Religiosum Evangelium, Predigten auf die Feste der

Heiligen und ascetische Abhandlungen. — **Joseph**, Dominicaner, um 1650, schrieb u. A. La visita del Santissimo Sacramento. — **Metellus**, Jesuit, Professor der Exegese in seiner Gesellschaft und langjähriger Prediger, starb 1651 zu Neapel und hinterließ einen Comment. in Esaiam in drei Foliobänden.

5. Der Ruhm des Namens Caracciolo ward verdunkelt durch **Giovanni Antonio**, Sohn des Fürsten Gianni von Melfi. Derselbe ward am Anfang des 16. Jahrhunderts zu Melfi geboren, trat in den Priesterstand, ward 1543 Abt von St. Victor, wo er durch tyrannische Strenge sich verhaßt machte, und trat diese Würde 1551 an Ludwig von Lothringen gegen das Bisthum von Troyes ab. Hier zeigte er sich der Reformation geneigt, so daß der Unwille seiner Diöcesanen ihn zu einem Widerruf nöthigte. Als aber seine Bemühungen um den Cardinalshut von Paul IV. zurückgewiesen wurden, trat er offen zum Protestantismus über und soll auch sich verheiratet haben. Sein ganzes Auftreten machte ihn bei den Katholiken verächtlich, ohne ihm die Achtung der Protestanten zu gewinnen; er ward 1561 zur Abdankung genöthigt und starb 1569 zu Chateauneuf-sur-Loire, „von seinen neuen Glaubensgenossen ebenso verachtet, wie von seinen alten". Es gibt von ihm noch aus seiner katholischen Zeit: Miroir de la vraie religion, Paris 1544; ein Sendschreiben an Bischof Cornelius Mais von Bitrato vom 14. Juli 1559 wegen des Todes Heinrichs II., bei Ruscelli, Epistolae Principum, und einen „Hirtenbrief", der mit den Worten anfängt: „Antonius, Bischof und Diener des heiligen Evangeliums", in den Memoiren von Condé. — Ein anderer Apostat war **Galeazzo**, Marchese von Vico, geb. 1517, Neffe des Papstes Paul IV. als Sohn von dessen Schwester Caraffa. Er trat, erst zwanzig Jahre alt, in den Hofdienst und vermählte sich mit der edlen Vittoria Caraffa, ward aber zu Neapel mit dem Spanier Juan de Valdés bekannt und durch ihn zu Petrus Martyr Vermigli (s. d. Art.) geführt. Von diesem ließ er sich für die reformirte Lehre gewinnen und trat um 1543 zu der neuen Secte über. Um den ernsten Vorhaltungen seiner Familie auszuweichen, begab er sich 1551 zu Calvin nach Genf und blieb dort fortan, troß der flehendsten Bitten seiner Gemahlin und seiner Kinder. Da die edle Frau sich weigerte, „auf neutralem Boden mit ihm zu wohnen, wo sie dann als Papistin, er als Evangelischer leben könne", so erklärte der kleine Rath von Genf seine Ehe für aufgelöst, und er heiratete 1560 eine Wittwe Anna Framery. Er starb 1587. Seine Lebensgeschichte erschien 1587 unter dem Titel Historia della Vita di Galeazzo Caracciolo zu Genf 1587, neu gedruckt Firenze 1875; wie man glaubt, stammt diese panegyrische Beschreibung seiner angeblichen Leiden und Verfolgungen von ihm selbst. [Kaulen.]

Caramuel y **Lobkowicz, Johannes**, gelehrter Cistercienser des 17. Jahrhunderts, gehört zu den seltensten Erscheinungen in Bezug auf die Frühreife seines Geistes und den Umfang seiner Kenntnisse. Er ward 1606 einem deutschen Vater von einer böhmischen Mutter zu Madrid geboren und offenbarte von erster Jugend an ein überraschend großes Talent für die mathematischen Wissenschaften, so daß er schon, ehe er noch Latein gelernt hatte, die Bahnen der Planeten zu berechnen verstand und in seinem zehnten Jahre astronomische Tafeln darüber veröffentlichte. Die damals gebräuchlichen Curse der Grammatik, Rhetorik und Poetik absolvirte er in einem einzigen Jahre und gewann dabei eine ungewöhnliche Leichtigkeit in der Versbildung. Daneben erlernte er eine Anzahl asiatischer Sprachen, besonders das Chinesische. Seine philosophischen Studien beendigte er mit der höchsten Auszeichnung zu Alcala und trat dort auch in den Cistercienserorden. Er ward zunächst nach Salamanca geschickt, um die Theologie zu absolviren, und mußte dann für drei Jahre die theologische Professur in seinem Kloster zu Alcala übernehmen. Hierauf ward er in die Niederlande versetzt und erregte namentlich zu Dunes in Flandern großes Aufsehen durch seine Predigten. In Folge davon ward er zum Abt von Melrose in Schottland und bald nachher zum Generalvicar des Ordens für ganz Großbritannien bestimmt; doch scheint er das Festland nie verlassen zu haben. Er wandte sich im Gegentheil nach Löwen, ward hier Doctor und Professor der Theologie und trat als Vertheidiger des Probabilismus auf, gehörte aber auch zu den ersten, welche den Augustinus des Jansenius in seiner Gefährlichkeit erkannten und bekämpften. Philipp IV. ernannte ihn zum Abt von Disibodenberg an der Nahe, das zur Erzdiöcese Mainz gehörte. Hier wirkte er entschieden gegen das Lutherthum, welches sich in der Pfalz ausgebreitet hatte. Bald ward der damalige Erzbischof von Mainz, Anselm Casimir von Wambold, auf ihn aufmerksam und erhob ihn zu seinem Weihbischof. Die mannigfachen politischen Unruhen jedoch, in welche damals die Pfalz verwickelt war, machten die Stellung Caramuels, der zu Frankenthal auch als Ingenieur Dienste geleistet hatte, unhaltbar, und er folgte daher einem Rufe seines Monarchen als Gesandter am kaiserlichen Hofe Ferdinands III. Letzterer war bald mit solcher Bewunderung vor seinen Geistesgaben erfüllt, daß er ihm zwei Benedictinerabteien, eine (Montserrat) in Prag, eine andere in Wien, zugleich übertrug und ihm dabei ein ansehnliches Jahresgehalt anwies. Caramuel fand in seinen Gelübden keine Schwierigkeit, die Regel und die Tracht des Cisterciensers mit der Stellung eines Benedictinerabtes zu vertauschen. In Prag ernannte ihn der Cardinalerzbischof Ernst Adalbert von Harrach sehr bald zu seinem Generalvicar. Als die Stadt 1648 von den Schweden belagert wurde, stellte er sich an die Spitze einer Freischaar, welche aus lauter Geistlichen und Ordensleuten gebildet war, und leistete beim

Sturm so energischen Widerstand, daß er vom Kaiser den gleichen Preis der Tapferkeit, wie die beiden Commandanten, erhielt. Nach Abschluß des westfälischen Friedens war er in der Prager Erzdiöcese besonders für die Bekehrung der Protestanten thätig und soll mehr als 30 000 derselben zur Kirche zurückgeführt haben. Er ward auch zum Bischof von Königsgrätz ernannt, nahm jedoch diesen Stuhl nicht in Besitz. Im J. 1655 nämlich berief ihn Papst Alexander VII. nach Rom und erhob ihn 1657 auf den bischöflichen Stuhl der vereinigten Diöcesen Campagna und Satriano. Im J. 1673 wurde er, man weiß nicht recht aus welchen Gründen, nach Vigevano in Norditalien transferirt und lebte dort, erblindet, aber rastlos thätig, noch bis zum 8. September 1682. Sein Grab in der dortigen Cathedrale trägt einzig die Aufschrift: Magnus Caramuel, Episcopus Vigevani; doch steht auf einem Pfeiler gegenüber eine ausführliche Mittheilung über seine seltenen Geistesgaben und seine Verdienste. Caramuel war ein ungemein reicher Geist, hatte aber wegen der Leichtigkeit seiner Auffassung keine Gründlichkeit gewonnen. So selten freilich, wie sein Talent, war auch seine Hingabe an die Studien. Er konnte von sich selbst schreiben: A prima pueritia praeter legere et scribere nihil ago. Sive in via sim, sive in lecto, semper meditor, quae sim dicturus. Quotidie ingenium XIV horis exerceo (Theol. fundam. I, 12). Allein dieser Fleiß ging in die Weite, nicht in die Tiefe. Während er daher einerseits Ausblicke von ungeahnter Neuheit und Folgenschwere eröffnete und das Nächste wie das Fernste in kühner Conception vereinigte, gefiel er sich andererseits in Paradoxen und allem Absonderlichen. So behauptete er in einer Schrift Mathesis audax (Lovanii 1642), daß sich alle theologischen Quästionen, besonders auch die Fragen nach dem Verhältniß von Gnade und Freiheit, mit Zirkel und Lineal lösen ließen. In einem Buch, das er Theologia fundamentalis (Francof. 1651) betitelte, hatte er alle irreligiösen Zweifel der Atheisten und Libertiner zusammengestellt, so daß er deßhalb nach Rom zur Verantwortung vorgefordert wurde; er vertheidigte aber seine Rechtgläubigkeit so glänzend, daß Papst Alexander VII. ausgerufen haben soll, noch nie habe ein Mensch so wie Caramuel geredet. In einer Streitschrift, welche als Anticaramuel unter dem Namen eines Humanus Erdemann erschien, heißt es sehr bezeichnend von ihm: Caramuel habet ingenium ut octo, eloquentiam ut quinque, judicium ut duo. Dieses Urtheil bestätigt Muratori (Refless. sopra il buon gusto ed. Venet. 1723, II, 181) und fügt hinzu, Caramuel sei einer von denjenigen, welche groß im Kleinen und klein im Großen erscheinen. Hinsichtlich seiner theologischen Wirksamkeit ist besonders hervorzuheben, daß er in seinen moraltheologischen Anschauungen das Beispiel des bedenklichsten Laxismus aufstellte; mit Recht nennt ihn der hl. Alfons von Liguori Princeps Laxistarum. Die von Alexander VII. unter N. 24 und 15, sowie von Innocenz XI. unter N. 48 und 49 verworfenen Sätze sind aus seinen Schriften genommen, und er wagte zu sagen: Si jam sunt probabiles opiniones, quae antea non erant, jam non peccant homines, cum antea peccarent; cum probabile omne a peccato excuset. Caramuels Schriften sind überaus zahlreich und erstrecken sich über die verschiedensten Gebiete des Wissens. Hier mögen nur genannt werden: Theolog. regularis I, Brug. 1638, II, Lugd. 1665; Theol. moralis ad prima eaque clarissima principia reducta, Lovani 1643; Theol. praeterintentionalis, Lugd. 1664; Theol. rationalis, Francof. 1654; Herculis Logici LL. tres, videlicet: Nil-Negans, Non-Omnis, Contingens Francof. 1651; Theologia moralis fundamentalis, IV Libris comprehensa, sec. ed. Lugduni 1676, 4 voll. Das Verzeichniß seiner Schriften s. bei de Visch, Bibl. Scriptt. Ord. Cist., Colon. 1656, 178, und bei Paquot, Mémoires II, 178, wo 62 aufgeführt sind. Ueber seine Bedeutung für Philosophie und Dogmatik s. Brucker, Hist. critica philos., Lipsiae 1742, IV, 1, 134 sq.; Werner, Gesch. der kath. Theol., München 1866, 56. (Vgl. Nic. Antonii, Bibl. Hisp. nova I, 666; Foppens, Biblioth. belg. II, 601; Nicéron XXXI, 259 sq.; Hurter, Nomenclator II, 1, 529.) [Kaulen.]

Carben, Victor von, berühmter Convertit aus dem Judenthum, war 1423 als Israelit geboren, wurde Rabbiner und war in der talmudischen Literatur sehr bewandert. In seinem 49. Jahre empfing er zu Köln die Taufe, und da seine Frau nebst seinen drei Kindern und seinen zwei Brüdern im Judenthum beharrten, ward er bald nach seiner Conversion Priester, lebte als solcher zu Köln, trat 17. August 1486 in die dortige theologische Facultät ein und starb daselbst hochbetagt 15. Februar 1515. Sein Uebertritt trug ihm begreiflicher Weise von Seiten der Juden manche Verunglimpfungen ein. Indeß ist die parteiische und unkritische Darstellung, welche über den ganzen Vorgang bei Grätz (Gesch. der Juden IX, Leipzig 1866, 77 ff.) zu lesen ist und bei Brisch (Gesch. der Juden in Cöln und Umgebung, Cöln 1882, 60) wiederholt wird, schon von L. Geiger (Joh. Reuchlin, Leipzig 1871, 208 ff.) widerlegt. Gleichwohl wird Carben von Basnage (Hist. des Juifs IX, c. 33, n. 10) und Geiger (a. a. O. 209) beschuldigt, fanatisch gegen seine früheren Glaubensgenossen vorgegangen zu sein. Allein es läßt sich nur sagen, daß er bei einem Religionsgespräch mit den gelehrtesten Juden von Köln, welches der damalige Kurfürst Hermann von Köln ihn vor seiner Aufnahme in den Priesterstand zu Poppelsdorf in Gegenwart vieler Gelehrten und Notabeln bestehen ließ, das Festhalten am Judenthum Wahnsinn und Sünde nannte, daß er die Juden beschuldigte, sie verfolgten die Christen und verfluchten die getauften

Juden, und daß er den Talmud als die hauptsächlichste Ursache jüdischer Verblendung bezeichnete. Allerdings nahm der Erzbischof aus diesem Gespräch Veranlassung, die Juden aus seinem Territorium zu verbannen. Dieß hatte besonders zahlreiche Auswanderungen aus Bonn, Hersel und Brühl zur Folge, so daß der Kurfürst an letzterem Ort ein Minoritenkloster zum Andenken baute. Carbens Charakter selbst war für solche Gewaltmaßregeln zu mild und nachgiebig. Bei seinem Uebertritt zur Kirche verzichtete er auf sein gesammtes Vermögen zu Gunsten seiner Familie und lebte seitdem in den beschränktesten Verhältnissen. Die Matrikel der Universität vom 16. August 1486 bezeichnet ihn als pauper, so daß ihm die Einschreibgebühr erlassen wurde. Er mußte bei Kaiser Maximilian, wie bei seinem Erzbischof, Unterstützung für das Nothwendigste nachsuchen, bis ihm auf Betreiben Beider der Rath von Köln 1487 jährlich 40 Mark „an lyffzucht" bewilligte. Gleichwohl genoß er zu Köln die höchste Achtung; dieß beweist eine Anzahl von gleichzeitigen Denkmalen, welche zum Andenken an seine Conversion im Dom zu Köln, jedenfalls nicht auf seine Kosten, angebracht sind, sowie die ehrenvolle Grabschrift, welche ihm im Chore von St. Martin gesetzt wurde. In dem von Pfefferkorn angeregten Streite (s. d. Art.) wurde der Erzbischof von Mainz durch den Kaiser beauftragt, wegen der Einrede der Juden, „als sey Pfefferkorn der sachen niet verstendig", neben den berühmtesten damaligen Gelehrten auch Victor von Carben zu berufen. Dieser überreichte später ein ausführliches Gutachten, worin er im Sinne der kölnischen Universität rieth, den Juden wohl die Bibel, nicht aber den Talmud zu lassen. Außer dieser nicht gedruckten Abhandlung begann er als Einundachtzigjähriger noch einige polemische oder apologetische Schriften herauszugeben. Wahrscheinlich schon 1504 erschien das Büchlein: Hyerien württ gelesen, wie her Victor von Carben, welcher ein rabi der Juden gewesst ist, zu christlichem glauben kommen. Weiter findet man dar In ein Costliche Disputatz eynes gelerten Cristen vnd eyns gelerten Juden. Darinnen alle Irthumb der Juden durch Ir aygen schrifft aufgelost werden (s. l. et a.). Diese Conversionsschrift, welche bisweilen auch als Libellus de vita et moribus Judaeorum aufgeführt wird und wohl mehrere Ausgaben erlebte (Panzer, Annalen I, 291 nennt eine Ausgabe von 1508), wurde erweitert mitgetheilt in dem Hauptwerke: Opus aureum ac no | vum et a doctis viris diu expectatum | domini Victoris de Carben olim iud | ei sed modo christiani et sacerdotis | in quo omnes iudeorum errores manifestantur qui hactenus nobis | ignoti fuere (sic!) Declarantur etiam in hoc opere omnes iudeorum mores | quos circa quecunque opera exercere consuerunt ac tandem | (id quod inauditum est) ex veteri tantum testamento conuincuntur | (am Schluß) Impressum est hoc opus egregium quod a mul | tis etiam, doctioribus est commendatum ac reuisum | Colonie per honestum ciuem Henricum de Nussia | Anno domini . M . CCCCC . IX. 4. Das Buch ward (unvollständig) wiederholt zu Paris 1511 und erschien auch in deutscher Bearbeitung zu Straßburg 1519, sowie unter dem Titel „Judenbüchlein" 1550, edirt durch Pfarrer Kromer in Cunitz. Sowohl die Beschaffenheit des Titels als zwei Zugaben des Ortwin Gratius machen wahrscheinlich, daß nicht der Verfasser, sondern der letztgenannte Gelehrte dasselbe veröffentlicht und vorher in's Lateinische übersetzt habe. Carben selbst widmete das Werk Philipp II., dem eben consecrirten Nachfolger des Kurfürsten Hermann. Dasselbe enthält vier Bücher. Im ersten erzählt der Verfasser den Hergang seiner Bekehrung und widerlegt einzelne Glaubensanschauungen der Juden; das zweite behandelt in Form eines Gespräches die christliche Lehre vom Heiland; das dritte dient dem Lobpreis der allerseligsten Jungfrau; den Inhalt des vierten bildet ein Gespräch über das Geheimniß der allerheiligsten Dreifaltigkeit. Das Propugnaculum fidei Christianae, welches mitunter als Werk Carbens bezeichnet wird, ist jedenfalls mit vorstehender Schrift identisch. (Vgl. Hartzheim, Biblioth. Colon. 313; Wolf, Biblioth. hebr. IV, 568; Kölner Domblatt 1847, Nr. 30; Ennen, Geschichte der Stadt Köln IV, 121 ff.) [Kaulen.]

Carbonari, ein religiös-politischer Geheimbund der neueren Zeit. Diese Genossenschaft, deren Mitglieder sich Carbonari (Köhler), fendeurs (Holzhauer) oder gute Vettern (buoni cugini) nannten, hat im ersten Viertel unseres Jahrhunderts im Königreich Neapel die größte Verbreitung gefunden. Die Geburtsstätte der Secte ist wohl in Frankreich zu suchen. Dafür spricht, daß die Carbonari den fast nur in Frankreich verehrten heiligen Einsiedler Theobald, Grafen von Champagne (gest. 1066), dessen Ueberreste in der Kapelle Saint-Thibaut-au-Bois bei Auxerre ruhen, als Schutzpatron betrachteten, und daß sie dem in ihrer legendenhaften Geschichte gefeierten König Franz I. von Frankreich als einem Bundesfreunde bei Vettermahlzeiten die zweite Gesundheit ausbrachten. Ferner spricht dafür die theilweise französische Terminologie in der Carbonari-Symbolik; so wurde z. B. für das wie eine Schürstange zugespitzte Holz, welches die Lehrlinge im Knopfloch trugen, der französische Name l'échantillon beibehalten. Bekanntlich ist von den Freimaurern die alte Zunft der Steinmetzen zur Gründung ihres Bundes benutzt worden. Gleicherweise scheinen auch die in den französischen Departements des Jura bestehenden gewerblichen Köhlergenossenschaften zur Stiftung der Carbonari-Secte gewonnen worden zu sein. Von dort soll sich dieselbe 1790 unter die Köhler und Kohlenträger in Genua eingebürgert haben, um den Anschluß dieses Freistaates an die französische Republik

herbeizuführen. Zehn Jahre später tauchte dieser, auf die großen Massen speculirende Bund in Capua und Neapel auf und verbreitete sich so rasch, daß man in Calabrien und in den Abruzzen im J. 1809 bereits 25 000—30 000 und sieben Jahre später in Calabrien allein 50 000—60 000 Verschworene zählte. Der Sturz der französischen Fremdherrschaft bildete die erste Etappe. Nach dessen Gelingen erfreute sich die Secte der größten Popularität; im J. 1820 schätzte man die Zahl der Mitglieder im ganzen Königreich auf 600 000. Hohe Beamte, nicht wenige Geistliche, ein Theil der Armee, aber auch die bestehenden Diebs- und Räuberbanden schlossen sich dieser geheimen Macht an. Dieselbe lehnte sich nunmehr bald auch gegen den legitimen Fürsten Ferdinand I. auf. Der Ausbruch der spanischen Revolution war für die Jünger St. Theobalds das Signal, zu den Waffen zu greifen. Am 2. Juli 1820 rückte „das heilige Bataillon zu Nola" unter dem Lieutenant Morelli und dem Abbate L. Minichini gegen die Hauptstadt. Auch anderwärts bewaffneten sich „die Legionen der guten Vettern". Der eingeschüchterte König ließ sich zur Annahme der spanischen Verfassung bestimmen und mußte bald die Zügel der Regierung den Führern der Carbonari überlassen, bis österreichische Truppen (24. März 1821) ihre Fahnen vor den Mauern Neapels entfalteten und der Empörung ein rasches Ende bereiteten. Insgeheim dauerte die Gährung jedoch fort. Eine freie Republik, das einige Italien war nunmehr die Parole. Um zum Ziele zu gelangen, schreckten die guten Vettern vor den radicalsten Plänen nicht zurück. Der Königsmord wurde officiell gepredigt; Lorenzo Monti sang in seiner Hymne auf die Jahresfeier des Todes des letzten Königs von Frankreich (Ludwig XVI.) von der Freiheit:

Ma tua pianta radice non pone,
Che fra' brani d'infrante corone,
Nè si pasce di mute rugiade,
Ma di membri e del sangue dei Rè.

Die ostlucanische Republik (so wurde der Verein der Köhlerhütten in einer Provinz genannt) setzte diese Verse als Motto auf den Titel ihrer Constitution. Auch in Sardinien, wo der geistesverwandte Geheimbund der Guelfen dominirte, fand die neapolitanische Revolution Wiederhall; König Victor Emmanuel mußte zu Gunsten seines Bruders Karl Felix die Krone niederlegen. Auch hier wurde durch österreichische Intervention die Ruhe wieder hergestellt. Im Kirchenstaat war die Zahl der Carbonari nicht bedeutend, um so größer aber deren Rührigkeit. Die päpstliche Regierung zögerte nicht, ernste Maßregeln zu treffen. Schon am 15. August 1814 erließ Cardinal Pacca, Staatssecretär Pius' VII., der erst drei Monate vorher auf den päpstlichen Thron zurückgekehrt war, ein scharfes Edict gegen die freimaurerischen Vereinigungen des Kirchenstaats. Die Carbonari, „welche eine vorgebliche päpstliche Genehmigung verbreitet hatten, die in sich selbst die Beweise der Unächtheit trägt", waren ausdrücklich erwähnt. Am 11. August des folgenden Jahres erfolgte seitens des päpstlichen Delegaten von Macerata, wo die Verschwörer besonders thätig waren, ein neues Edict. Die geheimen Umtriebe dauerten jedoch fort. Die Köhler in Macerata, welche mit dem Centralrath der Guelfen zu Bologna in Correspondenz standen, trafen alle Anstalten zum Aufruhr. „Der verbrecherische Priestertyrann" sollte gestürzt, die Feinde der Secte sollten „durch Feuer und Gift" bei Seite geschafft werden. In der That wurde am 25. Juni 1817 das Volk in den Marken durch aufrührerische Proclamationen zu den Waffen gerufen. Bevor jedoch die Verschwörer in genügender Anzahl sich in und bei Macerata eingefunden hatten, ward der Putsch durch die päpstlichen Carabinieri vereitelt. Die Führer wurden vor den römischen Gerichtshof gestellt und fünf der meistcompromittirten, des Verbrechens der Felonie überwiesen, zum Tode verurtheilt, vom Papste jedoch zu lebenslänglicher Haft begnadigt. Der von dem Referenten Leggieri an den Gerichtspräsidenten Tiberio Pacca erstattete Bericht (Ristretto del Processo informativo), welcher für die Beurtheilung der Köhlersecte von Wichtigkeit ist, wurde 1818 dem Drucke übergeben. Ungleich höher steht jedoch die von Pius VII. am 13. September 1821 erlassene allgemeine „Verurtheilung des Geheimbundes der sogenannten Carbonari", welche bis dahin immer behauptet hatten, sie seien durch die gegen die Freimaurer erlassenen Constitutionen Clemens' XII. und Benedicts XIV. nicht betroffen (vgl. dazu die näheren Erklärungen der Pönitentiarie vom 8. November 1821, abgedr. bei Scavini, Theol. mor. III, App. I). Das vereinte Vorgehen der geistlichen und weltlichen Macht blieb nicht ohne Wirkung. Die Köhlersecte ward ihrer Popularität entkleidet und verschwand bald gänzlich in Italien. Allerdings traten an deren Stelle neue Geheimbünde, die schon von Leo XII. in seiner Constitution gegen die geheimen Gesellschaften vom 13. März 1825 signalisirt werden. An erster Stelle suchte die Verschwörung von Jung-Italien vornehmlich die Jugend und die höheren Stände in ihre Netze zu locken und hörte seitdem nicht auf, die Carbonari-Pläne mit den verwerflichsten Mitteln, leider nicht ohne Erfolg, zu verwirklichen. Während die Köhlersecte in Italien ihrer Auflösung entgegen ging, gewann sie in Paris einen neuen Mittelpunkt. Französische Freimaurer, welche zur Theilnahme an der neapolitanischen Revolution nach Italien geeilt waren, hatten nach deren Niederlage die Carbonari-Constitution nach Frankreich gebracht. Diese legten drei junge Pariser: Bazard, Flotard und Buchez, zu Grunde, um am 21. Mai 1821 die französische Carbonerie zu stiften (Hist.-pol. Bl. XXIX, 429). Der Grundgedanke der Verschwörung war die Einführung einer auf Volkssouveränetät gegründeten Verfassung. Der Besitz von einer Flinte und 50 Patronen, sowie strenger militärischer Gehor-

sam waren Hauptpflichten eines jeden Carbonaro. Schnell verbreiteten sich die Venten über alle Quartiere der Hauptstadt. Selbst Schulen und Kasernen wurden in Köhlerhütten umgestaltet. Im folgenden Jahre konnten die Präfecten schon aus 15 Provinzen das Bestehen der Secte melden; in ganz Frankreich zählte sie mehr als 60 000 Mitglieder. Eine Reihe von Militäraufständen, welche gegen das Ende des Jahres 1821 ausbrachen, war ihr Werk. Aber der Schrecken, den die Hinrichtung vieler Verschworenen, besonders aus dem Militärstande, verbreitete, und innere Parteiung lösten in kürzester Frist alle Bande des Gehorsams und vermehrten das gleich von Anfang an bestehende Chaos. Nach der Julirevolution ging die Mehrzahl der Mitglieder zu den Anhängern der neuen Regierung über. Die letzte Spur des Carbonari-Bundes wurde 1841 in Südfrankreich entdeckt.

Die Freimaurerloge ist immer eifrig bemüht gewesen, jede Geistesverwandtschaft mit den revolutionären Köhlern abzulehnen. Dagegen erklärt Pius VII. in seiner Constitution, die Carbonaria sei „vielleicht ein Ableger, sicherlich eine Nachahmung" des Maurerbundes. Auch der Referent in dem erwähnten römischen Prozeß leitete die damaligen Geheimbünde Italiens sammt und sonders von der Freimaurerei ab. Die Organe der letzteren können selbst nicht in Abrede stellen, daß die äußere Form und Verfassung der Carbonaria dem Freimaurerbunde bis in's Detail nachgebildet ist, mit dem einzigen Unterschied, daß die Köhler ihre Symbole, statt der Steinmetzenzunft, dem Köhlerhandwerk entlehnt haben. Die Carbonari bedienten sich, wie die Freimaurer, bei ihren Versammlungen und Mahlzeiten einer conventionellen Sprechweise. Ihren Versammlungsort hießen die guten Vettern Hütte (baracca), das Innere derselben Kohlenmarkt (vendita), die äußere Umgebung Wald; der Verein sämmtlicher Hütten einer Provinz hieß Republik. Die Vendita war eine bretterne Stube, deren Boden mit Backsteinen belegt war. Am Ende des Zimmers stand ein Holzblock, vor welchem der Großmeister seinen Sitz nahm; zwei weitere Blöcke waren für den Redner und Secretär bestimmt. Dem Großmeister gegenüber waren die Blöcke für dessen zwei Assistenten aufgestellt. Statt des Hammers der Maurer führten die Köhler bei ihren Zusammenkünften ein Beil in der Hand. Die Reinigung des Waldes von den Wölfen, „der Kampf gegen die Tyrannen", war ihre Arbeit. Ihr Siegel zeigte die Göttin der Freiheit mit einem Drachen unter den Füßen und der Umschrift: „Vernichteter Despotismus". Die dem Bunde nicht Angehörigen nannte man Heiden (pagani). Die guten Vettern waren nur in zwei Klassen getheilt, in Lehrlinge und Meister. Die Aufnahme der erstern ging in einer dem Freimaurerritus ganz analogen Weise vor sich unter Anrufung des „erhabenen und göttlichen Großmeisters des Weltalls" und „des hl. Theobald, unseres Schutzpatrons". Hiervon und von dem Ritus anderer Geheimbünde sticht die Beförderung in den Meistergrad ab, welche eine schon von Pius VII. gerügte Parodie der Leidensgeschichte des Herrn ist. Der aufzunehmende Lehrling, welcher die Person Jesu vorstellt, wird zuerst „in den Oelgarten" geführt, wo er knieend, mit aufgehobenen Händen und lauter Stimme sprechen muß: „Wenn die Leiden, die ich erdulden soll, dem Menschen nützlich sind, so begehre ich nicht davon frei zu sein; dein Wille, o Herr, nicht der meine geschehe." Nachdem er dann „den bitteren Kelch" (Wermuth) getrunken, wird er vor Pilatus geführt, dessen Rolle der Vorsteher der Vendita einnimmt, von dem Hauptmann der Wache angeklagt, „er wolle einen Aufstand erregen, um nachher über das Volk despotisch zu herrschen und unsere Religion, die er verachtet, zu vernichten". Hierauf wird der angeklagte Lehrling vor Kaiphas (den ersten Assistenten) und Herodes (den zweiten Assistenten) gebracht. Auf die Frage des Letzteren, wer er sei, erwiedert der Novize: „Ich bin der Sohn Gottes." Mit einem weißen Gewande angethan, bringt man ihn zu Pilatus zurück, dem der Cerimonienmeister als Gevatter des Novizen auf die Frage, wer der Verklagte sei, die Antwort gibt: „Jesus von Nazareth, König der Juden." Darauf wird ihm die Dornenkrone aufgesetzt; er wird gegeißelt und dem Volke (den versammelten Meistern) mit den Worten vorgestellt: „Ecce homo!" Damit noch nicht zufrieden, ruft das Volk: „Man kreuzige ihn!" Nunmehr liefert ihn Pilatus mit der Drohung aus: „Das unschuldige Blut falle auf euer und euer Kinder Haupt. Ich wasche meine Hände in Unschuld." Endlich wird der Candidat mit dem Kreuze beladen auf die Schädelstätte geführt, und jetzt erst macht das Volk mit dem Rufe: „Gnade, Gnade!" der sinnlosen oder vielmehr sacrilegischen Farce ein Ende. Der Candidat leistet dann den Eid, welcher, ähnlich wie die alten Freimaurereide, schließt: „Ich willige ein, daß man, sofern ich meineidig würde, meinen Leib zerstückele, dann verbrenne und die Asche in den Wind werfe, damit mein Name bei allen Köhlern, die auf der Oberfläche der Erde zerstreut leben, verabscheut bleibe." Den Frauenlogen der Freimaurer entsprechen „die Gärten" der Carbonari-Frauen, welche als Schwestern Gärtnerinnen vereinigt waren, um die guten Vettern zur Tapferkeit zu ermuntern und Lorbeerkränze für die siegreich zurückkehrenden Vaterlandsvertheidiger zu flechten. Das der Carbonaria und dem Maurerbunde Gemeinschaftliche beschränkt sich aber nicht auf die äußere Form; auch im innersten Kern kehrt derselbe verwandtschaftliche Typus wieder. Beide Gesellschaften streben angeblich nach den höchsten Idealen der Menschheit. In religiöser Hinsicht huldigten die guten Vettern gerade so wie die Freimaurer rationalistischem Indifferentismus, der eigentlichen Häresie unseres Jahrhunderts. Auch „die Köhlerei ist", wie ihre Statuten sagen, „gänzlich auf Religion und Tugend gegründet", über die Re-

ligion jedoch, die eine Grundlage, darf statutengemäß in der Vendita so wenig als in der Loge gesprochen werden. Die Köhlerei „behielt nur die schlichte Sprache der Natur bei" und „erhebt die Menschen zur Anschauung der nie wandelbaren Natur". „Sie bestätigt das allgemeine System des Wahren und Gerechten." „Die Köhlerei lehrt in ihren Hütten die einzige Art, moralisch zu leben" (Ristretto del Processo informativo). Diese und ähnliche Humanitätsphrasen bildeten „die Holzklötze, womit die Oefen der Vendita geheizt wurden". Die Köhler wußten daher wohl, was sie thaten, wenn sie die Freimaurer ohne weitere Prüfung durch einfache Kugelung in ihre Reihe aufnahmen. Wer reif war für die Loge, war auch reif für die Vendita. Dagegen muß man zugeben, daß bezüglich des politischen Verhaltens zwischen diesen beiden Geheimbünden ein relativer Unterschied bestand. Die Köhler haben nämlich jederzeit offen und selbst mit Waffengewalt eine politische, meistens antimonarchische Tendenz verfolgt. Die Loge, welche man zutreffend die Pairskammer der Carbonaria genannt hat, ist in diesem Punkte viel vorsichtiger. Ihre Statuten enthalten in der Regel einen Passus, der gegen politische Parteibestrebungen gerichtet ist. Das hindert sie jedoch nicht, die einzelnen Mitglieder eingreifen zu lassen und selbst als Loge, je nach Zeit und Umständen, in die politische Arena herabzusteigen (vgl. d. Art. Freimaurerei.). — Die einschlägige Literatur ist von J. Hergenröther, Der Kirchenstaat seit der französischen Revolution, Freiburg 1860, 153 ff., die Carbonari-Literatur in „Denkschriften über die geheimen Gesellschaften im mittäglichen Italien und insbesondere über die Carbonari, Stuttgart und Tübingen 1822" (von dem preußischen Legationsrath Salomon Bartholdy) angegeben; vgl. ferner Allgemeines Handbuch der Freimaurerei (Lennings Encyklopädie in zweiter Aufl.), Leipzig 1863, s. v. Carbonari; Jarcke, Der Orden der Carbonari und die neapolitanische und piemontesische Revolution (1820 und 1821) in dessen Vermischten Schriften, München 1839, II. [Raich.]

Cardanus, Hieronymus, wurde im J. 1501 zu Pavia aus einem altadeligen Geschlechte geboren. Er genoß von Seite seiner Eltern keine gute Erziehung. Sie behandelten ihn despotisch, schlugen ihn häufig ohne Ursache und hörten, wie Cardanus selbst erzählt, dann auf, ihn zu schlagen, als er wirklich Schläge verschulden konnte. Seinen Vater Dacius schildert Cardanus als einen heiteren und gesprächigen Mann, der viele Fabeln und Wundergeschichten zu erzählen wußte, welche der Knabe mit Lust anhörte. Er genoß von ihm Unterricht; Latein erlernte er von ihm durch bloße Redeübung. Auch in der Mathematik unterrichtete ihn der Vater und weihte ihn sogar in die Geheimnisse der Astrologie ein, wodurch er ohne Zweifel ebenso, wie durch seine Erzählungen von einem Familiengeiste (daemon familiaris), den Hang des Jünglings zum Wunderbaren mächtig nährte. Der Vater war Jurist und wollte auch den Sohn zum Juristen machen; dieser aber zog die Philosophie und Medicin vor und widmete sich von seinem zwanzigsten Jahre an dem Studium dieser Wissenschaften zu Pavia und Padua. Im J. 1526 sah er sich genöthigt, Padua zu verlassen, und begab sich nach Sacco, wo er sechs Jahre hindurch die Arzneikunde ausübte. Zu Sacco verheiratete er sich; die Ehe war aber nicht glücklich. Hart traf ihn das Schicksal seiner Kinder, von welchen der ältere Sohn wegen Vergiftung seiner Frau hingerichtet wurde, der jüngere ein durchtriebener Bösewicht war, welchen nicht einmal gefängliche Haft bessern oder zügeln konnte. Nach mancherlei Wechselfällen wurde er endlich im J. 1539 von dem Mailänder Collegium der Aerzte als Professor ordinarius zugelassen. Der wirkliche Antritt seiner Professur verzögerte sich aber bis zum Jahre 1543, und in der Zwischenzeit lehrte er Medicin zu Pavia. Während seiner Lehrthätigkeit zu Mailand verbreitete sich der Ruf seiner Heilkunst durch ganz Europa, so daß von allen Seiten Kranke bei ihm Hilfe suchten, und er von 1554—1558 allein aus Spanien 500 Edelleute zu behandeln hatte, von denen ihm kein einziger starb. Auch nach England wurde er an das Krankenbett des Erzbischofs Hamilton von St. Andrews gerufen und heilte ihn von einer gefährlichen Krankheit. Bei dieser Gelegenheit kam er auch an den Hof Eduards VI., dem er die Nativität stellte. Berufungen zu ausländischen Professuren lehnte er ab, weil er sich von Mailand nicht trennen wollte. Dennoch siedelte er 1559 von Mailand nach Pavia, später nach Bologna über und lehrte hier bis 1576. In diesem Jahre kam er in Untersuchungshaft, weil man ihn für den Verfasser des Dialogs Melamphron s. de obscura et nigra sapientia hielt. Als die Untersuchung seine Unschuld herausgestellt hatte, ging er nach Rom und wurde dort in das Collegium der Aerzte aufgenommen, lebte aber als Privatmann und starb daselbst noch im J. 1576.

Die Werke des Cardanus, gedruckt unter dem Titel: Cardani opera, ed. Car. Sponius, Lugd. 1663, füllen zehn Foliobände und verbreiten sich über Mathematik, Dialektik, Physik, Ethik und Medicin. Die hauptsächlichsten derselben, namentlich in philosophischer Beziehung, sind: das Werk De subtilitate, dann die Schrift De rerum varietate, ferner das Buch De utilitate ex adversis capienda und endlich seine Autobiographie De vita propria. Es wird uns aus dem Leben dieses Mannes viel Sonderbares berichtet. Er wechselte oft in seiner Kleidertracht, erschien bald als Schotte, bald als Spanier, bald als Türke u. s. w. gekleidet, zwickte, stach, schnitt oder brannte sich, um, wie er sagte, etwas Schmerzhaftes an seinem Körper zu haben, ging Nachts oft an einsamen Orten umher, schritt bald langsam einher, bald lief er schnell, bald hob er den Kopf gegen den Himmel, bald senkte er ihn zur Erde. So kann es uns nicht wundern, wenn von

ihm das Gerücht ging, daß er manchmal toll sei. Er rühmte von sich, daß er Visionen habe und Stimmen höre, daß es aber auch in seiner Macht stehe, jene Visionen, wenn sie sich einstellen, abzuweisen, daß ihm nicht leicht etwas Wichtiges begegne, wovon er nicht vorher im Traume Nachricht erhielte, daß er, was ihm Gutes oder Böses begegne, durch Malzeichen an seinen Nägeln erkenne. Schon im J. 1529, aber um Vieles verstärkt vom Jahre 1573 an, wollte er eine außerordentliche Erleuchtung gehabt haben, welche, wie er sagt, ihm zur Aufklärung und Erheiterung seines Lebens gegeben worden und zur Verständigung, daß er aus Gott sei und daß ihm Gott Alles sein solle. Diese Erleuchtung habe ihm zu all seinen Erkenntnissen und Heilungen mehr als das eigene Studium geholfen. Sie scheine ihm die letzte Vollendung unserer menschlichen Natur zu sein, wenn sie nicht gar eine göttliche Kraft sei.

Cardanus' Schriften sind seinem Charakter analog. Sie entsprechen nicht jedesmal genau ihrer Aufschrift und strotzen oft von Wiederholungen und Digressionen; aus der ganzen Composition leuchtet hervor, daß er ohne künstlerisch überdachten Plan gearbeitet und nur das nächste Beste zusammengestoppelt hat. Cardanus nimmt, im Gegensatz zur aristotelischen Naturlehre, nur drei materielle Elemente an: nämlich Luft, Wasser und Erde; das Feuer ist ihm kein Element. Die Principien aller Zeugung sind die himmliche Wärme und die irdische Feuchtigkeit; jene ist die formale und thätige, diese die materielle und empfangende Ursache aller Körper. Die himmlische Wärme ist das eine, allgemeine, lebenertheilende Princip, welches alle Dinge durchdringt. Alles ist daher belebt, von den Gestirnen an bis hinab zu den niedrigsten Körpern, welche auf den ersten Blick leblos zu sein scheinen. Die himmlische Wärme verhält sich zu allen Dingen als die belebende Seele. Deßhalb stehen denn auch alle Naturdinge in einer allgemeinen Sympathie mit einander, welche Sympathie wiederum von den Himmelskörpern bis zur niedersten Stufe der Körperwelt herabreicht. Im Menschen unterscheidet Cardanus die Mens, den Geist, von der eigentlichen Seele. Der letzteren gehören die untergeordneten, sinnlichen Kräfte an bis herauf zur Vernunft (ratio). Sie entsteht mit dem Leibe und vergeht mit demselben. Dagegen ist die Mens, der Geist, ein von der Materie getrenntes, intelligibles und immaterielles Sein, und als solches unsterblich. Fragt man aber, wie das Wesen dieser Mens aufzufassen sei, so beantwortet Cardanus diese Frage dahin, daß dieselbe als etwas Göttliches betrachtet werden müsse. Sie ist, sagt er, ihrem Wesen nach nicht verschiedener Art von dem göttlichen Geiste. Ja noch mehr. Der menschliche Geist ist nicht etwas Individuelles, welches als solches vielfach wäre nach der Vielheit der Individuen, sondern er ist vielmehr in allen Menschen ein und derselbe Geist, sofern ein und derselbe Geist sich allen Menschen mittheilt. So kehrt Cardanus wieder zum Averroismus zurück (De rer. variet. l. 8, c. 42). Mit dieser Ansicht von dem Wesen des menschlichen Geistes tritt Cardanus in die Strömung des kabbalistischen Mysticismus seiner Zeit ein. Es ist nach seiner Ansicht Sache des Geistes, zur mystischen Beschauung des Göttlichen sich zu erheben. Das geschieht in der Ekstase. Hier trennt sich der menschliche Geist von den untergeordneten Lebenskreisen im Menschen los und wird von dem göttlichen Lichte wie von einer Fackel durchleuchtet. Da gelangen die untergeordneten Kräfte und mit ihnen die Vernunft (ratio) zur Ruhe; ihre Thätigkeit hört auf, und der Geist allein sonnt sich im Anblicke des göttlichen Lichtes; er wird Eins mit Gott, er prophezeit und wirkt Wunder. Es ist nicht leicht, zu dieser Stufe des Lebens emporzusteigen, es bedarf dazu der Gnade Gottes; aber der Mensch muß sich dazu vorbereiten dadurch, daß er alles Irdische verachtet, daß er seine Fehler und Uebertretungen bereut, seinen Nächsten in Gott liebt und seinen Sinn ausschließlich auf Gott richtet. Wenn er diese Bedingungen erfüllt, dann wird er zur Fackel Gottes und kann von demselben durch keinen Zufall mehr getrennt werden. Das ist es, was Christus als eine Art Geheimlehre seinen Aposteln und wenigen Anderen anvertraut hat (ib. l. c.).

Diesen Zustand der mystischen Ekstase bezeichnet Cardanus auch als „Glauben" (fides) und vergleicht ihn mit dem Schlafe. Wie der Lebensgeist im Schlafe zur Ruhe kommt, so kommt auch der höhere Geist in jenem „Glauben" zur Ruhe in Gott. Und da die Ekstase den Gebrauch der Vernunft sistirt, so kann man mit vollem Recht sagen, daß der Mensch, je mehr er Vernunft hat, um so weniger Glauben besitzt, d. h. daß der Mensch, je mehr er die Thätigkeit seiner Vernunft vorwalten läßt, um so weniger von dem höhern mystischen Leben des Glaubens erreicht. Der Vernunftgebrauch ist also für den Glauben schädlich (ib. l. 8, c. 42; De subtil. l. 14). Man glaubt hier Luther sprechen zu hören.

Demnach verweist Cardanus auf den mystischen Weg, um die wahre und volle Erkenntniß zu erringen. Wie er selbst in den Regionen vermeintlicher Visionen und Entzückungen sich bewegte und daraus seine Erkenntnisse ableitete, so formulirte er demgemäß auch seine Theorie. Die mühsame Arbeit der Vernunftforschung soll dem Menschen, wenigstens im Gebiete der idealen Wissenschaft, abgenommen werden. Magie und Astrologie schließen sich naturgemäß an diese Voraussetzungen an. Mit größter Umständlichkeit beschreibt Cardanus alle möglichen Vorbedeutungen, welche wir aus den verschiedenen Dingen haben können, und rühmt die Erfolge, welche er selbst auf diesem Gebiete erzielt habe. Aber freilich ist ihm doch die mystische Erkenntniß von der Art, daß sie nicht für Alle sich eignet. Daher der ächt gnostisch-kabbalistische Lehrsatz, daß Christus dasjenige, was das höhere mystische Leben des Geistes betrifft, nur

seinen Aposteln und wenigen Andern anvertraut habe.

Einen weiter greifenden Einfluß hat Cardanus nicht ausgeübt. Er war ein Kind seiner Zeit, stand mitten in der kabbalistischen Strömung derselben und hat über seine Zeit hinaus keine Bedeutung gewonnen. Doch ist er auch nicht ohne Verdienst. In der Algebra erklärte er das Verhältniß der Zahlen zu einander, wie Niemand vor ihm. In der Geometrie machte er das Verhältniß des Unendlichen zum Endlichen nach des Archimedes Vorgange zum Gegenstande seiner Forschung. In der Medicin erklärte er zuerst die wahre Bedeutung der kritischen Tage, gab eine Theorie des pestartigen Fiebers und eine reiche Geschichte des Urins, lehrte die Cur des Podagra, zeigte, wie die Heilung einer besondern Krankheit zur Erkenntniß und Hebung des allgemeinen Krankheitsstoffes in einem Körper dienen könne, und erklärte die schwersten Bücher des Hippokrates. In der Naturphilosophie hat er entschieden auf die rechte Methode, auf Beobachtung und Experiment hingewiesen. Freilich läuft auch wieder der thörichteste Aberglaube nebenher, astrologische Wahrsagungen und der zwar nicht beispiellose, aber höchst vermessene Versuch, das Horoscop Jesu Christi zu stellen. — Ein Hauptgegner des Cardanus war Jul. Cäsar Scaliger. Er schrieb Exercitationes exotericae ad Cardani libr. XV de subtilitate, worauf Cardanus mit einer Antikritik In Calumniatorem libror. de subtil. actio I (Bas. 1559) antwortete. (Vgl. über ihn Bayle, Diction. hist. et crit., art. Cardan.; Rixner und Siber, Leben und Lehrmeinungen berühmter Physiker, Sulzbach 1820, H. 2; Brucker, Hist. crit. phil. IV, 2, 62—89; Stöckl, Gesch. d. Phil. des Mittelalters III, 452 ff.) [Stöckl.]

Cardenas, Johannes de, berühmter Theolog, durch seine Werke über Moral besonders bekannt, geboren in Sevilla 1613, trat im Alter von 14 Jahren in die Gesellschaft Jesu ein, bekleidete in derselben später die höchsten Aemter seiner Provinz und starb den 6. Juni 1684. Außer einigen kleinern Werken ascetischen und biographischen Inhaltes, unter denen das (1660) in Sevilla und (1673) in Lyon gedruckte Geminum sidus Mariani Diadematis sive duplex disputatio de infinita dignitate Matris Dei atque de ejus gratia habituali infinita simpliciter hervorragt, schrieb er die Anfangs nur aus zwei Theilen bestehende und gegen Caramuel gerichtete Crisis theologica sive Disputationes selectae ex Theologia morali (Lugd. 1670). Zehn Jahre später erschien in Sevilla ein dritter Theil zu diesem Werke, in welchem er seinen gemäßigten Probabilismus gegen die Angriffe des Jacobus a S. Dominico und die rigoristischen Meinungen von Fagnanus, Mercorus, Baron und Gonet vertheidigte (s. Baron). Erst nach seinem Tode erschien (1687) zu demselben Werke ein vierter Theil, in welchem er die von Innocenz XI. 1679 verworfenen 65 Sätze erklärt. Das ganze Werk wurde mehrmals in Venedig, dann auch in Köln abgedruckt. Der Jesuit J. Kugler veröffentlichte ein Compendium desselben. Cardenas wird von dem hl. Alfons den classischen Moralisten beigezählt. Manche Fragen der Moral behandelt er zwar gründlich und klar; allein die Weitschweifigkeit, mit welcher er seine Gegner verfolgt, erschwert bedeutend die Benutzung seines Werkes; auch sind seine Citationen nicht immer zuverlässig. (Vgl. Gury, Comp. Theol. mor. annot. Ant. Ballerini II, n. 444, ed. 1880, p. 312 sq.; Hurter, Nomenclator II, 231 sq.) [J. Müllendorff, S. J.]

Cardinal, Würdenträger der römischen Kirche und Beirath des Papstes. 1. Cardinalis hieß ursprünglich, soweit sich der canonische Sprachgebrauch verfolgen läßt, derjenige Bischof (c. 3, D. XXIV; Gelasius 492—496; vgl. Greg. M. Ep. 1, 79; Thomassin, Vetus et nova disciplina, P. I, lib. 2, c. 115, n. 3), Priester (Ep. Pelag. I; vgl. Phillips VI, 57; Greg. M. Ep. 1, 15. 3, 14; Thomassin l. c. n. 5) oder Diacon (Greg. M. Ep. 6, 11; Thomassin l. c. n. 4), welcher dauernd angestellt war (incardinatus). Diese Bedeutung des Ausdruckes „Cardinal", welche nach dem Vorgange Thomassin's und Muratori's trotz der Einwendungen von Phillips (VI, 43 ff.) für die ältere Zeit unbedingt festzuhalten ist, betraf also nicht bloß die bischöfliche Kirche, sondern jede Kirche, an welcher Cleriker fest angestellt waren, galt als cardo (Angelpunkt). Erst seit dem achten Jahrhundert (alle von Phillips VI, 41 ff. angeführten Stellen fallen nach dieser Zeit) erscheint als cardo die cathedra episcopalis, und folglich sind mit cardinales die Cleriker der Bischofskirche gemeint. Der älteste Beleg hierfür sind die Worte, mit welchen Papst Zacharias in seinem Briefe an Pipin (748) den 13. Canon des Concils von Neocäsarea einleitet: De presbyteris agrorum, quam obedientiam debeant exhibere episcopis et presbyteris cardinalibus (Phillips VI, 55). Ferner schreibt der Biograph Gregors d. Gr., Johannes Diaconus, im neunten Jahrhundert: Item cardinales violenter in parochiis ordinatos forensibus, in pristinum cardinem Gregorius revocabat (Thomassin l. c. cap. 115, n. 7). Dieselbe Unterscheidung zwischen dem Clerus der Bischofsstadt und dem Landclerus findet sich in einem Diplome Gauzelins von Padua vom J. 978: Dum Dominus Adilbertus Pataviensis Ecclesiae Episcopus resideret in cathedra sui episcopii in domo S. Mariae matris ecclesiae convocata sacerdotum, levitarum reliquorumque caterva tum ex cardine urbis ejusdem, quamque ex singulis plebibus in synodali conventu etc. (Phillips VI, 42, N. 17). Hält man nun fest, daß das Pfarrsystem auf die Städte nicht vor dem elften Jahrhundert ausgedehnt wurde, so ist klar, daß diese cardinales im Gegensatz zu den presbyteri agrorum, forenses, plebani die Cleriker der Bischofskirche

in der Stadt sind. Abgesehen von wenigen Stellen (Phillips VI, 49, N. 49 ff.), in denen vielleicht der ältere Sprachgebrauch nachklingt, erscheint seit dem achten Jahrhundert der Ausdruck „cardinalis“ auf die Cleriker der Cathedrale eingeschränkt. Durch diese Unterscheidung zwischen dem frühern und dem spätern Sprachgebrauch lassen sich wohl die auseinandergehenden Ansichten von Muratori, Thomassin u. A. einerseits und Phillips andererseits vereinigen. Nur fragt sich, wie die erwähnte unbestreitbare Wandlung des Sprachgebrauchs zu erklären sei. Die einfachste Erklärung scheint die zu sein, daß eben in älterer Zeit regelmäßig nur die Cleriker der Bischofskirche eine feste Anstellung hatten, incardinati waren. So dürfte sich bereits vor Einrichtung des ländlichen Pfarrsystems die Bezeichnung cardinalis auf jene fixirt haben und auch nach dauernder Anstellung der Landcleriker auf dieselben beschränkt geblieben sein. Unbestreitbare Thatsache ist jedenfalls, daß seit dem achten Jahrhundert die Cleriker der bischöflichen Cathedrale cardinales genannt wurden, ohne daß dieser Titel auf die Geistlichkeit der römischen Kirche beschränkt gewesen wäre. Allerdings hatte schon Pseudo-Isidor „den apostolischen Stuhl als cardo bezeichnet, indem wie durch die Angel die Thüre, so alle Kirchen durch seine Auctorität regiert werden“ (Phillips VI, 45). Ferner gibt Leo IX. in einem Briefe an den Patriarchen Michael von Constantinopel deutlich zu verstehen, daß dem Clerus der römischen Cathedra in vorzüglicher Weise die Bezeichnung als Cardinäle zukomme (Phillips VI, 45). Allein selbst nachdem die ausgezeichnete Stellung des Clerus der römischen Cathedra durch das Wahldecret des dritten Nachfolgers Leo's IX. ihren Höhepunkt erreicht hatte, führten auch noch die Cleriker anderer Bischofskirchen den Titel „Cardinal“. Erst Pius V. reservirte denselben den eigentlichen Geistlichen der päpstlichen Cathedra.

2. Geschichte des Cardinalcollegiums. Mehr noch als die übrigen Bischöfe war der Bischof von Rom seit den ältesten Zeiten zur Erfüllung seiner ausgedehnten Amtspflichten auf die Mitwirkung Anderer angewiesen. Schon früh (nach dem Liber pontificalis bereits seit Papst Evaristus, 100?—109?) standen ihm sieben Diaconen zur Seite, deren Zahl offenbar auf die ersten Diaconen hinweist. Sie hatten in den sieben kirchlichen (Phillips VI, 66) Armendistricten der Stadt die Armenpflege zu verwalten, zu welchem Zwecke eigene mit bestimmten Kirchen verbundene Armenhäuser (diaconiae) dienten (Phillips a. a. O.). Die Zahl der Diaconen, später vermehrt, doch schwankend, ward von Sixtus V. in den beiden noch heute maßgebenden Bullen „Postquam verus“ (1586) und „Religiosa sanctorum“ (1587) auf 14 festgesetzt. — Der Liber pontificalis berichtet ferner, daß schon Cletus, der zweite (?) Nachfolger des hl. Petrus, noch zu dessen Lebzeiten und in dessen Auftrage fünfundzwanzig Presbyter geweiht habe (Phillips VI, 96). Jedenfalls bedurfte der Papst zur Verrichtung der priesterlichen Functionen frühzeitig zahlreiche Gehilfen. Dieselben fungirten theils an der päpstlichen Kirche, theils wurden sie an andere in der Stadt Rom allmälig errichtete Kirchen (tituli) vertheilt. Obschon sich die Zahl dieser Titelkirchen vermehrte, so daß gegen Ende des fünften Jahrhunderts bereits 49 derselben aufgezählt werden, so ist doch nicht anzunehmen, daß jede in der Stadt neu errichtete Kirche sofort eine Titelkirche wurde. Vielmehr behaupteten die Titelkirchen vor den übrigen einen Vorrang, indem die Inhaber derselben über diese selbst, wie über alle in ihrem Sprengel (cardinalia) gelegenen Kirchen, quasiepiscopale Gewalt übten. Diese Quasidiöcesen im älteren Sinne (parochiae = dioeceses) wurden in späterer Zeit unter die vier Patriarchalkirchen vertheilt, welche selbst der Laterankirche, dem eigentlichen cardo urbis et orbis unterworfen waren (Phillips VI, 119 ff.). So bot Rom im Kleinen ein getreues Abbild der gesammten kirchlichen Hierarchie. Die Zahl der Cardinalpriester, welche ebenfalls sehr geschwankt hat, wurde von Sixtus V. auf 50 festgesetzt. — Dem presbyterium der römischen Bischofskirche eigenthümlich ist, daß zu demselben auch wirkliche Bischöfe gehörten (collaterales, hebdomadarii, vicarii, cooperatores, episcopi Romani). Der Liber pontificalis berichtet von denselben: Hic (Stephanus IV.) statuit, ut in omni Dominica die a septem episcopis cardinalibus hebdomadariis, qui in Ecclesia Salvatoris observant, missarum solemnia super altare b. Petri celebrarentur. Die enge Beziehung dieser (in neuerer Zeit technisch als „suburbicarische“ [s. d. Art. Cardinalbisthümer] bezeichneten) Bisthümer zur Cathedrale des Papstes erklärt sich leicht daraus, daß dieselben nicht bloß innerhalb der römischen Kirchenprovinz, sondern innerhalb der ursprünglichen römischen Diöcese selbst belegen sind (Phillips VI, 151 ff.). Daher kommt zweifellos die Bezeichnung ihrer Vorsteher als episcopi Romani. Umgekehrt führt diese Thatsache sofort zu dem Schluß, daß diese episcopi cardinales einfach bischöfliche Gehilfen des Papstes sowohl für die eigene Diöcese, wie namentlich auch für alle die ganze Kirche betreffenden Pontificalacte waren und sich von den Cardinalpresbytern nur durch ihren bischöflichen Ordo unterschieden. Nach mannigfachem Wechsel der Cardinalbisthümer bestimmte Sixtus V. als solche folgende sechs: Ostia, Porto, Albano, Frascati, Palestrina und Sabina. Seit Sixtus V. beträgt also das Maximum der Cardinäle 70, welche Zahl an die 70 Aeltesten des Alten Bundes erinnert, jedoch fast nie erreicht wird. Die Cardinalstitel wurden zuletzt von Clemens VIII. fixirt und von Paul V. bestätigt (Ferraris, Cardinalis Art. 1, n. 44).

3. Hinsichtlich der Ernennung der Cardinäle, welche creatio heißt (weßhalb der einzelne Cardinal creatura des ernennenden Papstes ge-

nannt wird), sind die zahlreichen ältern Bestimmungen über die Zeit derselben, über die Berathung des Cardinalscollegiums sowie über die Cerimonien großentheils außer Geltung, wie dieselben ja überhaupt für den Papst keine eigentlich normative, sondern nur eine directive Bedeutung haben konnten. Dennoch pflegt auch jetzt noch der Papst vor Ernennung neuer Cardinäle die ältern zu hören, sowie die Vorschläge einzelner katholischer Regierungen zu berücksichtigen (Kroncardinäle). Auch sind einzelne Cerimonien, wie Ueberreichung der cardinalicischen Insignien, Biret, Hut und Ring, Schließen und Oeffnen des Mundes, Anweisung des Titels, beibehalten. Entsprechend der hohen Würde der Cardinäle sind ferner über die persönlichen Eigenschaften derselben mannigfache Bestimmungen ergangen. Namentlich sollen über Alter, Sitten, Wissen u. s. w. für die Cardinäle dieselben Vorschriften wie für die Bischöfe gelten. (Das Einzelne s. bei Ferraris s. v. Cardinalis Art. 1, n. 24; Phillips VI, 273 ff.) — Manchmal behält der Papst einen Cardinal in petto, d. h. er theilt seine Ernennung mit, ohne jedoch vorläufig seinen Namen zu nennen. Dieß hat zur Folge, daß, wenn später der Cardinal auch namentlich proclamirt wird, die Anciennität des Ernannten von dem Consistorium an datirt, in welchem der Cardinal in petto behalten wurde. Stirbt dagegen der Papst, ohne den Namen des in petto Behaltenen zu nennen, so bleibt die Ernennung überhaupt wirkungslos. — Schon von der bloßen, an keine Form gebundenen Ernennung an besitzt der Cardinal alle Rechte, namentlich auch Sitz und Stimme in dem Conclave. Von dem Wahlrechte der Cardinäle hier abgesehen (s. d. Art. Papstwahl), bilden dieselben unter den dem Papste in der Leitung der Gesammtkirche zur Seite stehenden Gehilfen (s. d. Art. Curie) die oberste Stufe (collaterales, coadjutores papae) und bethätigen ihre Mitwirkung theils in pleno (s. u. Nr. 6), theils in ständigen Ausschüssen (s. d. Art. Congregationen), theils endlich in einzelnen Aemtern (cardinalicische Aemter). Außerdem steht ihnen die persönliche Berathung des Papstes zu, bei welchem sie jederzeit freien Zutritt haben (habent aurem pontificis). Von Innocenz III. mit den dem Hohenpriester zur Seite stehenden Leviten, von Sixtus V. mit den den Herrn umgebenden Aposteln verglichen, bilden somit die Cardinäle den obersten Rath des Papstes, ohne daß jedoch dieser in irgend welcher Hinsicht an ihren Rath oder gar an ihre Zustimmung gebunden wäre. Zufolge dieser erhabenen Stellung genießen die Cardinäle kraft positiven Rechts in der hierarchia jurisdictionis et honoris den ersten Rang nach dem Papste. Aus dieser ganz bevorzugten Stellung der Cardinäle erklärt es sich nun leicht, wie selbst ein Bischof Cardinaldiacon oder, was die Regel bildet, Cardinalpresbyter sein kann.

4. Der hohen Würde der Cardinäle entsprechen die ihnen zugewiesenen *Rechte*. Diese sind ihr Titel (Illustrissimus, Reverendissimus, seit Urban VIII. gleich den deutschen Kurfürsten: Eminentissimus Princeps), ihre ausgezeichnete Kleidung u. s. w. (rother Hut, s. d. Art. Cardinalshut; rothes Biret, s. ebend.; Ring mit Saphir; seit Paul II. weiße damastseidene Mitra und rothe Pferdedecke; Purpurkleid, s. Phillips VI, 280, ausgenommen die Ordenscardinäle, welche ihr Ordensgewand beibehalten; Baldachin in ihren Titelkirchen; Ombrellino, ein zierlicher Seidenschirm, welcher bei feierlichen Aufzügen der Cardinäle vor dem Wagen hergetragen wird), ihr Wappen (gekrönt mit dem Cardinalshut, welchem die vornehmste Adelskrone weichen muß, und zu beiden Seiten mit je fünfzehn Flocken geziert), ihr politischer Rang (sie stehen den nichtsouveränen Fürsten gleich), endlich sehr zahlreiche Privilegien, deren bis 300 aufgezählt werden (Ferraris, Cardinalis Art. 3, n. 25). Unter den letztern mögen hervorgehoben werden: Sitz und Stimme auf dem ökumenischen Concil (und zwar seit dem 13. Jahrhundert vor allen übrigen Concilsmitgliedern, Bened. XIV. De synodo l. 3, c. 10, n. 1), Unverletzlichkeit, ausschließlicher Gerichtsstand vor dem Papst, alle bischöflichen Vorrechte, auch wenn sie selbst nicht Bischöfe sind. Die Quasiepiscopalgewalt der Cardinalpriester und Cardinaldiaconen erstreckte sich früher auf den ganzen Sprengel der Titelkirche resp. Diaconie. Da dieß jedoch zu häufigen Collisionen führte, beschränkte Innocenz XII. diese Gewalt auf die extrajudiciäre Disciplin an der bloßen Titelkirche (Ferraris, Cardinalis Art. 3, n. 35; Phillips VI, 286 f.). Die Cardinalpriester und ebenso die Cardinaldiaconen, welche Priester sind, können endlich ihren Familiaren und den an ihren Kirchen angestellten Personen die Tonsur und die vier niedern Weihen ertheilen (vgl. Bened. XIV. Const. Ad audientiam 15. Febr. 1753, § 16).

5. Aus dem Verhältniß der Cardinäle sowohl zum Papste wie zu ihren Titeln ergibt sich von selbst, daß dieselben zur *Residenz* bei ihren Titeln oder wenigstens bei der römischen Curie streng verpflichtet sind. Nur gelten die Cardinalbischöfe aus naheliegenden Gründen von der Residenz in ihren suburbicarischen Bisthümern als dispensirt (Ferraris, Art. 3, n. 33). Hat dagegen ein Cardinal ein auswärtiges Bisthum, so ist er verpflichtet, dort und nicht bei der römischen Curie zu residiren. Aus andern Gründen aber darf ein Cardinal ohne Erlaubniß des Papstes bei schwerer Strafe, welche bis zur Entziehung des Cardinalats gesteigert werden konnte, Rom nicht verlassen. Die einzelnen Bestimmungen s. bei Ferraris, Art. 3, n. 2 sqq. Mit Ausnahme der Cardinäle, welche vom Papste als legati a latere entsandt werden, hat keiner, der aus irgend einem Grunde beträchtliche Zeit von Rom fern ist, Antheil an den gemeinschaftlichen Einkünften des Cardinalscollegiums. An denselben participirt dagegen jeder aus rechtmäßigem Grunde in Rom weilende Cardinal für die Zeit

seines Aufenthalts, sofern er nur bei der Ankunft sich dem Papste vorstellt und dessen Erlaubniß zur Abreise einholt (Benedicti XII. Const. In regimine 3. Febr. 1745). Jene Einkünfte (rotulus oder emolumenta galeri genannt) sind die Erträgnisse der von dem jährlich wechselnden Cardinalkämmerer verwalteten massa communis und haben Aehnlichkeit mit den distributiones quotidianae in den Capiteln. Jedoch ist seit Benedict XIV. zur Theilnahme an denselben nicht mehr die persönliche Assistenz bei den cardinalicischen Feierlichkeiten erforderlich (Bangen, Röm. Curie 44). Außerdem sollen die Cardinäle nach einer Bestimmung Pauls II. jährlich mindestens viertausend römische Scudi (1 Scudo = Mark 4,33) aus kirchlichen Beneficien erhalten; wofern diese Summe nicht erreicht wird, muß ihnen das Fehlende aus der apostolischen Kammer zugesetzt werden. Man nennt diese Einnahme den Cardinalsteller (il piatto dei cardinali); derselbe reicht bei geordneten Verhältnissen für die Repräsentation eines Cardinals durchaus nicht hin. Besitzt derselbe kein Patrimonium, so müssen die Einkünfte aus den cardinalicischen Aemtern aushelfen. — Die bei der Curie sterbenden Cardinäle, welche keine Familiengruft besitzen und auch keine Begräbnißstätte gewählt haben, werden in ihrer Titelkirche und, sofern sie eine solche noch nicht hatten, in der Laterankirche (niemals in der Peterskirche, woselbst nur Päpste und Könige ruhen) beigesetzt, was freilich die gegenwärtige römische Regierung aus sanitätspolizeilichen Gründen nicht mehr gestattet. Auswärts sterbende Cardinäle sollen in der ersten Kirche des Sterbeortes eine Ruhestätte erhalten.

6. Cardinalscollegium als Ganzes. Aehnlich den Capiteln der bischöflichen Kirchen, bildet auch der Rath des Bischofs von Rom eine Corporation mit eigenen Vorständen, eigener Verfassung und eigenen Rechten. An der Spitze des Cardinalscollegiums steht der Decan (bis zum 13. Jahrhundert Archipresbyter genannt), welcher regelmäßig Bischof von Ostia und der älteste Cardinalbischof ist (Phillips VI, 233 ff. Ferraris, Cardinalis Art. 2, n. 20 sq.). Bei Versammlungen des heiligen Collegs nimmt er die erste Stelle ein; überhaupt repräsentirt er das heilige Colleg (Bangen 43). Als Bischof von Ostia hat er seit uralter Zeit das Recht, den neugewählten Papst zu consecriren, wenn derselbe noch nicht Bischof ist. Schon der hl. Augustinus und der Liber pontificalis (in der Lebensgeschichte des hl. Papstes Marcus) sprechen von diesem Rechte als einem bestehenden, wie auch letzterer die Verleihung des Palliums an den Bischof von Ostia demselben Papste zuschreibt und, da ja dieser keine Metropolitanrechte besitzt, mit jenem Privileg in Zusammenhang bringt (Phillips V, 639). Außer dem Archipresbyter hatte in den bischöflichen Presbyterien der Archidiacon eine bevorzugte Stellung. Seine Befugnisse sind in dem Cardinalscollegium theils ganz erloschen, theils auf zwei Aemter vertheilt. Mehrere auf die ganze Kirche bezügliche Rechte, welche früher der päpstliche Archidiacon übte, stehen heute dem Cardinalkämmerer der heiligen römischen Kirche zu (s. d. Art. Camerlengo; über mehrere nicht cardinalicische Beamte des heiligen Collegs s. Bangen a. a. O.). — Die Verfassung des Cardinalscollegiums beruht, abgesehen einerseits von den Bestimmungen über die Einkünfte (s. o.), das Optionsrecht (s. u.) und die Sedisvacanz (s. d. Art. Papstwahl), andererseits von den rituellen Vorschriften über die Feierlichkeiten, bei welchen die Cardinäle, sei es mit dem Papste (capellae, vesperae Pontificales), sei es allein (capellae cardinalitiae), in corpore erscheinen müssen (vgl. Moroni, Le capelle pontificie, cardinalizie e prelatizie, Venez. 1841), auf Gewohnheitsrecht (Phillips VI, 235), hat aber wegen der unumschränkten Gewalt des Papstes nur geringe Bedeutung. So dürfen sich die Cardinäle ohne Erlaubniß des Papstes weder zu Berathungen noch zu gottesdienstlichen Feierlichkeiten versammeln. Auch ist der Papst niemals an den Rath, geschweige denn an den Consens des heiligen Collegiums gebunden. Während ferner sede vacante die jurisdictio ordinaria des Bischofs auf das bischöfliche Capitel übergeht, ruhen beim Tode des Papstes alle Primatialrechte. Nur in einigen äußersten Nothfällen dürfte das heilige Colleg Anordnung treffen (Ferraris, Cardin., Art. 5, n. 33). Im Uebrigen soll dasselbe sich ausschließlich dem Wahlgeschäft widmen, damit die Wahl soviel wie möglich beschleunigt werde. Wenn gleich daher die Vollmachten des Cardinalkämmerers der heiligen römischen Kirche und des Cardinalpönitentiars zufolge ausdrücklicher Bestimmung, ferner die Befugnisse der ständigen Cardinalscongregationen und diejenigen der Cardinäle in ihren Titeln als jurisdictiones ordinariae mit dem Tode des Papstes nicht erlöschen: so sollen doch anstatt der Cardinäle bei Sedisvacanz ihre rechtmäßigen Stellvertreter fungiren und, sofern Unterschrift oder Siegel der Cardinäle erforderlich ist, die Geschäfte bis nach der Papstwahl ruhen (Ferraris, Cardin., Art. 1, n. 17). Die capita ordinum (erster Cardinalbischof, erster Cardinalpresbyter und erster Cardinaldiacon, welchen von drei zu drei Tagen die übrigen Cardinäle der Anciennität nach folgen) führen in Gemeinschaft mit dem Cardinalcamerlengo der heiligen römischen Kirche sede vacante die Geschäfte des Collegs (namentlich ehemals die Verwaltung des Kirchenstaats; Phillips, Lehrb., 2. Aufl., 205). So oft das heilige Colleg sede vacante als solches auftritt, stehen ihm dieselben Ehrenbezeugungen wie dem Papste zu (Bangen 27; vgl. K. Sion 1850, 682).

7. Optionsrecht. Dieses Recht, welches, wie in andern kirchlichen Corporationen, auf alter kirchlicher Gewohnheit beruht und für das Cardinalscollegium von Sixtus V. und Clemens XII. approbirt wurde, besteht darin, daß bei Erle-

digung eines suburbicarischen Bisthums, eines Titels oder einer Diaconie der im Cardinalat nächstälteste, in Rom residirende Cardinal desselben oder niederern Ranges die erledigte Stelle erwählen (optiren) kann. Bei Erledigung des Cardinaldecanats, welches regelmäßig mit dem Bisthum Ostia verbunden ist, entscheidet jedoch zufolge Bestimmung Benedicts XIII. und Clemens' XII. nicht die Anciennität im Cardinalat, sondern im Cardinalepiscopat (Bangen 41; Phillips VI, 237 ff.). S. noch die Artt. Congregationen, Cardinalprotector, Cardinalshut, Consistorium, Papstwahl. [Kreutzwald.]

Cardinalbisthümer heißen die sechs suburbicarischen Diöcesen (s. d. Artt. Bisthum und Cardinal). — 1. Dioecesis Ostiensis et Veliternensis. Die 15 Miglien von Rom, an der östlichen Mündung der Tiber gelegene Stadt Ostia (Hostia) zählte vormals als berühmte römische Hafenstadt 80 000 Einwohner, wurde aber von den Barbaren zur Zeit der Völkerwanderung oft verwüstet und endlich von den Saracenen gänzlich zerstört. Gregor IV. baute dieselbe wieder auf, aber von der alten Stadt eine halbe Miglie landeinwärts entfernt, und nannte sie Gregoriopolis. Wegen der hier herrschenden Malaria, noch mehr in Folge der Herstellung des rechten künstlichen Tiberarmes, war Ostia bald wieder verödet. Heute beträgt die um die Cathedrale zusammengedrängte Bevölkerung im Winter etwa 200, im Sommer dagegen gar nur 15 bis 20 Seelen. Die Cathedrale ist der hl. Aurea geweiht, welche mit vielen Anderen um die Mitte des 3. Jahrhunderts hier den Martertod erlitt (vgl. Simon de Magistris, Acta MM. ad Ostia Tiberina sub Claudio, Roma 1795). Hier starb auch die hl. Monica, die Mutter des hl. Augustinus (s. d. Art.). Das Christenthum fand im alten Ostia schon sehr frühe einen fruchtbaren Boden. Sie wurde als erste unter den Städten der Campagna zu einem Bischofssitze erhoben, und der hl. Cyriacus, gemartert 229, wird als erster Oberhirt verehrt. Sein Nachfolger, der hl. Maximus, consecrirte den heiligen Papst Dionysius bei dessen Regierungsantritt, und ebenso wurde Papst Marcus 336 vom Bischof von Ostia consecrirt. Seit dieser Zeit steht dem Bischof von Ostia das Recht zu, die Consecration des Papstes vorzunehmen (s. d. Art. Cardinal). Unter Papst Eugen III. wurde 1150 mit Ostia das alte Bisthum Velletri (Velitrae) vereinigt, in welchem von 465 an sich 25 Oberhirten gefolgt waren, und innerhalb dessen Grenzen die alten Sitze Tres Tabernae und Norba (Norma) lagen. Veliträ, eine der vornehmsten Städte der Volsker und noch unter den römischen Kaisern bedeutend, in welcher das Christenthum schon frühe blühte, litt, weil von der Via Appia entlegen, in der Völkerwanderung weniger und zählt heute noch 14 000 Einwohner. Die Cathedrale ist dem Mitbürger und Patron der Stadt, dem heiligen Papste Clemens, geweiht. Von den Cardinalbischöfen, welche seit 1392 ständig in Rom residiren, waren die letzten: Johann Franz Albani, seit 1775, gest. 1803; Heinrich Benedict Clemens von York, gest. 1807; Leonhard Antonelli, gest. 1811; Alexander Mattei, gest. 1820; Julius Maria della Somaglia, gest. 1830; Bartholomäus Pacca, gest. 1844; Ludwig Micara, gest. 1847; Vincenz Macchi, gest. 1860; Marius Mattei, gest. 1870; Constantin Patrizi, gest. 1876; Ludwig Amat di San Filippo e Sorso, gest. 1878. Der jetzige 178. Cardinalbischof von Ostia, Decan des heiligen Collegiums, Camerlengo der römischen Kirche, Erzkanzler der römischen Universität, Präfect der hl. Congregation der Cerimonien, ist seit 15. Juli 1878 Camillo di Pietro, geb. 10. Januar 1806 zu Rom, Erzbischof von Berytus i. p. i. 8. Juli 1839, Cardinal 1853; er optirte 1867 das Bisthum Albano und 1877 das von Porto. Die Diöcese Ostia umfaßt nur die Stadt und zählt in Einer Pfarrei 200 Seelen, die Diöcese Velletri dagegen in 18 Pfarreien 25 000 Seelen. Die bischöfliche Mensa beträgt 11 000 Scudi. (Vgl. Ughelli, Italia Sacra I, 41—88; F. A. Maroni, Commentar. de eccl. et Epp. Ostiens. et Velitern., in quo Ughelliana series emendatur, continuatur et illustratur, Roma 1766 (1773); Cappelletti, Le Chiese d'Italia I, 439—487; Moroni, Dizion. L, 43—54; G. Petri, L'Orbe cattol. I, 123 sqq.; Gams, Ser. Epp. p. IV—VII; dann über Velletri noch besonders: P. Bonav. Theuli, Teatro istor. di V., Velletri 1644; Al. Borgia, Storia della chiesa e città di V. Nocera, 1723.) — Die Beschlüsse der einzigen Synodus Veliterna wurden 1673 gedruckt.

2. Dioecesis Portuensis et S. Rufinae. Da die Tibermündung bei Ostia allmälig so versandete, daß der Hafen nicht mehr benutzt werden konnte, wurde unter Kaiser Claudius der andere Tiberarm hergestellt. Trajan erbaute dann hier einen Hafen, Portus Trajani, welcher der bald dabei entstehenden Stadt den Namen gab. Bei den Belagerungen Roms im Gotenkriege war Porto ein wichtiger strategischer Punkt, um welchen Goten und Griechen bekämpften. Die Seeräuberkriege der Saracenen brachten Stadt und Hafen herab, und heute sind in dem zu einem Dorfe von 400 Seelen herabgesunkenen Porto, außer einigen Fischerhütten, dem ruinösen bischöflichen Palaste, der Cathedrale S. Lucia und der modernisirten Kirche S. Rufina, nur noch Trümmer der Stadt und des Hafens zu sehen. Der Bischofssitz ist sehr alt. Ob aber der hl. Hippolytus um 229 dahier Bischof gewesen (Const. Ruggieri, De Portuensi S. Hippolyti Ep. et M. sede, Roma 1771), ist mehr als zweifelhaft, nachdem neuestens nachgewiesen worden, daß dieser Sitz kaum vor dem Jahre 313 oder 314 errichtet worden sein kann (Döllinger, Hippolytus 81). Mit Porto vereinigte Calixt II. 1120 das Bisthum Santa Rufina, in dessen Umfange die alten Sitze Tor-Cere oder Caere vetus und Veji lagen, die a…

bald eingingen. Santa Rufina, an der Via Aurelia, 10 Miglien südwestlich von Rom gelegen, aber schon längst zerstört, hieß ursprünglich Silva Candida, und erhielt seinen neuen Namen nach den dahier gemarterten Schwestern Rufina und Secunda. Da nämlich zu dem Grabe der beiden Heiligen häufig gewallfahrtet wurde, erbaute Papst Julius I. (337—352) daselbst eine Kirche, um welche sich bald eine Stadt erhob. Der erste Bischof von Silva Candida, Adeodatus, erscheint um 501. Derselbe wurde, wie der von Porto, mit reichen Privilegien bedacht (Phillips, K.-R. VI, 186 f.), und bei der Union des Bisthums S. Rufina mit Porto incorporirte der Papst letzterem auch alle Prärogativen des ersteren, so die Vornahme der Consecrationen und Ordinationen in der Leoninischen Stadt, St. Peter im Vatican mit eingeschlossen, der Kaiserkrönung, der Inthronisation des Papstes in St. Peter u. s. w. Die letzten Cardinalbischöfe waren: Karl Rezzonico, seit 1776, gest. 1799; Leonhard Antonelli, optirte 1807 das Bisthum Ostia; Ludwig Valenti-Gonzaga, gest. 1808; Alexander Mattei, optirte 1814 Ostia; Joseph Doria Pamfili, gest. 1816; Anton Dugnani, gest. 1818; Julius Maria della Somaglia, optirte 1820 Ostia; Michael di Pietro, gest. 1821; Bartholomäus Pacca, optirte 1830 Ostia; Petrus Franz Galeffi, gest. 1837; Emmanuel de Gregorio, gest. 1839; Johann Franz Falzacappa, gest. 1840; Karl Maria Pedicini, gest. 1843; Vincenz Macchi, optirte 1847 Ostia; Ludwig Lambruschini, gest. 1854; Marius Mattei, optirte 1860 Ostia; ebenso Constantin Patrizi 1871, Ludwig Amat di San Filippo e Sorso 1876 und Camillus di Pietro 1878. Der jetzige 187. Cardinalbischof, Subdecan des heiligen Collegiums, Prodatarius Seiner Heiligkeit, ist seit 15. Juli 1878 Karl Sacconi, geb. 9. Mai 1808 zu Montalto, Erzbischof von Nicäa i. p. i. 8. Juni 1851, Cardinal 1861; er optirte 1870 das Bisthum Palestrina. Sein Sprengel zählt in 14 Pfarreien kaum 3500 Seelen. (Vgl. Piazza, La Gerarchia cardinal. 1703, p. 53—122; Ughelli I, 88—154 u. X, 323 sq.; Cappelletti I, 493 bis 546; Moroni LIV, 202—231; G. Petri I, 125 sq.; Gams, p. VIII—XII.)

3. Dioecesis Albanensis. Albano, nach der Völkerwanderung auf den Trümmern der großen Villen des Pompejus und Domitian erbaut, hat von der Nachbarschaft des alten Alba longa seinen Namen erhalten (Cantelius, Metropolitanarum Urbium historia, Paris. 1685, 332). Im Mittelalter war Albano im Besitze mächtiger Familien, namentlich der Savelli; von ihnen gingen sodann im 17. Jahrhundert die Güter an Livio Odescalchi über, später an die päpstliche Regierung, welche sie der apostolischen Kammer einverleibte. Seitdem hat sich die Stadt sehr gehoben und zählt heute über 6000 Einwohner. Die Cathedrale ist dem hl. Pancratius und dem ausgezeichneten Oberhirten dieses Bisthums, dem hl. Bonaventura, geweiht. Schon um 355 wird ein Bischof Dionysius von Albano genannt; der erste sichere ist aber Romanus, um 465. Seine Nachfolger assistirten nachweisbar wenigstens seit dem 7. Jahrhundert bei der Consecration der Päpste, und ohne Zweifel zählten sie seitdem zu den Cardinalbischöfen (Phillips, K.-R. VI, 179 f.); redet ja schon c. 1. des Ordo rom. X. von einem hospitium Episcopi Albanensis beim Lateran. Im Umfange des Sprengels lag auch das alte Bisthum Antium (Anzo). Die letzten Cardinalbischöfe waren: Ludwig Valenti-Gonzaga, 1795—1807; Dugnani, 1807 bis 1816; di Pietro, 1816—1820; Galeffi, 1820—1830; Falzacappa, 1830—1839, welche alle in den zuletzt genannten Jahren das Bisthum Porto optirten; dann: Jacob Giustiniani, gest. 1843; Petrus Ostini, gest. 1849; Constantin Patrizi, der 1860 Porto optirte; Ludwig Altieri, gest. 1867; Camillus di Pietro, der gleichfalls 1877 Porto optirte; Karl Ludwig Morichini, gest. 1879. Der gegenwärtige 158. Cardinalbischof von Albano und Archipresbyter der Liberianischen Patriarchalbasilika ist seit 12. Mai 1879 Gustav Adolf von Hohenlohe, geb. 26. Februar 1823 zu Rothenburg an der Tauber, Erzbischof von Edessa i. p. i. 1857, Cardinal 1866. In 9 Pfarreien unterstehen ihm 25 000 Diöcesanen. Dem Cathedralcapitel gestattete Benedict XIV. auf Ansuchen des Cardinal Aquaviva das Rochet und die violette Mozetta. Der Diöcesanclerus erhält seine Erziehung in dem 1628 von Cardinalbischof Karl Emmanuel Pius von Savoyen errichteten Seminar. Unter den 6 Klöstern ragt die Abtei Palazzuolo (Palatiolum) hervor. (Vgl. J. A. Ricci, Memorie stor. dell' antichissima città di Alba-Longa, e dell' Albano moderno, Roma 1787; Ughelli I, 248—278; Cappelletti I, 657 bis 682; Moroni I, 183—193; G. Petri I, 126 sq.; Gams, p. XXII—XXIV.)

4. Dioecesis Tusculana. Die alte Stadt Tusculum, in den Zeiten der Größe Roms ein Lieblingsaufenthalt der Römer, litt in der Völkerwanderung und den folgenden kriegerischen Jahrhunderten viel, so daß sich die geringe Bevölkerung nach und nach in die alte Burg zurückzog. Später herrschten hier mächtige Familien, namentlich die Grafen von Tusculum, die Ahnherren der Conti von Anagni, welche Rom und den Päpsten oft gefährlich wurden. Nach mannigfachen Kämpfen und wechselndem Glücke zerstörten die Römer Tusculum 1191 mit Hilfe Kaiser Heinrichs VI. Die flüchtigen Bewohner siedelten sich am Abhange des Berges, in dem Orte Frascati an, da wo schon im 8. Jahrhundert eine Kirche, S. Maria de Frascata, stand. Papst Paul III. (1534—1549) erhob Frascati unter dem Namen Tusculo nuovo zu einer Stadt, und von da an war sie, ähnlich wie vordem Tusculum, über 200 Jahre lang der Lieblingsaufenthalt der Großen Roms, welche hier prächtige Villen anlegten. Heute zählt Frascati über 3000 Einwohner; die Cathedrale ist dem hl. Pe-

trus geweiht. Im Umfange des Bisthums Frascati lagen auch die alten Bischofssitze Subaugusta und Labicum oder Lavicum (Colonna). Nach Petri, Gams u. A. m. kommt schon 269 ein Bischof Martius von Tusculum vor; der zweite bekannte, Vitalianus, erscheint aber erst um 680. Nach Phillips dagegen (a. a. O. 189 f.) findet sich dieß Bisthum nicht nur nicht im Liber Pontificalis, sondern in der durch diesen beschriebenen Periode überhaupt nur ein einziges Mal, um 680, und selbst hier sei es zweifelhaft, ob nicht Tuscana (Toscanella) in Etrurien gemeint sei. Als Cardinalbischof tritt erst Petrus von Tusculum 1057 bei der Wahl des Papstes Stephan X. hervor. Sein Nachfolger wird unter Papst Alexander II. genannt, und seitdem trifft man den Bischof von Tusculum ganz regelmäßig neben den andern Cardinalbischöfen. Nach der Zerstörung von Tusculum verlegte Papst Cölestin III. diesen Sitz unter Beibehaltung seines alten Namens nach Frascati. Die letzten Cardinalbischöfe waren: Heinrich von York, seit 1761, der 1803 das Bisthum Ostia optirte, wie auch seine drei Nachfolger Doria Pamfili 1814, della Somaglia 1818 und Pacca 1821; Franz Xaver Castiglioni, seit 1821, wurde 1829 Papst (Pius VIII.); Emmanuel de Gregorio, optirte 1837 Porto, Ludwig Micara 1844 Ostia und Marius Mattei 1854 Porto; Anton Maria Cagiano de Azevedo, starb 1867; Nicolaus Paracciani Clarelli, starb 1872; Philipp Maria Guidi, starb 1879. Der gegenwärtige 125. Cardinalbischof und Bibliothekar der heiligen römischen Kirche ist seit 12. Mai 1879 Johann Baptist Pitra, O. S. B., geb. 1. August 1812 zu Champforgeuil (Diöcese Autun), Cardinal 1863. Sein Sprengel zählt in 12 Pfarreien etwas über 15 000 Seelen und umschließt auch die Abtei nullius Grottaferrata (Basilianermönche). (Vgl. D. B. Mattei, Memorie istor. dell' antico Tusculo oggi Frascati, Roma 1716; Ughelli I, 225—247; Cappelletti I, 625—651; Moroni XXVII, 148—227; G. Petri I, 127 sq.; Gams, p. XIX—XXI; dann auch [C. Stefanucci, S. J.]: Prima Synodus dioec. Tusc., Roma 1764.)

5. Dioecesis Praenestina. Palestrina, das uralte Präneste mit einem berühmten Tempel und Orakel der Fortuna, von den römischen Kaisern sehr begünstigt, verlor seinen alten Ruhm, nachdem Theodosius d. Gr. den Tempel der Fortuna geschlossen und so dem Unwesen des Orakels ein Ende gemacht hatte. Im Gotenkriege wird Präneste nicht erwähnt; dagegen litt es durch die Langobarden. Im Mittelalter wurde Präneste, wie die benachbarten Städte, in die Parteikämpfe der Geschlechter verwickelt, und in den Kämpfen der Colonna mit den Päpsten wurde diese Stadt wegen ihrer Rebellion zu Gunsten der Colonna gegen Bonifaz VIII. von diesem völlig zerstört; nur die Cathedrale, dem hl. Secundinus, nachmals dem Mitbürger und Patron der Stadt, dem hl. Agapitus, geweiht, blieb verschont (vgl. Di S. Agapito, della Basilica a lui eretta in Palestrina e delle sue reliquie etc., Roma 1793). Clemens V. erlaubte den Colonna die Wiedererbauung der Stadt, welche nun den Namen Civitas Papalis erhielt. Wegen der Unbotmäßigkeit dieses Geschlechtes wurde diese Stadt unter Eugen IV. 1436 abermals von Grund aus zerstört. Als Nicolaus V. den Colonna die Wiedererbauung der Stadt nochmals erlaubte, siedelten sich die Palestriner um deren Palast in den Ruinen des Fortunatempels an, während der obere Theil der Stadt mit der Burg nicht mehr aus den Trümmern erstand. Fürst Franz Colonna verkaufte sein Dominium an die Barberini, welche es noch besitzen. Heute zählt Palestrina etwa 5500 Einwohner. Im Umfange des Bisthums lag auch der alte Bischofssitz Gabium. Der erste Bischof von Präneste, Secund(in)us, erscheint schon um 313, der zweite, Januarius, aber erst 465, und seitdem wird dieser Sitz wie in den Conciliensbeschlüssen erwähnt, so auch in den Briefen der späteren Päpste regelmäßig in unmittelbarer Gemeinschaft mit den andern Cardinalbisthümern genannt, namentlich häufig von Innocenz II. (1130—1143). Die letzten Cardinalbischöfe waren: Leonhard Antonelli, seit 1794, der im J. 1800, wie sein Nachfolger Alexander Mattei 1809, das Bisthum Porto optirte; Aurelius Rovarella, gest. 1812; Didacus Innigo Caracciolo, gest. 1820; Joseph Spina, gest. 1828; Franz Bertazzoli, gest. 1830; Karl Pedicini, der im J. 1840, wie sein Nachfolger Vincenz Macchi 1844, das Bisthum Porto optirte; Castruccio Castracane degli Antelminelli, gest. 1852; Ludwig Amat di San Filippo e Sorso, optirte 1871 Porto, ebenso sein Nachfolger Carl Sacconi 1878. Der jetzige 156. Cardinalbischof von Palestrina, zugleich Vicekanzler der heiligen römischen Kirche, Sommista der apostolischen Schreiben, Commendatar von S. Lorenzo in Damaso, Präfect der heiligen Congregation der Studien, ist seit 15. Juli 1878 Antonin di Luca, geb. 28. October 1805 zu Bronte (Diöcese Catania), Bischof von Aversa 1845, Erzbischof von Tarsus i. p. i. 1853, Cardinal 1863. In 19 Pfarreien unterstehen ihm kaum 27 000 Seelen. (Vgl. P. A. Petrini, Storia e Memorie Prenestine, disposte in forma di Annali, Roma 1795; Piazza, l. c. 217—248; Ughelli I, 191—226; Cappelletti I, 593—620; Moroni LI, 26—43; G. Petri I, 128 sq.; Gams, p. XVI—XIX; dann auch: J. M. Suaresii Praenestes antiquae libri duo, Roma 1655; [L. Cecconi] Storia di Palestrina, città del prisco Lazio, Ascoli 1756.)

6. Dioecesis Sabinensis. Dieser Sprengel hat seinen Namen von dem alten Sabiner-, dem heutigen römischen Apenninenlande, welches von Cicero flos Italiae, robur reipublicae genannt wird. Noch zur Zeit der Apostel für das Christenthum gewonnen und bald mit dem Blute von mehr als tausend Martyrern benetzt, hatte dieses Gebiet schon frühzeitig drei Bischofs-

sitze: Cures, Foronovum und Numentum; auch Fidenä, das nachmals mit Sabina unirt wurde, lag in demselben. Das Bisthum Cures (Torri), von dem seit 465 Bischöfe bekannt sind, wurde Ausgangs des 6. Jahrhunderts mit Numentum oder Numantia (La Mentana) vereinigt, das schon 415 seinen ersten Bischof hatte. Um 963 wurde dann Numentum mit dem wenigstens seit Mitte des 5. Jahrhunderts bestehenden Sitze Foronovum, auch Episcopium (Vescovio) genannt, unirt, und von dieser Zeit an nannten sich die Oberhirten dieses nunmehr einzigen Sitzes im Sabinerlande Bischöfe von Sabina. Als Foronovum im 10. Jahrhundert zerstört worden war, flohen die Bischöfe nach der Collegiatkirche S. Lorenzo in Toffia. Am 1. October 1495 wurde dann der Sitz in das 20 Miglien von Rom entfernte Städtchen Magliano (Manlianum), mit 5000 Einwohnern, transferirt. Die Kirche des hl. Euthymius zu Vescovio oder Foronovo ist heute noch die eigentliche Cathedrale des Bisthums Sabina; die Kirche des hl. Liberatus zu Magliano, an der sich die bischöfliche Curie befindet, wurde von Leo X. durch Bulle vom 25. Juni 1521 als Concathedrale erklärt. Die Bischöfe von Sabina kommen bis zur zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts in Concilienunterschriften regelmäßig noch von den übrigen Cardinalbischöfen getrennt vor. Erst in dem römischen Concil vom Jahre 1065 finden sie sich in Gemeinschaft derselben, und seit dieser Zeit nehmen sie die Stelle von Cardinalbischöfen ununterbrochen ein (Phillips a. a. O. 189). Sabina ist auch dasjenige der Cardinalbisthümer, welches zuerst an außeritalienische Bischöfe verliehen wurde, so schon 1163 an Konrad von Wittelsbach, Erzbischof von Mainz. Die letzten Cardinalbischöfe waren: Johann Andreas Archetti, seit 1800, gest. 1805; Hippolyt Anton Vincenti-Mareri, gest. 1811; Laurentius Litta, gest. 1820; Thomas Arezzo, gest. 1833; Karl Odescalchi, resignirt 1838 (gest. 1841); Anton Dominicus Gamberini, gest. 1841. Nach dessen Tode wurde 25. November 1841 von seinem Sprengel ein neues Bisthum, Poggio Mirteto (Dioecesis Mandelensis), abgetrennt und die reducirte Diöcese Sabina neu circumscribirt. Es folgten: Ludwig Lambruschini, der 1847 das Bisthum Porto optirte; Jacob Ludwig Brignole, gest. 1853; Gabriel Ferretti, gest. 1860; Hieronymus de Andrea, gest. 1868; Karl August von Reisach, gest. 1869; Joseph Milesi Pironi-Ferretti, gest. 1873. Der gegenwärtige 146. Cardinalbischof von Sabina, lebenslänglicher Abt von S. Maria di Farfa, Großpönitentiar, ist seit 22. December 1873 Ludwig Bilio, geb. 25. März 1826 zu Alessandria in Piemont, Cardinal 1866. Sein Sprengel zählt in 27 Pfarreien etwa 17 000 Seelen. Die Mensa, früher 4000 Scudi, beträgt nach Abzug aller Lasten nur mehr 1400 Scudi. (Vgl. Acta eccl. Sabinensis, ed. ab Annibale Albani, Ep. Sabin., a. 1736, cum Appendice antiquarum Synodorum et variorum Monumentorum, Urbini 1737; F. A. Maroni, De eccl. et Epp. Sabin., 1758; Notizie del governo della Sabina (di Cerbidio Asrodiense) 23. Dec. 1768, Roma 1768; Fr. P. Sperandio, Sabina sacra e profana, antica e moderna etc., Roma 1790; Ughelli I, 154—190; Cappelletti I, 551—590; Moroni LX, 9—93; G. Petri I, 129 sq.; Gams, p. XII—XVI.) [Reher.]

Cardinalis als Citat ist 1. Laborans; 2. Albert von Benevent, später Gregor VIII.; 3. Cardinal Gratian; 4. Franz Zabarella (s. d. Artt.).

Cardinalprotectoren sind Cardinäle, welche die kirchlichen Interessen eines Landes oder einer Corporation am päpstlichen Stuhle zu vertreten haben. Sie kommen, seitdem das Cardinalat durch das Wahldecret Nicolaus' II. (1059) nächst der päpstlichen die einflußreichste kirchliche Würde bildete, bald sehr mannigfaltig vor. Natürlich konnte es ja außer dem Papste, dessen besondern Schutz sich bekanntlich während des Mittelalters zahllose kirchliche wie weltliche Anstalten durch Entrichtung eines jährlichen Zinses zu sichern suchten, keine einflußreicheren Vertreter kirchlicher Rechte geben, als die Cardinäle. Insbesondere hatten die katholischen Nationen ihren Cardinalprotector, der natürlich meist der betreffenden Nation selbst angehörte. Dieser betrieb die Geschäfte seines Heimatlandes in dem Consistorium, präsentirte die neuen Gesandten, war wohl auch selbst Gesandter seines Fürsten, jedoch weil die Etikette des diplomatischen Corps mit der Würde eines Cardinals unvereinbar schien, nur als minister plenipotentiarius, proponirte die einheimischen Bischöfe und führte deren Informativprozeß, oft sogar, natürlich mit päpstlicher Erlaubniß, in Rom selbst, trug endlich Sorge für Einleitung und Erledigung der Selig- und Heiligsprechungsprozesse der in der Heimat verstorbenen Heiligen (vgl. Moroni, Dizion. eccles. LV, 322 sqq.). Die Stellung eines solchen Cardinalprotectors war nicht ohne Gefahr. Schon Urban VI. (1378) sah sich genöthigt, den Cardinalprotectoren die Annahme von Provisionen, Pensionen und Geschenken zu verbieten. Martin V. aber untersagte 1417 den Cardinälen überhaupt, das Protectorat über weltliche Fürsten und Reiche zu übernehmen, damit sie dadurch nicht in der unumschränkten Ausübung ihrer kirchlichen Pflichten gehindert würden. Fortan vertraten die sogen. Kroncardinäle die Interessen ihrer Heimatländer beim päpstlichen Stuhl, insbesondere auch bei der Papstwahl (s. d. Art.), hatten aber durchaus nicht die zahlreichen Befugnisse der Protectoren. — Außer den Cardinalprotectoren ganzer Länder kommen auch in großer Mannigfaltigkeit solche von Städten, Universitäten, Hospitälern, Kirchen u. s. w. vor. Am wichtigsten sind jedoch die Cardinalprotectoren der Orden und Bruderschaften, welche auch heute noch große Bedeutung haben. Schon der hl. Franciscus von Assisi stellte in Folge einer Vision seinen Orden unter den besonderen Schutz eines Cardinals (nämlich

des Ugolino Conti; vgl. Moroni l. c. 322; Petra ad Const. V. Gregor. XI., tom. IV, n. 3 sqq.) und verpflichtete überdieß seinen Orden, stets den Schutz eines Cardinals nachzusuchen. Diesem Beispiele folgten die übrigen Orden. Da indessen die Protectoren sich mancherlei Eingriffe namentlich in die Ordensdisciplin zu Schulden kommen ließen, erfolgten seit Gregor XI. zahlreiche päpstliche Bestimmungen, welche ihrem Einfluß die gehörigen Schranken zogen (vgl. Petra l. c. n. 5 sqq.). Hiermit ist insbesondere den Protectoren an sich jegliche Jurisdiction oder Superiorität über die Ordensmitglieder entzogen. Eine besondere Bedeutung haben jedoch in neuerer Zeit die Cardinalprotectoren für die zahlreichen modernen Ordenscongregationen, die meist einen in Rom residirenden Cardinal zum Protector erhalten. Die Befugnisse desselben, namentlich der Umfang seines Aufsichtsrechtes, richten sich nach den betreffenden Statuten (vgl. Lucidi, De visitatione liminum, Romae 1878, II, 296 sq.). — Für Italien nehmen die Protectoren der dort fast an jeder Kirche vorkommenden Laienbruderschaften eine hervorragende Stellung ein. Denn diese Confraternitäten verfügen durchgehends über große Geldmittel und üben entsprechend großen Einfluß auf die ganze kirchliche Verwaltung, benutzen denselben aber vielfach nur zur Geltendmachung unerhörter Prätensionen auf geistlichem Gebiet. Auch die Rechte der einzelnen Cardinalprotectoren der Bruderschaften richten sich nach deren besondern Statuten. [Kreutzwald.]

Cardinalscongregationen, s. Congregationen der Cardinäle.

Cardinalsconsistorien, s. Consistorium.

Cardinalshut, ein rother, breitkrampiger, mit 15 rothen Flocken gezierter Hut. Derselbe ward zunächst den Säcularcardinälen durch Innocenz IV. auf dem ersten Concil von Lyon verliehen und sollte dieselben daran erinnern, daß sie bereit sein müßten, für die Rechte der Kirche im Nothfalle mit ihrem Kopfe einzustehen, wie dieß auch noch gegenwärtig bei der feierlichen Ueberreichung des Hutes durch den Papst ausgesprochen wird (Ferraris, Cardinalis, Art. 1, n. 15). Außer dem rothen Hut gestattete Paul II. ebenfalls nur den Säcularcardinälen rothes Biret und rothes Solideo (Ferraris, Cardinalis, Art. 2, n. 11). Diese, wie auch der rothe Hut, wurden jedoch von Gregor XIV. den Ordenscardinälen in gleicher Weise eingeräumt (Petra, tom. III ad Const. I. Innoc. IV., n. 41). Gegenwärtig wird den neuernannten und in Rom anwesenden Cardinälen das Biret (und Solideo) einige Tage nach der Ernennung vom Papste persönlich, jedoch ohne besondere Feierlichkeit (in camera), überreicht. Auswärtigen Cardinälen wird das Biret durch einen päpstlichen Geheimkämmerer überbracht, und dieser empfängt dafür herkömmlich bestimmte, an die päpstliche Hofkammer zu vertheilende Geschenke. Der Geheimkämmerer überreicht aber das Biret nicht an den Cardinal selbst, sondern an einen päpstlichen Delegaten und bei Kroncardinälen an den Souverän, welche dem Cardinal das Biret feierlich übergeben. Das Solideo sowie das Billet der Ernennung ist bereits vorher durch einen vom Cardinalstaatssecretär entsandten Nobelgardisten überbracht. Der auswärtige Cardinal verpflichtet sich aber, binnen Jahresfrist den Cardinalshut in Rom persönlich in Empfang zu nehmen, falls nicht der Papst, wie bei den Kroncardinälen Gebrauch, bei andern Cardinälen jedoch nur aus besondern Gründen der Fall ist, den Hut übersendet. Letzterer wird in Rom vom Papste selbst in einem öffentlichen Consistorium, den Kroncardinälen durch ihre Fürsten, andern abwesenden Cardinälen in den vorhin erwähnten seltenen Fällen durch päpstliche Delegaten verliehen. Dieser feierlich überreichte, zum Tragen nicht geeignete Prachthut wird in der Titelkirche an der Decke aufgehängt und später dem Cardinal mit in's Grab gegeben. [Kreutzwald.]

Cardinaltugenden, s. Tugend und die einzelnen Artikel Gerechtigkeit, Klugheit, Mäßigung und Tapferkeit.

Cardinalvicar, s. Vicarius urbis.

Caree, s. Johanan.

Carena (Carrina) hieß eine vom Bischofe oder Klosterobern für größere Sünden auferlegte vierzigtägige Bußzeit, während welcher der Büßer ein strenges Fasten einhalten und mitunter noch andere Strafen erstehen mußte. Im Mittelalter wurden manchen Christen fünfzig, hundert und noch mehr Carenen als Buße auferlegt. Der Name ist von Quadragena abgeleitet (vgl. das Glossarium von Du Cange). [F. X. Schmid.]

Cariathbaal, Cariathiarim, s. Baala (vgl. Palestine Explor. Fund 1878, 114. 196).

Cariath-Sepher (קִרְיַת סֵפֶר, Bücherstadt), im A. T. (Jos. 15, 15. Richt. 1, 11), früherer Name für Dabir (s. d. Art.).

Carioth (קְרִיּוֹת, „Städte", LXX Καριώθ [πόλεις, Jos. 15, 25. Am. 2, 2]), im A. T. 1. Stadt im Stamme Juda (Jos. 15, 25), vermuthlich die, welche dem „Mann aus Carioth", dem Verräther Judas, ihre traurige Berühmtheit zu verdanken hat; wohl das heutige Karjatên (= die zwei Städte) südlich von Hebron auf dem Wege nach dem Wâdi Mûsa (Robinson, Palästina III, 11; Socin-Bädeker 302, Karte 310). — 2. Stadt in Moab (Am. 2, 2. Jer. 48, 24. 41); nach Dietrich (Merx' Archiv für wissensch. Erforsch. des A. T. I, 320 ff.) identisch mit Ar (s. d. Art.). [Ecker.]

Carisiaca capitula, s. Quiercy, Synode.

Carletus, s. Angelus.

Carmel (כַּרְמֶל, „Gartenwald") bezeichnet als N. pr. 1. (häufig mit Art. הַכַּרְמֶל, LXX Κάρμηλος, Χερμέλ) ein aus einer Berg- und Hügelkette bestehendes, stark hervortretendes Vorgebirge (promontorium Carmelum, Plin. 5, 17; vgl. Jer. 46. 18) Palästina's, südlich von Acco, wo es die eine Wand des Meerbusens bildet, in welchen der Cison (El-Mukatta) mündet. Von hier zieht das Gebirge sich in der Richtung nach

Südost so in's Land hinein, daß es links die Ebene Jezreel begrenzt, rechts aber gegen das Meer zu in fast sichelförmiger Gestalt eine sehr fruchtbare Gartenebene eröffnet. Seine Ausdehnung von Nordwest nach Südost beträgt gegen 60 Kilometer. Nördlich hängt dasselbe durch Hügelreihen, welche von Safed her sich südwestlich ziehen, mit dem Libanon, südlich aber durch eine von Ost nach West laufende Hügelkette mit dem Gebirge Ephraim zusammen. Nach neueren Messungen (Daniel I, 274) beträgt seine Höhe fast 500 Meter über dem Meere. Das Steingerippe dieses Gebirges besteht durchaus aus Kalk; hieraus erklärt sich die große Anzahl von Höhlen, besonders an der Westseite, welche oft groß und weit sind und aus engen Oeffnungen sich in weiten Krümmungen fortziehen. Man zählt mehr als tausend solcher Höhlen, in denen, weil sie häufig die Zufluchtsstätte der Verfolgten (Amos 9, 3. 3 Kön. 18, 13) oder die Wohnung jener wurden, welche in stiller Abgeschiedenheit von der Welt lebten, Fenster und Lagerstätten aus Stein gehauen sind. Eine derselbe zeichnet sich durch eine Länge von 20 und eine Breite und Höhe von 15 Schritten aus. Man hält sie für die Höhle des Elias (3 Kön. 18, 20. 42). — Das ganze Gebirge trägt den Charakter der Fruchtbarkeit und Anmuth, zeichnete sich dadurch im Alterthume vor den übrigen Gebirgen Palästina's aus und wurde so in der heiligen Schrift sprichwörtlich. Nach Is. 35, 2 soll der Wüste der Schmuck des Carmels gegeben werden, und wenn Elend gedroht wird, muß der Carmel öde werden (Amos 1, 2. Nah. 1, 4. Is. 33, 9. Jer. 48, 33). Sogar die Braut des Hohenliedes (7, 5) wird der Schönheit ihres Hauptes wegen mit dem Carmel verglichen. Zerklüftet in viele Gründe und Thäler, ist der Carmel ebenso reich an Wasserbächen, wie an Pflanzenwuchs (Schubert III, 211; Richter, Wallfahrten, Berlin 1822, 66). An seinem Fuße, besonders dem westlichen gegen das Meer hin, und in den Thälern finden sich Lorbeer- und Oelbäume, auf seinen Höhen aber Eichen und Fichten. Die Flora des Carmel ist überaus reich und mannigfaltig, weil sie die Producte des Gebirges mit denen der Thäler und des Meeresstrandes vereinigt. Die Triften sind voll fetten grünenden Graswuchses (Jer. 50, 19. Nah. 1, 4. Is. 33, 9). Hyacinthen, Narcissen und andere duftende Blumen gedeihen herrlich (Is. 35, 2). Laetis pascuis abundat, schreibt Hieronymus zu Amos 1, 2 und zu Is. 4, 26: oleis consitus et arbustis vineisque condensus. — Ueberraschend und erhebend ist die weite und viellohnende Aussicht von seinem Scheitel; denn westwärts liegt der Spiegel des Meeres ausgebreitet, nordwärts verfolgt das Auge die phönizische Küste, und nach Osten hin dehnt sich die fruchtreiche Ebene Jezreel aus. — Dieses Gebirge hat auch seine geschichtliche Wichtigkeit gewonnen. In politisch-geographischer Beziehung war es die Ostgrenze des Stammes Aser gegen Issachar (Jos. 19, 26. Jos. Flav., Antiq. 5, 1, 22); später bildete es die Grenze zwischen Galiläa und dem tyrischen Gebiete (Jos. Flav., Bell. Jud. 3, 3, 1). Geheiligt war dieses Gebirge durch des Propheten Elias Gegenwart (3 Kön. 18, 17—30. 42—45); daher jetzt noch sein Name Dschebel Mar Elias. Zu Elisäus kam auf dieses Gebirge die Sunamitin (4 Kön. 4, 25). Auch der nicht israelitischen Welt war der Carmel wichtig. Nach Jamblichius soll Pythagoras dort sich zeitweilig aufgehalten haben (Vit. Pythag. c. 3), und dem dort opfernden Vespasian soll von einem Priester der Blick in seine glückliche Zukunft geöffnet worden sein (Tacit. Hist. 2, 78). Die fromme Helena pflanzte auch auf seinem Scheitel das Kreuz auf, indem sie eine Kirche baute. Frühzeitig folgten viele Christen der Einladung dieses Gebirges zum Einsiedlerleben, und so bildete sich nach und nach der Carmeliterorden (s. d. Art.), der um 1180 das unter dem Schutze des hl. Elias stehende Eliaskloster gründete; dasselbe bestand aus einer Kapelle und vielen Zellen, sämmtlich in den Felsen gehauen. Das 1720 erbaute Eliaskloster wurde 1799 in ein Pesthospital verwandelt. Am nordwestlichen Abhange, 165 Meter über dem Meere, erhebt sich das durch die Gunst Ibrahim Pascha's 1826 neuangelegte und geräumige Kloster des hl. Elias (Deir Mar Elias), das seiner Gastfreundschaft wegen bekannt ist. — 2. Stadt im Stamme Juda (Jos. 15, 55) und zwar im südwestlichen Theile, noch in den östlichen Abhängen des Gebirges, südöstlich von Hebron, das heutige Kurmul, mit Ruinen aus christlicher Zeit von bedeutendem Umfange. Zur Zeit der Kreuzzüge war der Ort noch übrig (Tyr. de Bello sac. 20, 30). In der Mitte der Stadt steht die Ruine eines Castells aus der Römerzeit. Die alte Stadt ist aus Sauls und Davids Geschichten (1 Sam. 15, 12; 25, 2; 27, 3) bekannt (Palest. Explor. Fund 1875, 20). [Scheiner.]

Carmelitenorden, Ordo B. M. V. de monte Carmelo. Ueber den Ursprung dieser Genossenschaft wurde zur Zeit in der Kirche noch mehr gestritten, als über den des Augustinerordens. Jahrhunderte lang behaupteten die Mitglieder dieses Ordens ungestört, es sei derselbe vom Propheten Elias gestiftet worden und habe von da an ununterbrochen fortbestanden. Diese Ordenstradition wurde im höchsten Grade erschüttert, als 1668 von dem Bollandisten Papenbroek im Leben des hl. Cyrillus (6. März) und des seligen Berthold (29. März) dargethan war, daß letzterer der erste, Cyrillus der dritte Vorstand oder General des Ordens gewesen sei. Diese schon von Baronius und Bellarmin ausgesprochene Ansicht erregte beim Orden großen Anstoß, und der Carmelit Pater Franz von der guten Hoffnung, Exprovinzial von Flandern, ließ sein Hist.-theol. Armamentarium gegen Papenbroek erscheinen. Dieser begründete jedoch bei Gelegenheit der Lebensbeschreibung des heiligen Albert (8. April) die früher ausgesprochene

Ansicht des Weitern. Pater Franz schrieb jetzt einen zweiten Band seines Armamentariums. Indeß 1680 erschienen von den AA. SS. die ersten Bände des Mai, in welchen Papenbroek beim Leben des hl. Angelus die meisten Nachrichten über diesen für apocryph ausgab und bei dem des seligen Ludwig Rabata den zweiten Band des Armamentariums widerlegte. Der Schriftenwechsel wurde heftiger, als Pater Daniel das Speculum Carmelitarum erscheinen ließ, einen Versuch, zu beweisen, wie Elias den Orden gestiftet, wie die sogen. Söhne der Propheten ihn verbreitet, und wie der Orden sich bei den Essenern, Eremiten und Mönchen erhalten habe. Im J. 1691 wendeten sich die Carmeliten an Innocenz XII. und verklagten Papenbroek wegen der vielen Irrthümer, welche sich in den Acta fänden. Der römische Stuhl verfuhr selbstverständlich sehr vorsichtig; nicht so die spanische Inquisition, die bereits am 14. November 1693 die Verwerfung der dießbezüglichen Bemerkungen Papenbroeks aussprach. In Rom erwirkten die Patres keine Censur gegen die Acta, im Gegentheile, viele Gelehrte und Prälaten vertheidigten den Jesuiten und verwendeten sich für ihn beim Papst und bei Karl II. von Spanien. Erst am 20. November 1698 erließ der Papst die Bulle Redemptoris, worin er beiden Parteien bis zur Entscheidung des apostolischen Stuhles Stillschweigen gebot. Damit war Ruhe eingetreten. — Offenbar läßt sich nicht läugnen, daß Elias und Elisäus zeitweise auf dem Carmel wohnten, deßgleichen, daß zu christlicher Zeit Anachoreten durch das Beispiel der Propheten dort wiederholt sich niederließen, allein diese Vorgänge kann man nicht eine Ordensstiftung nennen. Wenn ferner Berthold das, wie Phokas berichtet, zu seiner Zeit nicht mehr geübte Anachoretenleben wieder erneuerte, und die früheren Einsiedler ihm hierbei Antrieb, Beispiel, Muster, selbst Vorgänger waren, so ist damit doch noch nicht bewiesen, daß die früheren Carmelsbewohner mit den spätern Carmeliten in organischem Verbande standen. Es können auch die Bezeichnungen, welche sich von Elias und Elisäus in den liturgischen Büchern finden, sowie die Ausdrücke, die in päpstlichen Bullen vorkommen, recht gut auf das Einsiedlerleben der Ordensstifter gedeutet werden, welches Einsiedlerleben ja auch die Propheten am nämlichen Orte geführt haben.

I. Der Carmelitenorden wurde gegründet vom Kreuzfahrer Berthold aus Calabrien 1156. Derselbe hatte im Gedränge eines Gefechtes vor Antiochien, als diese Stadt von Zenki bedroht war, sich für den Fall des Sieges zum klösterlichen Leben verlobt. Nach erfochtenem Siege erbaute er mit zehn Genossen bei der Höhle des Elias eine Hütte, die sich bald zu einer klösterlichen Genossenschaft von Einsiedlern erweiterte. Die Carmeliten verehren in Berthold den „ersten lateinischen Prior oder Generalprior". Ihm folgte nach seinem Tode 1195 als Vorstand Brokard, auf dessen Bitten seine Einsiedler vom Patriarchen Albert, damals in Acco, eine strenge, aus 16 Artikeln bestehende Regel erhielten (1208). Hiernach steht ein Prior an der Spitze, Jeder hat eine abgesonderte Zelle, verzichtet auf Eigenthum, lebt von dem, was ihm zugetheilt wird, in seiner Zelle; das Oratorium ist mitten unter den Zellen. Das Fasten dauert von Kreuzerhöhung bis Ostern; Fleisch soll nur als Heilmittel gestattet sein; Jeder soll Handarbeit treiben und stillschweigen von der Complet bis nach der Prim. Honorius III. bestätigte die Regel 30. Januar 1226. Auf Brokard folgte Cyrillus 1231—1234, Berthold 1234—1241, dann der Bretagner Alanus. Nach dem zweideutigen Friedensschlusse Friedrichs II. mit Sultan Kamel hatten, wie die übrigen christlichen Anstalten, so auch die Carmeliten viel Ungemach zu erdulden; deßhalb entschlossen sie sich um 1240 auszuwandern. Schon 1238 gründeten mehrere Mönche in Cypern ein Kloster, andere in Messina. Einige gingen nach England, wieder andere nach der Provence und ließen 1244 sich bei Marseille nieder. Dabei wuchs ihre Zahl beständig, und so reihte sie 1245 Innocenz IV. den Bettelorden an, mit dem Uebergang vom Einsiedlerleben zum Cönobitenleben. Da Alanus eben starb, hielten die Carmeliten ihr erstes Generalcapitel zu Aylesford, und dort wurde der Engländer Simon Stock, aus Hertfort in Kent stammend, zum ersten General erwählt. Die wegen der Verpflanzung aus dem Morgen- in's Abendland nothwendig gewordenen Milderungen (Gebrauch von Reitthieren, Genuß von Geflügel, bei Ausgängen Erlaubtheit von Fleischspeisen, gemeinschaftliches Refectorium u. s. f.) bestätigte Innocenz 1247 und gab dem Orden die Approbation als Ordo B. M. V. de monte Carmelo. Unter Stocks Leitung (geb. 1164, gest. 16. April 1265) breitete sich der Orden über ganz Mittel- und Westeuropa aus, nach Narbonne, Aquitanien, Schottland, Irland; im J. 1259 kamen Carmeliten durch Ludwig IX. nach Paris, von Frankreich aus nach Deutschland. Diese rasche Verbreitung verdankten sie hauptsächlich dem sogen. Scapulier. Von den frühesten Zeiten her war die Verehrung Mariens eine Hauptaufgabe des Ordens gewesen, das Carmelkirchlein war der Gottesmutter geweiht. Von dem für Mariens Cult hochbegeisterten Simon Stock wird nun erzählt, daß, als er einmal im eifrigsten Gebete zu Maria begriffen war, ihm dieselbe von vielen Engeln begleitet erschienen sei und, ein Scapulier in der Hand, ihm gesagt habe: „Nimm hin das Scapulier deines Ordens als ein Zeichen meiner Bruderschaft, dir und allen Carmeliten ein besonderes Gnadenzeichen; wer in diesem Gnadenkleide fromm sterben wird, soll das ewige Feuer nicht leiden." Die Vision hat an sich nicht das geringste Unwahrscheinliche, und Benedict XIV. sagt mit Recht: „Wir glauben, daß dieselbe wahr und von Allen als wahr anzunehmen ist." Das römische Brevier erzählt die Sache rein affir-

matio ohne Clausel, macht dagegen eine Einschränkung (pie creditur) bezüglich eines mit dem Scapulier verbundenen Privilegs (s. d. Art. Sabbatina). — Während des päpstlichen Schisma's theilte sich auch der Orden dadurch, daß zwei Generale (1378—1428) gewählt wurden, und wie für die Päpste, so auch für die Generale zwei Parteien sich bildeten. Dieser Umstand mußte selbstverständlich auf die Disciplin höchst nachtheilig einwirken, indem jeder General milde zu verfahren gezwungen war, um seinen Anhang nicht zu verlieren. Erst 1430, bei Gelegenheit des Basler Concils, verhandelte man auf dem Generalcapitel, wie die eingerissenen Mißbräuche wieder getilgt werden könnten. Man beschloß endlich, sich an Eugen IV. zu wenden, um Aenderung einzelner Vorschriften und Milderung anderer zu erlangen. Eugen willfahrte 1431, gestattete, außer der Advents- und der Fastenzeit dreimal in der Woche Fleisch zu essen, erlaubte das Spazierengehen in den Räumen des Klosters und an andern Orten während der freien Stunden und milderte auch das Gebot des Stillschweigens. Bezüglich des Fastens hatte er keine Erklärung gegeben; erst Pius II. gestattete 1459 dem General, darüber nach Gutdünken zu verfügen. Indeß nicht alle Klöster wollten von diesen Milderungen Gebrauch machen. Einige zogen es vor, nach der alten, von Innocenz IV. gebilligten Regel und Disciplin zu leben. Diese letztern wurden nun Observanten genannt, während diejenigen, welche der von Eugen gemilderten Regel folgten, Conventualen hießen. Wie man sieht, war der Eifer für Reform im Orden keineswegs erloschen, im Gegentheile trug derselbe, besonders in Italien und Frankreich, glänzende Früchte. In diesen Ländern bildeten sich unter päpstlichem Schutze eigene Congregationen von der strengeren Observanz, während die Conventualen in der Beobachtung selbst der gemilderten Regel lässiger wurden. Zu jenen Congregationen gehört die von Mantua, gestiftet von Thomas Connecte aus Rennes in der Bretagne; dieselbe nahm ihren Anfang in dem Kloster Girone bei Sitten 1425. Leider endete der Stifter 1433 zu Rom auf dem Scheiterhaufen, weil der energische Mann, der in seinen Predigten von den Lehren der Kirche abgewichen war, hartnäckig blieb. Der Vorsteher der Congregation hieß Generalpräsident, war zwar von dem Gehorsam gegen den Provinzial entbunden, stand aber doch, nach Eugens IV. Anordnung, unter dem General des ganzen Ordens. An 50 Klöster schlossen sich nach und nach an, selbst Nonnenklöster wurden später aggregirt. Der Dichter, Philosoph und Theolog J. B. Spagnoli (gest. 2. März 1516), beigenannt Mantuanus, war Mitglied dieser Genossenschaft. Ein anderer Mantuaner, P. Joh. Baptist, gründete die französische Congregation von Albi, die übrigens schon 1580 wieder im Ordensganzen aufging. — Besonders eifrig für die Reform wirkte der General Johann Soreth (geb. 1420), der bis zu seinem Tode (1471) 20 Jahre lang Vorstand des Ordens war. Aeußerlich und innerlich begann er an sich selbst die Reform, führte die kastanienbraune Kleidung allgemein statt der schwarzen ein und drang bei seinen Visitationsreisen durch Italien, Deutschland, Belgien und Frankreich überall auf Verbesserung, milde und strenge, je nach Bedürfniß. In Köln öffnete ihm erst die Androhung der Excommunication die Klosterpforte. Endlich wurden ihm, als er eben in Nantes mit dem Provinzial von Touraine über die Verbesserung der französischen Klöster sich berieth, vergiftete Maulbeeren vorgesetzt, woran er und seine Genossen zu Angers starben. Das Generalcapitel zu Asti bestätigte 1472 seine Verordnungen, allein seine Reform, die wie die mantuanische das dreimalige Fleischessen in der Woche beibehielt, war doch nur von kurzer Dauer. Ihm verdankt man es, daß auch Nonnenklöster des Carmelitenordens entstanden; aus den fünf von ihm gestifteten wurden bald mehrere. Die Carmelitessen erhielten von Nicolaus V. die Privilegien der Dominicanerinnen und Franciscanerinnen und nahmen Pensionärinnen zur Erziehung an.

Die durchgreifendste, dauerndste Reform geschah durch die hl. Teresia, zuerst Pensionärin bei den Augustinerinnen (1531), seit 2. November 1533 Novizin im Carmeliterinnenkloster zur Menschwerdung in Avila. Obwohl sie Anfangs in ihren Versuchen, die alte Strenge der Regel wieder herzustellen (seit 1562), besonders durch Petrus von Alcantara ermuntert wurde, stieß sie doch bei der Durchführung bald allenthalben auf Hindernisse. Gleichwohl kaufte sie für ihre Gesinnungsgenossen zu Avila ein kleines Häuschen als Klösterchen für vier Bewohnerinnen. Pius IV. gestattete dieß durch ein Breve unter der Bedingung, daß das Haus dem Carmelitenorden angehöre und unter der Jurisdiction des Bischofs von Avila stehe. So wurde das erste reformirte Kloster zum hl. Joseph eingerichtet nach der von Innocenz IV. approbirten, von Teresia selbst erweiterten und erläuterten Regel, ohne Fundation (später änderte sich dieß), bloß angewiesen auf Almosen und die Mildthätigkeit der Mitmenschen. Pius IV. bestätigte die neue Regel 17. Juli 1565. Der Heroismus und die ausgezeichnete Haltung der Nonnen begeisterte jetzt die Menge, und der Ordensgeneral J. B. Rubeo gestattete die Vermehrung dieser reformirten Klöster unter der Bedingung, daß sie alle dem Ordensgeneral Obedienz leisteten. Um der nöthigen geistlichen Leitung und um der Reform selbst willen mußten auch Mannsklöster für die Reform gewonnen werden; dieß gelang der Heiligen nach schwierigen Kämpfen 1568, als der Pater Johannes vom Kreuz sich anschloß. Die beiden heiligen Personen betrieben nun unermüdlich die Reform, und beim Tode der hl. Teresia gab es bereits 17 Frauen- und 15 Mannsklöster der Carmelitenbarfüßer. Diese vermehrten sich an Zahl überaus rasch; 1593 kam ihre Reform nach Rom, 1602 nach Neapel, 1604 durch Car-

dinal Berulle nach Paris, 1605 nach Tusculum, 1607 nach Belgien, 1612 nach Köln, 1631 auf den Berg Carmel u. s. f. Im J. 1582 gingen Mönche nach Guinea, 1583 nach Congo und dem grünen Vorgebirge, 1585 nach Mexico u. s. f. Anfangs standen die Häuser der Carmelitae discalceatae unter dem gemeinsamen Obern, nur hatten sie einen eigenen Provinzial; allein schon 1580 befreite sie Gregor XIII. auf die Bitte des Königs Philipp II. von Spanien von dieser Abhängigkeit und gab ihnen einen Provinzial, der bloß dem General unterworfen war. Sixtus V. setzte ihnen einen Generalvicar und Clemens VIII. 1593 einen eigenen General; im J. 1600 aber wurden zwei Congregationen gebildet mit je einem General, die spanische mit Indien in sechs Provinzen und die italienische (nach Elias benannt, mit dem Haupthause della Scala in Rom) in 17 Provinzen durch Italien, Frankreich, Deutschland, Polen u. s. w. Die spanische Congregation hatte Profeßhäuser, Noviziate und Collegien. Späterhin wurden der Provinzen mehr; die spanische enthielt Alt- und Neucastilien, Ober- und Niederandalusien, Catalonien, Aragon, Navarra, Murcia, Portugal, Mexico. Die italienische begriff in sich die Provinzen Genua, Rom, Lombardei, Neapel, Sicilien, Toscana, Piemont, Venedig, Avignon, Paris, Aquitanien, Burgund, Lothringen, Brabant, Flandern, französisch Belgien, wallonisch Belgien, Normandie, Bayern, Köln, Litauen, Oesterreich, Polen, Irland. Missionsstationen gab es in Holland, England, Schottland, in Persien, Syrien, Malabar, der Mongolei, in Mozambique, in Louisiana und Baltimore. Die auswärtigen, besonders die asiatischen Missionen wurden vorzüglich von einer italienischen Congregation, nach St. Paulus benannt (1608), besorgt, welche Congregation ausdrücklich für den Missionszweck gebildet ward. — Sämmtlichen Mitgliedern des unbeschuhten Ordens ist in größeren Städten Besitzlosigkeit und an kleineren Orten gemeinsames Einkommen vorgeschrieben. Die Mönche gehen barfuß auf ledernen Sandalen, die Nonnen tragen Flechtschuhe und Strümpfe von grobem Zeug; ihre Kleidung und ihr Scapulier sind von dunkelbraunem Tuch, die Mönche haben Mantel mit Kapuze weiß; alle schlafen auf Brettern, die mit einer Wolldecke bedeckt sind, essen Fleisch nur mit Dispens auswärts, halten neben den kirchlichen Fasten noch zahlreiche Ordensfasten, haben die Matutin um Mitternacht u. s. w. — Durch die Verbesserung der hl. Teresia hatten die Carmeliterklöster, die sich nicht an derselben betheiligten, sehr an Ansehen verloren. Indeß darf man nicht verkennen, daß sich auch bei ihnen vielfach ein Geist strengerer Ascese regte. So entstand 1604 durch den Pater Peter Bouhourt im Kloster Rennes eine Reform, die selbst in Deutschland, Flandern und Italien Anklang und Aufnahme fand; 1619 kam durch Desiderius Placa und Alphius Licander eine solche in Sicilien zu Stande, die auch im Kirchenstaate und Neapel sich Eingang verschaffte; ebenso ward die Regel 1633 zu Turin revidirt, und in Frankreich wurde 1636 mit päpstlicher Bestätigung eine Reform durch Pater Blanchard bei Bazas eingeführt. — Die Verfassung beider Orden ist nicht streng monarchisch, indem der General bei gewissen Umständen das Gutachten seiner Räthe einzuholen hat.

Die Stürme der österreichischen Säcularisation, der französischen Revolution, der neuesten spanischen und italienischen Klosteraufhebungen haben dem Carmelitenorden beider Schattirungen schwere Wunden geschlagen. Nach den neuesten Nachrichten sind die Verhältnisse beider Orden nachstehende. a. General der beschuhten Carmeliten ist Angelus Savini, seit 1863 mit dem Titel Vicarius generalis, eine Anomalie, da in dem alle sechs Jahre stattfindenden Generalcapitel ein General gewählt werden sollte. Seinen Rath bilden ein Generalprocurator, drei Generalassistenten, ein Generalsecretär. Die Provinzen sind Rom (nur der Conventus Transpontianus), Malta, Irland, England, österreichisch Polen; in Holland ein Commissariat mit zwei Conventen, in Deutschland ein Priorat (Straubing), ein Priorat in Montpellier, zwei kleine Priorate zu Pittsburg und Leavenworth in Nordamerika. b. General der unbeschuhten Carmeliten ist Lucas a S. Joa. a Cruce, seit 1872. Ihm zur Seite stehen vier Definitoren und ein Procurator. Die noch bestehenden Provinzen sind: in Italien durch Neubildung Genua (5 Klöster), Lombardei (3), Venedig (3), Toscana (4), Piemont (1); in Rom und Neapel existiren die Carmeliten nur als Custodes der Kirchen, haben aber in der Provinz Rom zwei Häuser als Eigenthum; in Sicilien ist der Orden erloschen; in Malta ein Kloster; in Bayern Reisach, Würzburg, Regensburg mit Filiale zu Geleen in Holland; in Oesterreich Graz, Linz, Raab in Ungarn, Czerna in Galizien (der einzige Ueberrest der zwei Provinzen Polen und Litauen), Wien (unterdrückt); in Holland 2 belgische Klöster; in England 1, Irland 2, Belgien 7, Mexico 11 (denen aber Aufnahme von Novizen und Tragen des Ordenskleides verboten ist). In Frankreich begründete der ehemalige Caplan des Don Carlos, Pater Dominicus a S. Jos., 1839 auf Zureden der Carmelitenpriorin Bathilde zu Bordeaux wieder den ersten Convent; jetzt sind es zwei Provinzen, Aquitanien (seit 1853) mit 8 Klöstern, und Avignon (seit 1867) mit 8 Klöstern und 3 Missionsstationen. In Spanien wurden 1834 die Mönchsklöster aufgehoben; neu sind jetzt, da die spanische Regierung gesetzlichen Bestand gestattet für die Missionare in ihren überseeischen Besitzungen, 7 Klöster; sie sind auf Cuba und Portorico thätig. Die frühere spanische Congregation hat Pius IX. 12. Februar 1875 aufgehoben und mit der italienischen vereint. Portugals Congregation ist nicht de jure, wohl aber de facto erloschen. Der

Convent auf dem Carmel ist mit 18 Religiosen besetzt, unter denen ein Oesterreicher. Missionsstationen sind 4 in Mittelamerika, 5 in Syrien, 1 in Bagdad, und zahlreiche in Ostindien, wo der Erzbischof von Verapolis Carmelit ist. (Die Tertiarklöster s. u.)

Was die Carmeliterinnen angeht, so gab es vor den Aufhebungsstürmen solche, die dem unbeschuhten Orden der hl. Teresia, und solche, die dem gemilderten angehörten. Die zerstörenden Epochen räumten auch sie allenthalben hinweg, doch wurden sie fast überall früher restaurirt, als die Mönchsklöster. Dieß ist auch der Grund, warum die Mehrzahl der Nonnen unter der Jurisdiction der Diöcesanbischöfe steht; in der Neuzeit vermag ein Bischof den Nonnenklöstern eher Recht zu verschaffen, als ein Ordensprovinzial. In Frankreich erstanden sie ziemlich bald, und Madame Camille de Soyecourt führte (1845) sie zu Paris ein; mit ihnen zog sie selbst, 88 Jahre alt, nachdem sie seit 48 Jahren in der Zelle gewohnt hatte, die einst ihrem Vater als Gefängniß diente. Der Orden der Carmeliterinnen, dem ehedem auch Luise von Frankreich, Tochter Ludwigs XV., angehörte, ist zur Zeit in Frankreich sehr zahlreich; es bestehen daselbst 106 Schwesternklöster. In Spanien wurden sie nicht unterdrückt; es sind circa 100 vorhanden. In London befinden sich 2, in Darlington 1, in Irland 3, in Holland mehrere, theilweise durch die aus Preußen vertriebenen Schwestern angelegt, in Belgien 19, in Bayern 1 (Himmelspforten bei Würzburg), in Oesterreich 7 (2 in Krakau, je 1 in Prag, Graz, Linz, Gmund, Wilten), mehrere in Südamerika, in Nordamerika 4, zu Bethlehem, auf dem Oelberg, in Cochinchina 1, von Frankreich aus gegründet. In Italien haben nach der Aufhebung einige Communitäten neu zu bauen begonnen, so die in Genua, Florenz, Savona. Die meisten befinden sich noch gesetzlich in ihren Klöstern, bis ihre Zahl auf sechs zusammenschmilzt, in welchem Falle sie dann vom Gubernio in andere Klöster versetzt werden. Das neue Gesetz bewilligt nämlich den Klosterfrauen bis zu ihrem Tode noch Wohnung in ihrem oder in einem andern Kloster. Um übrigens Gebäude zu gewinnen, wurden manche Klosterfrauen, so die Nonnen von St. Teresia und Regina Coeli in Rom, unmittelbar in die Localitäten eines anderen Frauenklosters versetzt.

II. Seit 1447 besteht auch ein **dritter Orden der Carmeliten**, der kraft einer Bulle Sixtus' IV. in's Leben trat. Anfangs beobachteten seine Mitglieder die Regel des Patriarchen Albert, 1635 aber bekamen sie von dem General des Carmelitenordens, Pater Theodor Stratius, eine andere, die schon 1678 von dem Pater Aemilius Jacomelli, Generalvicar dieses Ordens, verbessert wurde und nun in 19 Artikel zerfiel. Es konnten alle Personen beiderlei Geschlechts und jeden Standes Aufnahme finden, wenn sie ein sittenreines Leben führten, eine große Andacht zu der heiligen Jungfrau bezeigten, nicht schon einem dritten Orden angehörten, nicht der Ketzerei oder des Ungehorsams gegen die Kirche schuldig waren und so viel Vermögen besaßen, daß sie den Andern nicht zur Last fielen. Nach Erstehung eines Probejahres gelobten sie Gehorsam und Keuschheit. Ihre Kleidung bestand in einem langen, schwarzen oder braunen Rock und dem Scapulier. In Frankreich war dieser dritte Orden Anfangs nur in der Bretagne bekannt; 1629 kam er nach Portugal; 1702 verbreitete sich der weibliche Theil auch in der Normandie, in der Diöcese Avranches, und erhielt vom Bischofe derselben, Belboeuf, 1709 eine neue aus acht Artikeln bestehende Regel. Derselben geschieht Erwähnung in einer Bulle Pius' VI. vom 27. September 1787, in welcher den Schwestern, die sich zur Retraite versammeln, ein vollkommener Ablaß verliehen wird. Während der Stürme der Revolution wußte sich diese Genossenschaft in Privathäusern zu erhalten und wirkte alsbald nach hergestellter Ruhe wieder segensreich. Ihre Mitglieder versammeln sich zu Avranches zur Retraite, halten ein Pensionat und bilden Schullehrerinnen heran. Das Noviziat kann auch in der Welt erstanden werden, und der Habit wird dann bei den Retraiten gegeben. Die Lehrerinnen gehen allein in die ihnen vom Superior angewiesenen Pfarreien und übernehmen daselbst auch den Krankendienst. Diese beiden Beschäftigungen nebst Verfertigung von Kirchenarbeiten bilden die Thätigkeit der dritten Ordensschwestern auch in den übrigen Diöcesen Frankreichs und in andern Ländern. Nicht immer leben die Schwestern in der Welt; oft sind sie zu Communitäten vereinigt, wie in Spanien (circa 60), in Treviso in einer Erziehungsanstalt, in Neapel (2), in Oesterreich (5); in Ostindien gibt es 8 Convente von Tertiarbrüdern, in Irland 3, in Canada mehrere, in Spanien 16. Die Brüder sind meist als Krankendiener oder als Erzieher thätig.

III. Der **Ritterorden** vom Berge Carmel (Chevaliers de l'Ordre de Notre-Dame du Mont-Carmel) wurde in Frankreich von Heinrich IV. an Stelle des von ihm unterdrückten Lazarusordens errichtet und von Paul V. 1608 approbirt. Er bestand als Hospitaliterorden und hatte hundert französische Ritter, darunter acht Priester, zu Mitgliedern. Die Ritter befolgten die Carmelitenregel, hatten täglich das Officium oder den Rosenkranz zu beten, am Mittwoch Abstinenz zu halten und am Samstag der heiligen Messe beizuwohnen. Das Ordenszeichen war ein goldenes Kreuz mit acht Punkten, in der Mitte mit dem Bilde der Mutter Gottes vom Carmel, die das Scapulier in der Hand trug. Der erste Großmeister wurde Philibert de Nerestang, vorher Großmeister des Lazarusordens. Unter Ludwig XIV. wurde der Name des unterdrückten Lazarusordens wieder aufgenommen; der Orden erhielt den Namen U. L. F. vom Berge Carmel und vom hl. Lazarus zu Jerusalem. Derselbe besaß 5 Prioreien mit 145 Commanderien sammt zahlreichen Hospitälern. Die

französische Revolution führte sein Ende herbei (Bonanni IV, 74).

Aus der reichen Literatur über den Carmelitenorden (vgl. Helyot I, pag. XXXVII und de Backer, Les écrivains de la Comp. de Jésus, v. Bollandus n. IV) sind anzuführen: Vexillum Fratrum B. M. de Monte Carmelo, sive Constitutiones correctae et ordinatae in Capitulo Generali, Brux. 1466; Statuta Ord. Fr. B. M. de Monte Carmelo in Capitulo Venetiis celebrato ordinata, Venet. 1524, ibid. 1568; Regula et constitutiones Ord. de M. Carm. strictioris observantiae confirmatae 1645; Joan. Soreth, Expositio paraenetica in Regulam Carmelitarum, Par. 1625; Instructiones Fratrum discalceatorum Congreg. Eliae B. M. de Monte Carmelo, Antv. 1631; Le Tiers Ordre des Carmes expliqué en faveur des Frères et des Soeurs, Paris 1672; Eliseus Monsignanus, Bullarium Carmelitanum, 2 voll., Romae 1715—1768. Die Geschichte des Ordens und die Vertheidigung seines alten Ursprunges gaben die Carmeliten Petrus vom hl. Andreas (Histor. generalis Fratrum discalceatorum Ord. B. V. M. de Monte Carmelo, Romae 1668), Franz von der guten Hoffnung (Historico-theologicum Armamentarium sive Argumenta in Ordinis Antiquitatem, 2 voll., Antv. 1669—1678), Daniel von der allerseligsten Jungfrau (Speculum Carmelitanum seu historia Eliani Ordinis, 4 voll., Antv. 1680), Maximilian von der heiligen Maria (Harpocrates Carmelitanus Papebrochio impugnatori Carmelitarum loquens, Col. 1681), Valentin vom hl. Amandus (Prodromus Carmelitanus, Col. 1682), Sebastian vom hl. Paulus (Exhibitio errorum, quos Papebrochius in suis notis ad Acta SS. commisit, Col. 1693) u. A. Ihnen antworteten besonders die Jesuiten Konrad Janninck (Apologia pro Actis SS. contra Sebast. a S. Paulo, Antv. 1695) und Papenbroek (Responsio ad exhibitionem errorum per Sebastianum evulgatam, Partes III, Antv. 1696—1698, der letzte Theil auch mit dem Titel Elucidatio historica actorum in controversia super origine etc.). Hervorragende Personen des Ordens werden besprochen in den Sammelwerken: Cosmas de Villiers a S. Stephano, Bibliotheca Carmelitana, notis et dissertt. illustrata, 2 voll., Aurel. 1649. 1752; Martialis a Joan. Bapt., Biblioth. scriptorum utriusque congregat. et sexus Carmelitarum excalceatorum, Burdig. 1730; Philippus a SS. Trinit., Decor Carmeli religiosi in splendoribus sanctorum et illustrium Religiosorum et Monialium, Lugd. 1665; Dominicus a Jesu, Spicilegium Episcoporum O. Carm., Paris. 1638; Giov. Maria Pensa, Teatro degli uomini illustri della famiglia di Mantova, Roma 1618. [Janner.]

Carnaim, s. Astaroth 2.

Carnesecchi, Pietro, aus einer angesehenen florentinischen Familie, war Secretär des Papstes Clemens VII. und Protonotar. Er verkehrte aber unter Paul III. 1540 in Neapel und ebenso 1541 in Viterbo und darauf in Florenz und Venedig viel mit Personen, welche der Häresie verdächtig waren, und empfahl und unterstützte die vom katholischen Glauben Abgefallenen, weßhalb er 1546 von der römischen Inquisition vorgeladen und ernstlich verwarnt wurde. Darauf hielt er sich theils in Frankreich, theils in Padua und Venedig auf. Unter Paul IV. ward er 1557 wiederholt nach Rom citirt, erschien aber nicht. Er wurde daher 24. März 1558 excommunicirt und nach Jahresfrist 6. April 1559 als unbußfertiger Irrlehrer zum Verlust aller kirchlichen Beneficien und seines Vermögens, sowie zur Auslieferung an die weltliche Gewalt verurtheilt. Unter dem milderen Pius IV. erlangte er nachträglich die Erlaubniß, sich in Rom zu verantworten; da die Acten der Inquisition beim Tode Pauls IV. verbrannt waren und er viele ihm zugeschriebene Sätze abläugnete, ward er auf Betreiben seiner Freunde freigesprochen. Allein unter Pius V. ward der Proceß 1566 wieder aufgenommen, von Florenz ward er als Häretiker ausgeliefert und in Rom schuldig befunden, 34 häretische, falsche, ärgernißgebende Propositionen festgehalten zu haben. Am 21. September 1567 ward er nach vorgängiger Degradation dem Governatore von Rom ausgeliefert und hatte am 3. October den Feuertod zu erleiden. (Vgl. Rich. Gibbings, Report of the trial and martyrdom of Pietro Carnesecchi, Dublin 1856; Estratto del processo di Pietro Carnesecchi, edito da Giac. Manzoni, Abdruck aus Miscellanea di storia ital., Torino 1870.) [J. Card. Hergenröther.]

Carolini libri, s. Karolingische Bücher.

Carpini, Johannes de Plano Carpini, s. im Art. Tataren.

Carpus, 1. im N. T. ein Christ zu Troas, bei welchem der hl. Paulus seinen Mantel gelassen hatte (2 Tim. 4, 13); er soll nach späteren Angaben Bischof von Berytus in Thracien geworden sein (vgl. Migne, PP. gr. LXXIX, 300). — 2. Ein Bischof von Thyatira, der zur Zeit der decianischen Verfolgung als Martyrer zu Pergamus starb (Eus. H. E. 4, 15). [Kaulen.]

Carpzov, eine angesehene sächsische Familie protestantischer Confession, welche seit dem Ende des 16. Jahrhunderts bis zum Anfange des gegenwärtigen eine ausgezeichnete Stelle in der Literaturgeschichte behauptete und dem Staate viele bedeutende Rechtslehrer und Beamte, der protestantischen Kirche eifrige Diener, der Wissenschaft ausgezeichnete Gelehrte in einer ununterbrochenen Reihe gab. Sie soll ursprünglich aus Spanien stammen, von woher ihre Glieder, dort Carpezano genannt, in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts wegen Religionsverfolgungen auszuwandern genöthigt gewesen. Bereits in der Mitte des 16. Jahrhunderts erscheint als Bürgermeister der Neustadt Brandenburg in der Mittelmark ein Simon Carpzov, welcher als der

Stammvater der nachfolgenden deutschen Gelehrtenfamilie angesehen werden kann. Von den Rechtsgelehrten dürfte hier nur einer, Benedict Carpzov, eine Stelle finden, weil seine Ansichten nicht nur im peinlichen, sondern auch im kirchlichen Rechte zu seiner Zeit fast allgemeine Geltung hatten, und er der Gesetzgeber Sachsens und das Orakel der Rechtsgelehrten genannt wurde. Er war ein Enkel Simons und Sohn des Professors der Rechte zu Wittenberg, späteren kursächsischen Kanzlers und Appellationsgerichtsrathes in Dresden, Benedict Carpzov, wurde zu Wittenberg den 27. Mai 1595 geboren, widmete sich dem Rechtsstudium in seiner Vaterstadt, dann in Leipzig und Jena, und wurde 1619 in Wittenberg zum Doctor der Rechte promovirt. Nachdem er zu seiner weitern Ausbildung eine Reise durch Italien, Frankreich und die Niederlande unternommen, wurde er nach seiner Rückkehr 1620 zum Assessor beim Schöppenstuhle in Leipzig ernannt und befaßte sich von nun an in unermüdetem Eifer mit der Rechtspflege theils beim Schöppenstuhle, theils beim Oberhofgerichte, dem er 1636 zugetheilt wurde. Im J. 1639 wurde er kurfürstlicher Rath und zum Appellationsgerichte nach Dresden abgerufen, 1644 zum Hofrath ernannt. Im folgenden Jahre kehrte er nach Leipzig zurück, wo er die erste Professur der Rechte erhielt, bis ihn 1653 seine Ernennung zum geheimen Rath wieder nach Dresden rief. Wegen herannahenden Alters zog er sich 1661 nach Leipzig zurück, für welche Stadt er eine besondere Vorliebe hatte, nahm seine vorige Stelle beim Schöppenstuhle wieder ein und lebte der Rechtspflege und den Wissenschaften bis zu seinem Tode, welcher den 30. August 1666 erfolgte. Unter seinen zahlreichen Schriften, welche man bei Witte (Diar. et Memoriae Jurisconsultorum, Francof. 1678, IV) verzeichnet findet, sind die vorzüglichern: Practica nova rerum criminalium, Wittenb. 1635; Definitiones forenses vel jurisprudentia forensis Romano-Saxonica ad Constitutiones Electoris Augusti, Lipsiae 1638; Commentarius de lege regia Germanorum, Lips. 1640; Responsa juris Electoralia, Lips. 1642; Opus definitionum ecclesiasticarum seu consistorialium, auch unter dem Titel Jurisprudentia ecclesiastica seu consistorialis, Lips. 1649 u. ö.; Decisionum illustrium Saxonicarum Tomi III, Lips. 1646—1654; Processus juris Saxonici, Lips. 1657, etc. (Freheri Theatrum vir. erud., Norimb. 1688, P. 2, Sect. 4). Alle diese Werke, welche mehrere Auflagen erlebten, hatten großen Einfluß auf die Rechtsverwaltung nicht nur in Sachsen, sondern auch im übrigen Deutschland, und wenn sie auch für die Gegenwart ihr Interesse verloren haben, so bleiben sie doch ein ernstes Zeichen einer Zeit, deren Vorurtheile selbst durch Rechtlichkeit ausgezeichnete und gelehrte Männer nicht zu überwinden vermochten. Sein Processus juris ist voll von Tortur und Todesstrafe, und während bereits katholische Gelehrte, besonders die Jesuiten Adam Tanner (gest. 1632) und Friedrich Spee (gest. 1635), mit eindringlichem Ernste vor Hexenprozessen gewarnt und mit Erfolg gegen dieselben sich erhoben hatten, sprach Carpzov, dessen Schriften gesetzliches Ansehen erhielten, ihnen das Wort und bestimmte, daß nicht allein Zauberei, sondern auch die Läugnung von der Wirklichkeit teuflischer Besitzungen und Bündnisse schon bestraft werden müsse. Wenn seine Gegner tadelnd erwähnen, daß er 20 000 Todesurtheile gefällt, so trifft dieser Tadel wohl weniger den Mann, der sich im Kreise von Institutionen bewegte, welche für rechtlich gehalten wurden, als vielmehr die Verhältnisse und die Zeit, von welcher Wolfgang Menzel schreibt: „Hexenprozesse, die grausame Tortur und Verbrennung alter Weiber, die man eines geheimen Umgangs mit dem Teufel beschuldigte, waren nirgends zahlreicher, als in protestantischen Ländern, zum Beweise, daß der Aberglaube durch die sog. Glaubensfreiheit nur dicker und brutaler geworden war" (Gesch. d. Deutschen, 3. Aufl. Stuttgart 1837, Kap. 483). Uebrigens war Benedict Carpzov fromm, genoß jeden Monat das heilige Abendmahl, las ungeachtet seiner vielen Arbeiten 53mal die Bibel und studirte fleißig die Ausleger derselben; wären seine eigenen theologischen Abhandlungen je durch den Druck veröffentlicht worden, so würden sie nach dem Zeugnisse der Zeitgenossen einen Band von gewaltigem Umfange gebildet haben. (Vgl. Kromayer, Programma academicum in funere Ben. Carpzovii, Lips. 1666.)

Von den Theologen dieser Familie mögen die folgenden hervorgehoben werden. 1. Johann Benedict Carpzov, Bruder des vorigen, geboren zu Rochlitz den 22. Juni 1607, studirte zu Wittenberg und Leipzig Theologie, wurde 1632 Pastor zu Meuselwitz, 1633 Diaconus an der St. Thomaskirche und 1646 Professor der Theologie zu Leipzig, wo er den 22. October 1657 starb. Seinen Ruf als Schriftsteller verdankte er besonders einem dogmatischen Lehrbuche, welches er unter dem Titel Systematis theologici in usum Collegiorum et exercitiorum academ. Partes II, Lips. 1653 herausgab. Nebst diesem schrieb er: Isagoge in libros ecclesiarum lutheranarum symbolicos, ib. 1665; Disputationes super examen Concilii Tridentini Mart. Chemnitii, ib. 1701; Specimen Theologiae Chemnitianae in duobus locis de Deo et Christo, ib. 1701; De poenitentia Ninivitarum Disputatio (Witten, Memor. Theol. IX; Freheri, Theatr. P. 1, Sect. 3; Kromayer, Progr. in fun. Jo. Ben. Carpzovii, Lips. 1657). Von seinen fünf Söhnen widmeten sich die folgenden drei der Theologie:

2. David Benedict Carpzov, des Vorigen ältester Sohn, wurde 1655 Magister der Philosophie, dann Prediger, und schrieb De Pontificum Hebraeorum vestitu sacro, Jenae 1655, abgedruckt in Ugolini, Thesaurus Antiq. sacr. XII.

3. **Johann Benedict Carpzov**, geboren zu Leipzig den 24. April 1639, erhielt seine gelehrte Bildung theils in seiner Vaterstadt, theils in Jena und Straßburg, wohin ihn sein Vater schickte, die akademischen Vorlesungen zu hören. Um sich in den Wissenschaften zu vervollkommnen, besuchte er auch Tübingen, Ulm, Regensburg, Nürnberg, Altdorf, Heidelberg und Basel, in welcher letztern Stadt er besonders durch des gelehrten Buxtorf (s. d. Art.) Unterricht sehr viel gewann. Nach seiner Rückkehr wurde er 1662 zu Leipzig Prediger an der Nicolaikirche, 1665 Professor der Moral, 1668 Professor der orientalischen Sprachen, einige Jahre darauf zugleich Archidiaconus und später Pastor an der Thomaskirche und endlich 1684 Professor der Theologie. Er starb den 23. März 1699. Als Gelehrter war er ausgezeichnet durch seine gediegene Kenntniß der hebräischen Sprache und Literatur und durch seine Bearbeitung, Uebersetzung und Herausgabe rabbinischer Schriften; als protestantischer Kirchenvorsteher aber durch sein Festhalten an den symbolischen Büchern und sein ernstes und kräftiges Entgegentreten gegen jede Neuerung. Als 1689 in Leipzig nach Speners Beispiel August Herm. Francke und zwei andere Magister sog. Collegia pietatis errichteten und in ihren pietistischen Versammlungen deutsche erbauliche Vorlesungen über das N. T. hielten, die von Bürgern und Studenten fleißig besucht wurden, trat Carpzov auf die Seite der Gegner Speners und ruhte nicht eher, als bis die pietistischen Versammlungen von der Staatsbehörde verboten wurden und Francke und die Pietisten Leipzig zu verlassen genöthigt waren. Er schrieb eine höchst schätzbare Introductio in theologiam judaicam et lectionem Raymundi aliorumque ejusd. gen. auctorum, welche er der von ihm besorgten neuen Ausgabe von Martini Raymundi Pugio fidei (Lips. et Francof. 1687) voranschickte. Er edirte Lightfooti Horae talmudicae et hebraicae und Schickhardi Jus regium Hebraeorum cum animadversionibus et notis, Lipsiae 1674; Rabbi Mosis ben Maimon de jejuniis Hebraeorum cum interpretatione latina, Lipsiae 1699; Constitutiones Tractatus talmudici dicti Schabbath, item dicti Erubbim, latine versae a Sebast. Schmidt, quibus textum ebraeum addidit Carpzovius, Lipsiae 1690. Ueberdieß schrieb er ein ausgezeichnetes Collegium Rabbinico-biblicum in libellum Ruth (welches aber erst sein Sohn Johann Benedict, Leipzig 1703, vollendet herausgab), und mehrere Dissertationen, die sein Bruder Samuel Benedict sammelte und in einem Bande 1699 edirte, darunter De Crethi et Plethi, abgedruckt in Ugolini Thes. XXVII; De nummis effigiem Mosis cornutam exhibentibus, Ugolini XXVIII. Seine zahlreichen Predigten (evangelische Vorbilder, Lehr- und Liederpredigten, Jesaiaspredigten) haben einen zu gelehrten Zuschnitt und sind mit exegetischen und allegorischen Digressionen und mit griechischen und lateinischen Redensarten zu sehr überfüllt, als daß sie ihm einen bleibenden Ruhm als Homiletiker hätten erwerben können. (Vgl. Cyprian, Progr. in fun. Jo. Ben. Carpzovii, Lips. 1699.)

4. **Samuel Benedict Carpzov**, Bruder der beiden Vorhergehenden, geboren zu Leipzig den 17. Januar 1647. Er ging, nachdem er seine erste gelehrte Bildung in Leipzig erhalten hatte, zur Fortsetzung seiner Studien nach Wittenberg, wo er sich besonders an den im Syncretistenstreite so viel beschäftigten Professor der Theologie, Abraham Calov, einen der heftigsten Gegner Georg Calixts (s. d. Art.), anschloß; durch dessen Vermittlung erhielt er auch, ungeachtet er erst 24 Jahre alt war, 1671 die Professur der Dichtkunst. Als um diese Zeit der Jesuit Jacob Mansen seine Praxim novam fidem orthodoxam discernendi et amplectendi herausgab, suchte er diesen auf Calovs Einrathen zu widerlegen und schrieb Anti-Mansenius, seu Examen orthodoxae fidei contra Jac. Mansenium, Wittenb. 1677. Im Pietistenstreite stand er beharrlich an der Seite seines Bruders gegen Speners Partei. Im J. 1674 bekam er den Ruf als dritter Hofprediger nach Dresden, wurde 1680 Superintendent und Doctor der Theologie, erhielt 1692 die Oberhofpredigerstelle und starb zu Dresden den 31. August 1707. (Vgl. Cyprian, Progr. in fun. Sam. Ben. Carpzovii, Dresd. 1708.)

Unter den Söhnen dieser Brüder sind als Theologen ausgezeichnet: 5. **Johann Gottlob Carpzov**, ein Sohn Samuels, geboren zu Dresden den 26. September 1679. Er studirte zu Wittenberg, Leipzig und Altdorf und übernahm 1702 die Stelle eines kursächsischen Gesandtschaftspredigers, welche ihm Gelegenheit verschaffte, in England und Holland seine wissenschaftlichen Kenntnisse bedeutend zu vermehren. Nach seiner Rückkehr wurde er 1704 Diaconus zu Dresden, dann 1708 Diaconus an der Thomaskirche zu Leipzig, als welcher er bereits mit großem Beifalle Vorlesungen über morgenländische Sprachen, biblische Alterthümer, Dogmatik und Pastoral hielt, ohne eigentlich beim Lehramte angestellt zu sein; seine Ernennung zum außerordentlichen theologischen Professor erhielt er erst im J. 1713. Sechs Jahre darauf (1719) wurde er ordentlicher Professor der orientalischen Sprachen und des alttestamentlichen Bibelstudiums an der Universität von Leipzig und machte sich um biblische Philologie, Kritik und Archäologie vorzüglich verdient. Im J. 1730 erhielt er den Ruf als Hauptprediger und Superintendent nach Lübeck, dem er auch Folge leistete. In dieser Stadt feierte er den 24. November 1754 sein Amtsjubiläum, zu dessen Andenken das lübeckische Ministerium eine mit dem Bildnisse des Jubelgreises gezierte Medaille prägen ließ, und starb allgemein geachtet, eine Zierde seines Standes, den 7. April 1767. Johann Gottlob Carpzov war einer der größten protestan-

tischen Theologen, und sein Verdienst ist es, der biblischen Kritik in Deutschland die Bahn gebrochen und die biblische Einleitung zu einer besondern Wissenschaft erhoben zu haben. Seine beiden Hauptwerke: Introductio in libros canonicos Bibliorum V. T. omnes, praecognita critica et historia et auctoritatis vindicias exponens (Lips. 1714—1721. 1731. 1757) und Critica sacra V. T. parte I. circa textum originalem, p. II. circa versiones, p. III. circa pseudocriticam Guil. Whistonii solicita (Lips. 1728. 1748), sind von bleibendem Interesse. Sein Apparatus historico-criticus antiquitatum sacri codicis et gentis hebraeae (Lipsiae 1748) ist eine werthvolle Sammlung seiner früher gehaltenen archäologischen Vorlesungen. Von seinen einzelnen Dissertationen sind zu erwähnen: Discalceatio religiosa in loco sacro, ex Exod. 3, 5 et Jos. 5, 15 in Ugol. Thes. XXIX und „Religions-Untersuchung der böhmischen und mährischen Brüder von Anbeginn ihrer Gemeinden bis auf die gegenwärtige Zeit", Leipzig 1742, in welcher er als einer der ersten Gegner der Brudergemeinden auftritt (Becker, Lebensgeschichte Carpzovs, Lübeck 1767).

6. Johann Benedict Carpzov, Sohn des Leipziger Professors und Orientalisten Johann Benedict (3.), geboren zu Leipzig den 21. November 1670, widmete sich gleich seinem Vater mit großem Eifer dem orientalischen Sprachstudium. Nachdem er in seiner Vaterstadt die Theologie studirt und 1696 den Magistergrad erlangt hatte, begab er sich zur fernern Ausbildung auf Reisen, besuchte die vorzüglichsten Lehranstalten Deutschlands und verweilte fast durch ein ganzes Jahr in Straßburg, wo er den Vorlesungen des Theologen Joh. Joach. Zentgravius beiwohnte. Nach seiner Rückkehr wurde er in seiner Vaterstadt Prediger an der Nicolaikirche, 1703 außerordentlicher Professor der orientalischen Sprachen, und starb daselbst den 18. August 1733. Auch er war ein tüchtiger Kenner der hebräischen Sprache und befaßte sich viel mit rabbinischer Literatur. Er vollendete das Collegium Rabbinico-biblicum in lib. Ruth nach den Handschriften seines Vaters, der es für die Druckbegebung nur bis 2, 12 bearbeitet hatte, und schrieb mehrere Abhandlungen, unter denen: Christianae de Urim et Thummim conjecturae, Lips. 1732; De Sepultura Josephi Patriarchae disputatio philologica, in Ugol. Thesaur. XXXIII; De Chuppa Hebraeorum Exercitatio, Ugol. Thes. XXX; De Academia civitatis Abele, Programma 1703.

7. Johann Benedict Carpzov, Sohn des Vorigen, geboren zu Leipzig den 20. Mai 1720, erwarb sich an der Thomasschule zu Leipzig unter Geßner und Ernesti eine gründlich gelehrte Kenntniß der alten classischen Literatur, welcher er auch, während er Theologie studirte, mit solchem Fleiße oblag, daß er bereits in seinem 22. Jahre durch sein Werk Paradoxon stoicum Aristonis Chii apud Diog. Laërt. novis observationibus illustr., quibus simul variorum antiq. philosophorum loci explicantur (Lipsiae 1742) Bewunderung erregte. Im Jahre 1747 wurde er außerordentlicher Professor der Philosophie in Leipzig, erhielt aber schon im folgenden Jahre einen Ruf nach Helmstädt, wo er an der Universität zuerst das Lehramt der griechischen Sprache und seit 1749 zugleich auch eine theologische Professur bekleidete. Er wurde 1759 Abt zu Königslutter und Landstand des Herzogthums Braunschweig-Wolfenbüttel und blieb in diesen Verhältnissen bis zu seinem Tode am 18. April 1803, nachdem er die letzten 15 Jahre wegen großer Schwäche seiner Füße beständig in seinem Hause nur den Wissenschaften gelebt hatte. Als dogmatischer Theologe wich er in keinem Stücke von dem hergebrachten protestantisch-orthodoxen Lehrbegriffe ab, indem er die Religion als eine einmal abgeschlossene, keinen Abänderungen und Fortschritten unterworfene, gänzlich positive Wissenschaft ansah. Daher trägt sein Liber doctrinalis theologiae purioris, ut illa in academia Helmstadiensi docetur (Brunsvig. 1768), das er Tellers Lehrbuche des christlichen Glaubens entgegensetzte, die Lehrsätze des protestantisch-kirchlichen Systems mit ihren Bestimmungen und Beweisen genau nach den symbolischen Büchern vor, und er machte sowohl in diesem Lehrbuche als in seinen übrigen Schriften von neuern Untersuchungen nur einen historischen Gebrauch (Ersch und Gruber, Allgem. Encykl. XV). Unter seinen biblisch-exegetischen Schriften, durch die er sich unbestreitbare Verdienste um die grammatische Auslegung des N. T. erworben, sind zu nennen: Sacrae exercitationes in St. Pauli Epistolam ad Hebraeos ex Philone Alexandrino, Helmst. 1750 (vermehrte Ausgabe 1795); Stricturae in Epist. ad Romanos, ibid. 1756; Ad Galatas, 1794; Epistolarum catholicarum Septenarius graece cum nova versione latina et scholiis grammat. et crit., Halae 1790. Ferner edirte er den Discursus St. Basilii de nativitate J. Ch. graece et latine, Helmst. 1758, dessen Aechtheit er gegen Garnier vertheidigt; Duae epistolae apocryphae, quarum una Corinthiorum ad St. Paulum, altera St. Pauli ad Corinth. ex Manuscripto armenico versae in graec. et lat., Lips. 1776, und viele Werke der alten classischen Literatur, wie Lucian, Musäus, den Epiker Dracontius u. s. w. [Seback.]

Carranza, Bartholomäus, Erzbischof von Toledo und Primas von Spanien, wurde im J. 1503 aus einer adeligen Familie in Miranda de Arga in Navarra geboren und wird nach seinem Geburtsorte öfter auch Bartholomäus de Miranda genannt. Er empfing seine gelehrte Vorbildung in Alcala, trat 1520 in das nahe bei Guadalajara gelegene Dominicanerkloster von Benalaque, studirte in Salamanca, kam in das Colleg St. Gregor in Valladolid und wurde dort 1528 Lector in den freien Künsten, 1531 Magister studentium, 1534 zweiter und 1536

erster Lector der Theologie (vgl. Caballero 51 sq.). Eine im J. 1530 wegen einzelner Aeußerungen bei der Inquisition in Valladolid gegen ihn erhobene Anklage hatte keine weiteren Folgen; vielmehr erscheint er, nachdem er Lector der Theologie geworden, mehrfach thätig als Qualificator bei der Inquisition, wie auch als Prediger bei verschiedenen Autos-da-fé. Im Mai 1539 wohnte er mit Auszeichnung dem Generalcapitel seines Ordens in Rom bei, und 1540 sollte er Bischof von Cuzco in Peru werden, lehnte jedoch das ihm angebotene Amt ab. Als im J. 1545 das Concil von Trient eröffnet wurde, sandte ihn Kaiser Karl V. mit Dominicus de Soto zum Concil. Bald nach seiner Ankunft in Trient predigte er am ersten Fastensonntag 1546 in der Cathedrale vor den versammelten Vätern und Theologen des Concils über den Text Apg. 1, 6: Domine, si in tempore hoc restitues regnum Israeli? (S. die Predigt in: Sacrosancta Concilia ad regiam editionem exacta, cur. Nic. Coleti XX, Venet. 1733, 1108 sq. und a. a. O.) Carranza wohnte dem Concil während dessen erster und zweiter Epoche bei und betheiligte sich insbesondere an den Berathungen über Schrift und Tradition (vgl. Acta Conc. Trid. ed. Theiner I, 55), über die Rechtfertigung (p. 258, vgl. 279), über die Sacramente im Allgemeinen und über die Taufe und Firmung (p. 391, vgl. 401), über die Eucharistie (408 sq.), über die heilige Messe (632 sqq.). Auch veröffentlichte er aus Anlaß der Controversen, welche bei den Berathungen des Concils über die Residenzpflicht hervortraten, im J. 1547 eine Denkschrift, in welcher er sehr entschieden dafür eintritt, daß die Residenzpflicht juris divini sei: Controversia de necessaria residentia personali episcoporum et aliorum inferiorum ecclesiae pastorum, Tridenti explicata (s. dieselbe bei Le Plat, Monumentorum ad historiam Concil. Trident. Collectio, III, Lovanii 1783, 522—584). Ueberdieß war er auch in Trient und selbst noch längere Zeit hindurch, nachdem das Concil am 28. April 1552 wiederum geschlossen war, sehr eifrig als Büchercensor thätig. Im J. 1548 sollte er als Beichtvater mit dem Prinzen Philipp, dem Sohn Karls V., nach Flandern gehen, und im J. 1549 sollte er Bischof der Canarischen Inseln werden. Carranza lehnte jedoch die beiden vom Kaiser ihm angebotenen Aemter ab. Im J. 1549 wurde er von seinen Ordensbrüdern zum Prior in Palencia und im J. 1550 zum Provinzial erwählt. Nach seiner Rückkehr von Trient im J. 1553 betheiligte er sich in Valladolid an den Arbeiten der Inquisition, verkehrte öfter mit dem Prinzen Philipp, dessen Almosenier er war, und predigte häufig vor ihm und seinem Hofe. Als Philipp im J. 1554 zu seiner Vermählung mit der Königin Maria von England nach diesem Lande sich begeben wollte, sandte er, wenige Wochen vor seiner Abreise, im Mai Carranza nebst anderen spanischen Ordensleuten nach England, um dort für die allgemeine Wiedereinführung der katholischen Religion thätig zu sein. Carranza entwickelte während seines dreijährigen Aufenthaltes in England als Freund des Cardinals Reginald Pole (vgl. Pallavicino, Istoria del Concilio di Trento, Lib. 13, c. 9, n. 4; Epistoll. Reginaldi Poli Collectio, Pars V, Brixiae 1757, 111—113. 67 sq.), als Controversprediger, Büchercensor, Visitator und Glaubensrichter eine sehr bedeutende und einflußreiche Wirksamkeit und war bei den englischen Protestanten als „the black friar" gefürchtet und gehaßt. Als Visitator der Universität Oxford veranlaßte er, daß eine Anzahl Professoren verbannt und ihre Schriften verbrannt wurden. Im J. 1557 begab er sich nach Flandern, wo König Philipp II. damals gewöhnlich residirte. Auch hier entfaltete er für den katholischen Glauben einen großen Eifer. Namentlich ließ er es sich sehr angelegen sein, die niederländischen Buchhandlungen zu visitiren, und veranlaßte die Regierung, die nöthigen Maßregeln zu ergreifen, um die massenhafte Einfuhr protestantischer Schriften in den Niederlanden und in Spanien zu verhindern (vgl. Coleccion 398—402. 404). König Philipp war mit der Wirksamkeit Carranza's in England so zufrieden, daß er beschloß, ihn auf den am 31. Mai 1557 durch den Tod des Cardinals Siliceo erledigten erzbischöflichen Stuhl von Toledo zu erheben. Carranza gab sich die ernstlichste Mühe, den Entschluß des Königs zu ändern, und schlug ihm drei andere hervorragende Persönlichkeiten zu dem Primatialstuhle von Spanien vor. Allein der König beharrte auf seinem Beschlusse, und Carranza wurde am 16. December 1557 von Paul IV. präconisirt und am 27. Februar 1558 in Brüssel von dem berühmten Anton Perenot von Granvella, damals Bischof von Arras, consecrirt. Mit wichtigen politischen Missionen vom Könige betraut (s. bei Gachard II, 426—435), reiste er am 24. Juni 1558 von Namur ab und kam am 14. August an den Hof in Valladolid. Wenige Wochen nach seiner Rückkunft eilte der neue Erzbischof nach dem Kloster Yuste an das Sterbebett Kaiser Karls V. (gest. 21. September 1558). Das in der Folge entstandene Gerücht, daß der Erzbischof dem sterbenden Kaiser häretische Gedanken und Gesinnungen eingeflößt, und daß Karl V. nicht als guter Katholik gestorben sei, ist völlig grundlos (s. den Brief Carranza's über den Tod des Kaisers aus Yuste 21. Sept. 1558, bei Gachard I, 389—395; vgl. auch Bayle, Dictionnaire s. v. Carranza 65 und s. v. Charles-Quint 136 s.; Llorente II, 153—171). In seinem neuen bischöflichen Wirken bekundete Carranza einen großen Seeleneifer und übte große Wohlthätigkeit gegen die Armen. Auch gestattete er den Jesuiten, gegen die sein Vorgänger auf dem erzbischöflichen Stuhle, der Cardinal Siliceo, in sehr heftiger Weise aufgetreten war, in dem Erzbisthume sich niederzulassen.

Doch nicht lange sollte das Wirken Carranza's als Erzbischof von Toledo dauern. Bereits im J. 1558, noch ehe er aus Flandern nach Spanien zurückgekehrt war, wurde auf Grund seiner in demselben Jahre in Antwerpen erschienenen und dem König Philipp II. dedicirten Schrift Comentarios sobre el Catecismo Cristiano (Erklärungen über den christlichen Katechismus) von dem Großinquisitor und Erzbischof von Sevilla, Ferdinand Valdes, ein Prozeß wegen Verdachtes der Häresie gegen ihn eingeleitet. Unter den Qualificatoren des Prozesses befanden sich auch die beiden berühmten Theologen und Ordensgenossen Carranza's, Melchior Canus (s. d. Art.) und Dominicus de Soto. Der Erstere censurirte in den Comentarios 141, der Letztere 91 Propositionen. Außer den genannten Comentarios bildeten zahlreiche Manuscripte des Erzbischofs und Zeugenaussagen über Predigten und sonstige mündliche Aeußerungen desselben, sowie verschiedene Briefe an ihn oder über ihn Beweismaterial in dem Prozesse. Nachdem der Großinquisitor durch ein Breve Pauls IV. vom 7. Januar 1559 mit Rücksicht auf die Ausbreitung des Protestantismus in Spanien auctorisirt worden war, innerhalb der nächsten zwei Jahre gegen alle spanischen Bischöfe Untersuchungen anzustellen und, wo es nöthig scheine, sie gefangen nehmen zu lassen, und nachdem er auch von dem Könige Philipp II., der damals noch in Flandern weilte, durch einen Brief vom 26. Juni desselben Jahres die Erlaubniß erhalten hatte, gegen den Erzbischof die ihm nöthig scheinenden Maßregeln zu ergreifen, wurde Letzterer am 22. August 1559 in Torrelaguna gefangen genommen und nach Valladolid abgeführt. Der Prozeß zog sich sehr in die Länge, und die auf dem Concil von Trient versammelten Bischöfe stellten in den Jahren 1562 und 1563 wiederholt durch die Legaten des Concils an Pius IV. das dringende Verlangen, er möge den Prozeß von der spanischen Staatsinquisition hinweg vor sein eigenes Forum nach Rom ziehen. Pius IV. ließ den versammelten Bischöfen in mehreren von dem hl. Karl Borromäus an die Legaten des Concils gerichteten Briefen erwiedern, daß er wiederholt der Angelegenheit des Erzbischofs bei König Philipp sich angenommen, daß er aber vorerst noch den Prozeß nicht nach Rom ziehen könne, sich jedoch das entscheidende Endurtheil in demselben vorbehalten habe (Pallavicino l. c. Lib. 21, c. 7, n. 7). Um dieselbe Zeit beschäftigte Carranza's Schrift Comentarios sobre el Catecismo Cristiano auch die Indexcommission des Concils. Auf das Gutachten einiger Theologen hin erklärte die Commission am 2. Juni 1563, daß das Buch durchaus der Approbation würdig sei und nichts enthalte, was zu einem Einschreiten gegen den Verfasser desselben berechtigen könne (s. das betreffende Actenstück bei Caballero 328). Gegen diese Erklärung der Commission erhob jedoch der spanische Gesandte beim Concil, der Graf von Luna, und der Bischof von Lerida sehr heftigen Protest (vgl. Baronii Annal. ecclesiast. continuati auct. Raynaldo ad ann. 1563, n. 137), und das Buch kam nachher doch (und zwar mit Recht) auf den Index. Nachdem die spanische Inquisition im J. 1564 ihre Untersuchungsacten gegen Carranza geschlossen hatte, richtete König Philipp an den Papst den durch eine Reihe von Gründen motivirten Wunsch, daß der Prozeß nicht in Rom, sondern auf spanischem Boden selbst entschieden werden möge. Pius IV. willigte in das Verlangen des Königs und ernannte in einem Consistorium am 13. Juli 1565 vier Richter mit dem Befehle, sich zur Entscheidung des Prozesses nach Spanien zu begeben. Diese vier Richter waren der Cardinal Hugo Buoncompagno, nachmaliger Papst Gregor XIII., der Erzbischof von Rossano, Joh. B. Castagna, nachmaliger Papst Urban VII., der Auditor der Rota, Hippolyt Aldobrandini, nachmaliger Papst Clemens VIII., und der Generalprocurator des Franciscanerordens, Fel. Peretti, nachmaliger Papst Sixtus V. Im November 1565 kamen diese vom Papst gesandten Richter in Spanien an und wurden vom König Philipp sehr ehrenvoll empfangen. Allein sie vermochten den Prozeß nicht weiter zu fördern, da sie auf den Vorschlag Philipps, einen Gerichtshof zu constituiren, in welchem neben ihnen auch zahlreiche Mitglieder der Inquisition Sitz und Stimme haben sollten, unmöglich eingehen konnten. Nach dem Tode Pius' IV. (9. December 1565) gelang es seinem Nachfolger Pius V., Carranza und die Acten seines Prozesses nach Rom zu bekommen, jedoch nur dadurch, daß er die spanischen Inquisitoren und König Philipp selbst mit der Excommunication bedrohte. Am 28. Mai 1567, dem Vorabend vor Frohnleichnam, kam Carranza, nachdem er fast acht Jahre lang in Spanien gefangen gewesen, in Rom an. Dort wurden dem hohen Gefangenen die sonst von den Päpsten selbst bewohnten Räume der Engelsburg als Ort seiner Haft angewiesen, und er wurde überhaupt in einer durchaus milden und seiner Würde angemessenen Weise behandelt. In Rom aber dauerte der Prozeß, insbesondere durch die Schwierigkeiten, welche der Procurator der spanischen Inquisition und König Philipp selbst machten, noch einmal neun Jahre und fand erst unter dem Nachfolger Pius' V. (gest. 1. Mai 1572), Gregor XIII., am 14. April 1576 seinen Abschluß. Carranza wurde verurtheilt, sechzehn lutherische Propositionen, deren er sich dringend verdächtig gemacht habe, abzuschwören, sich noch auf fünf Jahre der Verwaltung seines Erzbisthums zu enthalten, unterdessen in einem Dominicanerkloster seinen Aufenthalt zu nehmen und zur Buße zeitweise bestimmte fromme Uebungen zu halten. Der Erzbischof starb, nachdem er am Ostermontag, den 23. April, die sieben Hauptkirchen Roms besucht und am folgenden Tage in der Laterankirche die heilige Messe gefeiert, in Folge eines Leidens, das er an letzterem Tage sich zugezogen, bereits am 2. Mai

1576. Auf seinem Todesbette betheuerte er vor dem Empfange des Allerheiligsten in rührenden und ergreifenden Worten, daß er während seines ganzen Lebens dem katholischen Glauben treu ergeben gewesen, und daß er die in dem Urtheile seines Prozesses censurirten Propositionen nie in einem häretischen Sinne habe verstanden wissen wollen, daß er aber nichtsdestoweniger das gegen ihn gefällte Urtheil als gerecht anerkenne und sich demselben unterwerfe (s. die Worte in der Coleccion 457 sq., sowie bei Echard 240; Llorente III, 309—311 u. A.).

Manche haben behauptet, der Groll und Neid einzelner spanischeu Prälaten sei die eigentliche Ursache der tragischen Geschicke Carranza's gewesen; Andere haben vermuthet, Carranza sei aus einem nicht weiter bekannten Grunde bei Philipp II. plötzlich in Ungnade gefallen, und der König habe sich dann der Inquisition bedient, um ihn von seinem erzbischöflichen Stuhle zu beseitigen. Allein keine von diesen Ansichten ist zutreffend; die eigentliche Ursache der Geschicke Carranza's ist vielmehr in der Furcht vor dem Eindringen des Protestantismus in Spanien zu suchen, welche damals in Spanien wie in Rom die Gemüther beherrschte. Carranza war allerdings weit davon entfernt, dem Protestantismus in Spanien irgend welchen Vorschub leisten zu wollen. Allein durch das viele Lesen häretischer Bücher, dem er in seiner vielfachen und langjährigen Thätigkeit als Büchercensor oblag, hatte er sich unwillkürlich eine mitunter häretisch klingende Ausdrucksweise angeeignet, und durch solche häretisch klingende, wie auch durch einzelne unrichtige, unkluge und unzeitgemäße Aeußerungen sowohl in seinen Predigten wie in seinen Schriften war er, was in jener Zeit des großen kirchlichen Abfalles sehr leicht geschehen konnte, in den Verdacht gekommen, als ob die Reinheit des katholischen Glaubens bei ihm getrübt sei. Nachdem aber dieser Verdacht einmal auf ihm ruhte und allgemein offenkundig geworden war, konnte er in jener Zeit, wo der Protestantismus in Spanien mehr und mehr sich auszubreiten drohte, unmöglich länger als Primas an der Spitze der Kirche von Spanien stehen. Carranza ist demnach nicht sowohl das Opfer der Böswilligkeit einzelner Personen, als vielmehr ein Opfer der traurigen und schweren Zeit, in der er gelebt und gewirkt. Er trug seine fast 17jährige Gefangenschaft mit frommer Ruhe und Ergebung und starb mit den versöhnlichsten Gesinnungen gegen alle die, welche in seinem Prozesse gegen ihn thätig waren. Das römische Volk hatte für den gefangenen Erzbischof in der Engelsburg eine hohe Verehrung und legte an seinem Begräbnißtage allgemeine Trauer an. Der damalige Jesuitengeneral in Rom, der hl. Franz Borgia, mit welchem Carranza schon in Spanien befreundet war, war ihm sehr zugethan. Die Päpste Pius IV., Pius V. und Gregor XIII. waren während der Zeit seiner Gefangenschaft voll Wohlwollen für ihn und suchten ihm nach Möglichkeit die peinliche Situation, in der er sich befand, zu erleichtern. Gregor XIII. gestattete wenige Tage nach seinem Tode, daß ihm in der Dominicanerkirche S. Maria sopra Minerva in Rom, in deren Chor er begraben lag, ein Denkmal gesetzt wurde mit der ehrenvollen Inschrift: **Bartholomaeo de Carranza, Navarro, Dominicano, Archiepiscopo Toletano, Hispaniarum Primati, viro genere, vita, doctrina, concione, atque eleemosynis claro, magnis muneribus a Carolo V. et a Philippo II. Rege Catholico sibi commissis egregie functo, animo in prosperis modesto, et in adversis aequo. Obiit anno 1576, die 2. Maii, Athanasio et Antonino sacro, aetatis suae 73.**

Unter den Schriften Carranza's ist in erster Linie zu nennen seine **Summa Conciliorum et Pontificum a Petro usque ad Paulum III. succincte complectens omnia, quae alibi sparsim tradita sunt, Venetiis 1546.** Dieselbe wurde sehr oft gedruckt und namentlich von Franz Sylvius (Duaci 1639), Franz Janssens Elinga (Lovanii 1681), Dominicus Schramm (Augustae Vindelicorum 1778; IV Tomi) mit erweiternden Zusätzen versehen. Der ersten Ausgabe der Summa waren aus der Feder Carranza's beigedruckt: **Controversiae quatuor: a. Quanta sit auctoritas traditionum in Ecclesia; b. quanta sacrae Scripturae; c. quanta Romani Pontificis et sanctae Sedis Apostolicae; d. quanta sit auctoritas conciliorum** (auch abgedruckt in der Löwener Ausgabe der Summa von 1681; über die Entstehung dieser Controversiae vgl. Coleccion 578). Außer der Summa, den Controversiae quatuor, der 1546 in Trient gehaltenen Predigt, der 1547 in Venedig publicirten Schrift über die Residenzpflicht und den 1558 in Antwerpen erschienenen **Comentarios sobre el Catecismo Cristiano** (vier Theile — Glaube, Gebote, Sacramente und gute Werke — in einem Folioband von 865 Seiten; dritter und vierter Theil auch französisch von Binet, Paris 1692—1694) veröffentlichte Carranza während seines Aufenthaltes in England auch die kleine Schrift **Instruccion para oir missa** (Anleitung zum Messehören), Antwerpen 1555. — Literatur: **Navarrete, Salvá, de Baranda, Coleccion de documentos inéditos para la historia de España V, Madrid 1844,** 389—584; **Quétif et Echard, Scriptores ordinis Praedicatorum recensiti II, Paris** 1721, 236—243; **Touron, Histoire des hommes illustres de l'ordre de Saint Dominique** IV, Paris 1747, 421—438; **Llorente, Histoire critique de l'inquisition d'Espagne III, Paris** 1818, 183—315; **Falloux, Histoire de Saint Pie V, Paris 1844, II,** 1—12. **Balmes, der Protestantismus, verglichen mit dem Katholicismus in seinen Beziehungen zu der europäischen Civilisation, Theil II, Regensburg 1845,** 194 bis 200. 202 f.; **Gachard, Retraite et mort de Charles-Quint au monastère de Yuste, Bruxelles 1854—1855, I,** 319. 342. 389—395.

421 sq. II, 43—45. 427—435. 469. 477. 493 sq.; Laugwitz, Bartholomäus Carranza, Erzbischof von Toledo, Kempten 1870; Caballero, Vida de Melchor Cano, Madrid 1871, 51—139 passim. 299—345 u. ö., sowie die einschlägigen Documente im Anhang, insbesondere 536 bis 615; De la Fuente, Historia eclesiástica de España V, Madrid 1874, 251—260; Acta Concilii Trident., ab Angelo Massarello conscripta, ed. ab Aug. Theiner, Zagrabiae (Agram) 1874, I, ll. cc.; Rodrigo, Historia verdadera de la Inquisicion III, Madrid 1877, 206—236. Siehe ferner auch die Literaturangaben bei Laugwitz 5 f.; Caballero 18 sqq.; Gams, Kirchengesch. von Spanien III, Abth. 2, Regensburg 1879, 200. [Hundhausen.]

Carrière, Joseph, französischer Moraltheologe, geb. im Departement Avignon 19. Februar 1795, wurde in St. Sulpice erzogen, trat selbst in die Congregation und wurde 1820 Priester. Im Seminar von St. Sulpice lehrte er viele Jahre Theologie, wurde Generalvicar in Paris, und 1850 nach dem Tode des Abbé Louis Courson Generaloberer von St. Sulpice. Er starb 23. April 1864. Seine sehr geschätzten Werke haben den Titel: Praelectiones theologicae majores in seminario Sancto-Sulpitii habitae, und umfassen drei Theile: De matrimonio, 2 voll., 1837; De justitia et jure, 3 voll., 1839—1840; De contractibus, 3 voll., 1844—1848. Ueberdieß verfaßte er über alle diese Theile zum Gebrauche der Studirenden kürzere Handbücher mit dem Titel: Prael. theol. compendium, Paris. 1840 sqq. [R. Bauer, S. J.]

Cartesius (René des Cartes), der Begründer der neueren Philosophie, wurde im J. 1596 zu La Haye in der Touraine geboren. Seine Bildung erhielt er in dem Jesuitencollegium zu La Flèche, wo er sich durch einen lebhaften Geist und durch unersättliche Wißbegierde auszeichnete. Er lebte dann meist zu Paris, vorzugsweise mit mathematischen, aber auch mit theologischen, philosophischen und physikalischen Studien beschäftigt. Später ging er auf Reisen und nahm Kriegsdienste, zuerst unter dem Prinzen von Oranien und dann unter Tilly. Während eines längeren Aufenthaltes zu Neuburg a. d. D. faßte er den Plan, ein ganz neues System der Philosophie zu begründen, und that das Gelübde, eine Wallfahrt nach Loreto zu machen, wenn ihm sein Vorhaben gelingen sollte — ein Gelübde, das er auch später vollzog. Im J. 1624 nahm er seinen Abschied, brachte dann noch einige Zeit auf Reisen zu und kehrte endlich 1629 nach Holland zurück, wo er sich ganz in die Einsamkeit zurückzog, um in ungestörter Ruhe seinen obenerwähnten Plan auszuführen. Meistens lebte er in Egmont, einem kleinen Flecken, wo die Katholiken die Mehrzahl bildeten und sich der freien Uebung ihres Cultus und des Beistandes einiger frommen und unterrichteten Priester erfreuen durften. Der Kirche war er aufrichtig ergeben. Den Jesuiten, seinen Lehrern, blieb er immer zugethan. Vorzugsweise aber schloß er sich an Berulle, den Stifter des Oratoriums an, und es knüpften sich zwischen ihnen die zarten Beziehungen, die den Gläubigen mit dem Leiter seines Gewissens zu vereinen pflegen. Von 1629—1649 schrieb er seine wichtigsten Werke. Mit Elisabeth, Tochter Friedrichs V. von der Pfalz, stand er in vertrautem Briefwechsel. Im J. 1649 folgte er einem Rufe der Königin Christine von Schweden, starb aber in Folge des nordischen Klimas schon am 11. Februar 1650 zu Stockholm. Seine Leiche wurde 1661 nach Paris gebracht.

Von den Schriften, welche Cartesius veröffentlicht hat, ist die früheste der Discours de la méthode (De methodo), der zugleich mit der Dioptrique, den Météores und der Géometrie unter dem Titel: Essays philosophiques, Leyden 1637, erschien und später mit diesen von dem Abbé Etienne de Courcelles in's Lateinische übersetzt wurde. Daran schließen sich folgende weitere Schriften in lateinischer Sprache an: a. Meditationes de prima philosophia, ubi de Dei existentia et animae immortalitate; his adjunctae sunt variae objectiones doctorum virorum in istas de Deo et anima demonstrationes cum responsionibus auctoris, Parisiis 1641; b. Principia philosophiae, eine systematische Darstellung der ganzen cartesianischen Doctrin, Amst. 1644; c. Epistola Ren. Cartesii ad Gisbertum Voëtium, Amst. 1643, eine Vertheidigung gegen die Angriffe des letzteren; d. De passionibus animi, Amst. 1650; e. De homine et de formatione foetus, Par. 1664; f. ein Band Briefe. — Die Philosophie hatte schon vor Cartesius mit der Scholastik gebrochen. Die Antike war wieder aus dem Grabe erstanden, sowohl in der Kunst, als auch in der Philosophie. Die verschiedensten Versuche wurden gemacht, um eine „Regeneration" der Philosophie auf ganz anderen Grundlagen, als bisher recipirt waren, zu bewerkstelligen. Es hatten diese Versuche wenig Erfolg, eben weil sie größtentheils nur in antiken, heidnischen Ideen sich bewegten. Gegen Ende des 16. Jahrhunderts trat jedoch ein gewaltiger Umschwung ein. Man sagte sich nämlich nicht bloß von der Scholastik, sondern auch von den antiken Systemen und von den theosophischen Ideen, die sich daran geknüpft hatten, los und suchte einen vollständigen Neubau der Philosophie ex fundamentis in's Werk zu setzen. Dadurch trat die Philosophie in einen ganz neuen Entwicklungsgang ein. Nachdem die Verbindung mit der Vergangenheit gänzlich abgeschnitten war, mußten ganz neue Bahnen, namentlich in der Erkenntnißlehre, gebrochen werden. Daß die Philosophie, was den Wahrheitsgehalt betrifft, daraus einen wesentlichen Gewinn gezogen habe, läßt sich allerdings nicht sagen; im Großen und Ganzen findet vielmehr das Gegentheil statt. Das Leben der Menschheit ist, wie in socialer, so auch in geistiger Beziehung ein continuirliches; wer den Zusammenhang mit der Vergangenheit gänzlich abbricht, kann weder in socialer,

noch in geistiger Beziehung glückliche Folgen herbeiführen. Cartesius nun war neben Baco von Verulam der erste, der einen solchen fundamentalen Neubau der Philosophie versuchte. Beide kamen darin überein, daß sie den Hebel in der Methode einsetzten, d. h. eine neue Methode, im Gegensatze zur bisherigen, zu begründen suchten. Während aber Baco von Verulam in seiner neuen Methode die Erfahrung zum Ausgangspunkte nahm und so die Philosophie auf die Bahn des Empirismus leitete, verschmähte Cartesius die Erfahrung und stützte sich auf das Selbstbewußtsein. Als geschulter Mathematiker recurrirte er auf die allgemeinen Grundsätze des Verstandes und suchte auf deren Grundlage zu operiren. So begründete er im Gegensatze zum Empirismus den Rationalismus, der sich später in den Idealismus verlor. Gegen alles, lehrte er, was wir nach dem gewöhnlichen Gange unserer Erkenntniß durch die Sinne oder durch den Verstand erkennen, lassen sich Gründe aufbringen, welche den Zweifel daran berechtigen. Eine Gewißheit besitzen wir hierüber keineswegs. Darum kann die Philosophie sich hiermit nicht befassen. Vielmehr müssen wir, wenn wir überhaupt zu philosophiren anfangen wollen, vor Allem diesem wohlbegründeten Zweifel sein Recht lassen. Wir müssen uns auf den Standpunkt des allgemeinen Zweifels stellen, zwar nicht, um bei demselben stehen zu bleiben, wie die Skeptiker, sondern um ihn gründlich zu bewältigen und durch den Zweifel hindurch zur Gewißheit vorzudringen. Bei allem Zweifel bleibt mir aber Eines übrig, woran ich nicht zweifeln kann, nämlich dieses, daß ich zweifle, oder, weil Zweifeln ein Denken ist, daß ich denke. Denke ich aber, so muß ich auch existiren. Die einzige Wahrheit also, die mir bei allem Zweifel als unbezweifelbar übrig bleibt, ist diese: „Ich denke, also bin ich“ (Cogito, ergo sum). Dieser Satz ist nun das Fundament aller Philosophie; er ist der archimedische Punkt, von dem aus der Geist zur Erkenntniß aller übrigen Wahrheiten fortschreiten muß. Nur von diesem Standpunkte aus läßt sich der Zweifel überwinden. Vor Allem nämlich ergibt sich aus diesem Satze das Kriterium der Wahrheit und das Princip aller Gewißheit. Frage ich nämlich, warum ich über die Wahrheit dieses Satzes unbedingt gewiß bin, so liegt der Grund davon in der klaren und deutlichen Einsicht, daß ich, wenn ich denke, auch existiren muß. Folglich muß auch alles Uebrige, dessen Wahrheit ich ebenso klar und deutlich erkenne, ebenso wahr und gewiß sein, wie dieser Satz selbst. Das allgemeine Kriterium der Wahrheit und Princip der Gewißheit ist somit die klare und deutliche Erkenntniß der Wahrheit eines Satzes. Gestützt auf dieses Kriterium schreiten wir zunächst fort zur Erkenntniß des Wesens unseres eigenen Ichs. Wir schließen, daß das denkende Ich eine Substanz sei, weil das Denken als eine Thätigkeit nur in einer Substanz radiciren kann; wir schließen ferner, daß diese Substanz eine immaterielle sei, weil das Ich, das denkt, gar nichts Anderes, als dieses Denken, somit weder Ausdehnung, noch Figur, noch Bewegung, in sich schließt, ja, weil das Denken noch bleiben würde, wenn auch alles, was Ausdehnung, Figur und Bewegung hat, hinweggedacht würde; wir schließen endlich, daß das Wesen jener immateriellen Substanz im Denken und nur im Denken bestehe, weil unsere Existenz insofern von unserm Denken abhängt, als, wenn wir nicht wirklich denken, wir gar keinen Grund mehr haben, zu behaupten, daß wir wirklich existiren. Von der Erkenntniß der Seele schreiten wir dann fort zur Erkenntniß Gottes. Ich finde in mir, sagt Cartesius, die Idee Gottes als des unendlich vollkommenen Wesens vor. Das unendlich vollkommene Wesen muß aber, eben weil es dieses ist, auch existent sein; denn wäre es das nicht, dann würde ihm die Vollkommenheit der Existenz fehlen, und es wäre somit nicht mehr das unendlich vollkommene Wesen. Dieß um so mehr, als das Ich nicht die Ursache der Idee des unendlich vollkommenen Wesens in uns sein kann, weil sie, objectiv gefaßt, eine unendliche Fülle von Realität in sich schließt, unser Ich aber ein beschränktes Wesen ist. Nur unter der Voraussetzung, daß ein unendlich vollkommenes Wesen als Ursache unserer Idee von ihm wirklich existirt, ist letztere überhaupt erklärbar. Zudem existirt unser Ich nicht aus sich und dauert auch nicht aus sich fort; wir müssen also eine aus sich seiende Ursache voraussetzen, durch die seine Existenz und die Fortdauer seiner Existenz bedingt ist. Endlich schreiten wir von der Gewißheit über Gottes Dasein fort zur gewissen Erkenntniß der Außenwelt. Die Sinne für sich allein vergewissern uns nicht über das Dasein der Außenwelt, weil wir im Grunde nicht wissen können, ob nicht die Seele die Kraft besitze, die sinnlichen Vorstellungen aus sich allein zu erzeugen, und selbst wenn man damit die in uns liegende, unwiderstehliche Neigung verbindet, diese Vorstellungen auf äußere Körper zu beziehen, so ist damit doch nichts gewonnen, weil wir ja aus irgend welcher Ursache einer nothwendigen Täuschung unterliegen könnten. Was uns gewiß macht über das Dasein der Außenwelt, ist vielmehr ausschließlich die göttliche Wahrhaftigkeit. Ist nämlich Gott der absolut Wahrhaftige, dann ist es unmöglich, daß er uns in eine unvermeidliche Täuschung hineinführe; dieß aber würde stattfinden, wenn die Körper, die unsern sinnlichen Vorstellungen entsprechen, nicht wirklich existirten, da wir von Natur aus gar nicht anders können, als das Dasein von Körpern außer uns annehmen. Damit ist nun, fährt Cartesius fort, der allgemeine Zweifel gründlich gehoben. Was vorher als unsicher aufgegeben worden, das ist nun als völlig gesichert wieder gewonnen: Seele, Gott und Welt. Ja noch mehr, die Gewißheit unserer Erkenntniß ist nun auch insofern vollkommen gesichert, als wir in der göttlichen Wahrhaftigkeit auch den höchsten objectiven Grund der-

selben gefunden haben. Denn eben, weil Gott wahrhaftig ist, erscheint es als unmöglich, daß er uns täuschen könne, wenn wir etwas klar und deutlich erkennen; wir können und müssen also auf diesen Grund hin vollkommen gewiß sein über die Wahrheit des klar und deutlich Erkannten.

Das ist die neue Methode des Cartesius. Daß dieselbe die richtige sei, läßt sich allerdings nicht sagen. Offenkundig ist es, daß sie logisch ganz unhaltbar ist. Alles soll zweifelhaft sein bis auf das „Cogito, ergo sum". Nun ist aber schon dieses Cogito, ergo sum ein Schluß, der die Gewißheit des Obersatzes: Omne quod cogitat, existit, zur Voraussetzung hat, sonst wäre er ja gar nicht möglich. Dann fängt Cartesius nach Aufstellung des gedachten Satzes gleich zu schließen, zu argumentiren an und stützt sich dabei auf die Vernunftprincipien, die jedem Schlusse zu Grunde liegen, ohne zu bedenken, daß dieselben nach seiner Lehre selbst vorläufig noch zweifelhaft sind. Die klare und deutliche Erkenntniß ist für Cartesius das Princip der Gewißheit; aber sie ist dieß selbst wiederum nur durch die göttliche Wahrhaftigkeit. So beruht ihm für's Erste die Gewißheit über die göttliche Wahrhaftigkeit auf der klaren und deutlichen Erkenntniß, daß dieselbe in der Idee Gottes eingeschlossen sei, und dann beruht es wieder auf der göttlichen Wahrhaftigkeit, daß die klare und deutliche Erkenntniß nicht täuschen könne. Der Zirkel ist unverkennbar. Auf dem bloßen Selbstbewußtsein allein läßt sich nun einmal keine Philosophie aufbauen. Das an sich Gewisse, wovon die Philosophie ausgehen muß, kann nicht bloß das durch das Selbstbewußtsein Bezeugte sein. Es müssen auch noch die Thatsachen der äußeren Erfahrung und die Vernunftprincipien damit verbunden werden; sonst ist kein Resultat zu gewärtigen. Der allgemeine Zweifel läßt sich der Philosophie nicht als Grundlage unterbreiten. Vom Nichts kommt man nicht zum Etwas. Seinem subjectivischen Standpunkte entsprechend nimmt ferner Cartesius in der Erkenntnißlehre „eingeborene Ideen" an. Die Erfahrung als Ausgangspunkt unserer intellectuellen Erkenntniß verwirft er; die „eingeborenen Ideen" sollen unsere intellectuelle Erkenntniß möglich machen. Das Mißliche daran ist nur dieses, daß Cartesius selbst darüber nicht in's Klare kommen konnte, wie denn dieses „Eingeborensein" der Ideen eigentlich aufzufassen sei, ob als reales oder als bloß potentiales Eingeborensein, und daß unter der einen und unter der anderen Voraussetzung die Schwierigkeiten der Erklärung unüberwindlich sind. Die eingeborenen Ideen, heißt es weiter, repräsentiren die objective Wahrheit, und zwar kraft der göttlichen Anordnung. Gott hat nämlich das Seiende gesetzt und dann die ihm entsprechenden Ideen in unsere Seele gelegt, so daß wir, wenn wir jene Ideen erkennen, in denselben und durch dieselben auch die ihnen entsprechende objective Wahrheit erkennen. Die Erfahrung kann uns nur die veranlassende Ursache sein, jenen Ideen uns zuzuwenden und dann durch sie die Wahrheit zu erfassen. Also die „göttliche Anordnung" soll in's Mittel treten, um den Zusammenhang unserer intellectuellen Erkenntniß mit der objectiven Wahrheit zu vermitteln, nachdem die natürliche Brücke vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen abgebrochen ist. Aber wenn nun die Idee dieser „göttlichen Anordnung" selbst schon eine intellectuelle Idee und deßhalb uns eingeboren ist? Wenn sie, insofern sie als objective Wahrheit gefaßt wird, selbst nur eine unerwiesene Voraussetzung ist? Wie wird dann mittels derselben die Erkenntniß in die Objectivität hinauskommen? Wir wissen schlechterdings nicht, wie das etwa zu machen wäre. Es ist unbestreitbar: wer der Erfahrung allen directen Zusammenhang mit der intellectuellen Erkenntniß abspricht, benimmt sich dadurch wissenschaftlich alle Möglichkeit, die objective Realität derselben zu begründen, und fällt dem idealistischen Subjectivismus unrettbar anheim. Indem ferner Cartesius von der Erkenntnißlehre zur Naturphilosophie und Anthropologie fortschreitet, geht er hierbei von dem Begriffe der Substanz aus und versteht darunter ein Wesen, welches derart existirt, daß es keines andern Wesens zu seiner Existenz bedarf. Hiernach, schließt er, gibt es nur Eine Substanz im wahren und vollen Sinne dieses Wortes, nämlich die göttliche, weil diese allein gar keines andern Dinges bedarf, um existiren zu können. Die übrigen Dinge sind nicht mehr im vollen Sinne Substanzen, weil sie wenigstens der göttlichen Erhaltung zu ihrer Existenz bedürfen. Offenbar ist dieser Schluß insofern ungerechtfertigt, als die geschöpflichen Dinge unter Voraussetzung des cartesianischen Substanzbegriffes eigentlich gar keine Substanzen mehr sein können. Bekanntlich hat Spinoza diesen richtigen Schluß gemacht und ist dadurch auf seinen Pantheismus gekommen. — Es gibt, fährt Cartesius fort, zwei Arten von geschöpflichen Substanzen: die geistigen Wesen und die Körper. Das Wesen der ersteren besteht, wie wir bereits wissen, im Denken und nur im Denken; das Wesen der letzteren dagegen besteht in der Ausdehnung und nur in der Ausdehnung; denn diese allein können wir uns von den Körpern nicht hinwegdenken. Aber eben weil das Wesen der Körper in der Ausdehnung und nur in der Ausdehnung besteht, darum kann in den körperlichen Dingen selbst kein Princip der Thätigkeit und der Bewegung angenommen werden. Es gibt keine formae substantiales, auch keine sogen. Thierseelen. Alle Thätigkeit, alles Leben, alle Bewegung muß vielmehr auf eine außer und über den Körpern liegende Ursache, also auf Gott reducirt und dann aus dieser von Gott ausgehenden Bewegung rein mechanisch erklärt werden. Die Materie war ursprünglich in's Unendliche getheilt. Dieser chaotischen Materie hat dann Gott von Anfang an ein bestimmtes Quantum von

Bewegung zugetheilt. Dieses Quantum von Bewegung erhält sich fortwährend in derselben und kann weder vermehrt noch vermindert werden. Die Bewegung pflanzt sich, da es keinen leeren Raum in der Natur gibt, ganz nach mechanischen Gesetzen von einem Theilchen der Materie zum andern fort, und auf ihr nun beruht sowohl die ursprüngliche Entstehung der Welt aus der chaotischen Materie, als auch alle Veränderung, alles Werden und Vergehen in der bereits existirenden Welt. Rotirende Wirbelbewegungen und die durch dieselben bedingte Verbindung der rotirenden Theilchen veranlaßten die Entstehung der Himmelskörper, die nun in dem bewegten Aether wie der schlafende Riese in einem bewegten Schiffe ruhen. So ist denn nach Cartesius die Natur dem todten Mechanismus vollständig anheimgegeben. Es möchte eine solche Naturanschauung vom mathematischen Gesichtspunkte aus sich sehr gut anlassen; aber daß sie wahr sei, wird wohl Niemand annehmen können. Alle selbsteigene Thätigkeit, alles Leben aus der Natur verbannen und aus ihr, sowie aus allen Wesen, die sie umschließt, einen Automaten machen wollen — das kann nimmermehr gestattet sein. Wie lebensvoll und ideal erscheint dieser getödteten Natur gegenüber die scholastische Lehre von Materie und Form als den constitutiven Principien aller Körper!

Die Anthropologie des Cartesius harmonirt mit seiner Naturlehre. Da das Wesen der Seele im Denken und nur im Denken besteht, so können die vegetativen und sensitiven Potenzen ihr nicht zugesprochen werden. Der Leib lebt und empfindet also nicht durch die Seele; diese ist nicht das Princip des vegetativen und sensitiven Lebens im Menschen, sondern Leben und Empfindung gehören dem Leibe allein ohne die Seele und unabhängig von der Seele an. Der Leib ist ein lebendiger Automat; er lebt und empfindet durch sich und aus sich selbst. Das Princip des leiblichen Lebens ist die Lebenswärme, die im Herzen ihren Sitz hat. Durch diese Lebenswärme werden aus dem Blute die Lebensgeister erzeugt, welche dann zum Gehirne aufsteigen und von diesem wieder in die Nerven ausströmen. Diese Lebensgeister sind es, durch welche alle Empfindung und Bewegung im Leibe bedingt ist. Wenn nämlich ein Gegenstand auf den Sinn einen Eindruck macht, so wird dieser Eindruck durch die im Sinnennerv befindlichen animalischen Lebensgeister zum Gehirn, resp. zum Mittelpunkt des Gehirns, der Zirbeldrüse, fortgepflanzt, und hier ist dann das Resultat dieses Prozesses die sinnliche Empfindung. Ist diese Empfindung von größerer Lebhaftigkeit als gewöhnlich, so werden die Lebensgeister von der Zirbeldrüse des Gehirns aus in die motorischen Nerven und Muskeln hinausgetrieben und bewirken dann dadurch alle Bewegung des Körpers und seiner Organe. In diese lebendige Maschine des Körpers tritt nun die vernünftige Seele durch göttliche Schöpfung ein. Sie bildet keine lebendige Einheit mit dem Körper; sie wohnt nur im letzteren. Sie ist freilich mit demselben auf's Innigste verbunden und gleichsam vermischt; aber zu einem einheitlichen Wesen, zu einer dritten, einheitlichen Natur verbindet sie sich mit dem Leibe nicht. Es ist auch nicht de essentia animae, mit dem Leibe verbunden zu sein; nur die Möglichkeit, mit dem Leibe verbunden zu werden, ist in ihrer Natur angelegt. Ihren Hauptsitz hat sie in der Zirbeldrüse des Gehirns, als dem Mittelpunkte der animalischen Lebensfunctionen des Leibes. Dadurch ist denn nun auch der Rapport zwischen Seele und Leib bedingt. Entsteht nämlich durch die Erregung der Lebensgeister eine Empfindung in der Zirbeldrüse des Gehirns, so veranlaßt diese die entsprechende Perception in der Seele, und will die Seele eine Bewegung in den Organen des Leibes hervorrufen, so veranlaßt dieser ihr Wille jene Erregung der Lebensgeister, wodurch die gedachte Bewegung hervorgerufen wird. Wie und in welcher Weise aber das Eine die „Veranlassung", die „gelegentliche Ursache" des Andern sein könne, darüber gibt Cartesius keinen Aufschluß. Wenigstens findet sich hierüber bei ihm keine bestimmte Antwort, wenn nicht eine darin liegt, daß wir zur Erklärung der gedachten Harmonie zwischen Seele und Leib auf die „Assistentia divina" verwiesen werden. — Es ist kein Zweifel darüber, daß auch diese cartesianische Anthropologie als eine vollständig verfehlte betrachtet werden muß. Es kann nimmermehr gestattet sein, die Einheit der menschlichen Natur zu zerreißen, den Leib als ein eigens lebendes Wesen hinzustellen und die Seele in eine bloß äußerliche Verbindung mit demselben zu setzen. Dadurch entzieht man sich alle Möglichkeit, die sog. Wechselwirkung zwischen Seele und Leib natürlich zu erklären. Man muß zu unerwiesenen und unerweisbaren Hypothesen sich flüchten, wie sich denn in der That in der cartesianischen Schule die barocke „occasionalistische" Hypothese herausgestaltet hat, die zur Erklärung der Wechselwirkung zwischen Seele und Leib eine stetige unmittelbare Vermittlungsthätigkeit Gottes postulirt. Auch befindet man sich mit dieser Sublimirung des Leibes zu einem eigens lebenden Wesen im besten Zuge, den Gegensatz zwischen Seele und Leib aus einem bloß physischen zu einem ethischen zu spannen. Schon tritt bei Cartesius der Satz hervor, daß der Widerstreit gegen die sittlichen Forderungen der Vernunft, welcher in uns sich vorfindet, ausschließlich dem Leibe, nicht der Seele zuzuschreiben sei. Damit ist kein Fortschritt in der Psychologie gemacht, sondern nur ein alter Irrthum in neuer Form wieder an's Licht gezogen. Das cartesianische System kann demnach in keiner Richtung die wissenschaftliche Kritik bestehen. Daher ist es später auch zur Quelle der verhängnißvollsten philosophischen Irrthümer, z. B. des spinozistischen Systems, geworden. Daß es Cartesius gut meinte, daß er durchaus kein Gegner des Christenthums und der Kirche war, und daß ihm schreiendes Unrecht

geschah, wenn eine spätere Zeit seine Reformbestrebungen in der Philosophie aus einer angeblichen Abgeneigtheit gegen die katholischen Grundsätze herleitete, ist gewiß richtig; aber dieß kann nicht hindern, sein System als das, was es ist, zu bezeichnen, nämlich als ein verfehltes, und zwar als ein derart verfehltes, daß die falschen Anschauungen, die in demselben sich vorfinden, auch nicht verbesserungsfähig sind, so lange der eingenommene Standpunkt unverrückt bleibt. Aber so muß es kommen, wenn alle Continuität in der Entwicklung der Philosophie abgebrochen, die große Arbeit der Geister in der Vergangenheit gänzlich ignorirt und vollständig ab ovo angefangen werden soll. Nachträglich ist zu bemerken, daß nach dem Tode des Cartesius aus seinem Nachlasse noch erschienen: Le monde, ou traité de la lumière, Paris 1664; Regulae ad directionem ingenii, Amst. 1701, und Inquisitio veritatis per lumen naturae, Par. 1701. Die beste Gesammtausgabe der Werke des Cartesius ist Amstelod., Boeve 1692, und 1698 bis 1701, 9 Bde. In französischer Sprache sind seine Werke Paris 1701, 1724 und durch V. Cousin 1824—1826 herausgegeben worden; die philosophischen Werke im Besondern durch Garnier, Paris 1835. (Vgl. Millet, Descartes, sa vie, ses travaux, ses découvertes, 2 vols., Paris 1867—1871; Schaarschmidt, Descartes und Spinoza, urkundliche Darstellung der Philosophie beider, Bonn 1850; Bouillier, Hist. de la philosophie Cartésienne, Paris 1854; Löwe, Das speculative System des René Descartes, Wien 1855; H. Schmidt, Descartes und seine Reform der Philosophie, Nördl. 1859; Bertrand de St-Germain, Descartes considéré comme physiologiste et comme médecin, Paris 1870; E. Saisset, Précurseurs et disciples de Descartes, Paris 1862; L. Gerkrath, De communione, quae intercedit inter Cart. et Pascal, Brunsb. 1863, u. A.) [Stöckl.]

Carthago, Bisthum. Die tyrische Königstochter Dido (al. Zorus und Carchedon) hat nach der Sage im neunten Jahrhundert v. Chr. an der Nordküste Afrika's eine „Neustadt", „Karthad-Hadtha", welchen Namen die Griechen in Καρχηδών, die Römer in Carthago sich mundgerecht machten, angelegt. Nachdem diese Stadt mehr als 700 Jahre geblüht und mit Rom um den Vorzug gewetteifert hatte, wurde sie 146 v. Chr. von den Römern gänzlich zerstört. In der Nähe der spurlos verschwundenen Trümmer wieder aufgebaut und unter Kaiser Augustus mit 3000 römischen Bürgern und zahlreichen Eingeborenen bevölkert, erhob sich Carthago Nova s. Romana zum zweiten Male zum Rom der afrikanischen Welt. Es sollte aber das neue Carthago kein höheres Alter erreichen als das alte. Schon 439 n. Chr. wurde es von dem Vandalenkönig Genserich erstürmt und theilweise zerstört; nachdem es sich unter der Herrschaft der byzantinischen Kaiser wieder erholt, wurde es 647 und 692 von den arabischen Horden verwüstet und von Hassan, dem Feldherrn des Khalifen Abdul Melek Ben Merwan, im J. 706 vollständig zerstört. Auf der weiten Fläche, auf welcher sich einst diese stolze, für das Christenthum so wichtige Metropole mit ihren 700 000 Einwohnern erhob, liegen jetzt drei elende arabische Dörfchen: Sibi Bu Said, Duar-esch-Schat und Malka, etwa zwei deutsche Meilen nördlich vom heutigen Tunis; auf dem höchsten Punkte aber, an der Stelle der früheren Burg Brysa, erhebt sich jetzt eine katholische Kapelle zu Ehren des heiligen Königs Ludwig von Frankreich, der auf seinem zweiten Kreuzzug inmitten der Ruinen Carthago's der Pest erlag (vgl. Kath. Miss., Freiburg 1878, 51 ff., wo sich viele Abbildungen der Trümmer des alten Carthago finden). Unter den Römern war Carthago Hauptstadt des proconsularischen Afrika (s. d. Art. Afrika, nordwestl.), Sitz des Proconsuls und anderer Beamten, des Provinzialgerichtshofs u. s. w., Standquartier größerer Truppenmassen und Mittelpunkt des lebendigsten Verkehrs. Unter diesen Umständen läßt sich schon zum Voraus erwarten, daß bei dem großen Missionseifer der ersten christlichen Soldaten und Kaufleute u. s. w. diese Stadt nebst Umgegend dem Evangelium nicht lange werde verschlossen geblieben sein. In der That findet sich auch hier sehr frühe ein blühendes Kirchenthum, ohne Zweifel von Rom und Italien aus hierher verpflanzt. Schon Epänetus, ein Schüler des hl. Paulus (Röm. 16, 5), soll den ersten Samen des Christenthums hierher gebracht haben. Der erste Bischof, Optatus, erscheint um 202 n. Chr. Seine Nachfolger waren lange die einzigen ständigen Metropoliten in der ganzen afrikanischen Kirche und übten Quasi-Patriarchalrechte auch in den übrigen Kirchenprovinzen aus. In letzteren gab es keinen ständigen Metropoliten; die Metropolitanrechte übte hier stets der „Senex" aus, d. h. der nach der Ordination älteste Bischof war Vorsteher der Provinz, und sein Stuhl hieß prima Sedes, er selbst aber Episcopus primae Sedis, Bischof des ersten Sitzes der Provinz. Es war also hier das Eigenthümliche, daß das Metropolitanrecht nicht, wie sonst überall in der Kirche, an einen bestimmten Sitz, an eine Metropole im eigentlichen (bürgerlichen und kirchlichen) Sinne, sondern an eine geistige Erstgeburt geknüpft war, und dieß mag seinen Grund darin haben, daß die bischöfliche Kirche der bürgerlichen Capitale Carthago stets als eigentliche Mutterkirche sämmtlicher afrikanischen Kirchen angesehen wurde, was sie in der That auch war (vgl. Schelstrate, De eccl. afric. Dissert. I, c. 4; Thomassin, Vet. et nov. eccl. discipl. P. I, lib. 1, c. 20, n. 5 sqq.; Phillips, K.-R. II, 70 f.; Hefele, Conc.-Gesch., 2. Aufl., I, 182. 194. II, 55 Anm. 6). Nachdem auch die anderen Provinzen eigentliche Metropoliten erhalten hatten (wann, ist unbekannt), blieb gleichwohl Carthago factisch das Haupt (Primatie) der ganzen nordafrikanischen Kirche. Der Bischof desselben führte den Vorsitz

auf den allgemeinen afrikanischen Concilien (Concilia plenaria Africae), die er stets auch berief, und deren Beschlüsse von ihm publicirt wurden; er besorgte im Namen der afrikanischen Kirche den ganzen schriftlichen Verkehr nach außen wie nach innen, kurz er führte die Oberaufsicht, verbunden mit einer gewissen Obergewalt über die ganze afrikanische Kirche. Ja so groß war sein Ansehen, daß er, unbekümmert um die Einsprache des betreffenden Bischofs, aus jeder Diöcese den geeignetsten Geistlichen nehmen und zum Bischof einer andern Kirche weihen durfte (zufolge des Concils vom Jahre 397). Trotzdem stand er zu den Bischöfen der anderen Provinzen keineswegs in dem gleichen Verhältnisse, wie die eigentlichen Patriarchen zu den Bischöfen ihres größeren Kirchensprengels, indem wichtige Dinge, Appellationen u. s. w. synodaliter behandelt, und die Causae majores nicht in Carthago, sondern in Rom angebracht wurden (Phillips a. a. O. II, 73. V, 205 ff.). Auf einem Concil zu Hipporegius (jetzt Bona in Algier) vom Jahre 393 wurde gegen solche Titel, wie sie die Patriarchen in anderen Gegenden führten, geeifert (Ut primae Sedis episcopus non appelletur princeps sacerdotum, aut summus sacerdos — ἔξαρχος τῶν ἱερῶν — aut aliquid hujusmodi: sed tantum primae sedis episcopus). Als Bischöfe nach Optatus sind bekannt: Agrippinus (215—220); Cyrus; Donatus (vor 238); der hl. Cyprian (s. d. Art.), der berühmteste unter allen (gest. 14. September 258); Carpophorus; Lucianus; Mensurius (gest. 311); Cäcilian (consecrirt 311, zu Nicäa 325); Rufus (337); Gratus (gest. in der Verbannung nach dem Jahre 350); Restitutus (359); Genelius (Genethlius), vor 381; Aurelius (381 bis 426); Capreolus (431); Quotvultdeus (437); Deogratias (consecrirt 26. October 454, gest. 458 im Januar); Eugen, nach 24jähriger Sedisvacanz, erwählt 479, starb 13. Juli 505 in Gallien; unter ihm wütheten die Vandalen, und von den 164 Bischofssitzen der proconsularischen Provinz vom Jahre 411 bestanden im Jahre 484 nur noch 54; Bonifatius, nach abermaliger längerer Sedisvacanz, erwählt 523, starb 535. Unter seinem Nachfolger Reparatus (seit 535, verbannt 551) wurde Carthago zum Quasi-Patriarchat erhoben. Nachdem Kaiser Justinian die Vandalen aus Afrika vertrieben, erhob er nämlich durch die Constitution Venerabilem ecclesiam (Novell. 37) den Bischof von Carthago auf dieselbe Stufe, worauf der Bischof von Rom und Constantinopel stand. Aber schon in der 131. Novelle cap. 4 wird dieß dahin limitirt, daß er dieselben Vorrechte den Bischöfen von Justiniana Carthago erhalten wissen wolle, welche er soeben dem Bischofe von Prima Justiniana (s. d. Art. Achrida) bestätigt habe (Baron. ad ann. 535 VIII, 250). Die letzten Primaten Carthago's waren: Primasius (Primosus), seit 553, starb nach 565; Publianus (581); Dominicus (591); Fortunius (632); Victor, erwählt im Juli 635. Dann ist kein Primas mehr bekannt bis auf Thomas (um 1054) und Cyriacus (um 1076), welche letzten aber nicht beide mehr zu Carthago residirt zu haben scheinen. Unter Thomas wurde die Primatialwürde Carthago's selbst von Rom aus anerkannt und bestätigt. Als nämlich der Bischof von Gummita sich Eingriffe in das Recht des Erzbischofs von Carthago erlaubt hatte, und Papst Leo X. (1048—1053) davon durch Thomas in Kenntniß gesetzt worden war, ließ der Papst die Bischöfe Afrika's in zwei Briefen wissen, daß der Erzbischof von Carthago Primas von ganz Afrika sei, der Bischof von Gummita aber weder Bischöfe weihen oder absetzen, noch ein Provinzialconcil berufen könne ohne Zustimmung des Erzbischofs von Carthago. Von da an verschwindet jede Spur des Christenthums in und um Carthago. (Vgl. außer der bereits angeführten Literatur noch: M. Leydeker, Hist. eccl. afric. illustr., Utr. 1690; J. Sanchez, Hist. eccl. afric., Matriti 1784; St. A. Morcelli, Africa christ., Brix. 1816—1817, 3 voll.; J. Muenter, Primordia eccl. afric., Copenh. 1829; J. B. Rossi, De christ. titulis [in Spicileg. Solesm. ed. Pitra 1858, IV, 497]; E. A. Blampignon, De S. Cypriano et de primaeva Carthag. eccl., Paris. 1862.) [Reher.]

Cartier, P. Gallus, Benedictiner zu Ettenheim-Münster im Breisgau, war geboren zu Pruntrut (Porrentruy) in der französischen Schweiz 8. April 1693, legte 1712 die Profeß ab und erhielt 1717 die Priesterweihe. Anfangs war er in seinem Berufe durchaus nicht eifrig; des Klosterlebens überdrüssig, erwirkte er sich die Erlaubniß zur Uebernahme einer Hofmeisterstelle in Wien, kehrte jedoch bald voll Reue und gründlich gebessert in sein Kloster zurück, lehrte Philosophie und Theologie zu Hause und (1729) im Kloster Gengenbach, bis er 1732 zum Prior ernannt wurde. Nachdem er dieses Amt zehn Jahre versehen hatte, wurde er Subprior, Novizenmeister und wiederum Professor, empfing 1743 das Diplom eines apostolischen Notars und im folgenden Jahre von Papst Benedict XIV. für sein Buch über die Unfehlbarkeit die Ernennung zum Consultor der Congr. Indicis. Bis in sein hohes Alter übte er mit dem Eifer eines Novizen alle Ordensobliegenheiten, feierte 1767 unter allgemeiner Theilnahme sein Priesterjubiläum und starb über 84 Jahre alt den 17. April 1777. Er war als Philosoph und Theologe einer der bedeutendsten Gelehrten des Benedictinerordens im vorigen Jahrhundert (Werner, Gesch. der kath. Theol. 166. 178; Derselbe in der Allgem. deutschen Biogr. IV, 36. 37). Seine gedruckten Schriften sind: a. Tract. theol. de S. Scriptura, 1736; b. Auctor. et infallib. summor. pontif., August. Vind. 1738 (gegen Bossuet und Tournely); c. Universal. concionandi scientia, 2 tom., Aug. Vind. 1749 (erschien anonym und ist nach dem Französischen bearbeitet); d. Philosophia eclectica, Aug. Vind. 1756 (dem Wesen nach cartesianisch);

e. Theologia univers., 5 tom., Aug. Vind. 1757, sein Hauptwerk, an welchem mehrere seiner Ordensgenossen mitarbeiteten. Auch mit geographischen Studien beschäftigte er sich und hinterließ im Manuscript u. A. eine Beschreibung des schwäbischen Kreises und der Schweiz. (Vgl. Ziegelbauer, Hist. lit. IV, 16. 33. 705; Handschriftl. Mittheil. des Herrn Pfarrers Kürzel von Ettenheim-Münster.) [Sachs, O. S. B.]

Cartier, P. German, älterer Bruder des Vorstehenden, ebenfalls Benedictiner zu Ettenheim, geboren den 22. Juli 1690 zu Pruntrut (Porrentruy), legte 1713 Profeß ab und ward 1717 zugleich mit seinem Bruder zum Priester geweiht. Als Muster eines Ordensmannes ward er schon im nächsten Jahre zum Prior erhoben, legte aber 1723 diese Würde freiwillig nieder, um alle seine Zeit und Kraft dem Lehramt zu widmen. Von da an war er bis zu seinem Lebensende Lector der Theologie für die Ordenscleriker in seinem eigenen Kloster, eine Zeit lang auch im congregirten Kloster Ebersmünster im Oberelsaß. Er starb 18. Februar 1749. Von seinem Fleiße zeugen die zahlreichen von ihm hinterlassenen Manuscripte, der Mehrzahl nach ascetischen oder contemplativen Inhalts; auch eine deutsche Uebersetzung des Propheten Isaias mit Commentar befindet sich darunter. Nur zwei seiner Werke erschienen im Druck, nämlich: a. Dilucidatio psalmodiae eccles., Friburg. 1734 (Erläuterung schwieriger Stellen der Psalmen und Cantica nach der Ordnung des Benedictinerbreviers), neue Ausgabe von P. Jos. Schneider, Regensburg 1871, und b. als opus posthumum die Biblia S. Vulgat. edit. mit deutscher (paraphrasirender) Uebersetzung und lateinischem Commentar, 4 Thle., Konst. 1751 (3. Aufl. 1770); bei dieser Arbeit hatten ihn einige seiner Ordensbrüder unterstützt. (Quellen wie oben.) [Sachs, O. S. B.]

Carvajal, Bernhardin de, Cardinal und Hauptgegner Julius' II., war zu Placentia in Spanien von vornehmen Eltern geboren und kam unter dem Pontificate Sixtus' IV. an den päpstlichen Hof, wo er wegen der Verdienste seines Oheims, des Cardinals Johann Carvajal, mit Freuden aufgenommen und zum Geheimkämmerer ernannt wurde. Innocenz VIII. verlieh ihm das Bisthum Cartagena und schickte ihn als Nuntius nach Spanien; von Ferdinand und Isabella hinwieder wurde er als spanischer Botschafter an den Hof Alexanders VI. gesandt. Dieser Papst ernannte Bernhardin 1493 zum Cardinalpriester mit dem Titel SS. Petri et Marcellini, welchen er später mit dem von S. Croce in Gerusalemme vertauschte. Als Cardinal wurde er mit mehreren ehrenvollen Gesandtschaften betraut, u. A. an den Kaiser Maximilian und an König Ferdinand von Sicilien. Später jedoch ergriff er die Partei der mit Julius II. unzufriedenen Fürsten, fiel vom Papste ab und stellte sich an die Spitze des Conciliabulums zu Pisa 1511, an welchem sich außer ihm noch vier andere Cardinäle und einige französische Prälaten betheiligten. Julius II. entsetzte die abtrünnigen Cardinäle ihrer Würde; das fünfte Lateranconcil bestätigte die Absetzung der Schismatiker; Leo X. aber nahm die Reumüthigen wieder in Gnaden auf. Die nothwendig gewordene Demüthigung vor Leo X. mochte Bernhardin wohl schwer gefallen sein, da er einst gehofft hatte, an Julius' II. Stelle den heiligen Stuhl zu besteigen. In Pisa hatte ihn darum die Straßenjugend mit dem Rufe „Papst Bernardino" verfolgt (Reumont, Rom III b, 78. 79). Nach seiner Aussöhnung mit Leo X. lebte Bernhardin Carvajal noch bis zu Clemens' VII. Zeit und behauptete zu Rom durch Glanz und Reichthum eine angesehene Stellung, da er mehrere einträgliche Beneficien besaß. Er starb als Bischof von Ostia und Decan des heiligen Collegiums den 16. December 1523 in einem Alter von 67 Jahren (Ughelli, Ital. sacr., ed. 2, I, 78, not. 1). Im Uebrigen war Bernhardin Carvajal hervorragend durch Tugend, Gelehrsamkeit, Geschäftsgewandtheit und Beredsamkeit. Er hat sich ein schönes Denkmal gesetzt durch die Deckenmalereien, welche er an der Tribuna von S. Croce in Gerusalemme anbringen ließ. (Vgl. Ciacon.-Oldoin. III, 170; Eggs, Purpura docta III, 278; Reumont, Rom III a, 269. III b, 275; Maurenbrecher, Geschichte der katholischen Reformation, Nördlingen 1880, I a. m. St.) [Punkes.]

Carvajal (Carvagial), Johann, zuletzt Cardinalbischof von Porto, leistete unter den Päpsten Eugen IV., Nicolaus V., Calixt III. und Pius II. als päpstlicher Legat in Deutschland, Böhmen und Ungarn der Kirche äußerst wichtige Dienste, und starb unter Paul II. den 6. December 1469 im 70. Jahre seines Alters zu Rom, nachdem er 32mal in der Eigenschaft eines päpstlichen Gesandten fungirt hatte (Jac. Piccolomini Amanati, Comment. lib. 1. 2 et 7). Er war zu Truxillo in Andalusien geboren, ein ausgezeichneter Kenner des bürgerlichen und canonischen Rechtes, Anfangs Auditor der Rota, dann Gouverneur der Stadt Rom. Auf dem Reichstage zu Mainz im Mai 1441 erscheint er mit Nicolaus von Cusa als Abgesandter Eugens IV.; er vertheidigte diesen siegreich gegen die Beschuldigungen des Baseler Concils und wies nach, daß dessen Absetzung durch das Baseler Concil (25. Mai 1439) auch der Form nach ungerecht sei. Aber die Fürsten beharrten bei ihrer „Neutralität" und verlangten (auf den August 1442) ein neues Concil, jedoch weder zu Basel noch zu Florenz, auf welchem die Streitigkeiten der beiden Päpste Eugen IV. und Felix V. entschieden werden sollten. Statt dessen kam es im Juni 1442 zum Fürstentage von Frankfurt a. M., bei dem sich als Gesandte Eugens wieder Carvajal und Nicolaus von Cusa mit Jacob von Ferrara befanden. Aber Friedrich III. eilte schnell zur Königskrönung nach Aachen (17. Juni 1442), und als er im August nach Frankfurt

zurückkam, wurde neuerdings ein Concil in Deutschland vorgeschlagen (Acta Patritiana Concil. Basil. et Florent. bei Spondanus ad a. 1441, n. 6 — 1442, n. 7). Auch die Vorschläge beim Reichstage zu Nürnberg 1444 waren erfolglos. Im nämlichen Jahre hatte sich Carvajal zum Landtage nach Prag begeben, um die Calixtiner zur Beobachtung der Compactaten (s. d. Art. Hussiten) und wo möglich zur gänzlichen Vereinigung mit der römischen Kirche zu bewegen. Diese Bemühungen waren umsonst. Glücklicher fiel die Sendung aus, welche er 1446 zugleich mit Thomas von Sarzana, Bischof von Bologna (nachmals Papst Nicolaus V.), und Nicolaus von Cusa zum Fürstentage in Frankfurt a. M. erhielt. Eugen IV. hatte (1445), im Vertrauen auf die Gunst Kaiser Friedrichs III. und der Mehrzahl unter den deutschen Fürsten, die zu Felix V. hinneigenden Kurfürsten von Köln und Trier abgesetzt und ihre Stühle vergeben; darüber wurden die andern Kurfürsten erbittert. Es galt nun, diese zu beschwichtigen und die deutschen Fürsten insgesammt einmal von der gegen die beiden Päpste beobachteten Neutralität abzuziehen und für den rechtmäßigen Papst zu gewinnen. Die päpstlichen Gesandten führten, von Aeneas Sylvius klug unterstützt, dieses schwierige Geschäft so glücklich durch, daß noch im nämlichen Jahre deutsche Gesandte nach Rom gingen und am 5. und 7. Februar 1447 die Fürstenconcordate (s. Concordate) zu Stande kamen. Dafür schickte Eugen IV. den beiden Abgesandten Thomas von Sarzana und Carvajal bei ihrer Rückkehr am 17. December 1446 den Cardinalshut bis vor die Thore Roms entgegen (Platina in Nicolao V.). Carvajal war schon früher zum Bischof von Placentia in Spanien ernannt worden, in dessen Nähe er später die berühmte Cardinalsbrücke über den Tajo erbaute. Auf Eugen IV. (gest. 23. Febr. 1447) folgte Nicolaus V. Dieser suchte auf Grundlage der Fürstenconcordate die Anerkennung Deutschlands zu gewinnen und die in jenen ihm zugesicherte Entschädigung festzustellen. Er sandte deßhalb den nunmehrigen Cardinaldiacon S. Angeli in foro piscium, Carvajal, abermals nach Deutschland; am 21. August 1447 sanctionirten Friedrich III. und die deutschen Fürsten auf dem Reichstage zu Aschaffenburg die Concordate, und am 17. Februar 1448 hatte Carvajal zu Wien jene Separatverträge zu Stande gebracht, welche man die Aschaffenburger oder Wiener Concordate nennt (s. Concordate). Gleich darauf ging er als päpstlicher Legat zum zweiten Male nach Prag und fand dort bei seiner Ankunft am 1. Mai allgemein eine ehrenvolle Aufnahme. Indeß ging er auf das Doppelbegehren der Böhmen, nämlich auf die Bestätigung der Compactaten und die Consecration des Johannes Rockyzana zum Erzbischof von Prag, nicht ein. Die Böhmen hatten die Compactaten fortwährend nur in ihrem Sinne ausgelegt, und Rockyzana's Rechtgläubigkeit mußte beanstandet werden (s. d. Art. Böhmische Brüder; Cochlaei Hist. Hussit. l. X; Spondanus ad a. 1448, n. 2). Nach einem Berichte Amanati's (Card. Papiensis in fine comm.) hatte Rockyzana den Cardinal zu einer Disputation aufgefordert und seine Rede mit den Worten: Aeternum Patris Verbum begonnen; er blieb aber, von einer plötzlichen Verwirrung befallen, nach dreimaliger Wiederholung derselben Worte stumm, und Carvajal hielt nun, von denselben Worten anfangend, eine begeisterte Rede im katholischen Sinne. Doch blieb auch diese Mission erfolglos. Nicolaus' V. (gestorben 24. März 1455) Nachfolger, Calixt III., richtete sein Hauptaugenmerk auf einen Kreuzzug gegen die Türken. Der Cardinal von Avignon wurde nach Frankreich, Carvajal als apostolischer Legat nach Deutschland und Ungarn beordert. Dieser brachte mit Hilfe des hl. Johannes Capistran ein Heer von beiläufig 40 000 Mann zusammen, das unter der persönlichen Anführung Capistrans und vereinigt mit den Schaaren des heldenmüthigen Johann Hunyades am 22. Juli 1456 bei Belgrad einen glänzenden Sieg über die Türken erfocht. Im J. 1457 betrieb er im Auftrage des Papstes die Aussöhnung zwischen Friedrich III. und König Ladislaus von Ungarn und Böhmen; dann sollte er der Vermählung des unglücklichen Ladislaus in Prag beiwohnen. Im J. 1458 schlichtete er Zwistigkeiten zwischen ungarischen Magnaten zu Gunsten des Thronwerbers Matthias Corvinus. Weniger günstig zeigte er sich dem heuchlerischen Georg Podiebrad, welcher in demselben Jahre seine Erwählung zum Könige von Böhmen durchgesetzt hatte. Mittlerweile war auf Calixt III. (gest. 6. Aug. 1458) Aeneas Sylvius als Pius II. gefolgt. Dieser hatte, um einen gemeinschaftlichen Operationsplan gegen die Türken zu organisiren, auf den 1. Juni 1459 eine Zusammenkunft aller christlichen Fürsten nach Mantua ausgeschrieben und sich persönlich daselbst eingefunden; doch erhielt er meistens nur glänzende Versprechungen, deren Erfüllung Bessarion (s. d. Art.) in Deutschland und bei Friedrich III. betreiben sollte, weil Carvajals persönliche Anwesenheit in Ungarn durch das Vorrücken der Türken immer nöthiger wurde. Die glänzenden Verdienste Carvajals, den seine Mission sechs Jahre lang von Rom ferne gehalten und den mannigfachen Gefahren des Krieges und eines ungesunden Klima's ausgesetzt hatte, wurden bei dessen Rückkehr von Pius II. mit der höchst ehrenvollen Promotion vom Cardinaldiacon zum Cardinalbischof (von Porto ad titulum S. Rufinae) belohnt. Wirklich hatte die Uneigennützigkeit und die Beharrlichkeit, mit welcher Carvajal Vermögen und Gesundheit dieser schwierigen Sendung widmete, sowie dessen fleckenloser sittlicher Charakter eine solche Auszeichnung verdient. Als im J. 1464 Pius II., dessen Aufforderung einzig die Venetianer Folge geleistet hatten, nach Ancona reiste, um von dort ein Kreuzheer gegen die Türken zu führen, hatte er den Cardinal Carvajal in den Peloponnes

vorauszuschicken, und dieser nahm, obwohl alt und gebrechlich, mit rührender Begeisterung den schüchtern vorgebrachten Antrag des ebenfalls kranken Papstes auf. Pars haec vitae ultima Christo neganda non est! rief er aus, und augenblicklich zeigte er sich bereit, den von den Türken hart bedrängten Ragusanern persönlich Hilfe zu bringen. Auf Pius II. (gest. zu Ancona 14. Aug. 1464) folgte Paul II. Dieser hatte vor seiner Wahl eine Capitulation beschworen, von welcher er später, auf den Rath einiger Ehrsüchtigen, Umgang nehmen wollte. Da war es Carvajal, welcher durch seine ehrerbietige Festigkeit das Vorhaben des Papstes rückgängig machte, obwohl schon alle andern Cardinäle dafür gewonnen waren. Durch die nämliche Festigkeit bewog er auch 1466 den ängstlichen Papst und die zaudernden Cardinäle zur feierlichen Absetzung Podiebrads. — Unter Carvajals nachgelassenen Schriften finden sich: Defensio sedis apostolicae; Relatio compendiaria legationum suarum; Epistolarum volumen; Orationes sacrae et profanae. Zur Literatur: Pii II. (Aeneae Sylvii) Comment. de concilio Basileae celebrato, s. l. et a.; Jac. Piccolomini Amanati, Card. Papiensis, Epp. et Comment., Mediol. 1506; J. Cochlaeus, Hist. Hussit., Mediol. 1549; Balthasar Porregnus, Elogia cardinal. Hispan; Joann. Palatii Fasti cardinal. II, 253—258; Eggs, Purpura docta III, 134—139. [Häusle.]

Carvajal (Caravajal), Ludwig de, Ordinis minor. de observantia, stammt aus dem Gebiete der altspanischen Provinz Bätica. Die hervorragenden Kenntnisse, welche er sich während seiner Studienzeit zu Paris erworben hatte, verschafften ihm in seiner Heimat ein hohes Ansehen und einen nicht unbedeutenden Namen. Obwohl Ludwig de Carvajal der einzige Erbe reicher Eltern war und sich gleichmäßig durch Gelehrsamkeit und Beredsamkeit auszeichnete, trat er dennoch in den Franciscanerorden. Von Papst Paul III. ward er unter die tridentinischen Theologen berufen, und in den Jahren 1546 und 1547 erscheint sein Name öfter in den Concilsacten (Acta genuina ss. Conc. Trid. ab Aug. Theiner, ed. Zagrabiae 1874, I, 401. 440). Zu Trient hielt er am zweiten Fastensonntage 1547 auch eine mit großem Beifalle aufgenommene Rede an die Concilsväter, welche nachher im Drucke erschien. Sein Hauptwerk verdankt die Entstehung dem Bestreben, die Theologie von den Auswüchsen der Spätscholastik zu reinigen. Es erschien unter dem Titel: Theologicarum sententiarum liber singularis seu restitutae theologiae et a sophisticis et barbarie pro virili repurgatae specimen, Coloniae 1545, Antwerpiae 1548. Bereits einige Jahre früher hatte er veröffentlicht: Declamatio expostulatoria pro immaculata Conceptione Dei Genitricis Mariae, Parisiis 1541. Ludwig de Carvajal gehörte zu denjenigen, welche sich durch die Gelehrsamkeit des Erasmus von Rotterdam durchaus nicht blenden ließen. Die frivolen Angriffe desselben auf den Ordensstand bestimmten ihn vielmehr zur Veröffentlichung einer Apologia monasticae professionis, Antwerpiae 1529. Die Antwort, welche Erasmus hierauf gab, erwiederte er mit einer Abhandlung unter dem Titel: Dulcoratio amarulentiarum Erasmicae responsionis. (Vgl. Nicolaus Antonius, Bibl. hisp. nov. II, 21—22.) [Punkes.]

Carvajal, Luisa de, eine heiligmäßige Jungfrau aus demselben altadeligen Geschlechte, wie die Vorgenannten, wurde am 2. Januar 1568 zu Xaraizejo bei Placentia geboren und war die Tochter des Gouverneurs Francisco de Carvajal y Vergas und der Maria de Mendoza y Pacheco. Schon in zarter Jugend gab Luisa Zeichen außerordentlicher Begnadigung. Ihre Tugenden entfalteten sich unter der umsichtigen Leitung ihres Oheims Hurtado de Mendoza, welcher das Kind nach dem frühen Tode der Eltern zu sich genommen hatte. Hurtado, zuerst spanischer Gesandter in Deutschland, dann Vicekönig von Navarra, war nicht bloß ein gewandter Staatsmann, sondern auch ein belesener Theologe und vollkommener Ascet. Er führte Luisa in das betrachtende und beschauliche Gebet ein, unterwies sie im Studium der heiligen Schrift und der Kirchenväter und leitete sie zu strenger Abtödtung und aufopfernder Nächstenliebe an. So bereitwillig aber Luisa sich seinen Anordnungen unterwarf (sie stimmte sogar zu, als er sie unter den Gehorsam zweier Dienerinnen stellte), ebenso entschieden trat sie ihm entgegen, als er ihr den Vorschlag machte, entweder eine standesmäßige Ehe einzugehen oder das Klosterleben zu wählen; sie fühlte sich angetrieben, in der Nachfolge Christi ein Leben der Armut und Niedrigkeit in Mitte der Welt zu führen. Erst nach des Oheims Tod konnte sie ihren Wunsch zur Ausführung bringen. Sie bezog in Madrid ein armes Häuschen und wurde im Kleide einer Bettlerin die Magd ihrer früheren Untergebenen, sowie die Dienerin aller Armen, Kranken, Verirrten und Bedrängten. Anfänglich Gegenstand des bittersten Spottes und der Verachtung, erlangte sie bald den größten Einfluß sowohl in den höchsten Ständen, als in den niedersten Schichten der Gesellschaft, überall lebendigen Glauben und wahres Christenthum erweckend. Nachdem sie in dieser Weise eine Reihe von Jahren zu Madrid und dann zu Valladolid gewirkt hatte, brachten die Nachrichten von den blutigen Verfolgungen der englischen Katholiken in ihr den Plan zu Reife, für die katholische Sache in England persönlich thätig zu sein und, wenn es Gott gefalle, den Martyrtod zu erlangen. Mit ihrem bedeutenden Vermögen stiftete sie das Noviciat der Jesuiten in Löwen, das bald viele Missionare nach England senden konnte, und reiste dann 1605 selbst nach London. Anfänglich fand sie Schutz und Wohnung beim spanischen Gesandten Pedro de Zuniga; später bezog sie ein Häuschen mitten unter der ärmsten Be-

völkerung. Bewundernswerth war ihre Missionsthätigkeit, so daß die Anklage gegen sie erhoben wurde, sie wirke mehr als 20 papistische Priester. Den durch die Güterconfiscationen verarmten Katholiken brachte sie Trost und Hilfe; sie drang in die Gefängnisse und ermunterte die Bekenner; Abgefallenen vermittelte sie die Versöhnung mit der Kirche; sie sammelte die Reliquien der für den Glauben getödteten Priester und entzündete durch ihre Briefe auch auf dem katholischen Continente werkthätige Theilnahme für die verfolgten Katholiken Englands. Nachdem eine zweimalige Verhaftung ihren Eifer nicht gemindert hatte, erhielt sie endlich durch diplomatische Intercession von König Philipp IV. den Befehl, England zu verlassen. Das Land aber, für welches sie alle ihre Kräfte verzehrt hatte, sollte auch Zeuge ihres Todes sein. Sie starb, ehe sie der königlichen Weisung folgen konnte, am 2. Januar 1614 in London. Ihr Leib wurde im folgenden Jahre nach Spanien überführt. Den eingeleiteten Beatificationsproceß unterbrachen politische Ereignisse. (Vgl. Luis Muñoz, Vida y virtudes de la vener. Virgen Doña Luisa de Carvajal, Madrid 1632; G. Fullerton, The Life of L. de Carvajal, London 1873, deutsch Köln 1874.) [Streber.]

Casal, Caspar, O. S. Aug., Polemiker, geb. 1510 zu Santarem in Portugal aus hochadeligem Geschlecht, ein sittenreiner und gelehrter Mann, ward 1542 Doctor und Professor der Theologie zu Coimbra, 1551 Prediger, Rathgeber und Beichtvater des Königs Johann III. und seines Sohnes Johann, bald nachher Bischof von Funchal auf der Insel Madeira und Primas von Indien, 1557 Bischof von Leiria, endlich von Coimbra und starb am 9. August 1587. Zweimal war er auf dem Concil von Trient zugegen und leuchtete dort durch Gelehrsamkeit hervor. Er wurde auch mit einer Gesandtschaft an König Philipp II. von Spanien betraut. Vor seiner Erhebung zur bischöflichen Würde veröffentlichte er zu Venedig das philosophische Werk: In praedicamenta Aristotelis ejusque Libros Topicorum; die späteren Werke sind ausschließlich gegen die Häretiker seiner Zeit gerichtet: Axiomata christiana ex diversis Scripturis et s. Patribus adversus haereticos antiquos et modernos, Conimbr. 1550, Ven. 1563; De coena et calice Domini quoad laicos et clericos non celebrantes, Ven. 1563; De sacrificio Missae et SS. Eucharistiae celebratione, Ven. 1563, Antw. 1566; Libri XI de justitia, in quibus orthodoxa de justif. fides asseritur, 4 voll., Ven. 1563. (Vgl. Nic. Antonii Bibl. Hisp. nova I, 522 sq.) [Keller, O. S. Aug.]

Casali, s. Ubertinus von Casale.

Casalio, Johannes Baptista — nicht zu verwechseln mit dem gleichnamigen Dichter (vgl. Fr. Arsilius, De poetis Urbanis) —, Archäologe, war in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts aus einer adeligen Familie zu Rom geboren. Mit dem päpstlichen Nuntius, Cardinal Johann Franz von Bagnorea, kam er 1630 nach Grénoble und lernte dort Mazzarin kennen. Längere Zeit verweilte er in Paris und Dordrecht und bereiste dann Frankreich, England, Holland und Deutschland. Nach Rom zurückgekehrt, beschäftigte er sich besonders mit dem Studium christlicher und profaner Alterthümer, zu deren Erforschung er mit seinem Freunde Jacob Philipp Tomassini, nachmaligem Bischof von Aemonia, häufige Ausflüge machte. In seiner Wohnung am Fuße des Aventin legte er eine Bibliothek und eine reichhaltige Cimeliensammlung, bestehend in Stein- und Metallgebilden, an. Es befanden sich daselbst, wie Thomasinus bemerkt: Icones, saxa, lucernae, tripodes, vasa .... curiosae et reconditae eruditionis imagines. In vorgerückterem Alter empfing Casalio die heiligen Weihen und entfaltete im J. 1650 als Camerarius (Schatzmeister) des Hospitiums von der heiligen Dreifaltigkeit eine segensreiche Thätigkeit in der Bewirthung der zum Jubiläum herbeiströmenden Pilger. Sein Todesjahr fällt nach 1650. Casalio schrieb: 1. De veteribus Aegyptiorum ritibus, Romae 1644; eine interessante, aber nicht sehr gründliche Abhandlung, die er Mazzarin widmete. 2. De antiquis Romanorum ritibus, Romae 1645, worin, wie Zaccaria (Bibl. rit. l. 2, c. 3) bemerkt, schärfere Kritik und bessere Auswahl der Zeugnisse und Beweise zu wünschen wäre; sie ist dem Cardinal Bicchio gewidmet. 3. De veteribus sacris christianorum ritibus explanatio, Romae 1645 und 1647. In diesem Werke, das Deo Trino et Uni gewidmet ist, vertheidigt Casalio den sog. Reformatoren gegenüber die Heiligenverehrung, die Sacramente und ihre Ausspendung, die Sacramentalien, die heiligen Gefäße und Gewänder, die Kennzeichen der wahren Kirche Christi, den Primat des römischen Papstes, und berührt zuletzt die griechische Kirche. — Die drei genannten Abhandlungen erschienen im J. 1647 als eigenes Werk unter dem Titel De profanis et sacris veteribus ritibus opus tripartitum zu Rom und 1681, 1684 zu Frankfurt und Hannover. 4. De Urbis ac Romani imperii olim splendore, Romae anni Jubilaei 1650. Dieses Werk, Papst Innocenz X. gewidmet, ist wohl die gediegenste der Schriften Casalio's; sie enthält eine Geschichte des alten Rom, seiner Bewohner, Sitten, Gebräuche und Denkwürdigkeiten. Außerdem schrieb Casalio: De ritu nuptiarum veterum (Gronovii antiquitates VIII); De tragoedia et comoedia (l. c.); De tricliniis, conviviis, hospitalitate et tesseris veterum (l. c.); De thermis et balneis veterum (l. c. IX); De insignibus, annulis et fibulis (l. c.). (Vgl. Hurter, Nomencl. lit. I, 874; Zaccaria, Bibl. rit. l. 2, c. 3.) Die biographischen Notizen sind den Schriften Casalio's entnommen. [Schlösser.]

Casanate, Hieronymus, Cardinal, geb. 13. Februar 1620 zu Neapel, Gründer der Bibliotheca Casanatensis zu Rom, war einer der

um die Wissenschaft verdientesten Kirchenfürsten des 17. Jahrhunderts. Unter Innocenz X. wurde er päpstlicher Kämmerer, dann Governatore in verschiedenen Theilen des Kirchenstaates, unter Alexander VII. Inquisitor zu Malta und in der Folge Consultor der Inquisition zu Rom und Secretär der Propaganda, unter Clemens IX. Assessor der römischen Inquisition. Zur Cardinalswürde erhob ihn im J. 1673 Clemens X., welcher, ehe er Papst wurde, mit Casanate in enge freundschaftliche Berührung gekommen war und seine Bildung und Gelehrsamkeit schätzen gelernt hatte. Neben allseitiger Verwendung in den Congregationen, besonders des Index und der Inquisition, bekleidete Casanate seit 1693 in Folge der Ernennung durch Innocenz XII. das Amt des Bibliothecarius S. R. Eccl. (s. d. Art.), und an die große Zahl gelehrter Vorsteher der Vaticanischen Bibliothek reiht sich sein Name würdig an. In den Fenelon'schen Streit griff er mit großer Lebhaftigkeit und Schärfe zu Ungunsten Fenelons ein. Er war ein Maecenas litteratorum omnium ac eruditorum amantissimus, wie nach seinem Tode der Dominicanergeneral in einem Rundschreiben an seinen Orden sagt (Guarnacci I, 60). Sein Tod erfolgte am 3. März 1700 zu Rom. Vorher setzte er das römische Kloster der Dominicaner Santa Maria sopra Minerva als Erbe seiner außerordentlich umfangreichen Bücherschätze und zugleich eines großen Theiles seines Vermögens zu dem Zwecke ein, daß in dem bezeichneten Kloster eine öffentliche Bibliothek gegründet und unterhalten würde. Dieß war der Ursprung der berühmten Bibliotheca Casanatensis, der bedeutendsten Bibliothek Roms nach der Vaticana (s. d. Art. Bibliotheken, römische). Die durch kostbare Drucke und Manuscripte stets erweiterte Bibliothek hatte in Folge der Stiftung Casanate's zwei Dominicanerpatres als Bibliothekare und drei Laienbrüder für die untergeordneten Arbeiten. Daneben hatte der Cardinal unter Anweisung entsprechender Fonds bestimmt, daß sechs Dominicaner aus verschiedenen Ländern bei der Bibliothek und in jenem Kloster beständig zur Pflege theologischer Gelehrsamkeit im Sinne des hl. Thomas, den er überaus hochschätzte, verwendet würden, und daß außerdem zwei andere Patres daselbst öffentliche Vorlesungen über die Lehren des Aquinaten halten sollten. So wurde er zugleich der Gründer des Collegium Casanatense. (Vgl. Guarnacci, Vitae Pontiff. et Cardd. I, 58 [wo Casanate's Bildniß]; Moroni, Diz. V, 234; X, 138. Für Casanate's Theilnahme an den Verhandlungen über Fenelon s. [Phélipeaux] Relation de l'origine ... du Quiétisme, s. l. 1732.) [H. Grisar, S. J.]

Casas, s. Las Casas.

Casaubonus, Isaac, Polyhistor, wurde 1559 als Sohn eines aus Frankreich geflüchteten reformirten Predigers zu Genf geboren, lehrte von 1582 an daselbst die griechische Sprache, erwarb sich durch vortreffliche Ausgaben mehrerer alter Classiker bald einen großen Ruf als Philologe, wurde 1596 nach Montpellier und 1599 von Heinrich IV. nach Paris als Professor berufen, konnte jedoch an letzterem Orte wegen seiner Confession dieses Amt nicht antreten, weßhalb ihn der König 1603 zu seinem Bibliothekar ernannte. Beim Religionsgespräche zu Fontainebleau 1600 war Casaubonus einer von den Schiedsrichtern. Daß er gerechter Weise gegen Duplessis-Mornay entschied, zog ihm viele Vorwürfe seiner Glaubensgenossen zu. Die Kenntniß und Verehrung des christlichen Alterthums überzeugte ihn von der Unhaltbarkeit mehrerer calvinischen Lehren. Doch widerstand er beharrlich den Bemühungen seiner katholischen Freunde (besonders Du Perron's), ihn zur katholischen Kirche zu bekehren. Namentlich hatte er gegen die vorgebliche „Tyrannei" des Papstes ein unüberwindliches Vorurtheil. Während des Streites der Republik Venedig mit Paul V. begann er eine Schrift De libertate ecclesiastica, deren bis zu Seite 264 vorgeschrittener Druck jedoch nach Herstellung des Friedens von Heinrich IV. sistirt wurde. (Das Fragment ist in Is. Casauboni epistolae, ed. Almeloveen, Roterod. 1709, 159 sqq. abgedruckt.) Nur die Abmahnung des Königs hielt ihn ab, schon damals gegen Baronius' Annalen zu schreiben. Nach der Ermordung Heinrichs IV. siedelte er 1610 nach England über, wo ihm Jacob I. reiche Einkünfte anwies und sich bei seinen theologischen Streitigkeiten mit den Katholiken seiner Kenntnisse bediente. Hier entstanden: Ad Frontonem Ducaeum Epistola, Lond. 1611, und Ad Card. Peronii Epist. responsio, ibid. 1612. Erstere ist eine Anklageschrift gegen die Jesuiten, letztere eine Vertheidigung des Anglicanismus (in der cit. Ausg. d. Epistolae 385 sqq. und 489 sqq.). Hierdurch setzte er sich den Angriffen der katholischen Controversisten aus, während den Protestanten der Ton seiner Polemik viel zu gelinde war. Dieselbe Erfahrung machte er mit seinen nur bis zum Jahre 34 n. Chr. reichenden De rebus sacris et ecclesiasticis Exercitationes XVI ad Card. Baronii Annales (Lond. 1614, Francof. 1615, Genev. 1655. 1663). Die mit diesen Arbeiten verbundene Anstrengung und Aufregung untergrub seine ohnehin schwächliche Gesundheit. Er starb 1614. (Vgl. Is. Casauboni Ephemerides [Tagebuch], ed. Russel, Oxon. 1850, 2 voll.; die der cit. Ausg. seiner Briefe vorgedruckte Vita; Mark Pattison, Is. Casaubon, Lond. 1875 [reichhaltig, aber panegyrisch und gegen kath. Gelehrte ungerecht]; Niceron's Nachr. XIV, 107 ff.; Jacobs in Ersch u. Grubers Encycl. XV, 248 ff.) [Stanonik.]

Cashel (Casselia), Erzbisthum in Irland, ward als Bischofssitz im 10. Jahrhundert errichtet und 1152 auf dem im Kloster Mellifont abgehaltenen Concil unter Approbation des Papstes Eugen III. zum Metropolitansitz erhoben. Die ersten Suffraganen des Metropoliten von Cashel waren: Emly, Limerik, Waterford, Cork, Roß, Killaloe, Cloyne, Roßcrea, Ardart, Kilfenora,

Iniscathy; heute unterstehen ihm noch: Cloyne, Cork, Emly, Kerry und Aghadoe, Killaloe, Limerik, Roß, Waterford und Lismore. Die Erzbischöfe, denen das Bisthum Emly in immerwährende Administration übergeben ist, residiren seit Langem nicht in Cashel selbst, wo die Cathedrale und der erzbischöfliche Palast in den Händen der Anglicaner sind, sondern in Thurles, einer Stadt der Grafschaft Tipperary, Provinz Munster, mit 5000 Einwohnern. Der gegenwärtige 89. Erzbischof ist Thomas Croke, geb. 1824, Bischof von Auckland 1870, promovirt 1875. Sein Sprengel zählt in 46 Pfarreien etwa 200 000 Diöcesanen. Das Metropolitancapitel besteht aus 5 Dignitäten und 5 Canonikern. An den 84 Pfarr- und Districtskirchen sind 109 Priester thätig; die 3 Manns- und 11 Frauenklöster zählen 135 Bewohner; Primärschulen rein katholisch 195. Synoden: 1096, unter Bischof Donald O'Hene; 1172, unter dem zweiten Erzbischof Donald O'Hullucan, mit 8 Canones, die Disciplin betreffend; 1453 und 1480, unter Erzbischof Johann Cantwell zwei Provinzial-Concilien zu Limerik; 1511 und 1514, gleichfalls zwei Provinzial-Concilien zu Limerik unter Erzbischof Mauritius Fitzgerald. (Vgl. J. Waraeus, De praesul. Hibern. 160 sqq.; J. Lanigan, An Eccles. Hist. of Ireland III, 349 und IV, 37; Cotton, Fasti eccl. Hibern. I, 83 sqq. 144 sqq.; Th. Walsh, History of the Irish Hierarch. 188 sqq.; Moroni, Dizion. X, 142; Gams, Ser. Epp. 208 sqq.; Irish Catholic Directory 1878, 170 sq.) [Neher.]

Casianer, Secte in Spanien. Diese Sectirer zeigten sich noch vor der Mitte des neunten Jahrhunderts in den Bisthümern Egabra und Acci (Guadix), namentlich zu Epagra, einem Orte des erstgenannten Bisthums, wo sie eine Kirche zum hl. Casianus hatten. Aus den Acten der ihretwegen im J. 839 zu Cordova (s. d. Art.) abgehaltenen Synode, welche zuerst Florez im 15. Bande seiner **España sagrada** (1759) mitgetheilt hat, geht hervor, daß sie vom Ufer des Meeres her, d. i. nach Hefele (Conc.-Gesch. IV, 99) wohl von Afrika her, eingeschlichen war. Sie scheinen von den Migetianern (s. d. Art.) hergekommen zu sein, hatten einen angeblich von Rom aus gesandten Bischof, und bezeichneten einen sonst unbekannten Casianus als ihren Stifter. Von der Synode selbst wurden sie auch Juvenianer, Simonisten und Acephaler (Separatisten) genannt. Sie erlaubten die Ehe mit Blutsverwandten, mit Geschiedenen und mit Ungläubigen, verwarfen die Reliquienverehrung, wollten eine strengere Fastendisciplin einführen und manche Speisen für unrein erklären, wollten die Eucharistie nur in die eigene Hand empfangen, gingen daher anderwärts nicht zur Communion, weil da das heilige Brod dem Gläubigen in den Mund gelegt wurde, hielten sich für Heilige und beobachteten fanatische Gebräuche. Die Synode warnte alle Christen vor ihnen und ermahnte sie selbst zur Rückkehr in die Kirche. Ob dieses fruchtete, ist nicht bekannt; doch verschwanden die Casianer in Bälde. (Vgl. noch Helfferich, Westgoth. Arianismus, Berlin 1860, 108 ff.; Gams, Kirchengesch. von Spanien II, 2, 311 ff.) [Neher.]

Casimir, der hl., Prinz von Polen und erwählter König von Ungarn, war der dritte Sohn des Königs Casimir IV. von Polen und der Elisabeth von Oesterreich und wurde am 5. October 1458 geboren. Auf das Sorgfältigste von seiner frommen Mutter erzogen, erhielt der jugendliche Casimir seine wissenschaftliche Bildung von dem durch seine Gelehrsamkeit und Frömmigkeit berühmten Johannes Dlugloß, genannt Longinus (gest. 1480), der vergeblich die Böhmen von den husitischen Irrthümern zurückzuführen gesucht hatte, und, wie von Einigen behauptet wird, auch von dem Toscaner Philippus Callimachus, der vor Paul II. nach Polen geflohen war. Wie die Böhmen den ältern von den Söhnen Casimirs IV., Wladislaw, so begehrten die Ungarn, aufgebracht über die Tyrannei Johann Hunyads, den andern Casimir, Neffen ihres 1444 verstorbenen Königs Wladislaw III., zu ihrem Beherrscher; der Vater sagte ihnen denselben auch zu. Allein Hunyad ergriff hierauf so kräftige Maßregeln, daß der erwartete Abfall der Ungarn nicht erfolgte, und da Casimir durch das Heer Hunyads am weitern Vorrücken verhindert wurde, so suchte Papst Sixtus IV. den Frieden zwischen beiden Theilen zu vermitteln. Ehe jedoch 1471 derselbe zu Stande kam, fand in Casimirs Heere eine solche Desertion statt, daß er selbst, um nicht Hunyads Gefangener zu werden, sich nach Polen flüchten mußte. Andern zufolge hat Casimir gleich anfänglich die angetragene Krone ausgeschlagen. Gewiß ist, daß er von nun an nur nach der Krone des Himmels trachtete und von seinem Vater selbst nicht bewogen werden konnte, einen Theil an der Regierung von Polen oder Litauen zu nehmen. Er blieb unverheiratet und befliß sich der höchsten Keuschheit; insbesondere aber wandte er sich der Verehrung der Mutter Gottes zu. Ihr zu Ehren verfaßte er den ungemein zarten und lieblichen Hymnus **Omni die dic Mariae mea laudes anima**, ein Muster der erhabensten christlichen Lyrik. Eine Abschrift desselben fand man auch, als im J. 1604 sein Grab geöffnet wurde, unter seiner rechten Schläfe neben dem unverwesten Körper liegen. Er wurde ein Vater der Armen, entfernte alle Pracht des Hofes von sich und brachte die Tage mit Gutesthun, den größten Theil der Nacht im Gebete zu. Endlich starb er, 25 Jahre alt, am 4. März 1484, an welchem Tage auch im römischen Brevier sein Officium stattfindet. Er ist Schutzpatron Polens und wird der Jugend als vollkommenes Muster der Reinigkeit vorgestellt. (Vgl. Boll. Martii I, 337 sq.; **Ferrerius**, Vita S. Casimiri, Cracov. 1520; Leszek, Leben des hl. Casimir (poln.), Krakau 1868.) [v. Höfler.]

Casimir (Kazimierz), Fürsten und Könige von Polen. 1. Aus dem Stamme der Piasten:

Casimir I. (1040—1058), zuerst Mönch, dann Herzog von Polen, befestigte mit Unterstützung des Kaisers Heinrich III. die durch die Fehden des Adels zerrüttete fürstliche Gewalt und erneuerte das fast erloschene Christenthum im Lande. Er erhielt den Beinamen Wiederhersteller des Reiches (vgl. Malinowski, Casimir Ier, Roi de Pologne, Moine de Cluny, Annal. acad. Mâcon VIII, 1869, 97 sqq.). — Casimir II., der Gerechte (1177—1194), suchte das Volk vor den Bedrückungen des Adels zu schützen und zog siegreich nach Volhynien und Litauen. — Casimir III., d. Gr. (1333—1370), Sohn des Königs Wladislaw Lokjetek, war der letzte aus dem Stamme der Piasten. Er beendigte die langen Kämpfe der Polen mit den Deutschherren durch den Frieden zu Kalisch 1343, in welchem er Pomerellen, Kulm und Michelow dem Orden abtrat; ebenso schloß er mit Böhmen Frieden und verzichtete bei dieser Gelegenheit auf Schlesien. Dafür aber gewann er Rothrußland und übertrug Masovien dem Herzog Ziemovit als königlich polnisches Lehen. Er ließ zuerst die polnischen Gesetze sammeln und niederschreiben, errichtete ein eigenes Landgericht und machte sein Reich von dem Schöffenstuhle zu Magdeburg unabhängig. Viele Städte wurden durch ihn befestigt und dadurch gegen den Druck des Adels die Bürgerschaften zu einiger Selbständigkeit gebracht. Die väterliche Sorgfalt, die er unabläßig den Bauern gegen ihre adeligen Herren zu Theil werden ließ, erwarb ihm in der Geschichte den Namen des Bauernkönigs. In Krakau errichtete er eine Universität (studium generale), jedoch nicht für Theologie, wie Papst Urbans Bestätigungsbulle vom J. 1364 ausdrücklich sagt; erst 1401 kam auch die theologische Facultät hinzu. Allein was der König Gutes für sein Land that, schändete er durch die ausgelassenste Wollust und die damit gewöhnlich verbundenen Laster der Grausamkeit und Willkür. Er hielt sich, unbekümmert um kirchliche Censuren, ganze Seraile. Als ihn der Bischof von Krakau mit dem Banne belegte, ließ Casimir den Generalvicar in der Weichsel ertränken. Der schönen Jüdin Esther zu Liebe ertheilte er ihren Glaubensgenossen bedeutende Handelsvortheile und veranlaßte dadurch, daß die Juden sich in Polen massenhaft ansiedelten, alle Gewerbe, den Handel, endlich durch Pfandverleihungen, durch erlaubte und unerlaubte Mittel das Vermögen der Bauern an sich brachten und, wie sie die Pest des Landes wurden, auch nicht wenig dazu beitrugen, das Unstäte im polnischen Charakter zum Hauptzuge desselben zu machen. Casimir starb endlich den gewöhnlichen Tod der Verfolger, plötzlich am Schlage, der ihn auf der von ihm sehr geliebten Jagd berührte, 8. September 1370. Sein Schwestersohn Ludwig von Ungarn folgte ihm in der Regierung Polens nach.

2. Aus dem litauischen Stamme der Jagellonen war Casimir IV. (1447—1492), der Sohn Wladislaws II. Jagello, der Polen und Litauen 1386 vereinigt hatte, und Bruder des am 10. November 1444 bei Varna erschlagenen Wladislaw III., Königs von Polen und Ungarn. Ein Aufstand der Unterthanen des Deutschherrenordens setzte ihn in den Stand, das, was Casimir der Große an die Deutschherren 1343 abgetreten hatte, wieder zu erlangen; er zwang sie im Frieden von Thorn 1466, der Krone Polens die Lehenspflicht für ihre Besitzungen zu leisten (Brock, De controversiis, quae post pacem Thorunensem II. inter Casimirum IV. et terras Prussiae exortae sunt, Vratisl. 1871). Unter ihm kam es auf, daß die polnischen Edelleute, statt selbst die Reichstage zu besuchen, auf ihren Provinzialconventen in den einzelnen Woiwodschaften Landboten wählten und statt ihrer zu den Landtagen sandten. Nowgorod, welches Litauen zinsbar war, kam 1478 an Rußland. Casimir selbst suchte in 45jähriger Regierung Böhmen und Ungarn für seine Söhne zu erwerben, sah sich aber in Polen durch den Adel so eingeengt, daß, während um diese Zeit in allen Staaten von Ost-, Mittel- und Westeuropa die fürstliche Gewalt die ständische überwältigte, in Polen sich immer mehr die Macht des Adels als die gebietende gestaltete und daher auch Polen von nun an einer unaufhaltsamen Schwäche und Zerrüttung entgegen ging.

3. Aus dem schwedischen Hause der Wasa stammte Casimir V. (1648—1672), der Sohn des Königs Sigismund III. Während der Regierung seines älteren Bruders Wladislaw IV. war Casimir nach Rom gekommen und hatte anfänglich den Entschluß gefaßt, das Ordenskleid der unbeschuhten Carmeliten zu empfangen, trat aber 1643 in die Gesellschaft Jesu ein. Allein der rasche, von seinem königlichen Bruder nicht getheilte Entschluß war von keiner Dauer. Bald darauf bewarb er sich um die Cardinalswürde in einer Art, daß er nach ihrer Erlangung sich ehrenhalber nicht von Frascati entfernen konnte. Blindlings warf er sich der französischen Partei in die Arme, kehrte dann nach Polen zurück und legte hier die Cardinalswürde nieder. Als sein Bruder Wladislaw 1648 gestorben war, wurde Casimir zum Polenkönige gewählt und heiratete nun mit päpstlicher Dispense die Wittwe seines Bruders, eine Tante des Herzogs von Mantua. Er bekam aber nicht nur keine Kinder von ihr, sondern es starb auch sein jüngster Bruder Karl, und da somit der Stamm Wasa dem Erlöschen nahe war, trug dieses nicht wenig dazu bei, das Ansehen des wankelmüthigen und nicht besonders begabten Königs noch mehr zu schwächen (Pallavicino, Vita di Alessandro VII., Prato 1839, I, 292 sqq.). Polen ging bereits damals unaufhaltsam seinem Untergange entgegen. Zum ersten Male kam es 1652 vor, daß das Veto eines polnischen Landboten, allen gemeinsamen Beschlüssen des Adels entgegentretend, dieselben sprengte, und daß dadurch der Anfang zu jener gesetzlichen Anarchie gemacht wurde, unter welcher seitdem der polnische Adel seine Freiheit verstand. Schon

unter Wladislaw war wegen Verletzung der Pacta conventa der große Kosakenkrieg ausgebrochen. Mit einem Heer von 300 000 Mann und als griechischer Schismatiker voll Haß gegen die Polen und Unirten erzwang sich der Kosaken-Hetman Chmielinski im J. 1659 einen Frieden mit Casimir, in welchem dieser mit den Reichsständen schwor, die Immunität der alten orientalischen Kirche anzuerkennen. Diese Ausdrücke legte er aber widerrechtlich von der unirten Kirche aus und suchte sich dadurch einer lästigen und seinem Gewissen empfindlichen Verpflichtung wieder frei zu machen. Allein schon hatten sich auch die Russen, die Schweden und die Siebenbürger unter Ragozy der Schismatiker angenommen. Casimir, durch seine persönlichen Eigenschaften nicht beliebt, durch seine Abhängigkeit von seiner Frau, deren Geldgier und Habsucht alle Grenzen überstieg, zuletzt geradezu verhaßt, sah sich bald durch eine Conspiration der polnischen Großen fast erdrückt. Johann Ragieski (nach Pallavicino, nach Andern Hieronymus Radziejowski), welcher in seiner Jugend das Jesuitenkleid im Noviziate zu Rom getragen, dann ausgetreten, nach Polen zurückgekehrt, Senator und endlich Vicekanzler geworden war, hatte sich, aufgebracht über seine Absetzung und das Exil, zu welchem ihn Casimir, wie es scheint, ungerechter Weise verurtheilt hatte, an den Schwedenkönig Karl Gustav aus dem Hause Zweibrücken gewendet. Dieser hatte selbst bei vielen Katholiken, denen eine schwedische Erklärung zu Gunsten der katholischen Kirche hinlängliche Garantie für dieselbe zu sein schien, Anhang gefunden, war von den Protestanten (Dissidenten) mit offenen Armen aufgenommen, 1655 selbst zum Könige gekrönt worden, und Casimir, der in Warschau verlassen dastand, wandte sich nun an den deutschen Kaiser und an Papst Alexander VII. um Hilfe, während seine Gemahlin mit dem neuen Schweden- und Polenkönige Friedensunterhandlungen eröffnete. Schon damals befürchtete man in Rom den Untergang Polens, dieses Bollwerkes der katholischen Kirche gegen den schismatischen und häretischen Norden. Aber Papst Alexander war eben deßhalb auch entschlossen, seinerseits Alles aufzubieten, es zu erhalten, und „sollte er auch alle Kelche der Kirchen veräußern müssen". Die Eifersucht des protestantischen Hofes Friedrich Wilhelms von Brandenburg, sowie der wilde Ungestüm des schwedischen Eroberers kamen dem Papste hierbei trefflich zu Statten. Während Alexander beinahe keinen andern Ausweg erblickte, als Absetzung Casimirs, machten die Grausamkeiten Karls X. diesen den Polen so verhaßt, daß ein Theil derselben sich wieder Casimir zuwandte, und während der Papst alle Ueberredung aufbot, um den Kaiser Ferdinand zum activen Antheile an dem Kriege gegen Schweden zu vermögen, gestalteten sich die Verhältnisse bald in der Art, daß der Friede von Oliva 3. Mai 1660 zu Stande kam. In diesem verzichtete Polen zu Gunsten von Schweden auf Esthland und Livland. Der Lehensvertrag mit Preußen war schon 1657 durch den Wehlauer Vertrag aufgehoben worden; von nun an erhob sich dieses mit Brandenburg verbundene Herzogthum in dem Maße, in welchem der Stern Polens unterging. Statt aber jetzt mit aller Kraft sich gegen Rußland zu kehren, brachte die Vorliebe des Königs und der Königin für den Prinzen von Enghien, welcher von Casimir zum Nachfolger bestimmt war, erst noch einen innern Krieg mit dem Kronmarschall Lubomirski 1664—1666 zum Ausbruche, der nur dadurch beendigt wurde, daß Casimir versprach, die Wahlsache beruhen zu lassen. In diesem Punkte war jedoch Casimirs Plan ganz im Interesse des Landes, dessen Aufrechthaltung von der Einführung der Erblichkeit des Thrones abhing. Dafür gelang es Casimir, die Dissidenten aus dem Senate zu entfernen und damit die Möglichkeit herzustellen, statt des bisherigen innern Streites ein den Bedürfnissen und der Aufgabe des Landes angemessenes System durchzuführen. Allein Casimir war nicht der Mann, einen Entschluß mit Beharrlichkeit in Ausführung zu bringen (inetto a maneggiar nè mano nè lingua). Nur mit großer Mühe wurde verhindert, daß die Nachfolge dem Czar Alexei von Rußland zugewiesen wurde, welcher bereits den Katholiken Versprechungen in Bezug auf Erhaltung der katholischen Kirche in Polen gemacht hatte, von dessen Herrschaft sich aber mit Leichtigkeit voraussagen ließ, sie werde ebenso zur Vereinigung Polens mit Rußland, als zur Vertilgung der religiösen und politischen Freiheiten Polens führen. Dann kam 1667 der 13jährige Waffenstillstand mit Rußland zu Stande, durch welchen Rußland Smolensk, Severien, Tschernigow, auch die Ukraine jenseits des Dnjeprs und Kiew auf zwei Jahre erhielt. Als dann Casimirs Gemahlin, die in der letzten Zeit durch männlichen Muth und Aufopferung ihres Vermögens viel beigetragen, den Angelegenheiten des Landes eine bessere Wendung zu geben, 1668 starb, verzichtete Casimir auf die Krone und begab sich mit einem Jahresgehalt von 150 000 fl. nach Frankreich, wo ihm die Abteien St. Germain-des-Prés und St. Martin de Nevers übertragen wurden. Er starb zu Nevers 16. December 1672. Von ihm, dem letzten Wasa, stammt die Prophezeiung, Polen, durch Parteiung zerrissen, werde über kurz oder lang die Beute Rußlands, Oesterreichs und Preußens werden. [v. Höfler.]

Casis, Petrus de, Bischof von Vaison und Patriarch von Jerusalem im 14. Jahrhundert, kommt auch unter dem Namen de Casa, de Cassia, de Caesis, de Cesis, de Caesia, de Cesia vor. Die richtige Schreibart ist wohl de Casis, da der Name sehr wahrscheinlich Uebersetzung des französischen Familiennamens Des-Maisons ist. Petrus de Casis war aus Limoges, trat in seiner Vaterstadt in den Carmelitenorden, docirte in Paris, wurde 1324 Provinzial der aquitanischen Carmelitenprovinz und 1330 General seines Ordens. Als solcher nahm er Antheil an

der von König Philipp VI. im December 1333 nach Vincennes berufenen und auch von Petrus de Palude, Patriarchen von Jerusalem, Erzbischof Roger von Rouen, nachmals Papst Clemens VI., und Nicolaus von Lyra besuchten Theologenversammlung, welche in der damaligen Controverse über die visio beatifica erklärte, daß die Seelen der Gerechten nicht erst nach der Wiederannahme des Leibes am jüngsten Tage, sondern sofort nach dem Tode oder nach vollendeter Reinigung zur vollen und ewigen Anschauung Gottes gelangen, und welche an Papst Johannes XXII. die Bitte richteten, diese ihre Erklärung durch apostolische Entscheidung zu bekräftigen. Am 17. December 1341 wurde Petrus de Casis von Benedict XII. zum Bischof des uralten Bisthums Vaison und am 7. October 1342 von Clemens VI. zum Patriarchen von Jerusalem erhoben. Zugleich ernannte ihn Clemens VI., da seit dem Ende des zwölften Jahrhunderts die Patriarchen von Jerusalem nicht mehr in der heiligen Stadt residirten, zum ständigen Administrator seines bisherigen Bisthums. Petrus de Casis schrieb einen Commentar zu den Sentenzen des Lombarden und eine Schrift über die Politik des Aristoteles und starb nach einem sehr frommen und tugendhaften Leben in dem in seiner Diöcese gelegenen Dorfe Entrechaux am 3. August 1348. (Vgl. Bibliotheca Carmelitana [auctore Cosma de Villiers], Aurelianis 1752, II, 561 sq., wo sich auch die ältere Literatur über Petrus de Casis verzeichnet findet.) [Hundhausen.]

Casleu, s. Jahr bei den Hebräern.

Casluim, Casluchim, s. Chasluim.

Caspensis, Ludovicus, theologischer Schriftsteller aus dem Orden der Kapuziner, war zu Saragossa in Spanien geboren, trat 16 Jahre alt in den Orden und zeichnete sich durch Charakter, Tugend und ungewöhnliche Kenntnisse in der Philosophie, Theologie und dem canonischen Rechte aus. Er verwaltete mit großem Ruhme das Amt des Provinzials von Aragonien und des Generaldefinitors und starb 1647 im Alter von 61 Jahren. Er hinterließ folgende Schriften: Cursus integer Theologicus, amplectens praecipuas materias, quae in scholis tradi solent, juxta ordinem S. Thomae, 2 tom. in fol., Lugduni 1642. 1643; eine zweite, vermehrte und verbesserte Auflage erschien ebenfalls zu Lyon 1666; Cursus integer Philosophicus secundum eundem ordinem; 2 tom. in folio; Apologia in defensionem Annalium Zachariae Boverii, Caesaraugustae 1645. [Ignatius Zeiler, O. S. Fr.]

Cassander, Georg, geboren den 24. August 1513 zu Pitthem, einem flandrischen Dorfe in der Nähe von Brügge, studirte in Löwen, erlangte daselbst 1532 die Würde eines Magisters der freien Künste und wurde 1541 Professor der schönen Wissenschaften in Brügge. Er beschäftigte sich damals vielfach mit theologischen Studien, war aber in diesem Fache völlig Autodidact. Die nächste Folge hiervon war, daß er bald einzelne Lehren und Einrichtungen der Kirche einseitig auffaßte und beurtheilte. Hierzu kam, daß er mit mehreren auswärtigen „Reformatoren“ in brieflichen Verkehr trat; auf diese Weise wurde seine Stellung in Brügge unhaltbar. Er beschloß deßhalb, auszuwandern. Zunächst unternahm er größere Reisen, welche ihn bis nach Rom führten. Im J. 1544 kam er nach Köln, und vom Sommer 1549 an nahm er in dieser Stadt seinen bleibenden Aufenthalt. Cassander lebte hier fern von dem öffentlichen Leben nur seinen Studien. Der Ruf seiner Gelehrsamkeit verbreitete sich jedoch sehr bald weiter. Der berühmte Rechtsgelehrte Franz Balduin (vgl. über ihn Räß, Convertiten II, 176 ff.; Heveling, De F. Balduino, 1871) forderte Cassander auf, nach Paris zu kommen oder ihm wenigstens seine Rathschläge in Betreff der von ihm verfolgten irenischen Versuche anzugeben. Cassander schrieb darauf 1561 eine kleine Schrift De officio pii viri in hoc religionis dissidio, welche von Balduin auf dem Religionsgespräche zu Poissy vorgelegt wurde; gegen dieselbe verfaßte Calvin eine heftige Entgegnung. Die Arbeit Cassanders fand übrigens bei den strengen Katholiken ebenso wenig Beifall; der treffliche Bischof Lindanus von Roermonde verfaßte eine Erwiederung, die er jedoch wegen der in Brüssel für Cassander günstigen Stimmung nicht herausgeben durfte. Auch mit dem clevischen Hofe, der damals irenische Bestrebungen verfolgte, stand Cassander in freundschaftlichem Verkehr: den größten Theil des Sommers brachte er alljährlich in den clevischen Landen zu. Im J. 1564 betheiligte sich Cassander an den von Herzog Wilhelm in Düsseldorf veranstalteten Berathungen über eine kirchliche Reform; glücklicher Weise wurden die Entwürfe nicht ausgeführt. Um dieselbe Zeit wurde er zu ähnlichen Berathungen von Kaiser Ferdinand eingeladen, der auf Cassander durch dessen Schrift über „die Communion unter beiderlei Gestalt“ aufmerksam geworden war. Er wünschte jetzt, daß Cassander persönlich nach Wien käme, um ihn bei seinen irenischen Bestrebungen zu unterstützen. Allein andauernde Kränklichkeit (Cassander litt sehr viel an der Gicht, die ihm auch später den Tod brachte) verhinderte dieß. Dagegen begann Cassander sofort mit der Ausarbeitung einer Schrift, welche den irenischen Bestrebungen des Kaisers Ferdinand dienen sollte. Vor Vollendung derselben starb indessen Ferdinand, allein Maximilian II. forderte Cassander zur Fortsetzung seiner Arbeit auf. Ende 1564 konnte er dem neuen Kaiser seine Arbeit, die zu einem beträchtlichen Umfang angewachsen war, einschicken. Der Titel derselben lautet: Consultatio de articulis Religionis inter Catholicos et Protestantes controversis. Diese Arbeit schließt sich im Ganzen, was die Reihenfolge der einzelnen Artikel anbelangt, an die Augsburger Confession an. Cassander macht zu den Artikeln der Confession seine Bemerkungen und weist bald die Protestanten, bald die Katholiken zurecht; dann deutet er weiter auf den Weg der Verstän-

digung zwischen beiden. Einzelne seiner Vorschläge sind sehr bedenklicher Art. Maximilian II. wünschte, daß Cassander persönlich nach Wien käme; allein die fortdauernde Kränklichkeit und Körperschwäche des Kölner Gelehrten machten es diesem unmöglich, dem Wunsche des Kaisers zu entsprechen. Am 3. Februar 1566 starb Cassander in Köln, ohne Zweifel mit der klaren Einsicht, daß er seinen Lieblingswunsch, die Vereinigung der Protestanten mit der Kirche herbeizuführen, nicht erreicht habe. Statt dessen ward ihm für seine Person das Glück zu Theil, ausgesöhnt mit der Kirche aus dieser Welt zu scheiden, nachdem er zuvor sich und seine Schriften ihrem Urtheile unterworfen hatte. Böser Wille war überhaupt bei Cassander niemals vorhanden gewesen; er wollte stets katholisch sein. Die meisten seiner Verirrungen entsprangen aus seiner autodidactischen Bildung. Auch fehlte ihm für theologische Entwicklungen der nöthige philosophische Scharfsinn. Seine hauptsächlichste Stärke bestand in der Kenntniß der kirchlichen Disciplin und der Dogmengeschichte. Wo es daher auf diese Dinge ankommt, z. B. in der Consultatio beim Cölibat, der Verehrung der Heiligen, dem Mönchswesen, da trifft er meist das Richtige. — Einzelne Schriften Cassanders sind noch immer unedirt; die wirklich gedruckten erschienen meist in Köln und wurden später, mit wenigen Ausnahmen, der Sammlung seiner Opera omnia, Parisiis 1616, fol., einverleibt. Diese sehr uncorrect gedruckte Sammlung, welche sofort auf den Index gesetzt wurde, enthält folgende Schriften Cassanders: 1. Liturgia de ritu et ordine dominicae Coenae celebrandae; 2. Ordo Romanus de Officio Missae; 3. Hymni Ecclesiastici, praesertim qui Ambrosiani dicuntur; 4. Preces Ecclesiasticae, quae collectae vulgo dicuntur; 5. D. Vigilii Martyris et Episcopi Tridentini Opera. Ad haec Commentarius de duabus in Christo naturis et unica hypostasi — adversus praecipuas huius aetatis haereses; 6. Honorii Augustodunensis de Praedestinatione et libero Arbitrio Dialogus. Epistolae duae ad B. Augustinum, altera Prosperi, altera Hilarii Arelatensis; 7. De Baptismo Infantium, testimonia veterum Ecclesiasticorum Scriptorum. De origine anabaptisticae sectae et de auctoritate consensus Ecclesiae et catholicae Traditionis praefationes duae; 8. De Officio pii ac publicae tranquillitatis vere amantis viri in hoc religionis dissidio; 9. Traditionum veteris Ecclesiae et SS. Patrum Defensio; 10. Responsio ad calumnias, quibus G. Cassander in Germanico quodam libello . . . impelitur, in qua de Eucharista . . . exponitur; 11. die oben citirte Consultatio; 12. De sacra Communione Christiani populi in utraque panis et vini specie; 13. De viris illustribus liber primus; 14. Epistolae (sehr wichtig und interessant, jedoch leider meist falsch datirt oder ohne Datum); 15. Acta Colloquii habiti cum J. Kreuser Anabaptista. Acta Colloquii cum Matthia Anabaptista; 16. Viri aliquot illustres, qui ante Procam in Latio fuere; 17. Oratio panegyrica in laudem urbis Brugarum; 18. Tabulae breves in Praeceptiones Rhet., Tabulae Praecept. Dialecticar., Tabulae locorum Dialecticor. Das Beste über das Leben, die Schriften und irenischen Bestrebungen Cassanders haben Meuser (in Dieringers Ztschr. f. Wissenschaft u. Kunst, Jahrg. 2, 1845, III und IV) und Dr. A. Fritzen (De Cassandri ejusque sociorum studiis irenicis, Monasterii 1865) geschrieben. Vgl. außerdem Hering, Gesch. der kirchlichen Unionsversuche, Leipzig 1836, I, 427 ff.; Ch. Kaltenbach, Cassandre et ses essais de conciliation entre la réformation et le catholicisme, Strassbourg 1849; A. C. Friederich, G. Cassandri vita et theologia, Gottingae 1855; Assink Calkoen, Specimen historico-theologicum G. Cassandri vitae atque operum narrationem exhibens, Amstelodami 1859; Dr. M. Birck, G. Cassanders Ideen über die Wiedervereinigung der christlichen Confessionen in Deutschland, Köln 1876; Lossen, Kölnischer Krieg I, Gotha 1882, 3 f. 13 ff. 167 f. [Pastor.]

Cassia, Fidatus a, s. Fidatus.

Cassian, der hl., Martyrer, Knabenlehrer zu Forum Syllae oder Forum Cornelii (Imola). Bei einer allgemeinen Verfolgung wurde er vom Präfecten seinen Schülern preisgegeben, und diese quälten ihn mit ihren eisernen Schreibgriffeln zu Tode (Brev. Rom. 13 Aug. IX. lect.). Die einzige Quelle ist Prudentius, der um 407 von einem Kirchendiener in Imola die Erklärung zu einem das Martyrium des Heiligen darstellenden Bilde über dessen Grab erhielt (Prud. περὶ στεφάνων, Carm. IX. in AA. SS. Boll. Aug. III, 22; Resch I, 85; Sinnacher I, 225). Nach der älteren Ansicht (Baronius, Hund, Manzoni) fällt sein Tod in's J. 362, in welchem Kaiser Julian den Christen das Lehramt verbot; nach der gegründeteren späteren Ansicht (Crosini, Rader, Brunner, Roschmann) starb Cassian in der Zeit der diocletianischen Verfolgung, 303 oder 304. Größere Schwierigkeit bietet die Beziehung des Heiligen zum Bisthum Seben (Brixen). Die Propria von Brixen, Imola und Regensburg bezeichnen ihn als Missionar und ersten Bischof von Sabiona (s. d. Artt. Bayern und Brixen), welcher, durch Heiden vertrieben, nach Imola gegangen und dort gestorben sei; so auch die Rede des Can. Manzoni in Imola bei der Translation 1704 und die neue Grabschrift: S. martyris Cassiani, Sabionensis seu Brixinensis primi Episcopi, hujus Corneliensis urbis Patroni sacrum corpus etc. (Resch I, 100 u. Note 68). Allein Gregor von Tours (De glor. mart. 1, 43), Petrus Damiani (Sermo 39) und die älteren Martyrologien kennen ihn nur als Martyrer. Ein einziger Codex des Mart. Usuard. (Antverp. max.) hat Ep. et Mart.; dieser stammt aber erst aus dem Jahre 1425 (AA. SS. Boll.

Jun. VII, p. LIII u. 422). Freilich fußen alle diese auf Prudentius, der sich in frommer Wißbegierde nur um die Bedeutung eines Bildes erkundigte und wohl kaum Detailfragen wie ein Promotor fidei gestellt hat. Ueberdieß mochte der Heilige selbst wichtige Gründe haben, zur Zeit einer Verfolgung in Imola von seiner bischöflichen Würde keine Erwähnung zu thun (Roschmann bei Sinnacher I, 115). Aber auch die Brixener Königs- und Kaiserurkunden aus dem neunten, zehnten und elften Jahrhundert nennen ihn nur Mart., nicht Ep. Resch meint, ersteres Prädicat habe das zweite überragt und verschlungen; dagegen betrachtet er als Synonyma für Ep. die im dreizehnten Jahrhundert vorkommenden Titel: Pater, primus Apostolus, Sacerdos gloriosus. Ep. Mart. wird er zum ersten Mal genannt in einem Reliquienverzeichniß vom St. Georgenberg aus dem Jahre 1204, dann durchgehends so in den liturgischen Büchern aus dem 14. und 15. Jahrhundert. Demzufolge kommen die Forscher zu sehr verschiedenen Resultaten. Der Bollandist P. Bosch (nach ihm Friedrich und Stadler, Heiligenlexicon I, 573) nimmt die Möglichkeit an, daß ein hl. Cassian, der in Seben wirkte, später mit dem von Imola zu Einer Person verschmolzen worden sei. Stadler führt 22 Heilige dieses Namens auf. Resch (mit Roschmann und Sinnacher) hält die Identität und das bischöfliche Wirken in Seben fest und sieht den Heiligen sogar als ordentlichen, nicht als Regionarbischof an. Tartarotti, Winter und Rettberg stellen die bischöflichen Beziehungen zu Seben ganz in Abrede. Die constante Brixener Tradition aber ist für einen hl. Cassian als ersten Bischof. — Literatur: AA. SS. Boll. Aug. III, 16—23; Hund, Metrop. Salisburg., Ratisb. 1719, I, 295; Resch, Annal. Sabion., Aug. Vind. 1760, I, 70—116; Sinnacher, Beyträge zur Gesch. der bisch. K. Säben und Brixen, Brixen 1821, 88—136. 223—236, welcher ein Resumé der älteren Literatur gibt; Rettberg, K.-G. Deutschlands, Göttingen 1846, I, 217; Friedrich, K.-G. Deutschlands, Bamberg 1867, I, 334. [Weber.]

Cassian, Johannes, christlicher Schriftsteller, Zeitgenosse des hl. Hieronymus und des hl. Augustinus, ward wahrscheinlich 360 von reichen und frommen Eltern geboren. Die Nachrichten über sein Vaterland sind mannigfach und widersprechend. Sehr wahrscheinlich ist, daß er im pontischen Scythien das Licht der Welt erblickte (Boll. 23. Julii). Getreuer als Zeit und Ort seiner Geburt sind uns die übrigen Daten seines Lebens, meist von ihm selbst, überliefert worden. In einem Kloster zu Bethlehem erwarb er sich, wo nicht seine erste Bildung überhaupt, so doch jenen reifen ascetischen Sinn, der für sein ganzes späteres Wirken von so entscheidender Bedeutung werden sollte. Hier lernte er einen gewissen Germanus kennen, mit dem er unzertrennliche Freundschaft schloß. Nachdem Cassian nicht ganz zwei Jahre in Bethlehem zugebracht, ergriff ihn und seinen Freund das sehnliche Verlangen, die Anachoreten der Wüste Aegyptens zu besuchen. Ihre Mitbrüder ließen sie gegen das Versprechen ziehen, schleunigst wieder nach Bethlehem zurückzukehren (Coll. 17, 2). Allein in der nitrischen Wüste angekommen, fühlten sie sich von der ernsten Erhabenheit und idyllischen Schönheit des Einsiedlerlebens derart angezogen, daß sie volle sieben Jahre bei den Anachoreten verblieben; ihre Gewissensängste wegen des gegebenen Versprechens zerstreute und beschwichtigte der des Griechischen kundige Altvater Joseph. Endlich kehrten sie nach Bethlehem zurück, jedoch nur für kurze Zeit; denn bald waren beide Freunde abermals in Aegypten, wo sie dießmal auch die Thebais besucht zu haben scheinen (Coll. 11, 1 u. Instit. 2, 3). Dieser zweite Aufenthalt dauerte ungefähr drei Jahre. Gegen 401 verließ das Freundespaar Aegypten, wahrscheinlich wegen der Streitigkeiten, welche zwischen Theophilus, Patriarch von Alexandrien, und den von der Häresie der Anthropomorphiten angesteckten Einsiedlern ausgebrochen waren (Coll. 10, 2). Ihre Reise führte sie nach Constantinopel, wohin der Ruf des seit 397 auf den Patriarchenstuhl erhobenen hl. Chrysostomus sie gezogen hatte. Mit seltener Begeisterung spricht Cassian noch im späten Greisenalter von diesem Heiligen, dessen Schüler zu sein er für die größte Ehre hielt. „Was ich geschrieben, hat er mich gelehrt," schreibt er an die Byzantiner; „deßwegen nehmet an, daß diese Schrift nicht so sehr mein als sein Eigenthum ist" (De incarn. 7, 31). Von ihm ward Cassian zum Diacon geweiht, während es ungewiß bleibt, ob er auch die Priesterweihe von ihm oder zu Rom empfing. Als nämlich auf Anstiften des Patriarchen von Alexandrien, Theophilus, im J. 404 der hl. Chrysostomus in's Exil geschickt war, betraute der treue Clerus Constantinopels Cassian und Germanus mit einer Mission an Innocenz I., um den päpstlichen Schutz zu Gunsten des schmählich Verfolgten nachzusuchen. Sie reisten 405 nach Rom und widerlegten die Verleumdungen der mit Eudoxia verbündeten Bischöfe Theophilus, Acacius, Antiochus und Severianus. Ob Cassian nach Erledigung seines ehrenvollen Auftrags in Rom verblieb oder in den Orient zurückkehrte, darüber herrscht unzerstreubares Dunkel. Der bald erfolgte Tod des hl. Chrysostomus (407) sowie die Eroberung Roms durch Alarich (410) mochten in Cassian den Gedanken erwecken, die ernste Stimmung des Abendlandes zur Verbreitung des Klosterlebens zu benutzen. Gegen 415 (des Germanus geschieht von jetzt ab keine Erwähnung mehr) gründete er nach Gennadius (c. 62) bei Marseille zwei Klöster, das eine für Männer, das andere für Frauen. Sie wurden die Stammklöster für viele andere in Gallien und Spanien, für die Wissenschaft und die verfolgte Unschuld aber ein Asyl gegen die verheerenden Fluten der Völkerwanderung. Cassians Schöpfung, freilich nicht die erste im Abendlande, er-

regte die Aufmerksamkeit der Klosterfreunde so sehr, daß der Bischof Castor von Apta Julia den berühmten Geisteslehrer um Regeln und Anweisungen für ein neu gestiftetes Kloster bat. Als Antwort erschien 417 Cassians berühmtes Werk De Institutis coenobiorum Libri XII. In den vier ersten Büchern beschreibt er zunächst die äußere Lebensweise der Mönche Palästina's und Aegyptens; in den folgenden aber behandelt er die acht Hauptfehler, denen das Mönchsleben ausgesetzt ist, nämlich Unmäßigkeit, Unzucht, Geiz, Zorn, Traurigkeit, Stumpfheit (acedia), Ruhmsucht und Stolz. Dieses Werk, das selbst in der orientalischen Kirche großes Ansehen erlangt hat (Phot. cod. 197), gefiel dem Bischof Castor so sehr, daß er den geistreichen Verfasser um Veröffentlichung weiterer, ähnlicher Arbeiten bat. Doch verhinderte sein Tod, daß er die Herausgabe des zweiten cassianischen Werkes, der Collationes Patrum XXIV, noch erlebte. Es sind dieß meist geschichtliche, in die Form des Dialogs gekleidete Unterredungen, welche Cassian und Germanus mit den orientalischen Mönchen gepflogen. Sie können insofern als die Fortsetzung des ersten Werkes gelten, als sich hier das Bestreben bekundet, mehr das innere, beschauliche Leben des Mönchthums zur Darstellung zu bringen. An der tiefen Lebensweisheit und warmen Frömmigkeit dieser Unterredungen haben von jeher die erleuchtetsten Geister, wie der hl. Benedict, Cassiodor, Dominicus, Thomas von Aquin sich gelabt uud erquickt. Dem ähnlichen Werk des Palladius (Hist. ad Lausum) gegenüber zeichnet das cassianische sich durch tieferen ascetischen Reichthum, sowie durch größere historische Treue aus. Der Geist der Collationes erscheint am klarsten aus dem, was l. 1, c. 4 als die Aufgabe des Mönchthums bezeichnet wird. „Das Endziel unserer Lebensweise ist Gottes Reich; unsere Aufgabe aber, ohne deren Erfüllung wir jenes Ziel nicht erreichen können, ist die Herzensreinheit ... Was diese fördert, müssen wir mit allem Eifer suchen, das Gegentheil aber als gefährlich fliehen ... Diese Reinheit offenbart sich zunächst darin, daß unser Herz an nichts, wenn auch noch so Unbedeutendem hafte, sondern einzig von der Liebe Gottes erfüllt sei." — Noch ein drittes Mal trat Cassian als Schriftsteller in die Schranken, um gegen die grassirende Häresie des Nestorius seine gewichtige Stimme zu erheben; er that es auf Anregung des Archidiacons und nachmaligen Papstes Leo d. Gr., der den Vertrauten der Anachoreten und Schüler des hl. Chrysostomus wohl zu schätzen wußte. Die Bollandisten sind zur Annahme geneigt, daß er dieses Werk (De incarnatione Libri VII) in griechischer Sprache geschrieben, weil es an die Adresse der Byzantiner gerichtet ist. Cassian starb, an Verdiensten wie an Jahren reich, nach Einigen 435, nach Andern 448.

Leider ist der Name des sonst so trefflichen, über jeden Tadel frei gewollter Häresie erhabenen Mannes eng verknüpft mit der sogenannten semipelagianischen Irrlehre (s. d. Art.). Obschon ein heftiger Gegner des Pelagius und eifriger Mitbekehrer des Leporius, hatte Cassian doch nicht, wie Augustinus, den Irrthum nach seiner ganzen Breite und Tiefe erkannt. Während er ausdrücklich, im Gegensatz zu Pelagius, läugnet, daß uns die Gnade nach unseren (natürlichen) Verdiensten verliehen werde, und entschieden die Nothwendigkeit der Gnade nicht nur zum Vollbringen des Guten, sondern auch „zum rechten Anklopfen und zum rechten Bitten" betont (Coll. 23, 10), trägt er andererseits wieder über die dem gefallenen Menschen verbliebene Freiheit und über die Gnade des Glaubens Ansichten vor, welche trotz der vielen Versuche einer orthodoxen Deutung seitens Dionys des Karthäusers, des hl. Antoninus u. A. sich mit dem Dogma nicht vereinigen lassen. Am gravirendsten erscheint die Collatio XIII (De protectione Dei), worin Sätze vorkommen, wie folgende: „Sobald Gott einen Anfang guten Wollens in uns wahrgenommen hat, bestrahlt, kräftigt und erregt er denselben und verleiht Wachsthum dem, was entweder er selbst gepflanzt oder was er durch unser Streben sich entwickeln sieht"; ferner: „Damit es noch klarer werde, daß auch in der durch des Schöpfers Güte verliehenen guten Naturanlage bisweilen der Anfang guten Wollens liege, das freilich nicht zur vollendeten Tugend werden kann, wenn Gott ihm nicht die Richtung gibt, so führe ich den Apostel an, der da sagt: Mir liegt zwar das Wollen nahe, das Vollbringen aber des Guten finde ich nicht" (l. c. c. 8 et 9). Charakteristisch für Cassians Gedanken ist auch folgender Satz: „Wollte man behaupten, der Anfang guten Wollens werde immer durch die Gnade Gottes mitgetheilt, was soll man dann sagen vom Glauben des Zachäus und des Schächers, die, durch ihre Sehnsucht dem Himmel Gewalt anthuend, dem besondern Ruf der Gnade zuvorgekommen sind?" (Coll. 13, 11; vgl. hierüber Suarez, De Grat. Proleg. 5, c. 5, n. 7, und Petavius, De Pel. et Semip. haer. III, c. 7.) Der hl. Prosper war der erste, der das Gefährliche dieser Theorien erkannte und seinen Lehrer Augustinus auf die laxen Ansichten Cassians und der übrigen Massilienser, die später den Namen Semipelagianer (s. d. Art.) erhielten, aufmerksam machte (später gab er selbst das oben bereits erwähnte Werk De gratia Dei et libero arbitrio contra Collatorem heraus). Der hl. Augustinus aber, schon an der Neige seines Lebens stehend, raffte seine letzten Kräfte zusammen, um auch diese Keime verkappten Pelagianismus zu vernichten (De praedestinatione Sanctorum und De dono perseverantiae). Indeß kann man einem für die Rechtgläubigkeit so sehr eifernden Manne, als welchen Cassian sich gegen Pelagius und Nestorius erwies, formelle Häresie ebenso wenig zur Last legen als dem großen Augustinus, der mit bewunderungswürdiger Demuth von sich sel-

bekannte, daß er vor seiner Erhebung zur Bischofswürde ebenfalls in semipelagianischen Ansichten befangen gewesen. Zudem hatte die Kirche ein ausdrückliches Urtheil gegen die massilienfische Irrlehre noch nicht erlassen, und erst 529 entrückte das alsbald vom apostolischen Stuhle bestätigte Concil von Orange die ganze Streitfrage dem Stadium freier Discussion. Aus authentischen Zeugnissen ist ersichtlich, daß Cassian vielerorts seit unvordenklicher Zeit als Heiliger verehrt und Sanctus genannt wurde. In Marseille wird sein Fest am 23. Juli feierlich mit Octav begangen; auch andere Breviere (vgl. Guesnäus' Cassianus illustratus) enthalten ein Officium von ihm. Nach Norisius (Hist. Pelag. 2, 12) ließ Urban V. Cassians Haupt in silberner Kapsel verschließen und mit der Aufschrift versehen: Caput Sancti Cassiani. Dionys Sammarthanus (Gallia christ. I, 118) citirt eine Bulle desselben Papstes, worin Cassian ausdrücklich das Prädicat „heilig" beigelegt wird; ja schon Gregor d. Gr. hat in seinem Schreiben an die Abtissin Respecta in Marseille Cassian einen Heiligen genannt. Die griechische Kirche feiert, abweichend von den Lateinern, Cassians Andenken am 28. oder 29. Februar. — Literatur: AA. SS. Boll. Jul. V, 458 von Wilh. Cuypers; Tillemont, Opp. XIV, 157; Wiggers, Darst. des August. u. Pelagianismus, 1833, II, 8—183; Bähr, Gesch. der röm. Liter., Suppl.-Bd. II, 1837, 362 f. Cassians Werke besorgte am besten Alardus Gazäus (Douay 1616, Paris 1682, Frankfurt 1722, Leipzig 1733; Migne, PP. lat. XLIX. L). [Pohle.]

Cassian, Julius, Gnostiker des zweiten Jahrhunderts, lebte wahrscheinlich im Orient, vielleicht in Alexandrien. Clemens Alex. bezeichnet ihn (Strom. 3, 13) als ὁ τῆς δοκήσεως ἐξάρχων. Mit Unrecht hat man daraus folgern wollen, daß Cassian der Stifter des Doketismus sei. Denn der Doketismus ist unstreitig älter als Cassian; dieser war nur einer der hervorragenderen Vertreter desselben und wahrscheinlich auch das Haupt einer bestimmten doketischen Secte. Die öfters ausgesprochene Behauptung, daß Cassian ein Schüler Valentins gewesen, ist ohne sicheren Anhalt. Nach Clemens (Strom. 1, 21) schrieb Cassian Ἐξηγητικά und (Strom. 3, 13) eine Schrift Περὶ ἐγκρατείας oder Περὶ εὐνουχίας. Eusebius (Histor. eccles. 6, 13) und nach ihm Hieronymus (De viris illustr. c. 37) erwähnen unter den in den Stromata angeführten Schriften auch eine Χρονογραφία Cassians. Da aber in den Stromata eine solche Schrift Cassians nicht genannt wird, wohl aber 1, 21 die Ἐξηγητικά Cassians mit Bezug auf chronologische Fragen citirt werden, so unterliegt es wohl kaum einem Zweifel, daß wir bei der von Eusebius und Hieronymus erwähnten Χρονογραφία an das Strom. 1, 21 citirte erste Buch der Ἐξηγητικά Cassians zu denken haben. Ueber die irrigen Lehren Cassians wissen wir nur das Wenige, was uns Clemens (Strom. 3, 13—17, wo er einzelne Irrthümer Cassians widerlegt und auch einige Stellen aus dessen Schrift Περὶ ἐγκρατείας anführt) hierüber gelegentlich mittheilt. Danach huldigte Cassian doketischen und enkratitischen Anschauungen, betrachtete Adam als Symbol der aus einem himmlischen Zustande in die Körperwelt herabgesunkenen Seelen, verstand unter den Gen. 3, 21 erwähnten Thierfellen die menschlichen Leiber, mit welchen die gefallenen Seelen umhüllt wurden, und verwarf die Ehe und überhaupt die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes. Wie wir gleichfalls aus Strom. 3, 13—17 ersehen, suchte Cassian seine irrigen Lehren und Anschauungen durch unrichtig interpretirte, namentlich allegorisch mißdeutete Schriftstellen zu stützen und berief sich auch (vgl. l. c. c. 13) auf das apocryphe Evangelium secundum Aegyptios. Manche Anschauungen Cassians treffen offenbar, worauf auch Clemens (Strom. 3, 13) hinweist, zusammen mit denen Tatians. Ob Cassian auch jenen eigenthümlichen Lehren über Gott, Schöpfung, Sündenfall und Erlösung, welche in den Philosophumena 8, 8—11 und 10, 16 der als „Doketen" bezeichneten Secte zugeschrieben werden, angehangen, und ob er zu dieser Secte in irgend einer näheren Beziehung gestanden, läßt sich nicht entscheiden. [Hundhausen.]

Cassiodor, Magnus Aurelius Senator, berühmter Staatsmann während der Gotenherrschaft in Italien und später Abt des Klosters Vivarium, wurde wahrscheinlich zu Scyllacium in Bruttien (Squillace in Calabrien) um 477 geboren. Er stammte aus einer alten und berühmten Familie, die sich namentlich in den drei letzten Generationen in der staatsmännischen Laufbahn hervorgethan hatte. Sein Urgroßvater hatte Bruttien, die Heimat seines Geschlechtes, heldenmüthig gegen die Horden des Vandalenkönigs Geiserich vertheidigt. Cassiodors Vater, der schon unter Odoaker im Staatsdienst war, schloß sich früh an Theodorich an und gelangte so zu den wichtigsten Aemtern bis zur prätorischen Präfectur. Der reichbegabte Sohn, dessen eigentlicher Name Senator war, erbte gewissermaßen die Gunst des Gotenkönigs, erwarb sich aber dieselbe auch persönlich durch seine hohe Befähigung und Bildung und durch seinen redlichen Charakter. Wenig über zwanzig Jahre alt, erhielt er die einflußreiche Würde der Quästur, wodurch er Geheimsecretär, ja in Wahrheit Minister Theodorichs wurde. Von nun an stieg er von Stufe zu Stufe, wurde Praefectus praetorio, lebenslänglicher Patricier und 514 Consul von Rom. Immer aber dauerte seine Thätigkeit im Cabinete des Königs fort, da Theodorich ihn einerseits wegen seiner Kenntniß des römischen Rechtes und seiner Gewandtheit in Rede und Stil nicht entbehren mochte, andererseits ihm wegen seiner unbegrenzten Hingebung an seine Person und sein Haus mit inniger Freundschaft zugethan war. Cassiodor, dessen Einfluß auf

Theodorichs Regierung ein höchst segensreicher war, ergriff mit Begeisterung den Gedanken des Königs, eine Versöhnung des römischen und germanischen Elementes im gotischen Reiche anzubahnen, und führte ihn mit Klugheit und Consequenz durch. Auch unter den folgenden Regenten behielt er seine Stellung zum Throne bei und bekleidete dreimal die prätorische Präfectur; allein nur so lange Amalasuntha die Regentschaft für ihren unmündigen Sohn Athalarich führte, dauerte sein persönlicher Einfluß ungeschwächt fort. Als er unter Theodat und Vitigis die gotische Herrschaft ihrem Sturze entgegeneilen sah, ohne Abhilfe finden zu können, reifte in ihm allmälig der Entschluß, gänzlich vom öffentlichen Leben zurückzutreten. Um das Jahr 540 verließ er den Hof und zog sich in das Kloster Vivarium (Monasterium Vivariense, auch Castellense) zurück, das er auf seinen Besitzungen in Bruttium gegründet hatte, um sich hier ungetheilt dem geistlichen Leben und der Wissenschaft widmen zu können. Das Kloster war anmuthig gelegen (Institut. divin. et saecular. litterarum c. 29), reich mit Gärten und Fischteichen (vivaria) ausgestattet, aber reicher noch mit allen Hilfsmitteln der Gelehrsamkeit versehen. Es lag am Fuße des Berges Castellum, auf welchem sich auch für solche Mönche, die als Einsiedler leben wollten, geeignete Plätze fanden. Hier nun übernahm Cassiodor, der die ganze Bildung der Vorzeit in sich aufgenommen hatte und sie beherrschte, wie wenige seiner Zeitgenossen, die Leitung der Mönche und setzte zugleich die literarische Thätigkeit, der er schon als Staatsmann sich hingegeben hatte, in erhöhtem Maße bis in sein 93. Lebensjahr fort. Eine große Aufgabe stellte der sechzigjährige Mann sich und seinen Mönchen, deren glückliche Lösung von unberechenbarer Bedeutung für die allgemeine Cultur der Folgezeit geworden ist. Durch ihn bildeten sich die Klöster in einer Zeit, wo Alles ringsum in Barbarei versank, zu Asylen der Wissenschaft aus, in denen die christliche und classisch-antike Literatur gesammelt, die Bücher durch Abschreiben vermehrt und verbessert wurden und der Clerus durch das Studium derselben die nothwendige Bildung gewann, um Träger der Cultur für die Folgezeit werden zu können. Die Werke, welche er selbst verfaßte, waren für diesen Zweck geschriebene Lehr- und Hilfsbücher, die zum Studium anregen und zugleich die Wege weisen wollten. Er selbst lehrte in seinem Kloster die philosophischen und theologischen Disciplinen. Allen seinen Mitbrüdern machte er neben den Uebungen der Frömmigkeit die Pflege der Wissenschaft zur Pflicht. Eine Ausnahme gestattete er nur für die, welche Feld und Garten bebauen mußten, um den Unterhalt für die übrigen zu erwerben, und selbst diese wies er an die in der Klosterbibliothek vorhandenen Werke von Columella, Gargilius Martialis und Aemilianus, als an Hilfsmittel zur Förderung ihrer Thätigkeit. Auch die Pflege der Armen, Kranken und Reisenden ließen seine Mönche sich angelegen sein. Durch Errichtung von Schulen und Bibliotheken gab Cassiodor ein anregendes Beispiel, das zuerst die Benedictiner und andere Orden zum Segen für die folgenden Generationen das ganze Mittelalter hindurch befolgten. So gebührt denn von dem Danke, den wir heute noch für die Rettung der alten Literaturschätze schulden, ein nicht geringer Theil dem frommen und gelehrten Abte von Vivarium. Als er Alles nach seinen Ideen geordnet und in Gang gebracht hatte, legte er die Abtswürde nieder und lebte als einfacher Mönch. Er starb hochbetagt um das Jahr 570 im Rufe der Heiligkeit. Das römische Martyrologium enthält seinen Namen nicht. Alcuin aber nennt ihn Sanctus, die Bollandisten gedenken seiner am 17. März, das Benedictiner-Menologium feiert sein Gedächtniß am 25. September.

Als Schriftsteller ist Cassiodor weniger wegen schöpferischer Originalität als wegen des Reichthums seiner Kenntnisse und wegen des Scharfblickes, mit dem er die Bedürfnisse seiner Zeit erkannte, beachtenswerth. Seine zahlreichen Schriften, von denen einige verloren sind, waren fast alle einflußreich auf die Behandlung der Wissenschaften im Mittelalter; einige derselben wurden geradezu als wissenschaftliche Compendien benutzt. Die meisten derselben verfaßte er im Kloster, einige aber auch schon in seinem öffentlichen Leben. Das älteste der uns erhaltenen Werke ist sein Chronicon ab Adamo usque ad annum 519, dem Titel nach eine Weltgeschichte, in Wirklichkeit aber nur eine Consularchronik, der als Einleitung zur Verknüpfung mit dem Anfange der Dinge assyrische, lateinische und römische Königslisten vorausgehen. Gewidmet ist sie Eutharich, dem Eidam Theodorichs und Gemahl der Amalasuntha, der in jenem Jahre für den Occident Consul war. Beachtenswerth ist dabei die Tendenz der Aussöhnung der römischen Bevölkerung mit den Goten, die ihn auch zur Abfassung eines größeren Werkes De Getarum sive Gothorum rebus gestis in zwölf Büchern trieb. Sie ist nur aus der auszüglichen Bearbeitung des Jordanus bekannt; ebenso sind von seinen panegyrischen Reden auf die Könige und Königinnen der Goten nur noch Bruchstücke vorhanden. Dagegen ist ganz vorhanden eines seiner Hauptwerke: Variae (sc. epistolae et formulae) in zwölf Büchern, die er zwischen 534 und 538 veröffentlichte. Sie enthalten gegen 400 Rescripte, meist Ernennungen und Aufträge theils im Namen der Könige, theils in seinem eigenen, und wurden das Vorbild für den Kanzleistil im früheren Mittelalter. In diese Sammlung, die für die Geschichte seiner Zeit von der größten Wichtigkeit ist, sind allerlei Abhandlungen eingestreut über die verschiedensten Gebiete der Politik, der Wissenschaft, der Kunst, selbst des Handwerks, welche man darin nicht vermuthen sollte, und welche wahrscheinlich, theilweise wenigstens, erst bei der Redaction für die Herausgabe eingefügt worden sind. Unmittelbar

darauf veröffentlichte er eine kleine philosophische Schrift De anima, in welcher schon die Sehnsucht nach einer Gott geweihten Zurückgezogenheit sich ausspricht, und welche somit gleichsam die Brücke zwischen seiner weltlichen und seiner geistlichen Schriftstellerei bildet.

Das erste Werk, das Cassiodor im Kloster verfaßte, und zugleich das einflußreichste von allen sind die 544 in zwei Büchern erschienenen Institutiones divinarum et saecularium literarum, von denen das eine der göttlichen, das andere, in den Ausgaben gewöhnlich als selbständiges Werk unter dem Titel De artibus ac disciplinis liberalium literarum aufgeführt, der weltlichen Wissenschaft gewidmet ist. Die Institutiones sollten den von Cassiodor im Vorwort beklagten Mangel einer theologischen Hochschule im Abendland, welche zu errichten er durch den Krieg verhindert worden war, einigermaßen und zunächst für seine eigenen Mönche ersetzen. Das erste Buch ist eine Art Einleitung in das theologische Studium, dessen Mittelpunkt die heilige Schrift bilden soll, gewissermaßen ein Leitfaden, der nachweist, in welcher Reihenfolge und nach welchen Auctoren die einzelnen Disciplinen zu studiren seien. Dabei werden nur lateinische Werke oder Uebersetzungen aus dem Griechischen namhaft gemacht. Das zweite Buch ist ein kurzes Compendium der für den Cleriker nöthigen allgemeinen Wissenschaften. Dem gleichen Zwecke wie die Institutiones dient seine Expositio in omnes Psalmos, die vor jenen begonnen, aber nach denselben vollendet wurde. Es ist dieß ein umfangreiches Werk, das auf die Enarrationes in Psalmos des hl. Augustin sich gründet und im Mittelalter eine große und einflußreiche Verbreitung gefunden hat. Eine längere Einleitung führt in das Studium der Psalmen ein und gibt die Methode ihrer Erklärung, wobei der große Spielraum beachtenswerth ist, den er dem typischen Sinne und der Zahlensymbolik gewährt. Unbekannt waren dem Mittelalter Cassiodors Complexiones in Epistolas et Acta Apostolorum et Apocalypsim; sie wurden von Maffei in der Bibliothek zu Verona aufgefunden und daselbst veröffentlicht 1702, auch zu Florenz 1721. Eine Expositio in Cantica canticorum wird ihm mit Unrecht zugeschrieben. Das gewöhnliche Handbuch der Kirchengeschichte im Mittelalter war die Historia tripartita in zwölf Büchern. An diesem Werk hat übrigens Cassiodor nur einen entfernteren Antheil. Um des Rufinus Bearbeitung der Eusebianischen Kirchengeschichte ergänzen und fortsetzen zu können, ließ er die drei griechischen Kirchenhistoriker Socrates, Sozomenos und Theodoret durch den ihm befreundeten Epiphanius in's Lateinische übersetzen und verschmolz dann selbst diese drei Uebersetzungen zu einem einzigen Werke, indem er bald dem einen, bald dem andern der drei Auctoren folgte und den betr. Bericht aus den beiden andern ergänzte. Die Verbindung der Excerpte ist eine ziemlich äußerliche, und nicht ohne Grund ist das Werk ein Cento historiarum genannt worden. Seine letzte Arbeit, nach eigener Angabe im 93. Jahre verfaßt, ist De Orthographia, eine Ergänzung zu den Institutionen. — Literatur: Eine Gesammtausgabe seiner Werke führt den Titel Magni Aur. Cassiodorii Senatoris opera omnia, ad fid. mss. codd. emendata, notis et observation. illustr. etc. opera et stud. J. Garetii, Rotomagi 1679, nachgedruckt Venet. 1729, 2 Tomi fol., und bei Migne, PP. lat. LXIX et LXX; Rhetores latini minor. ex codd. emend. C. Halm, Lips. 1863, enthält Cassiod. lib. de rhetorica aus seinen Institutionen; Die Chronik des Cassiod. Senator nach den Handschriften, herausgeg. von Th. Mommsen in den Abhandl. der k. sächs. Ges. der Wiss., phil.-hist. Cl. III; A. Thorbecke, Cassiodorus Senator, Heidelberg 1867; A. Franz, M. A. Cassiodorius Senator, ein Beitrag zur Geschichte der theologischen Literatur, Breslau 1872; A. Ebert, Geschichte der christl.-lat. Literatur von ihren Anfängen bis auf Karl d. Gr., Leipzig 1874. [Wandinger.]

Castalio oder Castellio, Sebastian, Philologe und Bibelübersetzer, war 1515 im Dorfe St. Martin du Fresne, welches damals zu Savoyen gehörte, von armen, aber rechtschaffenen Eltern geboren und zeigte frühe entschiedene Begabung für das Studium der Sprachen, besonders der classischen. Vorerst studirte Castalio in Lyon und begab sich dann nach Straßburg. Hier lernte er um 1540 Calvin kennen und wurde 1541 auf dessen Betreiben als Rector einer Schule nach Genf berufen. Allein nur kurze Zeit sollte Castalio der Gunst Calvins sich erfreuen. Durch seine Predigten wurde er dem finsteren, unduldsamen Genfer Reformator mißfällig; dieser beschuldigte ihn beim Rathe verschiedener Irrlehren und brachte es durch seinen Einfluß dahin, daß Castalio 1544 von den geistlichen Functionen ausgeschlossen wurde. Er wandte sich nun nach Basel. Hier führte er mit seiner zahlreichen Familie ein höchst armseliges Leben und erwarb sich seinen Lebensunterhalt u. A. auch dadurch, daß er bei dem bekannten Basler Buchhändler Oporin Correctordienste leistete, bis er endlich 1552 die Professur der griechischen Sprache mit einem sehr bescheidenen Einkommen erhielt. Da er einmal in theologischen Fragen durchaus mitsprechen wollte, veröffentlichte er in Basel mehrere Schriften, zum Theil mit fingirten Namen, worin er die Hauptlehre Calvins, nämlich von der Prädestination und Reprobation, und die Hinrichtung Servede's heftig angriff. Calvin und sein Genosse Th. Beza antworteten im leidenschaftlichsten Tone mit förmlichen Pamphleten und suchten Castalio's Entfernung vom Lehramte oder Bestrafung auf jede Weise beim Rathe in Basel durchzusetzen. Auch Adam Bodenstein, der Sohn des bekannten Karlstadt, beschuldigte ihn der Häresie, so daß der Rath in Basel an Castalio den Befehl ergehen ließ, er solle sich von nun an der Theologie

gänzlich enthalten. Diese Verfolgungen bei einer kümmerlichen Existenz und einem Leben voll Entbehrungen, Kummer und Gram bereiteten ihm ein frühes Grab; er starb den 29. December 1563 und nahm mit sich den Ruf eines unbescholtenen, höchst fleißigen und gelehrten Mannes, der aber vielfach durch seine Unbesonnenheit an seinen widerwärtigen Schicksalen selbst die Schuld trug. Er war ein ziemlich fruchtbarer Schriftsteller. Neben mehreren Ausgaben von Werken Herodots, Xenophons, Thucydides' sind unter seinen eigenen Werken besonders bemerkenswerth: 1. Dialogi sacri, Lyon 1540, eine Art Leitfaden der biblischen Geschichte, welche Schrift eine große Anzahl von Auflagen erlebt hat (1540 bis 1731). 2. Dialogi IV de praedestin., electione, lib. arbitrio et fide (opus posthumum), Basil. 1578. 3. Verschiedene metrische Bearbeitungen (theils lateinisch, theils griechisch) biblischer Erzählungen, wie Jonas Propheta heroico carmine latine descriptus, 1545; Vita Joannis B. Graeco carmine reddita, 1545 u. s. w., welche Schriften als Vorarbeiten zur Bibelübersetzung gelten können. 4. Die „deutsche Theologie" in's Lateinische übersetzt, Basel 1557, und Thomas a Kempis, de imitando Christo, e latino in latin. translatus, 1563. Sein Hauptwerk ist aber 5. die Bibelübersetzung. Zweimal übersetzte Castalio die ganze heilige Schrift; das eine Mal in's Lateinische 1551 unter dem Titel Biblia una cum annotationibus, Basil. 1551, später dann in's Französische 1555: La Bible translatée avec Annotacions par Seb. Châteillon à Basle. In der lateinischen Bibelübersetzung (einer Humanistenbibel) ist durch das Streben nach classischem ciceronianischem Ausdruck die Einfachheit und Kraft des ursprünglichen Wortes der Bibel abgeschwächt und in manche Stellen Unklarheit und Undeutlichkeit gebracht worden. Schon Beza warf ihm daher vor, das Wort Gottes gefälscht und pelagianische Irrthümer verbreitet zu haben. In der französischen Bibelübersetzung hat Castalio sich mehr an den Wortlaut gehalten, wie er denn auch in späteren Auflagen von lateinischen Uebersetzungen einzelner Theile der heiligen Schrift, z. B. des Neuen Testamentes 1556, der Proverbien 1556, sich hierin viel verbessert. Ueberdieß schrieb Castalio gegen das Ende seines Lebens: Defensio suarum translationum bibl. et maxime novi foed., 1562. (Vgl. Audin, Hist. de Calvin, Paris 1845, 394 ss.; Jac. Mähly, Seb. Castellio, Basel 1863, wo auf S. 99 ff. ein vollständiges chronologisches Verzeichniß der Schriften Castellio's gegeben wird.) [O. Schmid.]

Castelnau (Chateauneuf), Peter von, O. Cist., Martyrer im 13. Jahrhundert, einer der furchtlosen Männer, welche Gott der Herr jedesmal zum Kampf aufgerufen hat, wenn die Kirche in einen Nothstand gekommen war. Eine solche Zeit der Gefahr war für das südliche Frankreich die zweite Hälfte des 12. Jahrhunderts mit ihrem Albigenserwesen. Der vornehmste und mächtigste Gönner des damaligen Irrglaubens war Graf Raymund VI. von Toulouse, dessen Gebiet über den schönsten Theil von Südfrankreich sich erstreckte. Die Päpste trugen die Widerlegung und Belehrung dieser Irrgläubigen den Cisterciensern auf. In ihren Orden war am Ende des 12. Jahrhunderts der vormalige Archidiacon von Maguellon, Peter von Castelnau, in dem Kloster Fontfroid des Sprengels von Narbonne eingetreten. Hier und in dem benachbarten Toulouse hatte die Irrlehre ihre Hauptsitze aufgeschlagen. Schon im J. 1203 ersah sich Papst Innocenz III. Peter sammt seinem Mitbruder Radulph zu Bevollmächtigten des apostolischen Stuhles im Werke der Bekämpfung des Irrglaubens und empfahl dieselben wie dem Erzbischof von Narbonne, so dem König von Frankreich. Erst nahmen sie von dem Rath und den Behörden zu Toulouse einen Eid der Anhänglichkeit an die Kirche; darauf setzten sie die nachlässigen und verdächtigen Bischöfe von Vivarez, Beziers und Toulouse ab und erwirkten von dem Papst einen scharfen Verweis gegen den nicht viel besseren Erzbischof von Narbonne. Neuen Eifer gewannen Peter und sein Gefährte durch die Ankunft und den Rath des hl. Dominicus, damals noch Domherrn von Osma. Sie fanden sich hierauf bei einem Religionsgespräch auf dem Schlosse Montreal ein, welches 14 Tage dauerte, aber den gewohnten Ausgang aller solchen Verhandlungen hatte: die Irrgläubigen wollten sich nicht für widerlegt halten. Da Graf Raymund auf keine Weise von diesen sich trennen wollte, erklärte ihn Peter von der Kirche ausgeschlossen, was nach den damaligen Begriffen den katholisch gebliebenen Herren die Befugniß einräumte, gegen ihn, als gegen einen Heiden, die Waffen zu ergreifen. Dieß bewog den Grafen, mit der Kirche sich auszusöhnen. Nachdem ihn Peter durch öffentliche Buße wieder in dieselbe aufgenommen, schwur er den Eid, ihren Geboten treulich nachkommen zu wollen. Je weniger dieß in innerer Ueberzeugung geschah, desto tieferen Groll faßte er gegen denjenigen, der ihm diese äußere Handlung zur Nothwendigkeit gemacht hatte. Er erfüllte das Beschworene nur mangelhaft, gab die früheren Neigungen und Verbindungen nicht auf und wurde neuerdings von der Kirche ausgeschlossen. Raymund ahnte die schlimmen Folgen. Daher stellte er sich abermals reumüthig und beschied Peter nach St. Gilles unter dem Vorwand, dort vollends mit ihm sich verständigen zu wollen. Die Zusammenkunft fand im Januar 1209 statt. Erst erwies sich der Graf nachgiebig, bald darauf wieder unfügsam. Als endlich Peter durchschaute, daß hier nichts auszurichten sei, beurlaubte er sich bei dem Grafen. Nun konnte dieser seine Wuth nicht mehr zügeln; ob er zu Wasser oder zu Land fortreisen werde, rief er, überall werde er ihm aufpassen lassen. Da es weder dem Abt noch den Bürgern von St. Gilles gelingen wollte, den Wüthenden zu besänftigen, geleiteten sie Peter mit einer gewaffneten Schaar

zu einer Furth an der Rhone. In der Nachtherberge jedoch lagen zugleich einige Söldlinge des Grafen. Als nun am Morgen des 15. Januar Peter zu Schiffe steigen wollte, stach ihm einer derselben die Lanze durch die Rippen, worauf Peter mit den Worten: „Gott verzeih' dir's, wie ich es dir verzeihe", niedersank und seine Seele Gott befahl. Diese Unthat verwandelte sich aber, wie Aehnliches so oft, zum Segen für die Kirche; ihre Kinder wachten auf, die Lehrer wurden eifriger, die Bischöfe thätiger. Peter hatte oft gesagt, nur das Blut eines Kämpfers für die Sache Christi werde dieser den Sieg bereiten, und dabei gewünscht, daß er solcher Ehre möchte gewürdigt sein. Als nach ernsteren Drangsalen Raymund zur Aussöhnung mit der Kirche geneigter sich erzeigte, war Innocenz so gerecht als milde, zu erklären, derselbe sei zwar des begangenen Mordes verdächtig, jedoch nicht überwiesen, ungeachtet die besondere Zuneigung, die er nachher dem Mörder zuwendete, ein starkes Zeugniß wider ihn abgelegt habe. — Weil Peter in solchem Berufe das Leben verloren, wurde er sofort als Martyrer geehrt, hierauf durch das Oberhaupt der Kirche in das Verzeichniß der Seligen (Fest 5. März und 15. Januar) eingetragen. Bis zum Jahre 1562 ruhten seine Ueberreste in der Abtei zu St. Gilles; in gedachtem Jahr aber wurden sie durch diejenigen, welche auch Raymund ihren Vorläufern beizählen mochten, verbrannt. (Vgl. Boll. Mart. I, 411 sq.; Hurter, Geschichte des Papstes Innocenz III., II, Hamburg 1834, 66. 276—294.) [v. Hurter.]

Castenpaur, s. Agricola, Stephan.

Castor, der hl., 1. ein Priester des vierten Jahrhunderts, Schutzpatron von Coblenz, war in Aquitanien vornehm geboren, begab sich, um die christliche Vollkommenheit zu lernen, nach Trier zum hl. Maximinus, empfing von diesem die heiligen Weihen und zog später als Bote des Evangeliums moselabwärts. Um 351 wählte er eine Höhle bei Carden an der Mosel zu seinem Aufenthalt, um neben der Predigt auch seinem Hang zur Beschauung obliegen zu können. Sein Beispiel zog einzelne Andere in seine Nähe, und das abgetödtete Leben der Einsiedler machte auf die heidnischen Bewohner von Carden und der Umgegend solchen Eindruck, daß Viele sich taufen ließen, und daß allmälig eine Christengemeinde zu Carden entstand. Hier ward der Heilige, nachdem er in hohem Alter gestorben, auch begraben. Im achten Jahrhundert wurden seine Gebeine wunderbar gefunden und in die Pfarrkirche zu Carden übertragen. Ein Theil derselben wurde 836 dem Erzbischof Hetti überlassen; dieser legte die heiligen Reliquien in der von ihm neuerbauten Stiftskirche zu Coblenz nieder, welche seitdem den Namen St. Castor führt. Sein Fest ist am 13. Febr. (Vgl. Boll. Febr. II, 666; Brower, Ann. Trev. I, 236; Stramberg, Rhein. Antiqu. I, 3, 505.) — 2. Bischof von Apt im fünften Jahrhundert, stammte aus einer edlen Familie zu Nimes, war verheiratet, trat mit seiner Gemahlin nach gegenseitiger Uebereinkunft in den Ordensstand und stiftete ein Kloster zu Menanca in der Provence, dessen erster Abt er wurde. Auch als er gezwungen wurde, den bischöflichen Stuhl von Apt zu besteigen, behielt er die Leitung seiner Klostergemeinde bei und gab Veranlassung, daß Cassian für dieselbe das Buch De Institutis coenobiorum schrieb. Er starb am 2. September 420 und wird am 21. September verehrt. (Boll. Sept. VI, 249.) [Kaulen.]

Castro, Alfons de, berühmter Prediger und gelehrter Theologe aus dem Franciscanerorden der Observanz, war zu Zamora in Spanien um das Jahr 1495 geboren, erwarb sich im Orden den Ruhm großer Frömmigkeit und Wissenschaft und galt unter Karl V., dessen Beichtvater er auch gewesen sein soll, sowie unter Philipp II. als der bedeutendste Kanzelredner Spaniens. Er nahm auch an den Arbeiten des Concils von Trient als Theologe Antheil, begleitete Philipp II. auf dessen Reise nach England und wurde von demselben zum Erzbischof von Compostella designirt. Doch bevor er consecrirt war, starb er zu Brüssel (11. Februar 1558). Seine Werke sind in einer Gesammtausgabe zu Paris (1771—1778) gedruckt. Die bekanntesten sind: Adversus omnes haereses, Libr. XIV; De justa haereticorum punitione, Libr. III; De validitate matrimonii Henrici VIII, Angliae regis, et Catharinae conjugis. Außerdem schrieb er: De potestate legis poenalis, Libr. II; In psalmum L: Miserere mei Deus; In psalmum XXXI: Beati, quorum remissae sunt iniquitates, Homiliae XXIV; Commentaria in XII prophetas minores. [Zeiler, O. S. Fr.]

Castro, Leo de, Canonicus von Valladolid und über 50 Jahre Professor der orientalischen Sprachen an der Hochschule zu Salamanca, starb daselbst 1586. Berühmt durch seine Kenntniß der griechischen und hebräischen Sprache und durch Erklärung der heiligen Schrift, ward er noch bekannter durch seine Kämpfe für die alten Uebersetzungen der heiligen Schrift gegen die zu seiner Zeit hervortretende Bevorzugung des hebräischen Textes. Letzterer ist nach seiner Ansicht fehlerhaft und bei Einführung der Punctation des Textes von den Juden verfälscht. Insbesondere beschuldigte er den berühmten Arias Montanus, Herausgeber der Antwerpener Polyglotte, daß er in diesem Werk dem hebräischen Texte vor der Vulgata den Vorzug gegeben und dadurch das Trienter Decret über die Vulgata übertreten habe, ja zum Judenthum hinneige. Arias mußte sich in Rom darüber verantworten; dieß gelang ihm auch vollkommen, da Leo mit seinen Beschuldigungen gegen den hebräischen Text der Hauptsache nach im Unrecht war. — Die Hauptwerke Castro's sind: Commentaria in Isaiam adversus aliquot Commentaria et Interpretationes ex Rabbinorum scriniis compilatas, Salamanticae 1570. Richard Simon (Hist. crit. V. T., l. 3, c. 12) lobt das Werk,

tadelt aber daran, daß die Rabbinen und neueren Ausleger nicht genug berücksichtigt seien (Apologeticus pro lectione Apostolica et Evangelica, pro Vulgata D. Hieronymi, pro translatione LXX virorum contra eorum obtrectatores, Salam. 1585). Richard Simon empfiehlt das Buch, tadelt aber, daß der Verfasser sich allzusehr gegen die Rabbinen ereifere (Commentaria in Oseam ex veterum patrum scriptis, qui prophetas omnes ad Christum referunt, Salam. 1586). Er wollte alle kleinen Propheten commentiren, konnte aber nur noch dieß Werk vollenden. [Holzammer.]

Castro Palao, Ferdinand de, ein durch Tugendhaftigkeit des Wandels und Gelehrsamkeit ausgezeichneter Theologe der Gesellschaft Jesu, geb. zu Leone 1581, trat im Alter von 15 Jahren in das Noviziat ein, lehrte Philosophie in Valladolid, dann unter großem Zulauf Moraltheologie in Compostella, trug in Salamanca scholastische Theologie vor und starb als Rector des Collegiums von Medina, sowie als Consultor und Qualificator der Inquisition den 1. December 1633. Als Moralist huldigte er dem Probabilismus, der zu seiner Zeit von allen Theologen fast ohne Widerspruch vertheidigt wurde; er wird vom hl. Alfonsus unter diejenigen gezählt (Dissert. scholast. mor., Neap. 1755, c. 4, n. 119), denen in Moralfragen eine größere Auctorität beizumessen ist. Sein siebenbändiges Opus morale umfaßt in sieben Tractaten das ganze Gebiet der Moral; es erschien zuerst in Lyon (1631—1651), in fünfter Auflage daselbst 1700. Nur die dritte Venediger Ausgabe (1721) hat einen Index completissimus generalis rerum etc. Seine Behandlungsweise ist bündig und klar. Gleich nach seinem Tode erschien auch ein Betrachtungsbuch in spanischer Sprache von ihm. (Backer, Bibl. des écriv. de la Comp. de J. s. v.) [Müllenborff, S. J.]

Casuistik, technischer Ausdruck für diejenige Behandlungsweise der Moraltheologie oder vielmehr des präceptiven Theiles derselben, welche dahin zielt, die allgemeinen Sittengesetze auf concrete praktische Fälle anzuwenden und die Lösung der in letzteren sich ergebenden Gewissensfragen herbeizuführen. Damit ist gesagt, daß die Casuistik oder casuistische Moral keineswegs das ganze Gebiet der moraltheologischen Wissenschaft umfassen kann und soll, ja daß sie strenggenommen nicht einmal ein Zweig dieser Wissenschaft ist, vielmehr nur eine im Dienste der Moraltheologie stehende practische Disciplin darstellt. In der That erschienen denn auch bis gegen Ende des 16. Jahrhunderts die casuistischen Literaturerzeugnisse in strenger Scheidung von der eigentlich wissenschaftlichen Moral, welche bis dahin nach dem Vorgange des hl. Thomas mit der Dogmatik in der Theologia speculativa oder scholastica zusammengefaßt wurde. Erst seit der genannten Zeit begann man eine engere Verbindung herzustellen, indem man bald in die allgemeinen theologischen Werke das casuistische Moment mit aufnahm, bald eigene moraltheologische Werke verfaßte, welche das systematische und das casuistische Moment zugleich berücksichtigten. In manchen dieser „Moraltheologien" erscheint jedoch das letztere so vorherrschend, daß das systematische daneben fast ganz verschwindet. So klar es nun ist, daß die casuistische Behandlung der Moraltheologie für sich allein in keiner Weise der Aufgabe der letzteren entsprechen kann: so ist es doch nicht minder klar, daß dieselbe insbesondere für den Seelsorger von der größten Bedeutung ist. Darum wurde dieselbe denn auch mehr oder weniger zu jeder Zeit in der Kirche gepflegt und in mannigfacher Weise zur Geltung gebracht.

Spuren von Casuistik sind schon bei den Vätern in nicht geringer Anzahl nachzuweisen. Vor Allem sind es die Decretalen der Päpste und die Briefe hervorragender Bischöfe, in welchen uns casuistische Entscheidungen begegnen; so beim hl. Cyprian (Epp. 12. 61. 62) und beim hl. Augustin (Epp. 22. 36. 54. 55. 228. 262). Einzelne schwierige Fälle finden sich von den verschiedensten Gesichtspunkten aus erörtert, so z. B. die Frage über Selbstmord und Todtschlag (Aug. De civ. Dei, 1, 19 sqq.), über erlaubten und unerlaubten Gebrauch der Ehe (Clem. Alex. Strom. 3, 11; Aug. Enchirid. 78; Fulgent. Ep. 1) u. s. w. Ja selbst an kleinen casuistischen Abhandlungen fehlt es nicht, wie denn z. B. die beiden Werkchen des hl. Augustinus De mendacio und Contra mendacium ad Cosentium ganz in dieses Gebiet gehören. Allerdings sind dieß immer nur vereinzelte, aber doch höchst werthvolle Grundsteine, auf denen die spätere Casuistik weiterbauen konnte. Ein eigenes Uebungs- und Entwicklungsfeld eröffnete sich der Casuistik mit dem siebenten Jahrhundert in den sogen. Beichtbüchern (s. d. Art.), in welchen auf Grund und nach Analogie der alten Bußgesetze für die verschiedensten in der Praxis vorkommenden Sünden in casuistischer Weise die Bußen bestimmt sind, natürlich immer unter Berücksichtigung der besonderen Umstände, sowie der eigenthümlichen Sitten- und Rechtsverhältnisse der Gegend. Es liegt hier freilich noch keine technisch geregelte, wohl aber eine sehr umfassende Anwendung der Casuistik auf eine specielle Kategorie von Gesetzen (Bußgesetze) vor. In späterer Zeit brachten die Pönitentialbücher häufig in dem sogen. Ordo ad dandam poenitentiam eine kürzere oder längere Anweisung über das Verhalten des Priesters bei der Beicht, mitunter auch eine Reihe von Fragen, wie sie der Beichtvater dem Pönitenten betreffs der von Letzterem begangenen Sünden stellen sollte. Dieses Interrogatorium war für die weitere Entwicklung der Casuistik, sowie für ihre Ausdehnung auf das gesammte Sittengesetz nicht ohne Bedeutung. In dem Maße nämlich, als die alte Bußdisciplin einging und die Strafbestimmungen derselben in Wegfall kamen, wandte sich die wissenschaftliche Thätigkeit der Erweiterung jenes Interrogatoriums zu, indem man an die einzelne

Frage eine kurze casuistische Erörterung über die in Rede stehende Sünde anknüpfte.

Eine mehr technisch geregelte Bearbeitung der Casuistik beginnt erst mit dem dreizehnten Jahrhundert. Um diese Zeit nahm die theologische Wissenschaft überhaupt einen großartigen Aufschwung, und es konnte nicht ausbleiben, daß der neu erwachte Geist sich bald auch auf dem Gebiete der Moral bemerkbar machte. Dazu kam als nicht zu unterschätzendes Moment der Umstand, daß die eben aufgeblühten Bettelorden sich mit der ganzen Kraft ihres apostolischen Eifers auf die außerordentliche Seelsorge warfen und überall predigend und das Bußsacrament spendend umherzogen. Wie von selbst stellte sich da das Bedürfniß eines möglichst vollständigen casuistischen Handbuches heraus, durch welches der Einzelne in den Stand gesetzt würde, in den vielgestaltigen, oft sehr schwierigen und bei unbekanntem Volke unvermuthet auftretenden Fällen eine sofortige Entscheidung zu treffen. Dankenswerthe Vorarbeiten hierzu waren schon das Pönitentiale des Pariser Canonicus zu St. Victor, Robert von Flamesbury (geschrieben um 1210, das zweite Buch über die Ehe herausgegeben von Schulte, Gießen 1868), sowie ein anderes Pönitentiale vom Jahre 1220, welches von einem unbekannten Verfasser herrührt (Schulte, Canonist. Handschriften, Prag 1868, 88 ff.). Als eigentlich bahnbrechendes Werk ist jedoch die Summa de poenitentia zu bezeichnen, welche der heilige Dominicaner Raymund von Pennafort gegen 1238 erscheinen ließ, um, wie er in der Vorrede bemerkt, „seine Ordensbrüder sowohl als auch andere Geistliche in den Stand zu setzen, in den zahlreich vorkommenden, schwierigen und verwickelten Fragen passende Rathschläge zu ertheilen und richtige Urtheile zu fällen". Das ziemlich umfangreiche Werk handelt in vier Büchern über die Sünden wider Gott und den Nächsten, über die Irregularitäten und kirchlichen Strafen, sowie über die Rechte und Pflichten der Ehe. Welchen Anklang dasselbe fand, ersieht man daraus, daß schon um 1250 ein Ordensgenosse des Heiligen, Wilhelm von Rennes (Redonensis), einen ausführlichen Commentar dazu verfaßte, welcher unter dem Namen Apparatus oder Glossa bekannt ist. Auch die Summa Confessorum des Dominicaners Johannes von Freiburg (geschrieben um's Jahr 1300) kann in gewissem Sinne als ein Commentar zu dem erwähnten Werke des hl. Raymund bezeichnet werden, da sie von demselben sowohl die Anordnung als den Inhalt entlehnt, obwohl sie letzteren durch namhafte eigene Zuthaten bereichert. — Bald wandten sich auch die Franciscaner dem Gebiete der Casuistik zu. Im J. 1317 veröffentlichte der nur nach seinem Geburtsorte Asti benannte Minorite seine große Summa casuum, die sich, wie ein einfacher Blick auf die Eintheilung des Werkes darthut, in Gestalt und Anordnung wesentlich von ihren Vorgängerinnen unterscheidet (vgl. d. Art. Astesanus). Gleichzeitig mit ihm, wenn nicht noch etwas früher, eröffnete sein Ordensbruder Monaldus, Erzbischof von Benevent (gest. 1330), die lange Reihe der alphabetischen Summen mit der sogen. Summa Monaldina; diese ward jedoch bald von der Summa Pisanella überholt. Letztere, von Bartholomäus de S. Concordia O. S. D. im J. 1338 zu Pisa herausgegeben, gehört unstreitig zu den bedeutendsten Erscheinungen auf casuistischem Gebiet. Wegen ihrer Kürze, Klarheit und practischen Anordnung beherrschte sie ein ganzes Jahrhundert hindurch allein das Feld. Sie fand 1444 an dem Franciscaner Nicolaus von Osimo (Auximanus) einen neuen Herausgeber und Bearbeiter. Unter dem Titel Supplementum ad Pisanellam fügte dieser an verschiedenen Stellen Zusätze ein, welche er durch kritische Zeichen (vorgesetztes A und nachfolgendes B) sorgfältig von dem Text unterschied. Als hervorragende Werke aus dem 14. Jahrhundert sind noch zu nennen: Manipulus curatorum von Guido de Monte Rotherii (1330) und Pupilla oculi von Johannes de Burgo (um 1380), welche sich beide hauptsächlich mit den heiligen Sacramenten befassen, während im 15. Jahrhundert Johannes Nyder (gest. 1438) in seinem Praeceptorium die zehn Gebote und in seiner Lepra moralis die sieben Hauptsünden bespricht. Großes Verdienst erwarb sich auch Gerson (gest. 1429) durch seine casuistischen Abhandlungen, noch größeres aber der hl. Antoninus von Florenz (gest. 1459), von dem hier vorzugsweise die Summula Confessionis zu erwähnen ist. Sie besteht aus drei Theilen, welche folgende Ueberschriften tragen: De Confessore; De interrogationibus in confessione fiendis; De restitutione. Wird neben diesem Werk noch das Interrogatorium des Bartholomäus de Chaymis (gest. 1496) und das Confessionale des Rosemondus namhaft gemacht, so sind aus der nicht geringen Zahl von kleinen populären Handbüchern, welche sich in der oben erwähnten Weise aus den alten Pönitentialbüchern entwickelten, wohl die bedeutendsten hervorgehoben. Gegen Ende des 15. Jahrhunderts erschienen dann die letzten großen alphabetischen Summen, zunächst die Pacifica, herausgegeben von dem Franciscaner Pacificus von Novara; sodann die Baptistiana, welche ebenfalls einen Sohn des hl. Franciscus, den Baptista Trovamala von Sala, zum Verfasser hat und in ihrer späteren, mit Zusätzen versehenen Auflage Rosella genannt wird. Beide überragt um ein Bedeutendes die damals weit verbreitete Summa Angelica des Minoriten Angelus Carletus (gest. 1495, nach seinem Geburtsort Clavasio genannt), die sich wieder enger an die alte Pisanella anlehnt und auf der in diesem Werke gegebenen Grundlage weiter zu bauen versucht. Eine namhafte Leistung ist auch die etwas jüngere Summa Tabiena, herausgegeben von Johannes Cagnazzo de Tabia, O. S. D. (gest. 1521). Die Krönung der summistischen Casuistik bildet jedoch die von dem Dominicaner

Sylvester Prierias (gest. 1523) veröffentlichte Summa Sylvestrina, welche die Resultate der ganzen Periode zusammenfaßt und mit ihren zahlreichen Ausgaben in die neue Zeit hineinreicht, als redende Zeugin von dem Geiste und Ernste der mittelalterlichen Casuisten. Gewissermaßen als Nachzügler erscheinen etwas später noch zwei classische Werke der eben besprochenen Art: die Summula de peccatis von dem berühmten Cardinal Cajetan (gest. 1534) und die Aurea armilla von Bartholomäus Fumus (gest. 1545).

Die jetzt hereinbrechende sogenannte Reformation nahm selbstverständlich alle Geisteskräfte zunächst für den Kampf um den Glauben und die Glaubensquellen in Anspruch. Kaum aber hatte die erste Hitze des Streites sich gelegt, so lebte mit der innerkirchlichen Reformation auch die wissenschaftliche Thätigkeit auf dem Gebiete der Moral, speciell der Casuistik, wieder auf und entfaltete sich bald zu erstaunlicher Blüte. Einzelne Vertreter der in Rede stehenden Disciplin behielten die rein casuistische Methode der vorigen Periode noch bei. Im Allgemeinen jedoch machte sich das Bestreben geltend, das casuistische Element enger an das speculative oder scholastische anzuschließen, indem die meisten Auctoren eine systematische Ordnung befolgten und die Beleuchtung der Fälle an eine concise Darlegung der Principien anschlossen, besonders die Verfasser größerer Werke eine eingehende Erörterung dieser Principien vorausschickten. Wie nicht anders zu erwarten, wurde bei Beginn dieser Periode das Feld der Casuistik in erster Linie von den Hauptbeförderern der kirchlichen Erneuerung, von den religiösen Orden, insbesondere von der eben entstandenen Gesellschaft Jesu bebaut. Nicht minder natürlich erscheint es, daß der mächtigste Impuls gerade von den durch die häretische Bewegung am wenigsten geschädigten Ländern, von Spanien und Italien, ausging. In Spanien entstand schon frühe eine stattliche Reihe kleinerer Handbücher, von denen einige wegen ihrer praktischen Verwendbarkeit eine sehr ausgedehnte Verbreitung fanden. Besonders zu erwähnen sind: das Manuale des Navarrus (gest. 1586), die Summa casuum des Jesuiten Toletus (gest. 1596), die Aphorismen seines Ordensgenossen Sa (gest. 1596), die Responsa casuum conscientiae des Augustiners Ludwig de Beja, das Instructorium conscientiae des Dominicaners Ludwig Lopez (gest. 1595) und das Examen theologiae moralis von Fernandez de Moure. Ihnen folgte sodann eine bedeutende Anzahl großer casuistischer Werke, die an Umfang und Reichhaltigkeit alles Bisherige übertrafen. Um zunächst die Auctoren aus der Gesellschaft Jesu zu berücksichtigen, so sind besonders namhaft zu machen: die Institutiones morales von Johannes Azor (gest. 1603), welche selbst bei Protestanten Anerkennung fanden; die Werke des Thomas Sanchez (gest. 1610) De matrimonio, In praecepta Decalogi, Consilia; endlich das Opus morale de virtutibus et vitiis des F. Castropalaus (gest. 1633). Minder hervorragend, aber immerhin sehr bedeutend sind die Werke der Jesuiten Heinrich Henriquez (gest. 1608), Stephan Fagundez (gest. 1645) und Johannes de Dicastillo (gest. 1653). Diesen Gelehrten darf ihr Ordensgenosse Antonius de Escobar (gest. 1669), sowie auch der Trinitarier Leander a S. Sacramento wohl an die Seite gestellt werden, obschon besonders der Letztere in seinen Anschauungen nicht immer correct ist und der menschlichen Freiheit einen allzu weiten Spielraum gewährt. Aus dem Kapuzinerorden verdient besondere Erwähnung: Jacob Corella (gest. 1699), der eine Summa in spanischer Sprache, sowie eine weit verbreitete Praxis confessionalis lieferte. Der Orden des hl. Dominicus ist würdig vertreten durch Barth. de Ledesma (gest. 1604) (Summa casuum, spanisch geschrieben), Petrus de Tapia (gest. 1657) (Catena moralis) und Ildephons Manrique (gest. 1709). Von 1655—1722 veröffentlichten die Carmeliten von Salamanca einen Cursus theologiae moralis in sechs Foliobänden, der sich eines großen Ansehens erfreute und wiederholte Auflagen erlebte. Endlich erwarben sich durch ausführliche Monographien De jure et justitia einen sehr geachteten Namen der Dominicaner Dominicus de Soto (gest. 1560), sowie die Jesuiten Ludwig Molina (gest. 1600), Ferdinand Rebellus (gest. 1608) und vor allen Johannes de Lugo (gest. 1660); Letzteren bezeichnet der hl. Alfons von Liguori, gerade mit Rücksicht auf sein Werk über die Gerechtigkeit, als den größten Theologen nächst dem hl. Thomas.

Später als in Spanien begann die Blütezeit der Casuistik in Italien. Dieselbe wird eröffnet durch zwei Benedictiner von Monte Cassino: Gregorius Sayrus (gest. 1602) (Clavis regia, De censuris etc.) und Jacob Graffius (gest. 1620) (Decisiones aureae). Ihnen folgten sodann die Jesuiten Vincenz Filliuccius (gest. 1622) (Cursus moralium quaestionum), Paulus Comitolus (gest. 1626) (Responsa moralia) und Thomas Tamburini (gest. 1675) (Explicatio decalogi etc.); letzterer jedoch erregte durch einige zu weit gehende, freie Behauptungen Anstoß. Etwas später als die eben Genannten schrieben deren Ordensgenossen Dominicus Viva (gest. 1710), Nicolaus Mazotta (gest. 1746) und Bonaventura Leonardelli (gest. 1757). Einer der hervorragendsten Casuisten Italiens ist unstreitig der Bischof Martin Bonacina (gest. 1631), dessen Tractate ein reichhaltiges Material umfassen und sich durch klare Darstellung und theologische Genauigkeit auszeichnen. Verdienten Ruf erwarb sich auch der Dominicaner Vincentius Candidus (gest. 1654) durch seine Disquisitiones morales, während der gleichfalls sehr bedeutende Theatiner Antoninus Diana (gest. 1663) (Resolutiones morales etc.) leider einer allzu freien Richtung huldigte und dadurch seinem Ansehen schadete. Namhafte Werke sind ferner: das Examen ecclesiasticum des Fel. Potestas,

O. S. Fr. (gest. 1702), die kleine Summa des Clemens Piselli, Cler. reg. min. (gest. 1715), die Decisiones sacramentales des Oratorianers Johannes Clericati (gest. 1717), sowie die Theologia moralis des Constantin Roncaglia, Congr. matr. Dei (gest. 1737). Aus späterer Zeit sind noch zu erwähnen die rühmlichst bekannten Casus conscientiae von Prosper Lambertini, nachmaligem Papst Benedict XIV. (gest. 1758). — In Belgien und Frankreich fand die Casuistik während dieser Periode aus später zu berührenden Gründen einen weniger fruchtbaren Boden. Ein bedeutendes Werk, welches aus Belgien zu verzeichnen ist, lieferte der Kapuziner Eligius Bassäus in seinen Flores totius theologiae practicae. In Frankreich begegnen uns als hervorragende Leistungen die Praxis fori poenitentialis des Jesuiten Valerius Reginaldus (gest. 1623) und die Theologia moralis universa seines Ordensgenossen Jacob Gordon, eines geborenen Engländers (gest. 1641), denen sich etwas später die Summula casuum des Cisterciensers Petrus a S. Joseph (gest. 1662) und die kurz gefaßte Synopsis des Jesuiten Taberna (gest. 1686) anschließen. Als specifisch französische Producte erscheinen sodann drei große Casussammlungen: die erste von Jacob de Sainteheuve (gest. 1677), die zweite von de Lamet (gest. 1691) und Fromageau (gest. 1705), die dritte von Johannes Pontas (gest. 1728). Besonders diese letztere erwarb sich hohes Ansehen und wurde bearbeitet, resp. verkürzt von Petrus Collet (gest. 1770) und Eusebius Amort (gest. 1775). — In Deutschland, dem Hauptschauplatz der dogmatischen Streitigkeiten, mußte selbstverständlich bei Beginn dieser Periode das Interesse für die Casuistik mehr als anderswo in den Hintergrund gedrängt werden. Das erste größere Werk ist dem Jesuiten Paulus Laymann (gest. 1635) zu verdanken; seine Theologia moralis zeichnet sich durch classische Ruhe und Klarheit, sowie durch außergewöhnliche Erudition aus. Geringeren Umfanges sind die Arbeiten von Peter Binsfeld (gest. 1598), Samuel de Lublino, O. Praed. (schrieb 1631), Adam Burghaber (gest. 1687) und dem Jesuiten Hermann Busenbaum (gest. 1668). Die Medulla theologiae moralis des Letzteren erschien 1650 zu Münster und erlebte in einem Zeitraum von 25 Jahren mindestens 45 Auflagen. Aus der Gesellschaft Jesu traten sodann noch eine ganze Reihe namhafter Auctoren mit größeren Werken an die Oeffentlichkeit. Besonders zu erwähnen sind: Matthäus Stoz (gest. 1678), Georg Gobat (gest. 1679), Jacob Illsung (gest. 1695), Christoph Haunold (gest. 1689) und Claudius Lacroix (gest. 1714), von denen der Letztgenannte seinen Arbeiten die Medulla Busenbaums zu Grunde legte, aber in den angeschlossenen Zusätzen höchst werthvolle eigene Tractate lieferte. Späteren Datums sind die gediegenen Handbücher der Jesuiten Johann Reuter und Edmund Voit. Seit dem Ende des 17. Jahrhunderts treten die alten Orden wieder mehr in den Vordergrund, und zwar sind es vor Allem die Söhne des hl. Franciscus, welche eine rege Thätigkeit entfalten. Besonderen Ansehens erfreuten sich Anacletus Reifenstuel (gest. 1703) (Theologia moralis, sehr häufig aufgelegt), Patritius Sporer (gest. 1714) (Theologia moralis, nach seinem Tode von Kilian Kazenberger ergänzt und fortgesetzt), Apollonius Holzmann (gest. 1748) und Benjamin Elbel (gest. 1750). Aus andern Orden waren mit mehr oder minder Erfolg thätig: der Dominicaner Martin Wigandt (gest. 1708) (Tribunal Confessariorum), der Benedictiner Ludwig Babenstuber (gest. 1722) (Ethica supernaturalis), der Carmelit Sebaldus a S. Christophoro (gest. 1726), der Augustiner August Michel (gest. 1751), der Prämonstratenser Joseph Prikartz (gest. 1757) und der Servit Marcus Struggl (gest. 1760) (Tyrocinium confessariorum).

Was dieser in ihren Hauptvertretern geschilderten Periode der Casuistik ihren specifischen Charakter verleiht, ist der sogenannte Probabilismus (s. d. Art. Moralsystem), weßhalb dieselbe auch füglich die Periode der probabilistischen Casuistik genannt werden kann. In früheren Zeiten, als noch der sittliche Ernst des Mittelalters herrschte, hatte es bei auftauchenden Zweifeln genügt, zur Befolgung jener Meinung anzuhalten, „quae videtur magis consona rationi" (Monaldus), „quae magis amica est jurium" (Astesanus). Jetzt, bei den lockeren Ideen und Sitten der modernen Welt, galt es, zu erörtern, wie weit sich die Freiheit erstrecke, ob man im Zweifel auf die bloße Probabilität einer Meinung hin handeln dürfe, ob man sich mit der einfachen probabilitas extrinseca begnügen dürfe, wann eine Meinung in Wirklichkeit probabel zu nennen sei u. s. w. Es lag in der Natur der Sache, daß bei so heiklen Fragen die Auctoren nicht immer das Richtige trafen, daß bei dem wohlgemeinten Bestreben, den Weg des christlichen Lebens und das Amt des Beichtvaters zu erleichtern, manche sich zu weit auf die Seite der Freiheit neigten (so unter andern die oben bereits erwähnten, Leander a S. Sacramento, Diana und Tamburini) oder gar dem förmlichen Laxismus verfielen, wie dieß z. B. bei Johann Sancius, den Jesuiten Matthäus Moya und Stephan Bauny (Letzterer ist mit Escobar die Hauptzielscheibe der jansenistischen Angriffe), namentlich aber bei dem Cistercienser Caramuel y Lobkowitz der Fall war. Bei ruhiger wissenschaftlicher Entwicklung hätten sich, zumal unter den überwachenden Augen der kirchlichen Lehrauctorität, die Gegensätze allmälig ausgeglichen, und es wären die Auswüchse beseitigt worden, wie denn auch die Päpste Alexander VII., Innocenz XI. und Alexander VIII. manche gewagte Sätze censurirten und mehrere anstößige Werke in das Verzeichniß der verbotenen Bücher eintragen ließen. Unglücklicherweise wurde, namentlich in Frankreich, die Leidenschaft in die Polemik hineingetragen. Eifersucht, gallicanische Befangenheit, ganz besonders aber

jansenistischer Fanatismus trieben zu einem erbitterten Kampfe gegen Casuistik und „Jesuitismus", und nur zu oft wurde der Streit mit den verwerflichen Waffen der Verstümmelung und Verdrehung, der Sophistik und der Satire geführt. Rufer im Streit waren seit 1656 Blasius Pascal in seinen „Provinzialbriefen" und Wilhelm Wendrock (Peter Nicole) in seinen Noten zu dem eben genannten Werke. Mit ihnen machten auch nicht wenige Theologen gemeinsame Sache, theils aus Mißgunst gegen die Jesuiten, theils aus Uebereifer für die sogen. patristische Methode, theils aus andern, sei es edlen oder unedlen Motiven. Leider waren die ersten Vertheidiger (so z. B. Pirot) ihrer Aufgabe nicht gewachsen; sie gingen in sehr ungeschickter Weise vor, ja mehrere derselben zogen sich durch ihr Verfahren die Verurtheilung von Seiten des Episcopates und schließlich auch des heiligen Stuhles zu. Da sich zum Ueberfluß mit den Jansenisten auch die aufgeklärte Philosophie verbündete, so gelang es nach und nach, die Casuistik ganz in Mißcredit zu bringen. Gegen Ende des vorigen Jahrhunderts war ihr Name zum Schreckbild geworden und theilte mit dem der Jesuitenmoral dasselbe Schicksal: er galt als gleichbedeutend mit sittlicher Verworfenheit, und dieß nicht nur im Lager der Häresie und der kirchenfeindlichen Aufklärung, sondern bis zu einem gewissen Grade auch in katholischen Kreisen. — Während so in Frankreich Rigorismus und Jansenismus auf den Trümmern von Glauben und Moral ihre Triumphe feierten, in Spanien mit dem politischen auch der kirchlich-wissenschaftliche Verfall längst eingetreten war, und in Deutschland der flachste Rationalismus und Kantianismus die Oberhand gewonnen hatte, blieb es Italien beschieden, der allerwärts geächteten Casuistik ein Asyl zu bieten und dieselbe wieder zu Ehren zu bringen. Dort hatte eben in schlimmster Zeit Gott den Mann erweckt, der bestimmt war, den jansenistischen Rigorismus niederzukämpfen, dem Probabilismus die rechten Grenzen zu stecken und damit der casuistischen Moraltheologie die ihr gebührende Stellung wieder zu erringen. Es war dieß der heilige Ordensstifter, Bischof und Kirchenlehrer Alfons Maria von Liguori, geb. 1696, gest. 1787 (s. d. Art. Liguori). Ihn hatte die Vorsehung für seinen Beruf mit allen erforderlichen Eigenschaften ausgerüstet, mit der Gelehrsamkeit des Theologen, der Schärfe des Juristen, der Erfahrung des langjährigen Missionars und der Weisheit und Mäßigung des Heiligen. Seine Theologia moralis, sowie die Auszüge aus derselben (Homo apostolicus und Confessario diretto) bieten eine zuverlässige, von festen Grundsätzen geleitete Zusammenfassung und Verarbeitung der gesammten bis dahin erschienenen casuistischen Literatur. Den heißen Kämpfen, die er zeitlebens mit den Rigoristen führte, sowie dem mächtigen Einfluß, den seine moraltheologischen Werke noch heute ausüben, ist es vor Allem zuzuschreiben, daß die Vorurtheile gegen die Casuistik so ziemlich beseitigt sind, und daß die Moralisten unserer Tage der lange geschmähten Methode wieder zu ihrem Recht verhelfen. In Italien lehnen sich an ihn an: Panzuti, C. SS. R., Frassinetti, Gabriel a Varceno, O. Cap., Scavini (die späteren Ausgaben besorgt, resp. erweitert von Del Vecchio) und neuerdings Rinzatti; in Frankreich: Neyraguet, Gousset und Gury, S. J., dessen Compendium sich gerade durch den Namen des hl. Alfons die Schulen erobert hat; in der Schweiz Moullet und Martin Schmitt, C. SS. R.; in Nordamerika Patritius Kenrick und Konings, C. SS. R. In Deutschland besitzen wir aus neuerer Zeit als specifisch casuistisches Werk fast nur die Casuistik von Supp; dagegen suchen manche Auctoren, in mehr oder minder engem Anschluß an den hl. Alfons, mit dem speculativen Element das casuistische zu verbinden, so u. A. Friedhoff, Rohling, Pruner und Ernst Müller. (Vgl. Vering, Zur Gesch. der Pönitentialbücher, Archiv XXX, 204; H. Jos. Schmitz, Bußbücher, Mainz 1883; Stintzing, Gesch. der populären Lit. des röm.-can. Rechts in Deutschl., Leipzig 1867, 489 ff.; Schulte, Gesch. der Quellen und Literatur des kan. Rechts II, Stuttgart 1877, 526 ff.; Hurter, S. J., Nomenclator litterarius; Zaccharia, S. J., Dissertatio ad Alphonsi de Ligorio moralem theologiam prolegomena, in den Werken des hl. Alfons; Francolini, S. J., De disciplina poenitentiae libri tres, Romae 1708.) [Urbany, C. SS. R.]

Casula, planeta, Meßgewand, das vorzüglichste liturgische Kleid des celebrirenden Priesters. In den Rubriken des Meßbuches wird es bald casula, bald planeta genannt (griechisch φαινόλης oder φελόνης, in der Diminutivform φαινόλιον oder φελόνιον). Der Ursprung dieses heiligen Gewandes ist in der paenula oder penula der alten Römer zu suchen, einem weiten Mantel, der den ganzen Leib bedeckte und gegen Kälte und Regen schützte (vgl. Cornel. a Lapide zu 2 Tim. 4, 13). Noch mehrere Jahrhunderte lang nach Christus war und blieb die paenula — allerdings in etwas verschiedener Gestalt — ein profanes Kleid, das sowohl Männer (Cleriker und Laien) als Frauen trugen. (Vgl. Martigny, Dictionnaire des antiquités chrétiennes, s. v. Penula.) Dieses Kleid wurde frühzeitig auch in der Liturgie gebraucht und wurde somit ein heiliges Gewand, das im siebenten Jahrhundert (viertes Concil von Toledo 633) unter dem Namen planeta und im neunten Jahrhundert (Amalarius, De eccles. offic. 2, 19) unter dem Namen casula vorkommt. Beide Namen charakterisiren die ursprüngliche Gestalt des Meßgewandes. Dasselbe war nämlich ein großes und weites Kleid, das nur eine Oeffnung für das Haupt (keine für die Arme) hatte und somit den ganzen Körper vom Kopfe bis zu den Füßen rings umschloß (wie eine große Glocke oder wie eine kleine Hütte, daher casula = minor casa, kleines Haus). Wegen seiner Weite war

es ein in reichen Falten hin- und herwogendes, umherschweifendes, wallendes Kleid (daher planeta, πλανήτης von πλανάομαι = oberro, vagor). Damit nun der celebrirende Priester seine Arme frei bewegen und gebrauchen konnte, mußte dieß Gewand an beiden Seiten aufgerollt oder an Schleifen aufgezogen und über die Arme oder die Schultern gelegt werden. Dieß war aber ziemlich unbequem; daher fing man schon frühe (im zehnten oder elften Jahrhundert) an, die beiden Armseiten auszuschneiden und zu verkürzen, jedoch so, daß die Schultern und Oberarme immer noch vom Meßgewande bedeckt blieben. Vorder- und Hintertheil der Casel lief dabei in eine Art von Spitze (acumen) aus. Im Laufe des 17. und 18. Jahrhunderts verlor die Casel allmälig ihre faltenreiche, ehrwürdige Gestalt und bekam dafür ihre moderne, oftmals sehr geschmacklose und steife Form. Schon frühzeitig pflegte man das Meßgewand reich und kostbar zu schmücken mit Gold, Silber und Edelsteinen, mit Bildern Christi, der seligsten Jungfrau und der Heiligen, manchmal auch mit einem Kreuze auf der Vorder- und Rückseite (vgl. De imitat. Christi 4, 5). Nach kirchlicher Vorschrift soll die Casel aus feinen und kostbaren Stoffen, z. B. aus (gold- und silberdurchwirkter) Seide, aus feineren (nicht aber aus gröberen) Wollstoffen, sein; ausdrücklich verboten sind alle Leinen- und Baumwollstoffe (auch Percall), sowie Glasfäden anstatt der Gold- und Silberfäden (S. R. C. 23. Sept. 1837 in Mutin. ad 8. et 11. Sept. 1847 in Atrebat.). Vor dem Gebrauche muß sie vom Bischofe oder einem andern dazu Bevollmächtigten benedicirt werden. — Ursprünglich und mehrere Jahrhunderte lang war die Casel ein gemeinsames Gewand aller Cleriker; denn Amalarius sagt: casula est generale indumentum sacrorum ducum und casula generaliter pertinet ad omnes clericos (De eccles. offic. 2, 19). Daran erinnert jetzt noch eine Rubrik des Missale (Rubr. gen. tit. 19, n. 6). Diese schreibt nämlich vor, daß in den Temporalmessen des Advents, der Quadragesima und anderer Fasttage der Diacon und Subdiacon statt der üblichen Freudenkleider (Dalmatik und Tunicella) die sogen. casula plicata ante pectus, d. h. eine vorn bis an die Brust aufgerollte oder gefaltete Casel tragen sollen. Doch gilt diese Vorschrift nur für die ecclesiae cathedrales et praecipuae; denn in minoribus ecclesiis tragen die ministri sacri an den genannten Tagen nur die Albe (d. h. ohne Dalmatik und Tunicella). Vor dem Evangelium legt der Diacon seine casula plicata ab und trägt dann zum Ersatz dafür bis nach der Communion über seiner gewöhnlichen Stola noch die sogen. stola latior, die den Namen „Stola" nur im weitern Sinne verdient. Der Subdiacon legt seine casula plicata nur ab, während er die Epistel liest. Dieß Aufrollen, resp. Ablegen der Casel war ursprünglich wegen der weiten Gestalt derselben nothwendig für die ministri sacri und wird jetzt noch beibehalten zur Erinnerung an jene frühere Sitte. Nach manchen Liturgikern soll das Ablegen der planeta plicata andeuten, daß dieselbe dem Diacon und Subdiacon zur Verrichtung ihres heiligen Dienstes an und für sich nicht mehr zukomme, wie ehemals, sondern nur dem Priester. Daß dieser Ritus, die Casel abzulegen, uralt sei, geht aus Amalarius hervor, welcher schreibt: Ministri casula se exuunt, quando lectoris sive cantoris officium assumunt (De eccles. offic. 3, 15). — Nach dem Pontificale Romanum (De ordinat. Presbyt. — Degrad. ab ordine Presbyt.) ist das (kostbare, faltenreiche) Meßgewand ein Symbol der Liebe (charitas), die alle Tugenden an Werth und Würde überragt, wie die Casel alle übrigen Gewänder des Celebranten bedeckt oder wenigstens bedecken soll. (Vgl. Bock, Die liturgischen Gewänder des Mittelalters I, Bonn 1859, 427 ff.) [Gihr.]

Casus. I. In der Jurisprudenz versteht man unter Casus zunächst einen Vorgang, ein Rechtsgeschäft, eine Streitsache, welche nach den Grundsätzen des Rechts untersucht und entschieden werden soll. In letzterem Falle spricht man von einer Causa im prozessualischen Sinne. Seit dem 14. Jahrhundert wurden gewiegte Juristen häufig ersucht, über einen obwaltenden Rechtsstreit ein Rechtsgutachten (consilium, responsum) abzugeben, um nicht minder durch die Auctorität ihres Namens als das Gewicht ihrer Gründe einen Druck auf die richterliche Entscheidung auszuüben. Die Gutachten der berühmten Juristen wurden nach der Ordnung der Materien gesammelt; sie füllten nicht nur die Taschen ihrer Verfasser, sondern nicht selten eine Reihe stattlicher Folianten (siehe die Zusammenstellung in Stintzing, Gesch. d. Rechtswissenschaft in Deutschland I, München 1880, 527 ff.). Die Causa konnte auch eine fingirte sein, und zwar zu dem Zwecke, um daran einige Quästionen schließen zu können, in welchen ein Rechtsinstitut mehr oder minder eingehend erörtert wurde. So theilte Gratian den zweiten Theil seines Decrets in 36 Causae und diese in Quästionen. Die Lösung solcher Quästionen geschah in der Blütezeit der Glossatorenschulen an bestimmten Tagen in außerordentlichen Collegien, daher die Titel Q. dominicales et veneriales des Bartholomäus von Brescia (gest. 1258), die Q. mercuriales des Johannes Andreä (gest. 1348). Ihnen entsprechen die noch heute angekündigten civil- u. s. w. rechtlichen Practica. — Der Ausdruck Casus wird in der Glossatorenzeit noch in einem anderen und zwar methodologischen Sinne gebraucht. Die Behandlung des Rechtsstoffes war durchweg eine exegetische; es mußte daher der Vortrag zunächst mit der Vorlesung des Textes der zu interpretirenden Stelle beginnen, daran schloß sich eine kurze und lichtvolle Recapitulation des Gelesenen, und dieß nannte man ponere casum oder auch schlechtweg ponere. Bei dem Umstande, daß die Mehrzahl der Kapitel sowohl des Corpus Juris

civilis als canonici Entscheidungen concreter Fälle sind, lag es nahe, dieser compendiösen Wiedergabe des Kapitels die Form eines Beispiels, eines Rechtsfalles zu geben, und daher mag (a potiori) die Benennung gewählt worden sein. Es wäre aber irrthümlich, sich vorzustellen, daß diese Casus durchaus Beispiele wären; vielmehr eignet schon vielen Casus zum C. J. Civ., noch mehr zum canonischen Rechtsbuch lediglich der Charakter einer Erklärung des Gelesenen. Die Casus waren zu ausführlich, um, wie die Glossen, die Erklärungen zu einzelnen Worten des Kapitels, an den Rand des Textes geschrieben zu werden, sie wurden durchweg erst im 16. Jahrhundert in die gedruckten glossirten Ausgaben der Rechtsbücher aufgenommen. Die Casus zum Decret Gratians sind von Benencasa aus Siena (gest. 1206) verfaßt, von Bartholomäus von Brescia umgearbeitet (Schulte, Die Glosse zum Decret, Wien, Akad. Denkschrift 1872, 82 f.); die Casus zu den Decretalen Gregors IX. verfaßte im Anschluß an Richard Anglicus (gest. 1237) und Bernard von Pavia (gest. 1213) der Parmesaner Bernard de Botone (gest. 1263). Denselben ist eigenthümlich, daß am Schlusse des Casus immer die Rechtssätze als nota, quod ... (sog. Notabilia) aufgeführt werden. Die Glossa ordinaria zum Sextus hat zu vielen Kapiteln von Anfang an Casus aus der Feder des Johann Andreä, die meisten Casus der gedruckten Glosse stammen aber von Dominicus de S. Geminiano (gest. um 1420). Noch häufiger fehlt der Casus in der Glosse zu den Clementinae. Nur wenige sind vom Verfasser der Glosse, Johann Andreä, viele rühren von Franz von Zabarella (gest. 1417) her. Die Extravaganten erhielten keinen Casus mehr. — Die Casus zu den sieben Theilen des C. J. Civ. haben verschiedene Verfasser (Savigny, Gesch. des röm. Rechts im Mittelalter V, 313); von ihnen nähern sich die Casus zu den Institutionen am meisten der Art der canonistischen Casus; sie wurden mehrfach verbreitet. Dem Schlusse des 15. Jahrhunderts gehören die Casus breves zum ganzen C. J. Civ. des Johann Royens von Turnhout, Professor in Löwen (gest. 1492), an (s. Savigny a. a. O. 317—319 u. Stintzing, Populäre Lit. d. R., Leipzig 1867, 64—67), es sind Summarien der einzelnen Titel und Fragmente. Das Vorbild scheint die Kürzung der canonistischen Casus abgegeben zu haben. Entgegen den alten, nun sog. Casus longi gab es eine große Zahl von Casus breves zu sämmtlichen Decretalen-Sammlungen (vgl. Schulte, Gesch. d. Quellen u. Lit. d. can. Rechts II, 1877, 492—494, und über die Casus summarii Decretall. Sexti et Clem., Colon. 1476 u. ö., des Kölner Juristen Michael von Dalen: Stintzing am letzt. O. 67—69). — Aus dem Gesagten ergibt sich, daß der Casus entweder nur der Entwicklung der Rechtsgrundsätze oder der Uebung in Anwendung des Rechts dienen sollte. Eine Casuistik in dem Sinne, daß die Lösung des Casus Endziel und Selbstzweck gewesen, hat es in der Rechtswissenschaft nie gegeben; eine solche Lösung ist ohne Erfassung des juristischen Gedankens unmöglich. Nur das Strafrecht hat in seiner rohesten Form versucht, durch Aufstellung und Entscheidung bestimmter Casus sich selbst sowie das praktische Leben zu erschöpfen. [R. v. Scherer.]

II. Casus in der Moraltheologie, Casus conscientiae, Casus moralis, Gewissensfall, bezeichnet die concreten Vorfälle im menschlichen Leben, welche schwierigere Gewissensfragen mit sich führen, weiterhin auch diese Gewissensfragen selbst, sowie die zur Lösung derselben veranstalteten theologischen Untersuchungen und Gutachten. Man unterscheidet Casus facti, welche thatsächliche Begebenheiten enthalten, und bei welchen daher die Lösung zunächst dahin zielt, das Gewissen der Betheiligten aufzuklären, und Casus ficti, oder hypothetische Fälle, welche zu dem Zwecke ersonnen werden, um durch deren Beleuchtung auf die Beurtheilung ähnlicher Fälle, wo dieselben wirklich werden, vorzubereiten. Die sozusagen professionelle und technische Behandlung der moralischen Casus, welche sich seit dem 13. Jahrhundert entwickelt hat, knüpfte an die Casus und Causae des canonischen Rechtes an, woher sie zum Theil sowohl Methode wie Material entlehnte. Es ist eine vielfach von kirchlichen Auctoritäten eingeschärfte Uebung, daß bei den Zusammenkünften der Geistlichen solche Casus discutirt werden sollen, um das Urtheil für die Praxis zu schärfen. In vielen Diöcesen, so besonders zu Rom und in den meisten Ordensgesellschaften, sind eigene monatliche oder wöchentliche Conferenzen für derartige Discussionen (collationes casuum) vorgeschrieben. Aus derartigen Conferenzen sind nicht wenige der den Namen Casus conscientiae führenden Sammelwerke hervorgegangen, während andere Werke dieser Art nur die Gutachten der betreffenden gelehrten Herausgeber enthalten. Im Uebrigen vgl. d. Art. Casuistik. [Scheeben.]

Casus reservati, s. Reservatfälle.

Cataldus (Cathaldus), der hl., einer der ersten Bischöfe von Tarent und Patron dieser Stadt, in Frankreich unter dem Namen Cartaud oder Cates verehrt, gehört zu denjenigen Heiligen, deren Geschichte nur schwer aus einer überwuchernden Zahl von Legenden herauszuschälen ist. Vermuthlich lebte er im fünften oden sechsten Jahrhundert, war Irländer von Geburt und soll bei einer Pilgerfahrt im heiligen Lande auf wunderbare Weise den Auftrag erhalten haben, zu Tarent die durch Petrus und Marcus gegründete, später aber vom Heidenthum zerstörte Christengemeinde wieder herzustellen. Unter Erzbischof Giraldo (1139—1172) wurden die Gebeine des hl. Cataldus erhoben, und seitdem wird neben seinem Todestag am 8. März auch noch am 10. Mai das Fest der Translation gefeiert. Die Reliquien des Heiligen sind ebenso wie seine Person im Leben durch überaus zahlreiche Wunder verherrlicht (vgl. Jo. Juvenis De antiquit. et

varia fortuna Tarentinorum, Neap. 1589; Ughelli, Italia sacra IX, 121; Boll. Maii II, 569.) [Kaulen.]

Catania, Erzbisthum auf Sicilien. Die an der sicilianischen Ostküste und am südlichen Fuße des Aetna gelegene Stadt Catania hat 84 000 Einwohner, Cathedrale S. Agathae, 1094 durch Roger gegründet, unter den 48 weitern Kirchen acht Pfarrkirchen, von denen die schöne Kirche S. Maria dell' Ajuto von Pius V. zur Collegiatkirche erhoben wurde, 19 Manns- und 11 Frauenklöster, unter diesen die ehemals reiche Benedictiner-Abtei S. Nicolo d'Arena mit der schönsten Orgel Italiens, Priesterseminar, Universität mit fünf Facultäten, gegründet 1445 durch Alfons von Aragon, Lyceum und andere Lehranstalten, zwei Hospitäler u. s. w. Dieser Geburtsort der hl. Agatha (s. d. Art.) ist heute noch Sitz des Malteserordens (s. d. Art.). Seit der Zerstörung durch den Ausbruch des Aetna 1693 ist sie neu und regelmäßig aus Lava wieder aufgebaut, litt aber bei neuen Ausbrüchen des Aetna in den Jahren 1783 und 1818. Im Februar und im August werden der hl. Agatha zu Ehren große Feste mit allerlei Schauspielen gefeiert. Schon zu Zeiten der Apostel ward Catania Bischofssitz; es verehrt in dem hl. Beryllus, einem Schüler des hl. Petrus, seinen ersten Bischof. Nach der Notitia Leo des Weisen stand dieser Sitz zuerst unter der Metropole Syracus, wurde 850 von den Griechen zur Ehrenmetropole erhoben, erscheint aber seit 1182 als Suffraganat der Metropole Monreale. Unter dem 89. Bischofe Felix Regnano (1839—1861) erhob Gregor XVI. Catania durch Bulle Quodcunque vom 28. Juli 1844 zum Erzbisthum ohne Suffraganate und stellte es unmittelbar unter den heiligen Stuhl. Der gegenwärtige zweite Erzbischof ist Joseph Benedict Dusmet, O. S. B., geb. 1818, präconisirt 1867. Sein Sprengel zählt in 49 Pfarreien 180 493 Diöcesanen. Das Capitel, erst durch Gregor XIII. säcularisirt, besteht aus Prior, Archidiacon, Cantor, Decan und Thesaurarius als Dignitäten, 12 Canonici, 10 Mansionarii, 6 Beneficiaten, 4 Kaplänen und anderen Priestern und Clerikern (vgl. Sicilia sacra I, 513 sqq.; Fr. Ferrara, Storia di Catania, 1829; Vinc. Cordara-Clarenza, Osservaz. sopra la stor. etc., 4 voll., 1833—1834; Moroni X, 238 sqq.). [Neher.]

Catechismus, im mittelalterlichen Sprachgebrauch bisweilen soviel wie Katechumenat und Exorcismus (s. d. Art.).

Catechismus Romanus, s. Symbolische Bücher.

Catenen heißen Schriften, in welchen gesammelte Erklärungen der heiligen Bücher verschiedener Ausleger, namentlich der Kirchenväter, kettenartig aneinander gereiht sind, ohne daß sie in ein Ganzes verwebt wären. Man kann sie demnach exegetische Anthologien aus früheren Schriftforschern heißen. Schriften dieser Art kamen schon frühzeitig in der Kirche zum Vorschein, ohne aber den Namen Catenen zu führen. Da sich nämlich schon die ältesten Väter und Kirchenschriftsteller vielfach mit dem Texte der heiligen Bücher beschäftigten, so sammelte sich allmälig reiches Material, das die späteren Erklärer um so höher schätzen mußten, je näher es dem Ursprung der heiligen Bücher selbst stand. Dazu kommt, daß man nach dem Traditionsprincip der katholischen Kirche in der Gesammtheit der katholischen Erklärer, der Väter insbesondere, die Kundgabe des göttlichen Geistes selbst über den Sinn der Schrift erblickt, namentlich wo unter den Erklärern völlige Uebereinstimmung herrscht. Die erste Sammlung dieser Art ist wohl die des Procopius von Gaza aus dem Anfang des sechsten Jahrhunderts; dieser stellte mancherlei Auslegungen zu den Büchern des A. T. zusammen und berücksichtigte dabei auch die alten griechischen Uebersetzungen. Im achten Jahrhundert sammelte Johannes Damascenus Erklärungen aus Chrysostomus, Theodoret u. A. Auch die späteren Schriftausleger Oecumenius und Theophylactus sind mehr Sammler als selbständige Erklärer. Man legte in solchen Sammlungen beim A. T. besonders Origenes', Eusebius', Polychronius', Theodorets, Chrysostomus' Schriften zu Grunde; im N. T. wurden bei Matthäus und Johannes meist J. Chrysostomus, bei Marcus Victor von Antiochien, bei Lucas Titus von Bostra, bei den paulinischen Briefen Theodoret als Hauptquelle angeführt. Im Abendlande ist eine der ersten Sammlungen dieser Art die des Bischofs Primasius von Adrumetum (sechstes Jahrhundert), welcher aus Augustinus, Hieronymus, Pelagius u. A. schöpfte; auch Beda (gest. 735) stützte sich bei seinen Schrifterklärungen nur auf berühmte Vorgänger. Im neunten Jahrhundert veranstaltete Rabanus Maurus (gest. 856) eine sorgfältige Sammlung der verschiedensten Deutungen der Schrift aus früheren Auctoren. Gleiches thaten Haymo von Halberstadt (gest. 853) und Paschasius Radbertus (gest. 865). Auch die Glossa des Walafried Strabo (gest. 849) ist im Grunde nichts Anderes als eine Sammlung älterer Auslegungen, nur vermehrt durch eigene Zuthaten; dasselbe gilt von der Auslegung des Remigius von Auxerre (um 900). Lanfrank (gest. 1089) folgte in seiner Erklärung der paulinischen Briefe durchweg dem hl. Ambrosius und Augustinus. Hierbei scheint jedoch ein Irrthum gewaltet zu haben, da sich die Citate aus Ambrosius, wie sie Lanfrank gibt, in den Werken dieses Vaters nicht finden. Im 13. Jahrhundert lieferte der hl. Thomas von Aquin nebst andern selbständigen Erklärungen heiliger Bücher auch eine aus mehr als 80 griechischen und lateinischen Schriftstellern geschöpfte Sammlung von meistens wörtlich angeführten Auslegungen zu den vier Evangelien. Diese Sammlung erhielt zuerst den Namen Catena, auch Catena aurea. Doch scheint dieser Name nicht von dem Heiligen selbst zu stammen, sondern erst nach seinem Tode in Gebrauch ge-

kommen zu sein; denn in den Handschriften sowohl als in früheren Druckausgaben führt das Werk verschiedene andere Ueberschriften, wie Continua expositio, Glossa continua, Aurea glossa, Continuum (Echard, Script. ord. Praed. I, 329). Die folgenden biblischen Arbeiten des Mittelalters, besonders die des Nicolaus von Lyra, Paul von Burgos, Alphonsus Tostatus, waren mehr selbständige Arbeiten als Sammelwerke. Daß eine Rücksichtnahme auf ältere Erklärer, namentlich auf die Väter, stets stattfinden muß, ist katholischer Grundsatz, wie schon oben angedeutet; allein ein Commentar wird noch nicht zu einer Catene, wenn er auch häufige Citate enthält.

In neuerer Zeit sind theils Catenen des Alterthums und des Mittelalters durch den Druck veröffentlicht und allgemein zugänglich gemacht, theils neue Catenen angefertigt und gedruckt worden. Folgende seien erwähnt: 1. F. a Puteo, Catena aurea super Psalmos, Parisiis 1530. 2. Fr. Zephyrus, Catena in Pentateuchum, item in omnia V. et N. T. Cantica, ab A. Carafa e graeco in latinum conversa, Patav. 1564, Colon. 1572. 3. Th. Paltanus, Catena graec. patrum in Proverbia Sal., lat., Antverp. 1614. 4. J. Meursius, Eusebii, Polychronii, Pselli in Cant. Cantic. expositiones, Lugd. 1617. Ganz besonderes Verdienst als Herausgeber griechischer Catenen erwarb sich der Jesuit Cordier; theilweise hat er auch selbst solche zusammengestellt. Von ihm ist vorhanden 5. Corderii Catena LXV graec. patrum in Lucam, Antverp. 1628. 6. Catena patrum graec. in Joannem ex antiquiss. gr. codd. mss. nunc primum in lucem edita a B. Corderio, Antverp. 1630. 7. Ejusdem Cat. in Psalmos, Antverp. 1643. 8. B. Corderii Cat. in Job, Antverp. 1646. 9. Symbola graec. patrum in Matthaeum collecta a B. Corderio et P. Possino, S. J., Tolos. 1646—1647 (der erste Band enthält eine Catene aus 21 griechischen Vätern mit einer lateinischen Uebersetzung und Scholien von Possinus; der zweite Band eine Catena graec. patr. XXX collect. Niceta, interprete Corderio). Der Mitarbeiter Corbier's, Possinus, veröffentlichte dann 10. Catena graec. patrum in Evang. sec. Marcum, collectore atque interprete P. Possino, Romae 1673. 11. Catena graec. patrum in b. Job, collectore Niceta, Heracleae metropolita, ex duobus mss. bibl. Bodlej. codd. graece nunc primum in lucem edita et latine versa, opera et studio Patricii Junii, Londini 1637. 12. J. F. de Corduba, Catena in IV libros Regum, Lugd. Aniss. 1652. 13. Al. Lippomani Cat. in Genesin e LX auctoribus graecis et lat., Lugd. Aniss. 1657; Catena in Exodum, ibid. 1657. 14. Eine Catene aus griechischen Erklärern zu Jerem., Klagel. und Baruch enthält der Commentar des M. Ghislerius zu diesen Büchern im Anhange, Lugd. 1633. 15. Nicephori Catena in Octateuchum et libros Regum, Lips. 1772 (enthält gleichfalls nur griechische Erklärer). 16. J. de la Haye, Biblia magna, 5 voll., Paris. 1643, und Biblia maxima, 19 voll., Paris. 1660, eine reichhaltige Sammlung aus kirchlichen Erklärern. 17. Critici sacri sive clarissimorum virorum annotationes atque tractatus in biblia, 9 voll., herausgegeben von Pearson und zuerst erschienen zu London 1660, später zu Frankfurt a. M. 1695—1701; diese Sammlung enthält katholische und protestantische Ausleger. 18. Matth. Poli Synopsis criticorum aliorumque scripturae sacrae interpretum, 5 voll., Lond. 1669, Francof. ad M. 1712. Hier werden reformirte, lutherische und nur einige katholische Erklärer auszüglich angeführt. 19. In neuester Zeit hat J. A. Cramer unter Benutzung verschiedener Handschriften Catenen der griechischen Väter zum ganzen N. T. veröffentlicht, 8 Bände, Oxford 1838—1844. 20. Endlich ist zu erwähnen das Sammelwerk von Migne: Scripturae sacrae cursus completus ex Commentariis omnium perfectissimis ubique habitis... unice conflatus, 28 voll., Paris. 1840—1845. Ueber eine im 15. Jahrhundert in's Niederdeutsche übersetzte Catene zum Ecclesiasticus s. Lorsbach, Archiv für die bibl. und morgenl. Lit. II, 55.

Die Catenen haben nicht nur exegetischen Werth, sondern sie sind auch für die biblische Kritik von Nutzen und gewähren dem Geschichtsforscher manche Ausbeute. Für den Exegeten liefern sie häufig gute grammatische Erläuterungen, weisen ihn auf den von Modernen arg vernachlässigten mystischen Sinn hin und geben ihm namentlich bei dogmatisch wichtigen Stellen die Erklärungen der besten kirchlichen Ausleger, so daß er meist unschwer den von jeher in der Kirche festgehaltenen Sinn und den consensus patrum zu erkennen vermag. Der kritische Werth liegt darin, daß sie auf einem älteren Texte beruhen, den man aus ihnen kennen lernt und mit dem jetzigen vergleichen kann. Der Geschichtsforscher lernt in den Catenen die bedeutendsten Schriftausleger aller christlichen Jahrhunderte kennen. Für den Patristiker sind die griechischen Catenen von großem Werth, weil in ihnen Reste vieler verlorener Schriften erhalten sind. Ungeachtet ihres Werthes müssen aber die Catenen mit Vorsicht gebraucht werden. Es traf diese Sammlungen wie andere Werke alter Zeit das Loos, daß sie bei vielfachem Abschreiben mancherlei Veränderungen erlitten. Dazu kommt, daß die Verfasser selbst oft nicht einen völlig reinen Bibeltext benutzen konnten. Wenn daher ihr Text von dem jetzigen abweicht, so ist jedenfalls eine sorgfältige Prüfung nothwendig, ehe man sich entschließt, der Abweichung ein großes Gewicht beizulegen. Ebenso ist es rathsam, bei dogmatisch wichtigen Erklärungen alter Ausleger den Wortlaut womöglich auch in den Werken dieser Männer selbst nachzusehen, um sich von der Richtigkeit der Catene zu überzeugen. (Vgl. die Literatur bei Gräße, Lehrbuch der Literär

geschichte II, 1, Dresden 1839, 245 f., und Diestel, Gesch. des A. T. in der christl. Kirche, Jena 1869, 208.) [(Kozelka) Seisenberger.]

Catharinus, Ambrosius, Dominicaner und zuletzt Erzbischof von Conza (Compsa), in der Provinz Terra di Lavoro im Königreich Neapel. Er war 1487 zu Siena aus einer adeligen Familie geboren und hieß ursprünglich Lancellotus Politus. Im 16. Jahre war er bereits Doctor beider Rechte geworden und bereiste bis zu seinem 25. Jahre die berühmtesten Akademien Italiens und Frankreichs, an denen er nicht weniger als 1000 von ihm aufgestellte Sätze mit vielem Beifalle vertheidigte. Nach seiner Rückkehr in die Vaterstadt wurde er daselbst Professor des bürgerlichen Rechtes. Leo X. ernannte ihn bald nach seiner Thronbesteigung (1513) zum Consistorialadvocaten, und als solcher begleitete er den Papst zu der Zusammenkunft mit Franz I. von Frankreich in Bologna (Caroli Chartarii Syllabus Advocatorum sacri Consistorii, Rom. 1656, 98. 309). Des Hoflebens überdrüssig, trat er, noch nicht 30 Jahre alt, zu Florenz in den Dominicanerorden unter dem Doppelnamen Ambrosius Catharinus, welchen er zu Ehren der seiner Vaterstadt angehörigen hl. Katharina und des seligen Ambrosius de Sansedonio (Dominicaner im 13. Jahrhundert) angenommen hatte. Noch während des Noviziats schrieb er fünf Bücher gegen Luther unter dem Titel: Apologia pro veritate cath. et apost. fidei ac doctrinae adversus impia ac valde pestifera M. Lutheri dogmata, Florent. 1520, dem Kaiser Karl V. gewidmet. Ein Jahr später erschien seine Excusatio disputationis contra Lutherum ad universas ecclesias, Florent. 1521. Catharinus hatte in seinem Orden nie ein Lehramt erhalten; auch sah er sich bald in Unannehmlichkeiten verwickelt, besonders seitdem er angefangen hatte, die Schriften des Cardinals Cajetan (s. d. Art.) mündlich und schriftlich zu tadeln. Nachdem er 1532 während eines vorübergehenden Aufenthalts zu Rom das Speculum haereticorum contra Bernardinum Ochinum (verbessert und mit zwei Abhandlungen De peccato originali und De perfecta justificatione a fide et operibus vermehrt, Lugdun. 1541) herausgegeben hatte, zog er nach Frankreich und hielt sich dort, vornehmlich zu Lyon, beinahe durch zehn Jahre auf, größtentheils der Schriftstellerei lebend und gegen die Irrlehrer der damaligen Zeit kämpfend. Zuerst erschienen während dieser Periode seine schon unter Cardinal Cajetan erwähnten Annotationes (1535, neue und umgearbeitete Auflage 1542); dann 1537 eine Synodalrede bei einer Diöcesansynode zu Lyon und 1542 eine Sammlung theils zwischen 1532 und 1541 zu Siena, Paris und Lyon gedruckter, theils bis dahin ungedruckter Abhandlungen De praescientia et providentia Dei; De praedestinatione; De praedestinatione eximia Christi; De angelorum bonorum gloria et lapsu malorum; De lapsu hominis et peccato originali; Pro immaculata conceptione divae Virginis; De consummata gloria solius Christi et divae Virginis; De universali omnium morte et omnium resurrectione ac judicio aeterno; De veritate purgatorii; De bonorum praemio ac supplicio malorum aeterno et vero igne inferni; De statu futuro puerorum sine sacramento decedentium; De certa gloria, invocatione ac veneratione Sanctorum unter dem Gesammttitel Opuscula etc., Lugduni 1542. Vor seiner Rückkehr nach Italien und Rom erschien noch zu Lyon seine Streitschrift Claves duae ad aperiendas intelligendasve sacras Scripturas perquam necessariae, Lugd. 1543. In Rom gab er 1544 in italienischer Sprache eine Bekämpfung der Lehren Ochino's heraus unter dem Titel: Della dottrina di Fra Bern. Ochino und Compendio d'errori ed inganni Luterani contenuti in un libreto intitolato: Trattato utilissimo del beneficio di Cristo crocifisso. Nachdem mittlerweile das Concil von Trient eröffnet worden war, folgte Catharinus seinem ehemaligen Schüler in Siena, dem ersten vorsitzenden Cardinallegaten, Johann Maria de Monte (nachmals Papst Julius III.), als Theologe nach Trient, wo er vor der dritten Sitzung (4. Februar 1546) die erbauliche Rede hielt (Pallavicini 6, 9, 1). Hier gerieth er bald mit den ausgezeichnetsten Theologen seines Ordens, Barth. Carranza de Miranda und Dominicus Soto, in theologische Streitigkeiten, welche die Zahl seiner Schriften bedeutend vermehrten. Auch der Magister sacri palatii, Barthol. Spina zu Rom, ward sein Gegner; denn Catharinus wich in der Rechtfertigungs- und Prädestinationslehre mehr, als für einen Dominicaner gewöhnlich, vom Augustinianismus ab; auch hatte er über einzelne Punkte seine eigenen Meinungen und subtilen Unterscheidungen, mit denen Sarpi Anlaß nahm, eine und die andere Invective gegen die Beschlüsse des Conciliums zu motiviren (Pallavicini 8, 12, 9—15 et 13, 1—2; 9, 6 per totum). Gegen Carranza (s. d. Art.) und Franz Torres vertheidigte er die Ableitung der bischöflichen Residenzpflicht bloß ex jure humano (Pallavicini 16, 4, 2), gegen Dominicus Soto aber die Möglichkeit des Gewißseins von der Erwählung zur Gnade; so entstanden gegen die Ersteren seine Tractatio quaestionis, quo jure residentia episcoporum debeatur, Venetiis 1547, mit ein paar andern damit zusammenhängenden Erörterungen, gegen Soto aber die Defensio catholicorum pro possibili certitudine gratiae, Venetiis 1547, welche Schrift noch in dem nämlichen Jahre und bis 1551 verschiedene Kritiken und Antikritiken hervorrief. Unter den letzteren, aus der Feder des Catharinus, sind die wichtigeren: Expurgatio adversus Apologiam F. Dominici Soto, Venetiis 1547, Lugd. 1551; Disceptationum ad Dom. Soto super quinque articulis Liber, Rom. 1551, worin De certitudine inhaerentis gra-

tiae; De praedestinatione Dei; De natura peccati originalis; De potentia liberi arbitrii in statu naturae lapsae; De justissima Dei providentia in nonnullos hominum, quos prae illorum immani ac insigni atque diabolica malitia deserit, reprobat et in sensum reprobum tradit, gehandelt wird. Unterdessen war Catharinus von Papst Paul III. am 27. August 1546 zum Bischofe von Minori, einem Städtchen in Principato citeriore (Königreich Neapel) ernannt und zu Trient am Schlusse desselben Jahres consecrirt worden, obwohl der Magister sacri Palatii, Spina, die Ernennung zu hintertreiben gesucht und seinem Ordensbruder nicht weniger als 50 Irrthümer zur Last gelegt hatte; denn es war der eifrigen Verwendung der Legaten gelungen, dem Manne, „dessen Leben und Lehre Allen probat" scheine, für einige Zeit Ruhe vor seinen Mitbrüdern zu verschaffen. Nun wohnte er als Bischof von Minori dem Concilium noch ferner an, und als dasselbe nach Bologna verlegt worden war, hielt er vor der ersten dortigen oder der neunten Sitzung am 21. April 1547 wieder die erbauliche Rede. Als aber in der Generalcongregation vom 14. September 1547 das Concilium vertagt worden war, zog er sich in seine Diöcese zurück, welche er während seiner Abwesenheit einer Visitation durch den Pater Nicolaus Bobadilla, einen der zehn ersten Gefährten des hl. Ignatius von Loyola, unterzogen hatte (Ughelli, Italia sacra VII, Venet. 1721, 314). Während seines Aufenthaltes in Minori und Rom, wo er von 1550—1552 verweilte, erschienen, außer dem bereits genannten Liber disceptationum, zu Rom im J. 1550 eine Summa doctrinae de praedestinatione mit einigen andern Abhandlungen; Commentaria in omnes D. Pauli epistolas et alias VII canonicas, Venet. 1551, welche jedoch nicht vielen Beifall fanden (Richard. Simon, Hist. crit. comment. N. T. c. 37, 544 sqq.); eine Sammlung theologischer Tractate, 24 an der Zahl, unter dem Titel: Tractatus theologici plures, Rom. 1551. 1552. Unter diesen sind die wichtigeren: Enarrationes in quinque priora capita Geneseos, welche er dem Papst Julius III. widmete, nachdem ihn dieser am 3. Juni 1552 auf den erzbischöflichen Stuhl von Conza erhoben hatte; Assertiones quatuordecim circa articulum de certitudine inhaerentis gratiae, welche er der Synode von Trient überschickte; Defensio auctoris contra schedulam a Fr. Barth. Spina sacri Palatii magistro Paulo III. oblatam, in qua quinquaginta errorum Catharinus tum electus Minoriensis insimulabatur (ursprünglich am 17. September 1546 geschrieben und einen klaren und kurzen Ueberblick seiner aparten Ansichten gewährend); zwei Abhandlungen über die Frage: Quibus Verbis Christus Eucharistiae Sacramentum confecerit (diese stehen im Index Tridentinus sub Lit. A.); Disputatio pro veritate immaculatae conceptionis B. V. etc. etc. S. Synodo Tridentinae nuncupata; Summaria opinionum de divina praedestinatione ac reprobatione explicatio, qua clare lateque pateat, quid in eis acceptione sit dignum, ad eandem Synodum (hier wird besonders seine eigenthümliche Ansicht über das Geschick der Nichtprädestinirten entwickelt); Pro eximia praedestinatione Christi annotatio specialis in commentaria Cajetani (ebenfalls an das Concilium gesendet; hierin entwickelt er eine seiner Lieblingsansichten, nämlich, daß Christus Mensch geworden wäre, auch wenn Adam nicht gesündigt hätte); De intentione ministri Sacramentorum, eine Schrift, welche 1728 von Jacob Hyacinth Serry in besondern Schutz genommen wurde; Quaestio, an expediat, scripturas in maternas linguas transferri, negativ beantwortet. Unter seinen andern von der theologischen Tagespolemik unabhängigen Schriften erwähnen wir noch ein italienisches, wiewohl ebenfalls polemisches Werk: Discorsi contra la dottrina e le profetie di Fra Girolamo Savonarola, Venet. 1548. Endlich erschien längere Zeit nach seinem Tode Opusculum de coelibatu adversus impium Erasmum, Rom. 1565. — Der Erzdiöcese Conza stand Catharinus nicht lange mehr vor, denn als Julius III. ihn nach Rom berufen hatte, um ihm wahrscheinlich den Cardinalshut zu ertheilen, starb er unterwegs in Neapel am 8. November 1553 im 70. Lebensjahre (Ughelli l. c. VI, 820). Catharinus fand mit seinen von der thomistischen Schule abweichenden Lehrsätzen, nicht ohne Grund, mannigfachen Widerspruch; auch Bellarmin ist vielfach gegen ihn, wie er besonders De justificatione Lib. III. äußert. Doch ertheilen ihm selbst seine Gegner das Lob eines braven und thätigen Mannes. Uebrigens war er in seiner Vertheidigung ebenso heftig, wie seine Gegner, in Angriffen aber, besonders auf den ihm verhaßten Cardinal Cajetan, womöglich noch beharrlicher als jene. Ueber sein Leben und seine Schriften gibt theilweise er selbst Auskunft in seiner Expurgatio adversus Apologiam Dominici a Soto; weitläufig und gründlich aber Jac. Quetif et Jac. Echard, Scriptores Ord. Praed. II, Par. 1721, 144—151. 332. 825. [Häusle.]

Cathedra, der Wortbedeutung nach ein Stuhl, besonders für Lehrende oder vornehme Leute, kommt hier in Betracht: 1. als Bezeichnung für den päpstlichen oder bischöflichen Thron oder Sitz, wofür gegenwärtig die Ausdrücke sedes, thronus gebräuchlicher sind. Einer Cathedra bedienten sich von jeher die Bischöfe bei ihren amtlichen Verrichtungen. Derartige Cathedren gab es darum auch schon in den Katakomben. Dieselben waren entweder in Stein (Tuff) ausgehauen, oder auch beweglich (Martigny, Dictionnaire des antiqu. chrét., art. Chaire I, 2. 5). Der Stuhl des Bischofes befand sich in den ältesten Zeiten nach G. B. de Rossi in den Tribunen der Katakombenkapellen. Auch in den altchristlichen Basiliken stand der Sitz des Bischofes in der Tiefe der halbkreisförmigen Apsis,

rechts und links zogen sich an der Wand die Sitze der Priester her, und der Cathedra gegenüber, auf der Grenze zwischen Apsis und Kirchenschiff, stand der Altar. Von jeher waren die Sitze der Priester von den bischöflichen Cathedren durchaus verschieden. Letztere hatten Armlehnen und hohe Rückseiten, waren meist von Marmor oder Bronce, mehr oder minder ornamentirt und mit Polstern oder Teppichen bedeckt. In italienischen Basiliken haben sich noch viele alte Cathedren erhalten, so z. B. in Rom (die Cathedra des hl. Sylvester), in Mailand (die des hl. Ambrosius), in Ravenna (die des hl. Maximian), in Venedig, Parenzo, Grado. Diesseits der Alpen sind nur sehr wenige erhalten. Im Westchore des Augsburger Domes befindet sich eine hübsch ornamentirte Cathedra mit einem Säulendache. (G. Jakob, Die Kunst im Dienste der Kirche, Landshut 1870, S. 229.) Als es im Laufe der Zeiten üblich wurde, die Hauptaltäre in die Tiefe der Apsis zu verlegen, brachte man den bischöflichen Thron im vorderen Chorraume an und zwar auf der Evangelienseite. Die jetzt geltenden Vorschriften über Stellung, Form und Ausschmückung des bischöflichen Thrones sind enthalten im Cerimoniale Episc. lib. 1, c. 13, n. 1—3.

2. Die älteste und wichtigste von allen noch erhaltenen Cathedren ist die Sella gestatoria oder der hölzerne tragbare Stuhl in der St. Peterskirche zu Rom, dessen sich, wie die römische Tradition behauptet, der Apostel Petrus bedient hat. Unzweifelhaft herrschte in den apostolischen Kirchen die Gewohnheit, die Stühle, welche ihre ersten Bischöfe inne gehabt hatten, mit großer Pietät zu bewahren und darauf ihre Nachfolger zu inthronisiren. So bewahrte die Kirche von Jerusalem den Stuhl des hl. Jacobus, und die Kirche von Alexandrien den Stuhl des hl. Marcus (Euseb. H. E. 7, 19. 32, cum notis Valesii ad Euseb. l. c. cap. 32). Es ist daher noch viel wahrscheinlicher, daß die Cathedra des hl. Petrus als ein noch werthvollerer Schatz von der römischen Kirche bewahrt wurde (Wiseman, Abhdl., Regensb. 1854, III, 265). — Die bezügliche Tradition der römischen Kirche erhält zunächst ihre Bestätigung durch die berühmte Stelle des Tertullian de Praescript. c. 36, an welcher er alle Häretiker einladet, ihre Lehren durch die lebendige Tradition der apostolischen Kirchen zu beweisen: percurre ecclesias apostolicas, apud quas ipsae adhuc cathedrae apostolorum suis locis praesident ... Si Italiae adjaces, habes Romam. Tertullians langer Aufenthalt in Rom muß ihn bekannt gemacht haben mit der ipsa cathedra, auf welcher Petrus selbst gesessen. An Tertullian reihen sich vorzüglich an die Zeugnisse des hl. Cyprian (Ep. 55, 8 ed. Hartel), des Optatus von Mileve (Adv. Parmen. 2, 4), des heiligen Papstes Damasus (Gruter, Inscriptt. antiq., Heidelb. 1616. 1163, n. 10) und des Ennobius von Pavia (Apol. pro Syn. bei Sirmond, Opp. varia I, 994). Diese alle gebrauchen den Ausdruck Cathedra Petri im eigentlichen und buchstäblichen Sinne und liefern dadurch den Beweis, daß die Reliquie, welche jetzt als Stuhl Petri verehrt wird, von den ersten Zeiten der römischen Kirche an als solcher angesehen wurde. — Rossi (Bullettin. di arch. crist. 1867, 33—36) gelangt nach genauer Prüfung der den vorliegenden Gegenstand berührenden Nachrichten zu dem Resultate, daß die Cathedra Petri wenn nicht schon vom apostolischen Zeitalter an, so doch sicher vom dritten bis zum siebenten Jahrhundert von den Christen verschiedener Länder als ein Unterpfand und Symbol der apostolischen Succession und der unverfälschten Lehre angesehen wurde. In der ältesten Zeit stand die Cathedra wahrscheinlich in der Gruft des hl. Petrus oder in der Basilika Constantins. Papst Damasus ließ sie in das Baptisterium des Vaticans bringen, wo sie während des ganzen fünften und zu Anfang des sechsten Jahrhunderts verblieb.

Die nämliche Verehrung, wie in der altchristlichen Zeit, genoß diese ehrwürdige Reliquie auch im Mittelalter. Alljährlich am 22. Februar wurde sie zur öffentlichen Verehrung ausgestellt, und viele Jahrhunderte hindurch wurden auf ihr die neugewählten Päpste inthronisirt. Erst mit Clemens V., der sich bei seiner Wahl in Frankreich befand, hörte diese Cerimonie auf und wurde nach der unter Gregor XI. erfolgten Rückkehr der Päpste nach Rom nicht mehr erneuert. Dagegen dauerte die erstgenannte Festlichkeit fort bis zu den Zeiten Alexanders VII. Am 22. Febr. (und seit Paul IV. auch am 18. Januar) wurde alljährlich der Stuhl des hl. Petrus in Procession zum Hochaltare der Peterskirche getragen und zur öffentlichen Verehrung ausgestellt. Bei dieser Gelegenheit pflegten die Päpste auch die Cathedra zu besteigen. Wie die Geschichtschreiber des Vaticans berichten, wurde die Cathedra früher von einer Kapelle der vaticanischen Basilica zur andern übertragen. Endlich ließ Alexander VII. diese kostbare Reliquie, um sie zu schonen und der Nachwelt zu erhalten, in das von den vier Colossal-Statuen der Kirchenlehrer Ambrosius, Augustinus, Athanasius und Chrysostomus getragene Broncedenkmal einschließen (Moroni X, 269; XII, 266). Dasselbe (ein Werk L. Bernini's) hat die Gestalt einer Cathedra und ist in der Tiefe der Apsis der Peterskirche über dem Hochaltare aufgestellt. Von dieser Zeit an war der Stuhl des hl. Petrus circa 200 Jahre lang (bis zum Sommer 1867) der Besichtigung entzogen. Deßwegen mußte sich auch noch Wiseman (a. a. O.), als er die lügenhaften Behauptungen Lady Morgan's über den Stuhl des Petrus widerlegte, für seinen interessanten Aufsatz mit 200 Jahre alten Zeichnungen und Beschreibungen des Originals begnügen. Glücklicher war de Rossi; bei Gelegenheit der achtzehnhundertjährigen Säcularfeier des Martyriums der Apostelfürsten 1867 ließ Papst Pius IX. die Reliquie zur Verehrung der Gläubigen öffent-

lich ausstellen, so daß eine genaue Untersuchung und Beschreibung derselben möglich war. Rossi's Untersuchungen bestätigen durchaus das traditionelle Alter der eigentlichen sella gestatoria, keineswegs aber die Hypothese, wonach wir es mit dem curulischen Stuhle des Senators Pudens zu thun hätten (Bullettino 1867, 36. 43). Kraus (Roma sotterranea 569—571) gibt eine genaue Abbildung (sorgfältige Copie einer während der Ausstellung aufgenommenen Photographie) und Beschreibung der Cathedra. Dieselbe hat vier solide Stempel (Pfosten) von gelblichem Eichenholz, welche durch horizontale Balken von demselben Material verbunden sind. In diesen Stempeln sind eiserne Ringe befestigt, welche sie zu einer sella gestatoria machen, wie sie Ennodius beschreibt. Die vier eichenen Füße waren offenbar einst viereckig; jetzt aber sind sie vom Alter zerfressen und mancher Splitter beraubt, welche als Reliquien genommen wurden. Die vier schmucklosen Füße, die einfachen Querbalken und die Ringe sind die ursprüngliche, der apostolischen Einfachheit entsprechende sella gestatoria. Davon sind aber zu unterscheiden die aus Acazienholz bestehenden Theile mit ihren elfenbeinernen Einlagen, auf denen die Arbeiten des Hercules eingravirt sind. Diese sind erst später hinzugefügt worden, jedenfalls zu einer Zeit, wo man Gegenstände der heidnischen Mythologie ungescheut auch zur Verzierung der Evangeliarien u. dgl. verwenden konnte.

3. Vom Stuhle des hl. Petrus im Vatican muß unterschieden werden die Cathedra Petri in der Krypta des Coemeterium Ostrianum. Hier pflegte Petrus nach seiner ersten Ankunft in Rom zu predigen und zu taufen. Nachdem lange Jahrhunderte jede Kunde vom Coemeterium Ostrianum (oder dem fons Petri) verschollen war, und berühmte Kenner der Katakomben bereits dasselbe als Fiction erklärt hatten, gelang es durch die neuesten Ausgrabungen, den Weg in dieses berühmte Cömeterium wieder zu finden (Bullett. di arch. crist. 1873, 161; 1876, 150). Durch diese Entdeckungen wurde bestätigt, daß der Ursprung dieses Cömeteriums, welches mit dem ad nymphas S. Petri identisch ist, bis zur Apostelzeit hinaufreicht. Bis in's siebente Jahrhundert war dasselbe vielfach besucht und verehrt; aus demselben brachte der Abt Johannes (ein Zeitgenosse Gregors d. Gr.) Reliquien nach Monza, nämlich „oleum de sede, ubi prius sedit Petrus Apostolus". Der Erinnerung an diese Sedes oder an die Cathedra Petri in coemet. Ostr. war der 18. Januar geweiht. Diesen Tag nämlich bezeichnet das Martyrologium des hl. Hieronymus als Dedicatio cathedrae S. Petri Apostoli, qua primum Romae sedit. Das Adverbium prius oder primum deutet offenbar auf einen anderen Stuhl hin, welchen Petrus später (posterius, postea) einnahm. Man hat also eine doppelte Cathedra Petri in Rom zu unterscheiden, eine Cathedra Ostriana und eine Cathedra Vaticana. Indem aber die Gelehrten diese Unterscheidung nicht kannten oder nicht festhielten, geriethen sie in unlösbare Schwierigkeiten, aus denen erst de Rossi wieder einen glücklichen Ausweg gefunden hat (Bullett. 1867, 37—40; Kraus a. a. O. 576).

4. Cathedra Petri in der Bedeutung von Petri Stuhlfeier. Den zwei Bischofsstühlen Petri in Rom entspricht, wie schon oben gesagt, auch eine doppelte Stuhlfeier; die eine wurde am 18. Januar, die andere am 22. Februar begangen. Der 18. Januar war der jährliche Gedächtnißtag der Cathedra Petri im Coemeterium Ostrianum. Die Feier dieses Tages war von untergeordneter Bedeutung, denn die Cathedra Ostriana hatte einen mehr historischen als symbolischen oder dogmatischen Charakter. Sie erinnerte bloß an die erste Anwesenheit Petri in Rom und war nicht bestimmt, auf seine Nachfolger vererbt zu werden. Sie galt daher nicht als Unterpfand und Symbol der apostolischen Succession der römischen Bischöfe im Primate, wie die Cathedra Petri im Vatican, deren Gedächtniß schon zur Zeit Leo's d. Gr. am 22. Februar, als dem dies Apostoli, in der vaticanischen Basilika auf das Feierlichste begangen wurde (Leonis M. Opp. ed. Ballerin. I, 432 sq. 498. 959 sq.). Fast auf die nämliche Weise wurde die Cathedra Petri das ganze Mittelalter hindurch bis in's 16. Jahrhundert am 22. Februar in der Peterskirche zu Rom gefeiert. Trotzdem bezeichneten bereits vom achten Jahrhunderte an alle Martyrologien den 22. Februar als Cathedra Petri in Antiochia oder apud Antiochiam, oder qua sedit apud Antiochiam. Es mußte aber auffallend erscheinen, daß die Stuhlfeier am 22. Februar der Cathedra Antiochena gelten sollte, während gerade an diesem Tage (und nicht etwa am 18. Januar) die Cathedra Vaticana mit einer gewissen Auszeichnung verehrt wurde. Ueber diese Schwierigkeit halfen sich mittelalterliche wie neuere Schriftsteller mit der Erklärung hinweg, daß früher der 22. Februar ein Collectivfest gewesen sei und für beide Stuhlfeste, für das zu Rom und zu Antiochien, zugleich gedient habe. Nun bringen aber, wie de Rossi nachweist, alte Documente vor dem achten Jahrhundert das Stuhlfest vom 22. Februar in gar keine Beziehung zu Antiochien. So bezeichnet das Calendarium Bucherianum den 22. Februar einfach als natale Petri de cathedra (Muratori, Liturg. Rom. Vet. I, 37). Das gregorianische Sacramentarium nennt diesen Tag ohne jeden Zusatz Cathedra Petri, wozu in einer Handschrift dieses Documentes sogar ausdrücklich hinzugefügt wird: in Roma (Gregor. M. Opp. ed. Maur. III, 29 cum not. Menard. 311—312). Jeder derartige Zusatz fehlt auch im Missale Gothicum bei Muratori l. c. II, 564. Wie kam man aber auf den Gedanken, Antiochien in Zusammenhang zu bringen mit der Stuhlfeier Petri am 22. Februar? Diese Frage beantwortet de Rossi folgendermaßen: die Kunde von

der Cathedra Petri im Coemeterium Ostrianum war verschollen. Die Copisten des alten römischen Kalendariums, welche den 18. Januar als Cathedra S. Petri, qua primum Romae sedit, bezeichnet fanden, sahen nun nicht ein, warum am 22. Februar noch ein anderes Fest „Petri Stuhlfeier“ zu Rom gefeiert werden sollte. Um diese Anomalie zu erklären, haben sie die Worte apud Antiochiam eingeschaltet. Auf diese Einschaltung konnten sie um so leichter verfallen, da an demselben Tage das Fest der hl. Thecla, welche des hl. Paulus wegen nach Antiochien in Pisidien gekommen war, und eines antiochenischen Martyrers Gallus gefeiert wurde. Es ist nun sehr leicht denkbar, daß der Zusatz apud Antiochiam sich zu der Notiz über die Cathedra Petri verirrte. Zu dieser Annahme wird man auch noch durch den Umstand gedrängt, daß die Denkmäler der antiochenischen Kirche keine „Stuhlfeier Petri“ vom 22. Februar verzeichnen (Kraus a. a. O. 577—579; Rossi, Bullett. 1867, 40—43). Der 22. Februar hieß früher auch dies S. Petri epularum, woher der deutsche Name „St. Peterszech“ kommt. Diese Bezeichnung verdankt ihren Ursprung einer alten heidnischen Sitte, an einem der Tage vom 20. Februar bis Ende dieses Monats Speisen und Getränke (epulae) auf die Gräber der Verstorbenen zu stellen, als ob die Seelen dadurch erquickt werden könnten (Augusti, Denkwürdigkeiten III, 195). Diese abergläubische Uebung wurde von den Heiden selbst caristia = cara cognatio genannt. Gegen diesen Mißbrauch, dem vornehmlich in Gallien auch noch manche Christen huldigten, ist der can. 22 der Synode von Tours (567) gerichtet, welcher beginnt: Sunt etiam, qui in festivitate cathedrae domini Petri apostoli cibos mortuis offerunt, redeuntes ad domos proprias ad gentilium revertuntur errores, et post corpus Domini sacratas daemoni accipiunt escas. De Rossi bekämpft die Ansicht, als sei die Stuhlfeier Petri am 22. Febr. eigens zu dem Zwecke eingeführt worden, um besagten Mißbrauch auszurotten (l. c. 41).

5. Das Fest der Cathedra S. Petri Romae et Antiochiae im Calendarium Romanum. Es wurde bereits bemerkt, daß man erst im Laufe des achten Jahrhunderts angefangen habe, eine Stuhlfeier Petri zu Rom und zu Antiochien einander gegenüberzustellen. Dieß war vorzüglich der Fall im fränkischen Reiche, wo mehrere Diöcesen die Cathedra Romana am 18. Januar liturgisch zu feiern pflegten (Martène, De antiq. eccl. rit. III, 568; Rossi l. c. 41), während man in Rom fortfuhr, den 22. Februar, vermeintlich als Stuhlfeier Petri zu Antiochien, in herkömmlicher Weise festlich zu begehen. Im Laufe der Zeit mußte es immer mehr befremden, daß sich gerade Rom in der Pietät gegen den Apostelfürsten von auswärtigen Kirchen übertreffen lasse, und nicht auch am 18. Januar die Cathedra Romana Petri ebenso festlich begehe, wie am 22. Februar die Cathedra Antiochena. Dieß veranlaßte Papst Paul IV., durch die Bulle Ineffabilis vom 6. Januar 1558 das Fest der Cathedra Romana für immer auf den 18. Januar, die antiochenische Stuhlfeier dagegen für immer auf den 22. Februar festzusetzen. Selbstverständlich wird die von Paul IV. festgesetzte Feier der beiden Stuhlfeste durch die Combinationen und Resultate der archäologischen Forschungen keineswegs entkräftet. Denn für's Erste hat der Papst das unbestrittene Recht, allgemeine Kirchenfeste anzuordnen und die Tage der Feier derselben zu bestimmen; dann aber sind die Voraussetzungen für beide Stuhlfeste wohl begründet. Auch der antiochenische Episcopat Petri steht außer Zweifel (s. d. Art. Antiochien).

6. Cathedra als kirchliches Lehramt. Unter Cathedra versteht man nicht bloß den bischöflichen Thron, sondern auch das bischöfliche Amt oder die Gewalt der Bischöfe, die Gläubigen zu lehren und zu leiten. Daß die wirklichen Cathedren häufig als Symbole des kirchlichen Lehramtes gebraucht wurden, beweisen viele Mosaiken, Elfenbeinschnitzereien und Miniaturen vom fünften bis zum neunten Jahrhundert (Bullett. 1872, 137—140; vgl. auch Probst, Lehre und Gebet in den drei ersten christlichen Jahrhunderten 222). An erster Stelle aber und jetzt wohl ausschließlich bedeutet Cathedra in ethisch-dogmatischem Sinne das unfehlbare Lehramt des obersten Bischofes als des Nachfolgers Petri auf dem bischöflichen Stuhle zu Rom. Cornelius a Lapide z. B. bemerkt bei der Erklärung der Stelle Matthäus 23, 2 in Bezug auf die Cathedra Moysis, daß darunter die Gewalt zu lehren verstanden sei. Dann fährt er fort: „So wird auch die päpstliche Gewalt und Auctorität, alle Gläubigen des Erdkreises zu lehren und zu leiten, worin die römischen Päpste dem hl. Petrus nachfolgen, die Cathedra S. Petri genannt.“ Das Concilium Vaticanum (Sess. IV, c. 4) lehrt vom römischen Papste, daß er dann ex cathedra spreche, wenn er „in Ausübung seines Amtes als Hirt und Lehrer aller Christen, kraft seiner höchsten apostolischen Gewalt eine von der gesammten Kirche festzuhaltende, den Glauben oder die Sitten betreffende Lehre entscheide“. (Vgl. außer den angeführten Schriften noch Phoebeus, De identitate cathedrae, in qua S. Petrus primum sedit, et de antiq. et praestantia solemnit. cathedrae Rom., Romae 1666; B. Virgilio, Sopra la nuova cattedra scoperta alli 8 genn. 1666; Torrigio, Grotte Vaticane, Roma 1639, 562; Cancellieri, De Secretariis Basil. Vatic., Romae 1788, III, 1244 ss. 1263 ss.; Binterim, Denkw. V, 1, 329 ff.) [Punkes.]

Cathedrale (Ecclesia cathedralis, von καθέδρα, dem Throne des Bischofs in der Kirche) oder Domkirche (domus, d. h. sowohl Haus Gottes, des höchsten Herrn, als auch Kirche des obersten Hirten einer Diöcese) bezeichnet die Hauptkirche der Diöcese am Sitze des Bischofs, in welcher dieser die Pontificalhandlungen vornimmt, und das Domcapitel seinen täglichen

Chordienst abhält. Seit Innocenz III. kommt jeder bischöflichen Cathedrale, nicht bloß einigen Hauptkirchen, der Name **Ecclesia matrix** zu (c. 22, X de verb. signif. 5, 40); die Cathedrale des Erzbischofs führt auch den Namen **Ecclesia metropolitana**. Die Cathedrale genießt den Vorrang vor allen übrigen Kirchen der Diöcese; in ihr werden die heiligen Oele geweiht und aufbewahrt und die Exequien für den verstorbenen Bischof gehalten; von ihr ziehen die feierlichen Processionen aus, denen sich der Clerus der benachbarten Kirchen anzuschließen hat; in ihr können die Diöcesanen die Pflicht der österlichen Communion erfüllen. Zur primitiven Errichtung einer Cathedrale, sowie zur Erhebung einer Collegiatstifts- oder Pfarrkirche zu einer bischöflichen oder erzbischöflichen Kirche wird die Genehmigung des Papstes erfordert, da das Recht der Constituirung eines Bischofssitzes, welchen die Domkirche voraussetzt, ein päpstliches Reservat ist. Dasselbe gilt von der Vereinigung zweier Cathedralen oder Metropolen unter Einen Bischof oder Erzbischof, da regelmäßig der Bischof nur Eine Cathedrale haben soll (Conc. Trid. Sess. VII, c. 2); deßgleichen von der Suppression einer bereits errichteten Domkirche, welche, wenn sie auch als solche aufgehoben wird, doch als einfache Pfarrkirche bleiben und die nöthigen Mittel zu ihrem seelsorglichen Fortbestande übrig behalten soll. Für alle dergleichen Fälle ist in neuerer Zeit die Einholung der landesherrlichen Genehmigung und resp. die Mitwirkung der weltlichen Regierung gesetzlich ausgesprochen, wie denn auch die jüngsten Reorganisationen der Cathedral- und Diöcesanverhältnisse in Deutschland auf dem Wege der Uebereinkunft mit dem päpstlichen Stuhle vor sich gegangen sind. Was die bauliche Erhaltung und Wiederherstellung von Cathedralkirchen betrifft, so hat weder das Decretalenrecht noch das Tridentinum hierüber besondere Bestimmungen erlassen. Die tridentinische Vorschrift über Kirchenbaupflicht und was auf dieser Grundlage sich weiterhin als gemeinschaftliche Norm ausgebildet hat (s. d. Art. Baulast), hat zunächst nur Pfarrkirchen und die Wohn- und Wirthschaftsgebäude der Pfarrer und anderer Seelsorgsbeneficiaten im Auge. In der That war auch nur in dieser Hinsicht von Zeit zu Zeit gesetzliche Nachhilfe nothwendig, besonders nachdem die altherkömmliche Viertheilung der Einkünfte jeder Kirche und die ausschließliche Verwendung eines solchen Viertheils zu Cultbauzwecken an den Pfarrkirchen allmälig außer Uebung gekommen waren, und überhaupt die Quellen des Vermögens dieser Kirchen durch mannigfachen Entgang sparsamer zu fließen begonnen hatten. Dagegen war man von jeher und fortwährend um die Aufbringung der nöthigen Mittel zu Dombaukirchen weniger verlegen, da einerseits an den Cathedralen regelmäßig eigene Baufonds reservirt, andererseits die Einkünfte solcher Kirchen ohnehin viel ergiebiger waren, und außerordentliche Bedürfnisse leicht durch anderweitige Subsidien, namentlich durch besondere Municicenz der Bischöfe, durch Schenkungen, Vermächtnisse, Collecten, durch eigene Verbrüderungen zu diesem Zwecke, durch die von den Stiftsherren für die Option ihrer Häuser entrichteten Taxen und häufig durch die Erträgnisse der sog. Carenzjahre (s. d. Art. Annus carentiae) nachhaltig gedeckt werden konnten. Viele Cathedral-, Collegiat- und Pfarrkirchen Deutschlands sind zwar durch die protestantische Kirchentrennung sammt ihrer katholischen Bevölkerung an akatholische Fürsten gekommen; allein der Augsburger Religionsfriede bestimmte darüber ausdrücklich, daß mit dem Vermögen und Einkünften zugleich auch alle Lasten des Cultus und der baulichen Unterhaltung dieser Kirchen auf die protestantischen Landesherren übergegangen seien (Reichsabschied vom 25. September 1555, §§ 15. 16. 21), eine Bestimmung, die der westfälische Friede nur bestätigte (Instr. Pacis Osnabrug. vom 14.—24. October 1648, Art. V, Nr. 15, § 45). Ebenso unterliegt es hinsichtlich der zu Anfang dieses Jahrhunderts säcularisirten Cathedral- und Stiftskirchen keinem Zweifel, daß mit den incamerirten Gütern derselben zugleich auch die Verbindlichkeit zur Bestreitung der Cultusbedürfnisse und der Baulast sowohl an den beibehaltenen als auch an den später wiedererrichteten erzbischöflichen und bischöflichen Kirchen auf die betreffenden landesherrlichen Aerare übergegangen ist (Reichsdeputations-Hauptschluß vom 25. Februar 1803, §§ 35. 36). Dieß ist thatsächlich von den Regierungen anerkannt, und es ist demnach in den Vereinbarungen mit dem apostolischen Stuhle für eine hinlängliche Dotation der resuscitirten und neuerrichteten Cathedralen Sorge getragen worden. [Permaneder.]

Cathedraticum, s. Abgaben, kirchliche.

Catholicon d'Espagne, die Satire, s. Satire, menippeische.

Catholicus rex, s. Katholischer König.

Cauda (Κλαύδη, al. Καῦδα), im N. T. Name einer kleinen, etwas über vier Meilen südlich von Creta gelegenen Insel, bei welcher während der Seereise des hl. Paulus von Palästina nach Rom das Schiff durch einen Nordost-Sturm vorbeigetrieben wurde (Apg. 27, 16). Von den alten Schriftstellern wird die kleine Insel Klaudos oder Gaudos genannt; heutzutage heißt sie Gaudo, bei italienischen Schiffern Gozzo. Sie ist ganz baumlos, nur mit wenigen Wachholder- und Johannisbrodsträuchern bewachsen, und wird gegenwärtig von etwa siebenzig in drei bis vier Weilern zerstreuten Familien bewohnt. Auf einer steilen, oben flachen Anhöhe unmittelbar über der Nordküste finden sich Reste einer kleinen hellenischen Stadt. In den früheren christlichen Jahrhunderten muß die Insel nicht ohne Bedeutung gewesen sein, da sie der Sitz eines Bischofs war. (Vgl. Bursian, Geogr. von Griechenland II, 580 f.) [Ecker.]

Caulet, Franz Stephan von, Bischof von Pamiers, erwarb sich im Regalienstreit durch

den Muth, mit dem er den Anmaßungen Ludwigs XIV. widerstand, einen verdienten Ruhm; diesem jedoch thut sein Verhalten in den jansenistischen Streitigkeiten einigermaßen Eintrag. Er wurde am 19. Mai 1610 zu Toulouse, wo sein Vater die angesehene Stelle des Parlamentspräsidenten bekleidete, geboren. Bei den Jesuiten zu La Flèche erhielt er seine erste Bildung; dann widmete er sich zu Paris an der Sorbonne dem Studium der Theologie. Unter der Leitung des Pater de Condren, des zweiten Generals der Oratorianer, erwarb er sich einen ächt priesterlichen Geist; dem ehrwürdigen Olier, dem Stifter des Seminars und der Congregation von St. Sulpice, stand er mit großem Eifer zur Seite. Auch zum hl. Vincenz von Paul hatte er nähere Beziehungen, und der Ruf, den Caulet sich bei den Missionen erworben hatte, bestimmte den Heiligen, ihn im J. 1644 für das erledigte Bisthum von Pamiers in Vorschlag zu bringen. Zum Bischofe geweiht, arbeitete Caulet mit großem Eifer für das Wohl seiner Diöcese, in welcher durch die Bürgerkriege und die Ausbreitung des Calvinismus die kirchlichen Verhältnisse sehr in Verfall gerathen waren. Er führte mannigfache heilsame Reformen ein, reorganisirte die kirchlichen Erziehungsanstalten und das Seminar und nahm sich mit Eifer der Armen an. Es gelang ihm auch, das Capitel seiner Cathedrale, welches seiner Stiftung nach aus Regular-Chorherren bestand, zum gemeinsamen Leben und zur Beobachtung der Ordensregel zurückzuführen. Leider ließ sich indeß Caulet in die Wirren des Jansenismus verwickeln. Seine erste Erziehung und seine früheren Verbindungen hatten ihn zwar durchaus nicht der Partei von Port-Royal befreundet, und noch im J. 1638 hatte er in dem Prozesse St. Cyrans gegen denselben Zeugniß abgelegt. Allein der Bischof der Nachbardiöcese Aleth, Nicolaus Pavillon, der in dem Rufe einer großen und strengen Frömmigkeit stand und sich durch die Lectüre des Buches Arnaulds über die öftere Communion zu dem Rigorismus der Jansenisten-Richtung hatte verleiten lassen, zog auch Caulet in diese Richtung hinein. Dieser folgte von nun an in Allem dem dreizehn Jahre älteren Bischof von Aleth, gegen den er die größte Verehrung hegte. So schloß er sich der Distinction der Jansenisten zwischen dem Recht und der Thatsache an, verweigerte die unbedingte Annahme des Formulars Alexanders VII. und erließ, wie die Bischöfe von Aleth, Beauvais und Angers, einen Hirtenbrief, in dem er nur die bedingte Annahme und Unterschrift des Formulars, mit dem Vorbehalt der Thatsache, daß die verworfenen Sätze in dem Augustinus des Jansenius sich fänden, aussprach und seinem Clerus vorschrieb. Die hierdurch entstandenen Schwierigkeiten wurden bekanntlich durch die zweideutige Unterwerfung der vier Bischöfe und den sogenannten Clementinischen Frieden beigelegt. Caulet eignete sich die häretischen Lehren der Jansenisten nicht an und ging namentlich wenig auf ihre Gnadenlehre ein; allein er beharrte bis zum Ende seines Lebens in ihren rigoristischen Tendenzen hinsichtlich der Moral und Disciplin. Der Rigorismus der Bischöfe von Pamiers und von Aleth ist mit lebhaften Farben in einem Briefe geschildert, welcher im J. 1677 zum Lobe beider Prälaten unter dem Titel **La vie et la conduite de Messieurs les Evêques d'Alet et de Pamiers** veröffentlicht wurde. „In diesen Diöcesen," heißt es, „weiß man nicht, was Tänze und Reigen sind; da gibt es an Festtagen keine Märkte und öffentliche Lustbarkeiten, ja selbst die Barbiere dürfen an Sonn- und Festtagen ihre Hantirung nicht treiben. Das alles ist unter Strafe der Excommunication verboten, und man wacht darüber mit solcher Sorgfalt, daß wenn Jemand sich unterfängt, dem zuwider zu handeln, die ganze Pfarrei mit Interdict belegt wird, so daß auf längere Zeit die Kirche nicht geöffnet und keine Messe gelesen werden darf. Da nun die Einzelnen sehen, daß die Gesammtheit unter ihrem Ungehorsam leiden würde, so hüten sie sich vor Uebertretungen. In diesen Diöcesen ist der Clerus nicht zahlreich; denn die meisten fremden Priester, von denen diese Stadt (Toulouse) voll ist, fürchten sich, dorthin zu gehen, wegen der Reform, der sie sich unterwerfen müssen, und diese beiden großen Prälaten weihen fast keine Priester. Denn der Bischof von Pamiers weihte in drei Jahren keine zwei Priester, der Bischof von Aleth in zwölf Jahren kaum einen einzigen, da er Niemanden in diesen heiligen Stand aufnehmen mag, ohne ihn zuvor zehn oder zwölf Jahre in seinem Seminar geprüft zu haben" (**Loyson, L'assemblée du Clergé de France de 1682, ch. 2**). Neben dem Tadel, den dieser jansenistische Rigorismus hervorruft, verdient dagegen Caulets Benehmen im Regalienstreit die vollste Anerkennung (s. d. Art. Regalien). — Durch die willkürlichen Verordnungen Ludwigs XIV. wurden die Regalien über etwa sechzig Diöcesen ausgedehnt, die ihnen früher nicht unterworfen waren. Es war in der Verordnung festgesetzt, daß alle Bischöfe, die es bisher noch nicht gethan hätten, ihren Treueid innerhalb sechs Monaten müßten einregistriren lassen, widrigenfalls in ihren Diöcesen das Regalienrecht, als ob eine Sedisvacanz stattfände, vom Könige würde ausgeübt werden. Nach einem schlaffen Widerstande unterwarfen sich fast alle Bischöfe dem Willen des Königs; nur Pavillon, der Bischof von Aleth, und Caulet, der Bischof von Pamiers, protestirten gegen die königliche Verfügung und vertheidigten die Rechte und die Freiheit ihrer Kirchen, indem sie sich auf die alte Disciplin und auf das zweite allgemeine Concil von Lyon (1274), durch welches die Ausdehnung der Regale unter Excommunication verboten war, beriefen. Pavillon starb, 80 Jahre alt, bald nach Ausbruch des Streites, im J. 1677; Caulet aber blieb in seiner Vertheidigung der kirchlichen Rechte standhaft. Der König ging nun mit Gewaltmaßregeln vor. Er entzog dem

Bischof und seinem Capitel alle Einkünfte; alle Beneficien, die seit den dreißig Jahren der Verwaltung Caulet's besetzt waren, wurden als erledigt betrachtet, ihren Inhabern genommen und an Andere vergeben. Hierdurch entstand eine große Spaltung und Verwirrung in der Diöcese. Der Clerus blieb zwar im Allgemeinen dem Bischof treu; allein die fremden Eindringlinge, denen die Beneficien übertragen waren, kümmerten sich wenig um die Censuren des Bischofs, zumal da der Metropolitan von Toulouse auf Seiten des Königs stand und dieselben aufhob. Vergeblich wendete sich Caulet in mehreren Briefen an Ludwig XIV. und an dessen Beichtvater, Pater La Chaise; endlich im J. 1678 appellirte er an den apostolischen Stuhl. Nun trat Papst Innocenz XI. mit Entschiedenheit auf und mahnte den König ernstlich, von seinem Beginnen abzulassen. Allein der gewünschte Erfolg ward nicht erlangt; die Gewaltmaßregeln gegen Caulet und seine Diöcese wurden aufrecht gehalten. Bald hatte der Kampf die Kräfte des bejahrten Bischofs aufgerieben, und er starb am 7. August 1680. Auch durch eine Schrift: Traité de la Régale imprimé par l'ordre de Monseigneur l'Evêque de Pamiers pour la défense des droits de son Église, Cologne 1680, die im selben Jahre erschien, hatte Caulet die Rechte der Kirche zu vertheidigen gesucht. Der Kampf gegen die Regale dauerte in der Diöcese unter den muthigen Capitularvicaren d'Aubarède und Cerle (s. d. Artt.) noch längere Jahre fort. (Vgl. Rapin, Mém., Paris 1865; Gérin, Recherches historiques sur l'assemblée du Clergé de France de 1682, 2e éd. Paris 1870; J. Th. Loyson, L'Assemblée du Clergé de France de 1682, Paris 1870.) [Jungmann.]

Causae majores (difficiliores, graviores, arduae, anxiae, dubiae) werden die wichtigeren, in ihrer Beurtheilung schwierigeren Sachen genannt, deren Entscheidung dem Papst vorbehalten ist. Schon aus den ersten Zeiten der Kirche ist es bestätigt, daß solche Sachen an den Papst gebracht, oder daß deren Entscheidung direct von diesem in die Hand genommen wurde. Vielleicht kann schon das Beispiel des Apostels Paulus angeführt werden, welcher sich in der Frage der Beobachtung des alten Gesetzes zu Petrus und den Aposteln nach Jerusalem begab (Apg. 15, 2); jedenfalls gehört hierher die Beilegung der Streitigkeiten zu Corinth durch Papst Clemens I., die Reise des hl. Polycarp zu Anicetus in Sachen des Osterstreites und das Einschreiten des Papstes Victor in derselben Frage gegen die Bischöfe Kleinasiens, welches letztere der hl. Irenäus zwar streng, aber nicht unberechtigt fand. An Julius I. wandte sich der hl. Athanasius und die Arianer, wie später an Xystus III. die Nestorianer. Es war darum nur ein Ausdruck der alten Disciplin, wenn 422 Bonifatius I. (Ep. 15 ad Rufum, Ep. Thessalon.) schrieb, „daß die bedeutendsten Kirchen des Orients in wichtigen Angelegenheiten, welche genauerer Erörterung bedurften, stets den römischen Stuhl um Rath gefragt und, so oft es der Gebrauch erheischte, seine Hilfe in Anspruch genommen haben". Bekannt ist aus den Briefen des hl. Cyprian, wie dieser in allen wichtigeren Angelegenheiten den Papst consultirte. Fernere Zeugnisse aus der afrikanischen Kirche bietet die Synode von Carthago (416), welche Innocenz I. über ihre Beschlüsse Mittheilung machte: ut statutis nostrae mediocritatis etiam Apostolicae Sedis adhibeatur auctoritas (Harduin I, 1214). Aehnlich berichteten die Väter des Concils von Mileve (416) an denselben Papst, weil „es eine schuldbare Nachlässigkeit sein würde, wenn wir deiner Ehrwürdigkeit verschwiegen, was uns für die Kirche nothwendig erscheint" (Hard. I, 1222; Mansi IV, 335). Den Letzteren antwortete der Papst, sie hätten mit Recht den apostolischen Stuhl consultirt, welche Meinung in schwierigen Sachen (super anxiis rebus) festzuhalten sei; „ihr seid so der alten Regel gefolgt, welche, wie ihr wißt, der ganze Erdkreis mit mir beobachtet, da er überzeugt ist, daß in allen Provinzen aus der apostolischen Quelle den Fragenden Antwort zu Theil wird" (Coustant, Ep. Rom. Pont. I, 896). Die Väter jenes Concils von Carthago belobt der Papst, weil sie in dieser Handlungsweise „die Beispiele der alten Ueberlieferung beobachtet hätten und der kirchlichen Disciplin eingedenk gewesen seien, indem sie, wissend, was dem apostolischen Stuhle geschuldet werde, an des Papstes Urtheil berichten zu müssen geglaubt hätten. So hätten sie der Väter Anordnungen beobachtet, welche diese nicht nach menschlicher, sondern nach göttlicher Auffassung beschlossen, damit, was auch in den getrennten und entlegenen Provinzen sich ereigne, nicht eher geregelt werde, als bis es zu der Kenntniß dieses Stuhles gekommen ist, damit durch dessen Auctorität festgestellt werde, was der richtige Ausspruch sei" (Coustant l. c. 889). Für die gallische Kirche bezeugt Avitus von Vienne: „Es ist ein Grundsatz der Synoden, daß wir in Dingen, welche den Stand der Kirche betreffen, sobald irgend ein Zweifel entsteht, uns, wie die dem Haupt nachfolgenden Glieder, an den Hohenpriester der römischen Kirche wenden" (Aviti Ep. Vienn. Ep. 36 ad Senat. bei Sirmond, Opp. II, 52). Uebereinstimmend mit Innocenz I. sprechen sich über diesen Punkt ebenfalls im fünften Jahrhundert Zosimus (Ep. ad Ep. Gall. n. 4; Coustant l. c. 937), Xystus III. (Epist. ad Episc. Cat. Illyr. n. 2; Coustant l. c. 1272) und Leo d. Gr. (Epist. 5 ad Episc. per Illyr. constit., Opp. I, 619) aus. (Vgl. Phillips V, 210; Devoti, Inst. can. I, tit. 3, § 16, n. 4; III, tit. 4, § 10.) Hieraus erhellt, wie fälschlich Febronius und seine Nachbeter behaupteten, dieses Recht des Papstes sei vor Pseudo-Isidor nicht nachweisbar oder sei wenigstens nur im Abendlande vom Papst als Patriarchen geübt worden, oder aber es sei auf dem Wege der Usurpation angemaßt worden. Allein auch ganz abgesehen von dem

historischen Nachweis ergibt sich das Recht des Papstes zur Entscheidung der causae majores aus der Natur des Primates; alle, welche dieses Recht läugneten, gingen auch von Irrthümern über die von Christus dem hl. Petrus und seinen Nachfolgern verliehene Stellung aus. Der Papst ist der allgemeine und unmittelbare Obere der ganzen Kirche und eines jeden Gläubigen sowohl in Sachen des Glaubens und der Sitten, als der kirchlichen Disciplin und Regierung; als solcher kann er, wie einzelne Personen und Corporationen von der bischöflichen Jurisdiction eximiren, so auch bestimmte wichtige Angelegenheiten seiner directen Entscheidung unterwerfen und vorbehalten. Es ist dieß auch durchaus im Interesse der Kirche, damit 1. die Fragen von größerer Bedeutung gleichmäßig behandelt, 2. wichtige Geschäfte von höherem, die ganze Kirche berücksichtigendem und übersehendem Standpunkte entschieden werden, und 3. die getroffene Entscheidung, weil von einer unabhängigeren und höheren Auctorität als der des einzelnen Bischofs getroffen, leichter und sicherer zur Ausführung gebracht werden kann. Die Vortheile einer solchen Einrichtung liegen so offen zu Tage und sind so sehr in der kirchlichen Verfassung begründet, daß die Bischöfe, wie die obigen Zeugnisse beweisen, sich zu allen Zeiten in wichtigeren Angelegenheiten an den Papst wendeten, wie dieß auch heute noch selbst in solchen Fragen geschieht, welche nicht zu den causae majores in streng rechtlichem Sinne gehören. Nicht minder ist es Pflicht des Papstes, in derartigen Fragen, auch wenn er von den Bischöfen nicht angerufen wird, in Uebung seiner Amtsgewalt seine Stimme zu erheben. Das Gesagte gilt, ganz abgesehen davon, daß die meisten causae majores schon ihrer Natur nach nur durch die päpstliche Jurisdiction erledigt werden können, und daß ein anderer kirchlicher Oberer nur durch Uebertragung von Seiten des Papstes hierzu die Vollmacht erhalten kann. In den wenigen anderen Fällen, welche hierzu nicht gerechnet werden können, mag der Papst von seinem Rechte, dieselben seiner Entscheidung vorzubehalten, erst in späteren Jahrhunderten Gebrauch gemacht haben; sie können aber deßhalb nicht mit Schenckl (Instit. jur. can. I, § 226) und Andern als jura adventitia des Papstes in Gegensatz zu dessen jura essentialia gebracht werden, denn das Recht, solche Vorbehalte zu machen, ist ein wesentliches Recht des Primates.

Nach dem heutigen Rechte sind causae majores: 1. Die Errichtung, Vereinigung und Trennung von Diöcesen und die Erhebung derselben zu Erzbiöcesen. In den ersten fünf Jahrhunderten geschahen diese Acte nicht nur vom Papste, sondern im Abendlande auch von den Provinzialconcilien und den Metropoliten, im Oriente auch von den Patriarchen, im sechsten bis achten Jahrhundert regelmäßig mit Intervention des Papstes, seit dem achten Jahrhundert allmälig durch den Papst allein. 2. Die Ernennung, Versetzung, Resignation und Absetzung der Bischöfe und die Ernennung von Coadjutoren derselben. 3. Die Aburtheilung, auch in erster Instanz, über die schweren Vergehen von Bischöfen, welche mit Absetzung zu bestrafen wären (Conc. Trid. Sess. XXIV, c. 5 de Ref.). Alle diese Angelegenheiten unterstehen wesentlich der Entscheidung des Papstes, weil er jure divino allein eine höhere Jurisdiction als die Bischöfe hat. Die Patriarchen, Metropoliten, Provinzialconcilien, welche in früheren Jahrhunderten in jenen Angelegenheiten competent waren, haben ihre Auctorität nicht jure divino, sondern nur durch das positive kirchliche Recht, welches ihnen dieselbe, weil sie ein Theil der durch Christus nur dem Papste verliehenen Gewalt ist, nur mit ausdrücklicher oder stillschweigender Zustimmung des letzteren übertragen konnte. 4. Das Recht, Exemtionen von der Jurisdiction der Bischöfe zu gewähren, ist nach den gleichen Gesichtspunkten zu beurtheilen. 5. Die Dispensationen in den allgemeinen Kirchengesetzen. Es liegt im Wesen dieser Gesetze, daß von ihnen nur von dem Oberhaupte der ganzen Kirche dispensirt werden kann, weil alle andern kirchlichen Oberen denselben unterworfen sind (Fagnanus in C. Dilectus I, 11 et in C. Perniciosam I, 31; Bened. XIV, De Syn. l. 9, c. 1, n. 5 sq.). 6. Die Zusammenberufung der allgemeinen Concilien, der Vorsitz auf denselben und deren Bestätigung sind ebenfalls wesentlich im Primate liegende Rechte. Ebenso 7. die Reservationen der Lossprechung von einzelnen Censuren und Sünden. 8. Die Errichtung von Dom- und Stiftscapiteln, neuen Dignitäten in denselben (Rigantius in Reg. II Cancell. § 2, n. 95; Petra in Constit. VII. Innoc. IV., Sect. 2, n. 1—14. 37) und neuen Klöstern. 9. Die Bestätigung neuer Orden, sowohl als causa major wegen des Interesses für die ganze Kirche (Sylvius in 2, 2, qu. 186, art. 1), als namentlich wegen der positiven Vorschrift des vierten lateranensischen und des zweiten Lyoner Concils, ebenso die Aenderung und Aufhebung derselben. 10. Die Canonisation (mit Verpflichtung für die ganze Kirche) und wenigstens seit Urban VIII. die Beatification. 11. Die Entscheidung über Glaubens- und Sittenfragen, sofern dieselben nicht aus den Definitionen der allgemeinen Concilien und des apostolischen Stuhles gelöst werden können. 12. Die Gewährung von vollkommenen und von solchen unvollkommenen Ablässen, welche über die den Bischöfen, Erzbischöfen und Cardinälen belassene Gewalt hinausgehen. 13. Alle Angelegenheiten von außerordentlicher Schwierigkeit und Tragweite, z. B. die Processe über die Gültigkeit der Ehen der Souveräne. 14. Zu den causae majores rechnen Manche auch die Angelegenheiten, welche nicht schon ihrer Natur nach dazu gehören, deren Erledigung der Papst aber sich speciell vorbehalten hat, sei es durch ausdrückliche Reservation, wie bezüglich mancher niederen Kirchenämter, sei es, indem er dieselbe selbst in die Hand nahm (manum apposuit; cf. Rigantius in Reg. I

Cancell. § 1, n. 71 sqq.; Reiffenstuel ad tit. de Praeb. n. 407 sqq.). Das Recht des Papstes hierzu ergibt sich aus seiner obersten Jurisdiction. Literatur: Soglia, Instit. juris publ. et priv. eccles., Paris. 1859, I, § 26—37; Charlas, Tract. de libert. Eccles. Gallic., Leod. 1684, l. 6, c. 5 gegen Gerbais, De causis major., Par. 1679; Dodinus Alteserra, Eccles. jurisdict. vindiciae, Par. 1703, gegen C. Fevret, Traité de l'abus, Dijon 1653; P. Ballerini, Vindic. auct. Pontif. contra op. J. Febronii, De statu eccles., Venet. 1768, insbesondere c. 8, § 7; Phillips, K.-R. V, 20 ff.; 194 ff. [Heuser.]

Causae piae (fromme Stiftungen) sind Vermögensinbegriffe, welche einem gottesdienstlichen oder wohlthätigen Zwecke in religiöser Absicht oder um des Seelenheils willen gewidmet sind. Dieselben können selbständig oder in Verbindung mit Personen-Vereinen bestehen, deren Gesammtheit als Rechtssubject jener Vermögensrechte gilt. Der Ausdruck pia causa wird übrigens von Gesetzen und Auctoren zugleich auch für Rechtsgeschäfte gebraucht, durch welche solche Vermögensinbegriffe geschaffen oder einzelne Objecte zu den oben bezeichneten Zwecken bestimmt werden (F. a Mostazo, De causis piis, Lugd. 1686, 1, 1, 3; Pichler, Jus Can. L. 3, tit. 26, n. 36). Diese beiden Merkmale des äußern Zwecks und der innern Absicht müssen zusammentreffen; ist der fromme Zweck jedoch deutlich erklärt und gesichert, so bedarf es der Aufstellung eines dritten, von älteren Canonisten erwähnten Erfordernisses nicht, daß nämlich die natürliche Person, welcher das Vermögensobject unmittelbar zugewendet wird, keine reiche sein dürfe (duo requiri ad hoc ut causa sit pia: ut interveniat pietas personae; ut fiat causa pietatis, Barbosa, Jus can. 3, 27; F. a Mostazo l. c.). In Ansehung der Entstehungs- und Untergangs- oder Endigungs-Weise der Personen-Vereinigungen, welche obigen Charakter als pia causa an sich tragen, ist die Unterscheidung von pia causa religiosa und laicalis von besonderer Bedeutung. Eine pia causa religiosa kann ohne Dazwischenkunft der kirchlichen Auctorität nicht sich bilden; ist sie aber kirchlich constituirt, so beruht hierauf, d. h. auf der canonischen Fundation und Erection, die Existenz der kirchlichen Körperschaft oder frommen Stiftung. Der bloß thatsächliche Wegfall der Mitglieder bewirkt nicht die kirchenrechtliche Exstinction; so hört z. B. eine Pfarrei, eine Bruderschaft u. s. w. weder durch die Apostasie, noch durch den Tod sämmtlicher Mitglieder kirchenrechtlich zu existiren auf.

1. Obige Begriffsbestimmung ist nicht allein anwendbar auf alles, was Rechts-Quellen und Rechts-Lehrer je nach Zeit und Ortsverhältnissen als fromme Stiftungen aufzählen, sondern die Gesammtheit der katholischen Kirche selbst ist in vermögensrechtlicher Beziehung Eine pia causa. Gattungen und Arten frommer Stiftungen sind so mannigfaltig, wie die Gestalten leiblicher und geistlicher Bedürfnisse und Nothstände in der Gesellschaft, und wie die Bemühungen der christlichen Frömmigkeit und Nächstenliebe, um denselben Hilfe zu bringen. Sie können daher nicht wohl erschöpfend specificirt, sondern nur exemplificirt werden. Zu ihnen gehören Stipendien für heilige Messen oder andere gottesdienstliche Verrichtungen, deren Fundirung für künftige Zeiten, Stiftungen von Pfründen, Dotationen von Altären, Kapellen, Kirchen, Klöstern, Seminarien und Missions-Anstalten; Bruderschaftsstiftungen, bestimmtes einmaliges Almosen oder Stiftung regelmäßiger Almosenspenden für Ausstattung dürftiger Jungfrauen, für Loskaufung oder Pflege von Gefangenen, Waisenhäuser, Armenschulen, Stipendien für dürftige Studirende, Spitäler, Blindenhäuser, Pilgerhäuser, Leihanstalten (ohne Zins), Begräbnißstiftungen u. s. w. (vgl. Thomassin, Vet. et nova eccl. discipl. III, 1, 30 sq.; Phillips, K.-R. II, 10, 114).

2. Die zum christlichen Glauben bekehrten Imperatoren führten die aus den Katakomben und Gefängnissen erlöste Kirche in ihre Basiliken und Paläste ein, weil sie in derselben eine göttliche That, eine zur Heiligung und Leitung der menschlichen Gesellschaft berufene und befähigte Veranstaltung erkannt hatten. Es bedurfte deßhalb keines ausdrücklichen allgemeinen Gesetzes, sondern von selbst verstand es sich, daß diese Anstalt auch alle zu ihrer Aufgabe nothwendigen und nützlichen zeitlichen Mittel, unter diesen Vermögensrechte und — als deren juridische Voraussetzung — die Rechtspersönlichkeit besitzen könne und solle. Hat daher auch kein kaiserliches Decret die juridische Persönlichkeit der katholischen Kirche schlechthin erklärt, so finden sich um so zahlreichere gesetzliche Bestimmungen vor, welche nur als Folgerungen aus einer solchen stillschweigenden Voraussetzung zu verstehen sind. Diese Gesetze begründeten die rechtliche und wirthschaftliche, selbständige Existenz der Gotteshäuser, zunächst der bischöflichen Kirchen und aller zu diesen gehörenden Institutionen, welche die kirchliche Aufgabe im weitesten Sinn erfordern mochte. Aus der Schätzung der Kirche nach ihrem übernatürlichen Ursprung und Endziel entsprang aber ferner nicht bloß die Anerkennung ihrer corporativen Autonomie in hierarchischer und persönlicher Beziehung und ihrer privatrechtlichen Vermögensfähigkeit im Allgemeinen, sondern ihre positive Bevorzugung durch Privilegien auf allen Rechtsgebieten (L. 22, Cod. I, 2: cur enim non faciamus discrimen inter res divinas et humanas, et quare non competens praerogativa coelesti favori conservetur?). Die einzelnen bischöflichen Stühle und Kirchen können nicht gedacht werden, es sei denn als Glieder des Gesammtorganismus und dessen Hauptes, des römischen Papstes. Ebenso erscheinen nicht bloß die später als Pfarrkirchen fest fundirten Auxiliar-Gotteshäuser innerhalb eines Sprengels, sondern alle dem Cultus oder der

christlichen, leiblichen oder geistlichen Wohlthätigkeit gewidmeten Stiftungen als ideelle Einheit mit dem bischöflichen Stuhle und der Cathedralkirche, welchen sie ihr Dasein zu danken haben. Dieser principielle wie thatsächliche Zusammenhang liegt der Uebertragung der rechtlichen Eigenschaften und Vorzüge der Gotteshäuser auf die pias causas zu Grunde. Es ist hier die Frage veranlaßt, ob diese Rechtsgemeinschaft der piae causae unter sich und mit der Kirchenstiftung, dann der vielen Kirchen als gemeinsamer Genuß der gleichen Rechte durch viele gleichartige Rechtssubjective (so viele fingirte Rechtspersönlichkeiten als Kirchen und piae causae existiren) zu denken sei, oder ob die Gesammtheit der katholischen Kirche auch in vermögensrechtlicher Beziehung eine Einheit ist, welcher allein alle jene Rechtszuständigkeiten zukommen, so daß ihr ausschließlich das volle Eigenthum, eine Art von Obereigenthum an allem Gute von Cathedral- und andern Kirchen und Stiftungen zuzuschreiben ist. Letztere Anschauungsweise muß für die richtige gelten. Nach ihr wird von der Cathedralkirche, gleichsam als Lehensträgerin (Dominus secundus, Vasallus primus) gegenüber der Gesammtkirche (Dominus primus), die Reihe der Pfarrkirchen und Diöcesanstiftungen belehnt — subintrudirt. Diese treten in eine dem Vasallus secundus oder subvasallus ähnliche Stellung, gleichviel ob sie durch Dismembration und Abtretungen aus der Cathedral-Fabrik oder Cathedral-Dotation (per dotationem) oder durch neue Stiftungen (per oblationem) ihren Anfang genommen. Es kann aber auch das Nutzungsrecht der Stiftungen und Beneficiaten gegenüber dem der Gesammtkirche und ihrem Oberhaupte vorbehaltenen Dispositionsrechte über die Substanz mit dem Peculium profectitium der Haussöhne nach römischem Rechte verglichen werden. Allerdings sind diese Zusammenstellungen mit Einrichtungen des römischen oder deutschen Rechts nichts Anderes, als erläuternde Parallelen und Vergleiche; die Behauptung des kirchlichen Gesammteigenthums begegnet ebenso vielen Schwierigkeiten, wie auch die entgegengesetzte von der Vielheit juridischer Personen. Es dürfte jedoch gerade dieser Umstand mit dafür Zeugniß ablegen, daß die kirchlichen Institutionen gleichsam einem freieigenen Rechtsboden entwachsen sind und daher ohne Zwang und Gefahr des Mißverständnisses keinem andern Rechtssystem vollkommen angepaßt oder eingefügt werden können. Die Ansicht von dem Gesammt- und Obereigenthum der Kirche begründen u. A. Hergenröther (Würzburger katholische Wochenschrift 1856, 113 ff. 134 ff. 150 ff.), Phillips (Lehrbuch § 207), Maas (Archiv V, 583 ff.), Hirschel (Archiv XXXIV, 32 ff.), Vering (Kirchenrecht § 164). Bekämpft wird dieselbe von Schulte (De rerum eccl. dominio, Berol. 1851; Die jur. Persönlichkeit der katholischen Kirche, ihrer Institute und Stiftungen, sowie deren Erbfähigkeit nach dem gemeinen bayrischen, österreichischen, preußischen, badischen, württembergischen, hessischen, sächsischen, französischen Recht, Gießen 1869); nach ihm von Richter (Kirchenrecht § 302), auch von Walter (14. Aufl., § 251).

3. Aus der oben vertretenen Ansicht von der ideellen Einheit und Zusammengehörigkeit aller frommen und wohlthätigen Stiftungen mit dem Gesammtkirchengut und der Gesammtkirche als Obereigenthümerin ergibt sich von selbst, daß die Rechtspersönlichkeit der einzelnen pia causa eigentlich nur eine Geltendmachung derselben Eigenschaft der Gesammtkirche ist und keinesfalls besonderer Verleihung durch die Staatsgewalt bedarf oder bedürfen sollte. Diese letztere Behauptung verficht, vom Standpunkt des gemeinen Rechts, übrigens auch Schulte; unter den Civilisten Arndts (Pandekten § 46), Puchta (Pandekten § 27), Windscheid (Pandekten § 60) gegen Savigny (Syst. II, 262. 276).

4. Die Bestimmungen, welche das römische Recht zu Gunsten der Kirchen gegenüber öffentlichen Lasten und Steuern, in Ansehung der Erwerbsfähigkeit durch Erbeinsetzungen oder Legate, der Befreiung von der Quarta Falcidia, des Verjährungstermins ihrer Rechtsansprüche enthält, erstrecken sich aus demselben Grunde überall auf venerabiles domus, pias causas jeder Art. Das canonische Recht und die weitere Entwicklung des öffentlichen und privaten Rechts auf christlichem Boden in den germanischen Reichen gaben den formlosen, letztwilligen Verfügungen zu Gunsten frommer Stiftungen rechtliche Kraft, erweiterten die 40jährige Präscription auf 44 Jahre, indem gewohnheitsrechtlich die vierjährige Restitutionsfrist der Minderjährigen auch den Kirchen zu Theil wurde, gewährleisteten die Steuerfreiheit (immunitas realis) der Kirchen noch unter Kaiser Friedrich II. selbst in der Ausdehnung auf pia loca und ecclesiasticas personas.

5. So wie die frommen Stiftungen vormals an den Rechten und Vorrechten der Kirche, als ihrer gemeinschaftlichen Mutter, Theil genommen, ebenso mußten sie in den Folgezeiten mit berührt werden von der Beschränkung, der Bekämpfung und endlich von der Auflösung der christlich-kirchlichen Rechtsprincipien, zu welchen die Renaissance der heidnischen Staatsidee und die moderne, pantheistische, endlich rein materialistische Weltanschauung hingeführt haben. Auf die schon im 13. Jahrhundert vorkommenden sogen. Amortisationsgesetze, d. h. Erwerbsbeschränkungen der sogen. „Todten Hand“, folgte die thatsächliche und theoretische Behandlung des Kirchenguts als „Nationalgut“ im westphälischen Friedensschluß 1648, durch französisch-republicanische Decrete 1789, durch den Reichsdeputations-Hauptschluß 1803. Obgleich vermöge des letzteren nur gewisse Kirchengüter im engern Sinne „säcularisirt“ werden sollten, wurde die gleiche Gewaltmaßregel doch vielfach, vorzüglich in protestantischen Ländern, auf fromme Stiftungen, Messen-, Wohlthätigkeits- und Unterrichtsfonds ausge-

dehnt, ohne daß Rechtsschutz dagegen hätte gefunden werden können.

6. Der in diesen Vorgängen bereits factisch zu Tage tretende Gedanke: daß der Staat alleiniger, mit äußerlich verbindlicher Kraft und Strafgewalt ausgestatteter Gesetzgeber und ausschließlicher Verleiher aller Rechte sei, konnte für Kirche und milde Stiftungen aller Art nur eine von der Staatsgewalt ausgehende, von ihr ad nutum abhängige, genau umschriebene Rechtsfähigkeit übrig lassen. In diesem thatsächlichen Sinne sagt man richtig, daß heutzutage das jeweilig geltende Civilrecht über die Rechtspersönlichkeit der pia causa zu entscheiden habe. Es sind also überall die Particularrechte zu consultiren. Von diesen lassen die einen, wie in Oesterreich und Preußen, jedes vom Staate generell anerkannte Institut, jede confirmirte oder landesherrlich genehmigte Stiftung auch zugleich als juridische Persönlichkeit fungiren. Andere, wie das französische Recht, fordern nicht bloß die ausdrückliche Auctorisation der kirchlichen Institute oder Stiftungen, sondern auch die staatliche Genehmigung zu jeder Eigenthumserwerbung oder Veräußerung durch dieselben. (Das Detail einzelner Gesetzgebungen zusammengestellt bei Schulte, Die juristische Persönlichkeit der kath. Kirche, ihrer Institute und Stiftungen, sowie deren Erwerbsfähigkeit ꝛc., Gießen 1869.)

7. Ebenso mannigfaltig, wie die weltlich-gesetzlichen Bedingungen der Rechtspersönlichkeit frommer Stiftungen überhaupt, sind thatsächlich die über die Formen und das Maß beweglichen und unbeweglichen Vermögenserwerbs, über deren cumulative oder ausschließliche Verwaltung oder Ueberwachung durch Staats- oder Gemeindeorgane. Die in der Natur der Sache wie in den Kirchengesetzen begründete Befugniß der Bischöfe zur Vollstreckung und fortgesetzten Ueberwachung aller auf den Todesfall oder unter Lebenden geschehenden frommen Stiftungen, ihr Aufsichtsrecht über die Vermögensverwaltung aller Gotteshäuser und pia loca im weitesten Umfang (Conc. Trid. S. XXII de Ref. c. 8. 9) finden sich heutzutage überall von den Staatsgesetzen unter dem Titel der Staatscuratel entweder gänzlich unterdrückt oder auf die Bedeutung eines wenig wirksamen Beirathes herabgesetzt. Grundsätzlich muß hierin eine ganz allgemeine Besitz-Entsetzung der katholischen Kirche aus der Disposition und Verwaltung über ihre und aller frommen Stiftungen Güter wahrgenommen werden. Welche Theorie auch bei Beantwortung der Frage über das Rechtssubject des kirchlichen Eigenthums zu Grunde gelegt wird, so vermag doch keine das Dispositionsrecht über dessen Substanz, sei es den bloßen Nutznießern und Verwaltern, sei es dem Staate, zu vindiciren.

8. Die oben dargelegte, der modernen Staatsidee homogene Zurückführung der Rechtspersönlichkeit auf staatliche Verleihung hat übrigens durch ihre praktische Unzuträglichkeit gegenüber mannigfachen socialen Bedürfnissen, in der Theorie zunächst, einen Rückschlag hervorgerufen. Die Gerichte sollen ein aus letztwilligen Verfügungen hervorgehendes sog. „Zweckvermögen" als Rechtssubject zu schützen befugt sein, bevor eine staatliche Anerkennung hinzugetreten ist. Abgesehen von der praktischen Schwierigkeit, welche natürliche Person zur rechtlichen Vertretung des Zweckvermögens in jedem besonderen Falle für befugt oder verpflichtet gehalten werden soll (ohne welche Vertretung aber jener richterliche Schutz des endgültigen Erfolges für den „Zweck" entbehren müßte), so läßt weder der geschichtliche noch der rechtsphilosophische Standpunkt die Substituirung des „Zweckvermögens" an die Stelle der juridischen Persönlichkeit als gerechtfertigt erscheinen (vgl. Arndts, Lehrb. der Pandekten § 41, Anm. 3, u. Windscheid § 49, gegen Brinz, Lehrb. der Pandekten I, S. XI u. 172, der den Begriff „Zweckvermögen" eingeführt). Wenn Vereinigungen von Personen oder von Vermögensobjekten gebildet werden für gewisse, über die leibliche Existenz des einzelnen Menschen nach Dauer und Umfang hinausreichende Interessen der Religion oder Sittlichkeit, so liegt es in der Aufgabe des Staates, dieselben als solche, nicht weniger denn seine einzelnen Angehörigen, zu beschützen und deßhalb ihnen die volle Rechtspersönlichkeit mit allen ihren Folgerungen der Dispositionsfähigkeit und Selbstverwaltung zuzugestehen. Die Geschichte, die natürliche Sittlichkeit und die geoffenbarte Religion legitimiren diese Forderung, deren Ab- oder Zuerkennung nicht Sache der Willkür oder der Gewalt sein sollte. Mit dieser Forderung an den Staat ist dessen (polizeiliche) Befugniß, von dem sittlich-religiösen Zweck der Stiftungen oder Vereinigungen, sowie von ihrer kirchlich-legalen Constituirung als Vorbedingung des gesetzlichen Schutzes Kenntniß zu nehmen, sehr wohl vereinbar. Die Theorie vom „Zweckvermögen" löst dagegen den Genuß der gleichen Rechtsvortheile und die dahin gehende Staatsverpflichtung von jener geschichtlichen, sittlichen und religiösen Unterlage oder Voraussetzung los und gibt die ihrer Natur nach theils vom Staatszweck unabhängigen, theils demselben übergeordneten Interessen dem subjectiven Belieben der zeitweiligen Inhaber der öffentlichen Gewalten preis. Mit der nämlichen Berechtigung, vermöge welcher die moderne Rechtsanschauung und Gesetzgebung die Rechtspersönlichkeit der Kirche und der frommen Stiftungen als von dem Gutbefinden der Staatsgewalt abhängig erklärt und sodann beschränkt oder aufgehoben hat, könnte und wird, in consequenter Folge, dem Rechte des Individuums und der Familie entgegengetreten werden, und wird das Erbrecht, sowohl die Intestaterbfolge als die testamentarische, den socialen Irrthümern gegenüber nicht mehr für unantastbar gelten dürfen. Hier wie dort sind es natürliche, in der Geschichte der Culturvölker bewährte Rechtsbegriffe und sittlich-religiöse Postulate, welche dem Ansturm des Unglaubens und des Egoismus gegenüberstehen, aber von

einer des christlichen Charakters entbehrenden Auffassung des Staates und des menschlichen Daseins überhaupt Schritt für Schritt verläugnet und aufgegeben werden. [v. Obercamp.]

Causis, Liber de, eine pseudo-aristotelische Schrift, welche in der Geschichte der Philosophie des Mittelalters eine nicht unbedeutende Rolle spielt. Der von den Scholastikern benutzte lateinische Text ist eine Uebersetzung aus dem Arabischen, angefertigt in den Jahren 1167—1187 zu Toledo durch den Presbyter Gerhard von Cremona. Theils aus dem Arabischen, theils aus dem Lateinischen sind vier hebräische Versionen geflossen; auch in's Armenische ist der lateinische Text übertragen worden. Der arabische Text ist wahrscheinlich nicht Uebersetzung eines syrischen oder griechischen Textes, sondern Original. Die Zeit der Abfassung mag in das neunte Jahrhundert fallen. Dem Inhalte nach erweist sich die Schrift als ein dürftiges Excerpt aus dem „Lehrbuche der Elemente der Metaphysik" (στοιχείωσις θεολογική) des Neuplatonikers Proklus oder eines seiner Schüler. Sie zerfällt in 31 Paragraphen, von welchen jeder aus einer These und einer nachfolgenden Beweisführung oder Erläuterung besteht. Der arabische Text trägt die Aufschrift: „Buch der Auseinandersetzung des Aristoteles über das reine Gute". Der Name Liber de causis ist nachträglich dem Inhalte entnommen und kommt zuerst bei Alexander von Hales (gest. 1245) vor. Der arabischen Literatur kaum bekannt, hat die Schrift in der christlichen und, wenngleich in geringerem Grade, auch in der jüdischen Philosophie und Theologie des Mittelalters einer großen Auctorität sich erfreut. Gerade in der Blütezeit der Scholastik wird sie immer und immer wieder citirt und zu wiederholten Malen ausführlich und eingehend commentirt. Doch hat diese Werthschätzung der Schrift weit mehr zu einer gleichsam decorativen Verwerthung der tiefsinnig klingenden Aussprüche, als zu einer inhaltlichen Beeinflussung der Scholastik geführt. (Die pseudo-aristotelische Schrift „Ueber das reine Gute", bekannt unter dem Namen Liber de causis, bearbeitet von O. Bardenhewer, Freiburg 1882.) [Bardenhewer.]

Cautio ist im canonischen Recht die Sicherstellung eines Andern bezüglich seiner Interessen und Forderungen. Eintheilung: 1. Cautio simplex oder verbalis, welche in dem bloßen Versprechen besteht; 2. Cautio juratoria, bei welcher das Versprechen eidlich bekräftigt wird; 3. Cautio idonea oder sufficiens, welche im specifischen Sinne satisdatio heißt, obgleich dieser Ausdruck auch für gleichbedeutend mit Cautio überhaupt vorkommt. Diese Cautio idonea geschieht durch Faustpfand (pignus), Hypothek oder Stellung eines Bürgen. Die Decretalen handeln über die Cautio in dem Tit. de pignoribus et aliis cautionibus (3, 21) und dem Tit. de fidejussoribus (3, 22). Für specifisch kirchliche Verhältnisse kommt dieser aus dem römischen Rechte entnommene Rechtsbegriff besonders in zwei Punkten noch jetzt in Betracht. 1. Kirchliche Immobilien und werthvolle Mobilien dürfen nur mit den für die Veräußerung erforderlichen Gründen und Solemnitäten zum speciellen Unterpfand gestellt werden (c. Nulli 1, de Pignor. 3, 21; Extravag. Ambitiosae, de rebus Eccl. non alienand. 3, 4), Kelche und andere geweihte Gegenstände nur in großen Nothfällen. 2. Bürge zu werden ist verboten a) allen Prälaten und allen weltlichen Clerikern (c. Te quidem 29, C. XI, qu. 1; c. 1 de fidejussoribus 3, 22), ausgenommen aus vernünftiger Ursache des Nothfalles, der Nächstenliebe oder der Frömmigkeit in einem oder andern Falle. Auch dann dürfen dieselben aber nur ihre bona patrimonialia oder quasi patrimonialia in Gefahr bringen; die zum eigenen Unterhalt nicht erforderlichen Beneficialeinkünfte nur dann, wenn es sich um ein gutes Werk handelt, für welches sie diese verwenden dürften. Würde ein Prälat oder Cleriker gegen diese Vorschrift handeln, so wäre seine Bürgschaft gleichwohl gültig; die Gültigkeit besteht auch, wenn die Prälaten mit Zustimmung des Capitels im Namen ihrer Kirche sich verbürgen; allein letztere könnte dann restitutio in integrum fordern, wenn sie merklich dadurch geschädigt würde (c. Requisivit 1 und c. Auditis 3 de in integr. restitut. 1, 41). b) Die einzelnen Ordensleute sind ohne die Erlaubniß ihrer Obern unfähig, sich zu verbürgen, weil sie kein freies Dispositionsrecht haben (c. Quod quibusdam 4 de fidejussor. 3, 22; c. Si quorundam 2 de solut. 3, 23). Da die Cautio nach canonischem Rechte jeder Forderung gegenüber entsprechende Anwendung findet, so hat sie auch im kirchlichen Strafrecht insofern eine Stelle erlangt, als der verhaftete Angeklagte gegen Cautio seine Freiheit verlangen kann, wenn es sich um Vergehen handelt, die nur Geldstrafen oder leichtere körperliche Strafen verdienen. (Näheres über die Cautio siehe bei den Canonisten zu den Tit. de pignor. und de fidejussor. 3, 21 und 22, besonders bei Schmalzgruber und Reiffenstuel III, tit. 21 und 22.) [Heuser.]

Cavalier, Johannes, s. Camisarden.

Cavalieri, Johannes Michael, aus Bergamo, ein gelehrter Augustiner und von Benedict XIV. hochgeschätzt, gest. 1757, ist der Verfasser eines bedeutenden rubricistischen Werkes unter dem Titel Commentaria in authentica s. rituum Congregationis decreta ad Romanum praesertim Breviarium, Missale et Rituale, quinque tomis comprehensa, Venetiis 1758. (Ossinger 224—225; Lanteri, Saec. sex. III, 274—276.) [Keller, O. S. Aug.]

Cave, Wilhelm, englischer Kirchenhistoriker und unermüdlicher Schriftsteller, wurde als Sohn eines Predigers geboren am 30. December 1637 zu Picwel in der Grafschaft Leicester, studirte zu Cambridge, wurde Doctor der Theologie, war eine Zeitlang Hofkaplan bei Karl II., dann Prediger zu Islington bei London und erhielt 1684 ein Canonicat in Windsor, wo er am 4. August

1713 starb. Seine Werke sind theils lateinisch, theils englisch geschrieben, erlebten durchgehends mehrere Auflagen und sind wegen ihres reichen kirchenhistorischen Materials vielfach, namentlich in's Deutsche und Französische, übersetzt worden. Mit besonderem Eifer wandte er sich, der englischen Richtung gemäß, den ersten christlichen Jahrhunderten zu. Er behandelte 1. die Geschichte der Apostel in den Antiquitates apostolicae, or the History of the Apostles, Lond. 1675, wovon 1684 schon die fünfte Auflage erschien; 2. das anfängliche Christenthum: Primitive Christianity, 1673, und schon 1689 in fünfter Auflage; 3. Apostolici, die Geschichte der Väter der drei ersten Jahrhunderte, 1677; 4. Ecclesiastici, die Väter des vierten Jahrhunderts, 1683. Eine Sammelausgabe dieser Schriften erschien zu Oxford 1840. Sein Hauptwerk jedoch ist Scriptorum ecclesiasticorum historia literaria, welches ein möglichst vollständiges Verzeichniß aller kirchlichen, sowie specifisch antichristlichen Schriftsteller und Schriften enthält von Christi Geburt bis zum Reformationsjahre 1517, mit mannigfachen näheren Angaben und Einzelheiten, durchgehends stofflich gehalten, ohne sich in theoretische Kritik des Inhaltes zu verlieren. Das Werk erwuchs langsam zu seiner späteren Ausdehnung. Zuerst 1674 gab er heraus: Tabulae ecclesiasticae; dann eine neue vermehrte Auflage davon unter dem Titel Chartophylax ecclesiasticus; dann die Historia literaria bis zum 14. Jahrhundert (1688); dazu bearbeitete Henr. Wharton eine Fortsetzung; und so erschien endlich 1720 zu Genf die vollständige Ausgabe des genannten Werkes, welches einige Tausend Namen umfaßt. (Neuere Auflagen zu Basel 1741—1745 und Oxford 1740—1743.) Vom Standpunkte der strengen Kritik warf J. Clarc ihm Leichtgläubigkeit vor, wogegen er sich in einer besonderen Schrift vertheidigte. Interessant und charakteristisch ist die Benennung, die den einzelnen 16 Jahrhunderten gegeben wird, nämlich: 1. Apostolicum, 2. Gnosticum, 3. Novatianum, 4. Arianum, 5. Nestorianum, 6. Eutychianum, 7. Monotheleticum, 8. Iconoclasticum, 9. Photianum, 10. Obscurum, 11. Hildebrandinum, 12. Waldense, 13. Scholasticum, 14. Wiclevianum, 15. Synodale, 16. Reformatum. [Bone.]

Cavellus (Mac-Caughwell), Hugo, O. S. Fr., ein bedeutender Commentator des Scotus im 17. Jahrhundert. Er war Irländer der Abstammung nach und ward in noch jugendlichem Alter der irländischen Provinz des Franciscanerordens einverleibt. Seine Studien machte er, wie damals alle Ordenspersonen Irlands zu thun gezwungen waren, in einem auswärtigen Hause seines Ordens, nämlich zu Salamanca in Spanien. Später lehrte er mit ungewöhnlichem Beifalle zu Löwen die Theologie, zeichnete sich auch in der Verwaltung wichtiger Ordensämter aus und wurde von dem Ordensgeneral nach Rom berufen, wo er in Araceli mit gleichem Erfolge seine Lehrthätigkeit fortsetzte. Urban VIII. ernannte ihn zum Erzbischof von Armagh und Primas von Irland. Indessen starb er (22. September 1626), als er eben seinen Tractat über die Vorbereitung zum Tode vollendet hatte und sich anschickte, zu seinem Sitze zu reisen. Seine sterbliche Hülle ruht in der Kirche der hl. Maria von Araceli. Außer einem Katechismus und populär-ascetischen Schriften in der Sprache seiner Heimat hinterließ er folgende theologische Werke: Scoti Commentaria in quatuor libros Sentt. recognita et annotationibus ornata, cum vita Scoti et apologia contra Bzovium, 3 voll., Antw. 1620; Item in Reportata Parisiensia et quaestiones Quodlibetales; Item in Quaest. in Metaphysicam, Venet. 1625; Apologia apologiae Scoti, contra Nic. Jansenium, O. P., Paris. 1623; Duo tractatus pro tuenda Observantia, Paris. 1622. [Zeiler, O. S. Fr.]

Cayet (auch Cahier, Cayer, Caïet und Cajetanus), Petrus Victor Palma, war 1525 von katholischen Eltern zu Montrichard, einem Städtchen der Provinz Touraine in Frankreich, geboren. Während er an der Universität zu Paris dem Studium der Philosophie, Theologie und Jurisprudenz oblag, ließ er sich zum Abfall vom Glauben und zur Annahme des Calvinismus verleiten, worauf er sich nach Genf begab, um dort seine theologischen Studien fortzusetzen. Nachdem er dann mehrere deutsche Universitäten besucht und einige Zeit als calvinischer Prediger zu Montreuil-Bonnin, nahe bei Poitiers, gewirkt hatte, wurde er im J. 1584 Hofprediger der Prinzessin Katharina von Béarn, der Schwester König Heinrichs IV. Als solcher kam er gelegentlich wieder nach Paris und hatte hier mehrere Unterredungen mit dem nachmaligen Cardinal du Perron. In Folge derselben entsagte er dem Calvinismus am 9. November 1595 und trat feierlich wieder zur katholischen Kirche zurück; Papst Clemens VIII. beglückwünschte ihn zu diesem Schritte in einem eigenen Schreiben vom 20. März 1596. Um so mehr hatte Cayet von seinen früheren Amtsbrüdern zu leiden, welche ihn in einer noch im J. 1595 erschienenen Schrift der Treulosigkeit in seinem Amte, der Betreibung geheimer Wissenschaften und der Sittenlosigkeit in Wort und Schrift und That beschuldigten. Leider haben selbst katholische Schriftsteller (wie Feller im Dict. biogr.) der einen oder andern dieser Verleumdungen Glauben geschenkt und so dem Andenken Cayet's nicht die gebührende Gerechtigkeit widerfahren lassen; es war, wie Cayet mit Recht sagt, der Aerger über seinen Rücktritt, welcher jene grundlosen Beschuldigungen erfand. Dagegen ließ der französische Clerus ihm die erste nöthige materielle Unterstützung zu Theil werden; der König selbst aber verlieh ihm als tüchtigem Kenner der orientalischen Sprachen den Lehrstuhl derselben an der Sorbonne. Cayet setzte nun seine theologischen Studien fort, wurde Priester im J. 1600, promovirte zum Doctor der Theologie und bezog

dann das Collegium von Navarra, um an demselben bis zu seinem Tode zu wirken. Er starb am 10. Mai, nach Andern am 22. Juli 1610 in einem Alter von 85 Jahren, nachdem er in den letzten 15 Jahren seines Lebens seit seinem Rücktritt zur Kirche literarisch noch außerordentlich thätig gewesen; man zählt nicht weniger als 35 Abhandlungen größeren oder geringeren Umfangs, welche er in dieser Zeit verfaßte, und von denen die meisten irenischen oder polemischen Inhalts sind. Zu erwähnen sind besonders: **Chronologie septénaire de l'histoire de la paix entre le Roi de France et d'Espagne, Paris 1605; Chronologie novénaire sous le règne de Henri IV, Paris 1608.** Von seinen polemischen Schriften, von welchen die meisten mehrere Auflagen erlebten, ist besonders wichtig: **Copie d'une lettre de Maître Victor Pierre Cayer ... contenant les causes et raisons de sa conversion à l'Eglise Catholique, Paris 1595**; sie rief mehrere heftige Gegenschriften hervor. Ein vollständiges Verzeichniß der literarischen Arbeiten Cayer's findet sich bei **Nicéron, Mémoires des Hommes illustres XXXV, 386 ss.** (Vgl. Bischof Räß, Die Convertiten seit der Reformation III, 278 bis 284.) [Kobler, S. J.]

Cecco (Checco, Cechus, Cicco, Cichus) von Ascoli, Astrolog, wird nach seinem Geburtsort in der Mark Ancona so genannt; sein eigentlicher Name war Francesco Stabili. Er war um 1257 geboren; nachdem er Philosophie, Theologie, Medicin und Mathematik mit Auszeichnung studirt hatte, wurde er zum Professor der Philosophie und Astrologie an der Universität Bologna ernannt. Von hier aus stand er in freundschaftlichem Briefwechsel mit Dante, nannte aber später dessen göttliche Comödie in seinem Gedicht **Acerba** (l. 4, c. 13) ein mit „einfältigen und kindischen Fabeln" angefülltes Werk. Nach Einigen soll Cecco als Leibarzt des Papstes Johann XXII. nach Avignon berufen worden sein. In Bologna schrieb Cecco in lateinischer Sprache einen Commentar zu der „Weltsphäre des Johann von Sacrobosco"; diese Schrift wurde von Dino del Garbo, einem gelehrten Arzt, heftig bekämpft, da sie viel Abergläubisches enthielt, die Schrift des Sacrobosco im Sinn der Astrologen, Necromantiker und Chiroscopisten erklärte, viele apocryphe Schriften citirte und sich auf die vorgeblichen Offenbarungen eines Geistes Namens Floron stützte. Der Verfasser wurde deßhalb am 16. December 1324 von dem Inquisitor Lambertus de Cingulo vor das Inquisitionstribunal geladen und, weil er sich „boshaft und unordentlich über den Glauben geäußert hatte", zu einer Buße verurtheilt. Ueberdieß untersagte man ihm, öffentlich oder privatim Astrologie zu lehren; er wurde auf unbestimmte Zeit seines Magisteriums und der einem Graduirten zustehenden Ehren verlustig erklärt, mußte eine Geldstrafe von 70 Pfund entrichten und alle astrologischen Bücher ausliefern. Im J. 1326 oder 1327 wurde Cecco als Arzt und Astrolog des Herzogs Karl von Calabrien nach Florenz berufen. Hier beschäftigte er sich mit Necromantie und Astrologie, trieb, wie Villani, ein gleichzeitiger Schriftsteller, berichtet, „verbotene und unredliche Dinge" und weissagte der Gemahlin des Herzogs, Maria von Valois, vermittels des Horoscops, daß sie und ihre Tochter ein liederliches Leben führen würden. Auch scheint er den in Bologna bereits censurirten Commentar wieder veröffentlicht oder wenigstens die in demselben enthaltenen Lehren vorgetragen zu haben. So schrieb er nebst anderem Fabelhaften und Glaubenswidrigen, in den oberen Himmelssphären seien Schaaren böser Geister, die man vermittelst Zauberkünsten unter gewissen Constellationen zwingen könne, viele wunderbare Dinge hervorzubringen; bei der Menschwerdung Christi habe sich der göttliche Wille der Nothwendigkeit des Gestirnenlaufs angepaßt; „Christus mußte deßhalb arm und verachtet (poltrone) sein, in Armut mit seinen Jüngern leben und des Todes sterben, den er starb" u. s. w. „Diese Irrthümer des Cecco," sagt Tiraboschi, „waren bedeutend und offenbar; sie waren Gotteslästerungen, die mit den schwersten Strafen geahndet werden mußten." Cecco hatte seine Schrift allerdings dem Urtheil der „heiligen römischen Kirche" unterworfen; allein das konnte ihn nicht gegen Anklagen schützen, welche, obwohl hauptsächlich von seinen Feinden erhoben, auf Wahrheit beruhten. So ließ ihn denn der Kanzler des Herzogs, der Bischof von Aversa, gefangen nehmen und vor das Inquisitionsgericht von Florenz stellen. Der Inquisitor Accorso aus dem Orden der Minderbrüder prüfte, mit Benutzung der Bolognesischen Proceßacten, die erhobenen Beschuldigungen, erklärte Cecco am 15. December (oder 16. September) 1327 als Häretiker, befahl, seine Schriften, den Commentar und das Gedicht **Acerba** zu verbrennen, und lieferte Cecco an den Stellvertreter des Herzogs von Calabrien aus, der ihn in Kraft der bestehenden Gesetze an demselben Tage auf dem Marktplatz außerhalb Florenz dem Feuertode überlieferte. Der oben erwähnte Commentar Cecco's, **Commentarii in Sphaeram Mundi Joannis de Sacrobosco**, wurde im J. 1485 in Basel veröffentlicht; es folgten zwei Ausgaben desselben in Venedig 1499 und 1559 und eine andere in gotischer Schrift. Das philosophisch-moralische Gedicht **Acerba**, das wenig poetischen Werth hat, dagegen von ausgedehntem Wissen zeugt, zählte bis zum J. 1546 19 Auflagen. Es ist in Sestinen mit zwei unter sich gereimten Schlußversen abgefaßt, ähnlich den Ottaven, als deren Erfinder Cecco angesehen wird. Ein Verzeichniß seiner gedruckten und ungedruckten Schriften findet sich bei Mazzuchelli. (Vgl. **Villani, Historie fiorentine 10, 39. 40 in Muratori, Rer. ital. script. XIII; Mazzuchelli, Gli scritt. ital. I, 2, 1151 ss.; Tiraboschi V, 174 ss.**) [Schlösser.]

Cedar (spr. Kedar, קֵדָר), ein arabisches Nomadenvolk, welches von Ismaels zweitem Sohne

Cedar (Gen. 25, 13. 1 Par. 1, 29) Ursprung und Namen hat (vgl. Pococke, Spec. 46). Die Cedarener werden öfters in der heiligen Schrift erwähnt als ein streitbares (Js. 21, 17) und streitlustiges (Ps. 119, 5) Volk, reich an Heerden, mit deren Producten sie Handel treiben (Jer. 49, 28 ff. Ez. 27, 21. Js. 60, 7) — ein ächtes Bild arabischer Lebensweise und daher geradezu Repräsentant der Wüstenaraber. Bei den späteren Rabbinen heißt die arabische Sprache לשון קדר. Nach Jer. 2, 10 und Ps. 119, 5 müssen sie von Palästina etwas entfernt gewohnt haben, nach Hieron. (Onom.) in eremo Saracenorum oder deutlicher (Comment. in Is. 42) auf der östlichen Seite der Wüste gegen den Euphrat hin, wo sie noch zu den Zeiten Theodorets (in Ps. 119) ihre Heerden bis in die Nähe von Babylon trieben. Plinius (5, 11) setzt in diese Gegend die Cedrei und verbindet sie mit den Nabatäern (vgl. Js. 60, 7). Stephanus von Byzanz (5. Jahrhundert n. Chr.) rechnet die Κεδρανῖται bereits zu den Bewohnern von Arabia felix. [Mayer (Ecker).]

Ceder, hebr. אֶרֶז, arabisch ars, von der Stärke und Festigkeit so genannt, wird in der Botanik als abies cedrus, pinus cedrus Linné unter den Coniferen, den zapfentragenden Nadelhölzern, aufgeführt. Sie ist in Vorderasien, namentlich auf dem Taurus und auf dem Libanon zu Hause, findet sich aber auch auf dem Atlas und Himalaya und kommt selbst in Mitteleuropa, bis nach Schottland hinauf, ganz gut im Freien fort. Berühmt sind aus der heiligen Schrift die Cedern des Libanon, die einst, wie es scheint, den Schmuck und die Zierde des ganzen Gebirgs ausmachten. Jetzt sind nur noch wenige übrig, so daß man das Wort des Propheten darauf anwenden könnte: „Ein Knabe wird sie anschreiben können" (Js. 10, 19). Nur ein kleiner Bezirk im Libanon trägt heute noch Cedern; derselbe liegt 1920 Meter hoch im Thal von Bscherre am südwestlichen Fuß des höchsten Gipfels des Libanon, in einer sonst weit und breit von Vegetation entblößten Gegend, die im Winter 6 Meter hoch mit Schnee bedeckt und dann fast unzugänglich ist. Unter den vielen Hügeln, die in diesem Thal die Reste einer alten Gletschermoräne darstellen, sind etwa sieben, die noch Cedern tragen; sie nehmen zusammen über 100 000 Quadratmeter ein. Man zählt (die vielen Zwillings-, Drillings- ꝛc. ꝛc. Bäume nur einfach gezählt) in neuester Zeit genau 377 Stück, nur alte oder uralte Bäume, die jüngsten wohl 200 Jahre, die ältesten 2000 bis 3000 Jahre alt. Letztere sind jedoch im Verschwinden begriffen, wie man leicht aus den Angaben der Reisenden zu verschiedenen Zeiten ersieht; so zählte Belon 1547 noch 28, Rauwolf 1575 noch 24, Quaresmius um 1620 noch 23, d'Arvieux und de La Roque gegen Ende des 17. Jahrhunderts noch 22 und 20, Maundrell 1697 noch 16, Pococke 1738 noch 15, Burkhardt 1810 noch 11 oder 12 dieser uralten Baumriesen; Russegger fand 1838 nur noch 7; Mislin zählte 1848 12 jener Patriarchen der Pflanzenwelt, jener Zeitgenossen der biblischen Zeitalter auf zwei Hügeln, 5 um die Kapelle herum und 7 auf einem andern Hügel in der Nähe; Dr. Fraas aus Stuttgart zählte 1875 nur noch 5 dieser Bäume. Die übrigen 370 Bäume sind viel jünger, doch zum mindesten 200 Jahre alt; junger Nachwuchs findet sich nicht, obwohl die Cedern reichlichen Samen zur Reife bringen, vielleicht weil das wärmer gewordene Klima an den kahlen Berggipfeln denselben nicht mehr begünstigt, vielleicht auch, weil die Ziegenheerden bis in die letzten Jahre die jungen Sprößlinge ungehindert vernichten konnten. Erst seit 1879 ist eine Mauer um den Cedernhain gezogen und ein Wächter zum Schutz der Bäume bestellt. — Die uralten Bäume haben eine Höhe von 30—40 Meter, eine Dicke von 9 bis fast 14 Meter oder 29—44 Fuß, wonach man ihr Alter auf 2000 bis 3000 Jahre berechnet. Die ältesten wären also noch Zeitgenossen Salomons gewesen. Vom Ende eines Astes bis zum Ende des gegenüberstehenden Astes maß Mislin 48 Schritte. Die jungen Bäume sind von verschiedenem Alter, meist schlank und schön gewachsen und ebenso hoch wie die alten Cedern; aber ihr Umfang ist nicht größer als der unserer Tannen. Sie sind am ehesten unseren Lärchen vergleichbar; doch sind sie von diesen verschieden durch die Stärke und schirmförmige horizontale Ausbreitung der Aeste, die bedeutendere Größe aller Theile, besonders auch der Zapfen, und dadurch, daß die Nadeln immer grün sind und im Winter nicht abfallen. Im Alter gestaltet sich der Astbau unregelmäßig; die gewaltigen Aeste wie der Gipfel sind meist von Sturm und Unwetter gebrochen und verstümmelt, und so bietet der gewaltige Baum, der nun unseren Eichen in der Gestalt ähnlich sieht, einen malerischen Anblick dar. An vielen sind die Spuren des Blitzes wahrzunehmen. Die Blütezeit der Cedern fällt in den Anfang des Herbstes; erst $2^1/_2$ Jahre später werden die zahlreichen Zapfen reif und streuen reichlichen Samen aus; gegen das 40. Jahr liefert die Ceder fruchtbaren Samen. Die Zapfen sind den Tannenzapfen ähnlich, aber bedeutend größer, dick, sehr schön oval, fast wie vom Drechsler gedreht; sie stehen gleich den Nadelbüscheln nach oben, so daß sie, von oben gesehen, auf den mächtigen horizontalen Zweigen wie auf kleinen neben- und übereinanderliegenden Wiesenflächen zu stehen scheinen. Die Nadeln sind sehr klein und wachsen in pinselartigen Büscheln in großer Zahl aus kurzen Sprossen hervor. Das Holz ist weiß, sehr fest, schwerer als bei unsern Nadelhölzern, wohlriechend und von bitterem Geschmack. Letzterer hält die Würmer fern, so daß es für unverweslich gilt; darum war es sehr gesucht zu Prachtbauten. So wurde es an den Palästen von Persepolis verwendet (Curtius 5, 7), ebenso am Tempel der Diana in Ephesus; das Gebälk des Apollotempels in Utica ward nach 2000 Jahren noch unversehrt gefunden. Cedern-Oel und -Harz wurde zum Einbal-

samiren, auch zum Unverwesbarmachen anderer Gegenstände, z. B. Papyrus, gebraucht. Die Bäume verbreiten einen sehr angenehmen Geruch, der von Schulz dem Balsamdufte von Mekka verglichen wird. — Die Phönicier waren die Ersten, welche das Holz zu schätzen und zu verarbeiten wußten; sie verwendeten es zu ihren Prachtbauten, zu Mastbäumen ihrer Schiffe (Ezech. 27, 5); Hiram von Tyrus sendete Zimmerleute und Steinhauer und stellte die Cedern zur Erbauung des Palastes Davids und später zum Tempel- und Palastbau Salomons (2 Sam. 5, 11. 3 Kön. 5, 6 ff.; 6, 1 ff. 2 Par. 2, 3 ff.; vgl. 1, 15; 9, 27). Aehnlich bezogen Josue und Zorobabel von den Sidoniern und Tyriern Cedern vom Libanon zum Bau des zweiten Tempels (1 Esdr. 3, 7 ff.). Auch Götzenbilder wurden aus dem Holze der Cedern geschnitzt (Is. 44, 14). — Die Ceder, als der edelste, herrlichste, gewaltigste und berühmteste aller Bäume, der Baum, den Gott gepflanzt, die Ceder Gottes (3 Kön. 4, 33. Ps. 148, 9), wird vielfach in der heiligen Schrift bildlich gebraucht als Zeugniß der Schöpfermacht Gottes (Psalm 79, 11; 103, 16. Is. 41, 19), als Sinnbild des Festen und Starken (Job 40, 12, hebr. 40, 17. Ps. 28, 5; 36, 35. Is. 9, 10. Jer. 22, 15), als Bild hohen kräftigen Wuchses (Amos 2, 9), des üppigen Gedeihens (Num. 24, 6. Ps. 91, 13. Sir. 24, 17. Is. 41, 19), des Großen und Edlen (Cant. 5, 15. Sir. 50. 13), der Macht und des Reichthums (4 Kön. 14, 9. 2 Par. 25, 18. Jer. 22, 6. 15. 23. Ez. 27, 5. 24. Zach. 11, 1). In großartiger Ausführung wird an der Ceder die Größe und Macht Assurs geschildert (Ez. 31; vgl. auch 4 Kön. 19, 23. Is. 14, 8; 37, 24), noch großartiger die Herrlichkeit des Messias und seines Reiches (Ez. 17; vgl. Cant. 5, 15. Sir. 24, 17). Wegen der Unverweslichkeit und des Wohlgeruchs mußte unter andern symbolischen Dingen auch Cedernholz verwendet werden bei der Reinigung des Aussatzes an Menschen und Häusern und bei der Bereitung des Reinigungswassers aus der Asche der rothen Kuh (Lev. 14, 4 ff. 49 ff. Num. 19, 6). Näheres über die Cedern, insbesondere des Libanon, s. Mislin, Die heiligen Orte, Wien 1860, I, 385; Sepp, Jerusalem und das hl. Land, Schaffhausen 1863, II, 337 ff.; Dr. Oscar Fraas, Drei Monate am Libanon, Stuttgart 1876, 33 ff. [Holzammer.]

Cedes (קֶדֶשׁ, spr. Kedes), im A. T. 1. Name einer Stadt im Stamme Nephtali, s. v. a. Cades (s. d. Art.). — 2. Schreibfehler für Cesion (1 Par. 6, 72; vgl. Jos. 19, 20; 21, 28).

Cedmiel, Cedmihel (קַדְמִיאֵל, spr. Kedmiel), im A. T. 1. Stammvater einer Levitenfamilie, welche, 74 Köpfe stark, aus der Gefangenschaft zurückkehrte (1 Esdr. 2, 40; 3, 9. 2 Esdr. 7, 43; 12, 8). — 2. Name eines dieser Leviten (2 Esdr. 9, 4. 5).

Cedmoniter (קַדְמֹנִי, spr. Kedmoniter, LXX Κεδμωναίους), im A. T. Name eines Volksstammes, der zur Zeit Abrahams in Canaan lebte, vermuthlich ein ostwärts wohnender Zweig der Canaaniter (Gen. 15, 19; vgl. 10, 18).

Cedrenus, s. Georg Cedrenus.

Cedron (קִדְרוֹן), in der heiligen Schrift 1. ein Winterbach (χείμαῤῥος τῶν Κέδρων, torrens Cedron) Palästinas, der sein Wasser nicht aus Quellen, sondern vom Regen erhält, und der jetzt nur kurze Zeit, nach anhaltendem und reichlichem Regen, fließt, dann aber auch mit großem Ungestüm hinabrauscht und Erde und Steine mit sich dahinreißt. Wahrscheinlich hatte er früher, als die Höhen Judäa's noch Wälder trugen, das Land besser cultivirt war, die Quellen reichlicher flossen, auch die Wasserleitungen eine große Wasserfülle zum Tempel und von diesem herab in's Cedronthal führten, immer Wasser. Sein ursprüngliches Bett liegt jetzt gegen zwölf Meter unter dem aufgehäuften Schutt und neun Meter mehr westlich und ist feucht, theilweise schlammig befunden worden. — Seinen Namen Cedron (der Schwarze, Trübe) erhielt der Bach entweder, weil er in der engen Thalschlucht unter dem Schatten reichen Baumwuchses dahinfloß, oder weil das Blut der Opferthiere im Tempel und der Unrath der Stadt in ihm seinen Abfluß fand. — Das Cedronthal nimmt seinen Anfang bei den sog. Gräbern der Richter, 1/2 Stunde nordwestlich von Jerusalem, zieht zuerst 2 1/2 Kilometer ostwärts, wendet sich dann südwärts an der Ostseite Jerusalems, zwischen der Stadt und dem Oelberg vorüber, zieht darnach südostwärts noch 25—30 Kilometer quer durch die Wüste Juda und mündet südlich vom Vorgebirg Feschka in's todte Meer. Da sein Anfang 752 Meter über, seine Mündung 394 Meter unter dem Spiegel des mittelländischen Meeres liegt, so hat es auf der kurzen Strecke von acht Stunden ein Gefälle von 1146 Meter oder 3650 rh. Fuß. Im Norden und Nordosten Jerusalems hat das Thal nur geringes Gefälle, ist breit und mit Oel- und Mandelbäumen bepflanzt; von der obern Cedronbrücke an, der Nordostecke des Tempelplatzes gegenüber, verengt und vertieft es sich rasch und wird zur steinigen Schlucht, die mit ihren nackten Fels- und Schuttmassen an beiden Abhängen, dem öden muhammedanischen Friedhof an der Ostmauer Jerusalems und dem noch ödern ungeheuern Leichenfeld der Juden am Westabhang des Oelbergs, einen traurigen Anblick bietet; nur der von den Franciscanern gepflegte Garten Gethsemani erscheint wie ein Paradies inmitten der Steinwüste. Unterhalb Jerusalems, wo das Hinnomthal von Westen einmündet, erweitert sich das Cedronthal etwas und bietet üppigen Gärten und noch eine Strecke weiter abwärts Feigen- und Oelbaumpflanzungen Raum; dann aber gestaltet es sich zur immer tieferen und wilderen Schlucht, deren schroffe Felswände bis 200 Meter und darüber emporstarren. Der obere Lauf, im Norden Jerusalems, heißt jetzt Wady el Dschoz, Nußthal; der Theil östlich von Jerusalem hieß ehedem auch Thal Save, שָׁוֵה d. i. Ebene, oder Königsthal, עֵמֶק הַמֶּלֶךְ, wohin dem siegreich nach

Hebron heimkehrenden Abraham der König von Sodoma entgegenzog, wo Melchisedech, der König von Jerusalem, Brod und Wein opferte (Gen. 14, 17; vgl. Jos. Antt. 1, 10, 2), wo später Absalom sich ein Denkmal errichtete (2 Sam. 18, 18), und wo in der Nähe des Teiches Siloe der Königsgarten war (4 Kön. 25, 4. 2 Esdr. 3, 15. Jer. 52, 7). Dieser Theil des Cedronthales zwischen Jerusalem und dem Oelberg heißt bei den Christen „Marienthal", Wady Sitti Mariam, nach der an der obern Cedronbrücke liegenden Grabkirche Mariä (s. u.). Seit uralten Zeiten führt es auch den Namen Thal Josaphat, vielleicht von dem Triumph des Königs Josaphat über seine Feinde, und der vier Tage später dem Herrn feierlich erstatteten Danksagung; vielleicht auch ist der Name Josaphat („der Herr richtet") symbolisch zu nehmen und auf dieses Thal übertragen, weil man annahm, daß hier das von Joel (3, 2. 12, hebr. 3, 7. 17) angekündigte Gericht Gottes über alle Völker stattfinden werde, wie es Christen, Juden und Muhammedaner heute noch annehmen. Zu beiden Seiten dieses Thales haben deßhalb auch die Muhammedaner und Juden ihre Hauptfriedhöfe, die ersteren längs der ganzen Ostmauer des Tempelplatzes, die Juden gegenüber am Westabhang des Oelbergs fast bis zur obersten Höhe, bei den sog. Prophetengräbern. — Bemerkenswerthe Punkte im Cedronthal sind die Gräber der Richter, früher Prophetengräber genannt, wohl die Ruhestätte vornehmer Juden, etwa Mitglieder des Hohen Rathes ꝛc.; der Nordostecke des Tempelplatzes gegenüber, etwa fünf Minuten oder 300 Meter davon, liegt die obere Cedronbrücke, fünf Meter über der Thalsohle, 40 Meter tiefer als die Fläche des Tempelplatzes; 30 Meter östlich von der Brücke liegt am Fuß des Oelbergs der Eingang zur Grabkirche Mariä, wenige Schritte südlich davon, rechts vom mittleren Weg auf den Oelberg, die Grotte der Todesangst Christi, und unmittelbar südlich daneben der Garten Gethsemani. Ungefähr 330 Meter südlich von der obern liegt die untere Cedronbrücke, wo die Thalsohle bereits 70 Meter unter der Tempelfläche liegt, gegen dessen Südende hin, etwa 200 Meter von der Ostmauer entfernt; jenseits der Brücke, wenige Schritte entfernt, liegt das Denkmal Absaloms (2 Sam. 18, 18); östlich dahinter in der senkrecht abfallenden Felswand befindet sich das Grab Josaphats; etwa 130 Meter südlich davon das Grab des hl. Jacobus des jüngern, und wenige Schritte südlich von diesem das Grabdenkmal des Zacharias (2 Par. 24, 19. Matth. 23, 35), beide dem Südostende des Tempelplatzes gegenüber. Gegen 330 Meter weiter südlich beginnt am steilen westlichen Abfall des Berges des Aergernisses (vgl. 3 Kön. 11, 7) das Dorf Silwan (Siloe), meist aus Felshöhlen und ehemaligen Felsgräbern bestehend, die theilweise wie Schwalbennester am steilen Felsabhang hängen; gegenüber an der westlichen Seite des Thals, am Fuß des Hügels Ophel, ist die Marienquelle, auch Stufenquelle Ain Umm ed-Deratsch (Quelle der Mutter der Stufen) genannt, weil man auf vielen Stufen zu ihr hinabsteigt; sie sendet durch einen 535 Meter langen, unterirdischen Felsenkanal ihr Wasser zum Teich Siloe (Joh. 9, 7 ff.), der dem Südende des Dorfes Siloe gegenüber an der Einmündung des Tyropoionthales in das Cedronthal liegt. Unmittelbar südlich daneben mündet von Westen auch das Thal Hinnom ein, das im Nordwesten Jerusalems beginnt und im Süden den Berg Sion vom Berg des bösen Rathes scheidet; auf dem südlichen Abhang des Thales liegt Hakeldama. Bei seiner Mündung in's Cedronthal lag der Ort Tophet, d. i. Ort der Greuel, wo dem Moloch die schrecklichen Kinderopfer gebracht wurden (Jer. 7, 31; vgl. 19, 6 ff.). Dann folgen im Cedronthal die Gärten, wohl an der Stelle des alten Königsgartens (s. o.), und endlich der Hiobsbrunnen, Bir Ejub, nach einer alten muhammedanischen Sage, daß Job hier auf Befehl Gottes sich gewaschen habe und so vom Aussatz gereinigt worden sei. Ehedem hieß er Brunnen Rogel (Jos. 15, 7; 18, 16. 2 Sam. 17, 17. 3 Kön. 1, 9); später ward er auch Nehemias- und Feuerbrunnen genannt, nach der wunderbaren Erhaltung des dort vor der babylonischen Gefangenschaft verborgenen und zur Zeit des Nehemias wieder gefundenen heiligen Feuers (2 Mach. 1, 19); von hier abwärts heißt darum auch das Cedronthal „Wady en-Nar", Feuerthal, wie es wegen der ehedem so zahlreichen Ansiedlungen von Mönchen in seinen höhlenreichen Schluchten durch die Wüste Juda hinab auch „Wady er-Rahib", Mönchsthal, genannt wird. Beim Brunnen Rogel ist der tiefstgelegene Punkt im Weichbild Jerusalems, 1980 englische Fuß, d. i. 603 Meter über dem mittelländischen Meere, während der Tempelberg 744, Sion 777, die Nordwestecke der Stadt 784 Meter hoch liegen. Fast in der Mitte des Cedronthales zwischen Jerusalem und der Mündung des Cedron in's todte Meer hängt an senkrechter Felswand, 180 Meter über der Sohle des Cedronthales, das hier so ziemlich in der Höhe des Mittelmeerspiegels, etwa 390 Meter über dem todten Meer liegt, das jetzt griechisch-schismatische Mönchskloster des hl. Sabbas (Mar Saba, gest. 532), das einzige von den zahlreichen Felsenklöstern der Wüste Juda, das sich bis in unsere Tage erhalten hat. (Vgl. Joh. Fahrngruber, Nach Jerusalem, Würzburg 1880, 192 ff. 203 ff. 305 ff. 309 f.; Mislin, Die heiligen Orte, Wien 1860, II, 533—584. III, 220 ff.; Robinson, Palästina, Halle 1841, II, 31 ff.; Karl Zimmermann, Karten und Pläne zur Topographie des alten Jerusalem, Basel 1876.)

2. eine Stadt, nur 1 Mach. 15, 39 f.; 16, 9 erwähnt, in der Vulgata Gedor und Cedron genannt, jedenfalls nicht die Stadt Gedor im Gebirge Juda (Jos. 15, 18), also nicht das heutige Dorf Dschedur oder Gedur, 1/2 Stunde westlich von der Mitte des Weges von Bethlehem nach Hebron, auch nicht das uns unbekannte Gador.

wo ein Theil der Rubeniten fette Weide fand (1 Par. 4, 39 ff.), sondern eine Stadt in der philistäischen Ebene, in der Nähe von Jamnia und Gazara, vielleicht das heutige Dorf Kadrun, eine Stunde westlich von Akkaron (Akir), oder dasselbe wie Gedera in der Ebene des Stammes Juda (Jos. 15, 36), jetzt das Dorf Ghedera, eine Stunde südöstlich von Jamnia. (Vgl. Lorenz Clem. Gratz, Schauplatz der heiligen Schrift; München 1858, 331. 366; R. Rieß, Biblische Geographie, Freiburg 1872, 55 s. v. Kedron; Keil, Commentar über die Bücher der Makk., Leipzig 1875, 248.) [Holzammer.]

Ceila (spr. Ke-ila, קְעִילָה), im Alten Testamente 1. Name einer Stadt in der Ebene des Stammes Juda (Jos. 15, 44), an der philistäischen Grenze, besonders aus der Geschichte Davids bekannt (1 Sam. 23, 1—13). Nach dem babylonischen Exil halfen die Bewohner der Stadt beim Neubau der Mauern Jerusalems (2 Esdr. 3, 17. 18). Bei Josephus Flavius (Ant. Jud. 6, 13, 1) heißt der Ort Κίλλα, bei Eusebius Κηλά. Nach Letzterem soll die Stadt 17 römische Meilen östlich von Eleutheropolis nach Hebron zu gelegen haben, während Hieronymus die betreffende Entfernung auf acht Meilen (etwa zwölf Kilometer) bestimmt (Euseb. Hieron. Onomasticon), was zweifelsohne richtiger ist. Nach alter Sage befindet sich an diesem Orte das Grab des Propheten Habakuk und zehn Stadien davon entfernt dasjenige des Michäas (Sozom. Hist. eccl. 7, 28; Cassiod. Hist. trip. 9, 49; vgl. Acta Sanctorum, Jan. I, 994). Heute heißt das übriggebliebene Dorf Kila (Tobler, Dritte Wanderung nach Palästina, 151). — 2. Name eines Israeliten aus dem Stamme Juda (1 Par. 4, 19). [Ecker.]

Ceillier, Remy, theologischer Literarhistoriker, wurde zu Bar-le-Duc 1688 geboren. Die schon frühzeitig bei ihm hervortretende Liebe zur Wissenschaft und zu frommen Uebungen bestimmten ihn bereits 1705, in die beide gleich fördernde reformirte Benedictinercongregation von St. Vannes und Hydulph einzutreten. Er bekleidete in seinem Orden mehrere Aemter, wurde Titularprior von Flavigny, einem Kloster bei Nancy, und starb 1761 im 73. Lebensjahre. Dieser Gelehrte verfaßte eine vortreffliche christliche Literärgeschichte: Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques, qui contient leur vie, le catalogue, la critique, le jugement, la chronologie, l'analyse et le dénombrement des différentes éditions de leurs ouvrages; ce qu'ils renferment de plus intéressant sur le dogme, sur la morale et sur la discipline de l'église etc., 23 vols., Paris 1729—1763. Später wurde noch beigefügt: Table générale des matières par Rondet et Drouet, 2 vols., Paris 1782. Der ausführliche Titel bezeichnet den Inhalt des Werkes, welches die christlichen Schriftsteller bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts vollständiger aufführt, auch das Biographische, Bibliographische und den Inhalt der betreffenden Schriftsteller genauer und reichhaltiger angibt, als Du Pin in seiner verwandten Arbeit. Dagegen steht Ceillier an Selbständigkeit des Urtheils, concentrirter, lichtvoller Zusammenstellung und Beurtheilung des vorliegenden Stoffes, wie überhaupt in der Gewandtheit der Darstellung Du Pin entschieden nach. Der größte Werth des Ceillier'schen Werkes besteht vorzüglich in der Behandlung der christlichen Schriftsteller der sechs ersten Jahrhunderte, bei denen er die sorgfältigen Vorarbeiten in den Memoiren Tillemonts und in den Einleitungen zu den correcten Benedictinerausgaben der Väter derartig benutzte, daß er oft nur Auszüge aus denselben lieferte. Die Darstellung der kirchlichen Schriftsteller aus dem Mittelalter, für welche so gediegene Vorarbeiten fehlten, hat viel weniger Werth, zumal da Ceillier auch für die philosophisch-theologischen Speculationen der Scholastiker keinen verwandten Geist und darum auch kein hinreichendes Interesse hatte. Gleichwohl wird das Werk, das in neuer, vielfach verbesserter und vermehrter Auflage (par un Directeur de grand Séminaire, 14 vols., Paris 1858 bis 1863) erschien, wegen der darin niedergelegten Sachkenntniß, Umsicht und sorgfältigen Forschung bleibenden Werth behaupten, wie auch schon bei seinem Erscheinen der gelehrte Papst Benedict XIV. in zwei Breven die literarischen Verdienste und Frömmigkeit des Verfassers mit Wohlwollen anerkannt hat. Ceillier bekundete auch große Gelehrsamkeit und inniges Interesse für die älteren Kirchenschriftsteller in seiner Apologie de la morale des Pères de l'église contre les injustes accusations de J. Barbeyrac (in der Geschichte des Naturrechtes vor der Uebers. von Cumberlands Werk von den Gesetzen der Natur), Paris 1718, und es würde der Erfolg dieser Apologie sicher ein größerer gewesen sein, wenn sie weniger schwerfällig geschrieben wäre. [Alzog.]

Cellarius heißt derjenige Klosterbeamte, welchem die Aufsicht und Verwaltung der Cella vinaria (des Kellers) untersteht. Er muß den täglichen Bedarf herausgeben, das Uebriggebliebene wieder in Verwahrung nehmen und für die Pflege aller im Keller befindlichen Gegenstände besorgt sein. Ueber seine Verwaltung hat er dem Abte oder dem Prior Rechenschaft abzulegen. Bei der Wahl desselben hat man natürlich auf die bei Verwaltung eines solchen Amtes nöthigen Eigenschaften zu sehen, worüber in einzelnen Regeln besondere Anweisungen enthalten sind. Nach einer Verfügung des Papstes Innocenz II. vom Jahre 1143 sollte nie ein Laie dieses Amt verwalten; dennoch kam es zuweilen in ihre Hände. — In den griechischen Klöstern folgte der Ernennung zum Cellarius die Einweihung, deren Ritus aufbewahrt ist bei Joann. Morinus, Commentarius de sacris ecclesiae ordinationibus, Antwerp. 1695, 95 sqq. [Fehr.]

Cellensis, s. Petrus Cellensis.

Celliten, s. Alexianer.

Cellon, bloß Judith 2, 13 in der Vulgata vorkommend, griechisch V. 23 Χελλαίων, ist ein

Schreibfehler für irgend einen nicht näher zu bestimmenden Landesnamen.

Celsus, s. Origenes.

Cenchrä (spr. Kenchrä, Κεγχρέαι), im N. T. der östliche Hafen von Corinth am saronischen Meerbusen (Apg. 18, 18. Röm. 16, 1).

Cendebäus (Κενδέβαιος), im A. T. Feldherr des syrischen Königs Antiochus Sidetes, fiel auf dessen Befehl zur Zeit des machabäischen Hohenpriesters Simon mit syrischen und arabischen Truppen in Judäa ein, ward aber von Simons Söhnen Judas und Johannes geschlagen (1 Mach. 15, 38 ff.; 16, 2 ff.; Jos. Antt. 13, 7, 3. B. Jud. 1, 2, 2). Er lebt als Feind und Verfolger der Juden auch in der arabischen Sage fort (vgl. Blau in der Zeitschr. der deutschen morgenl. Ges. XXV, 577). [Kaulen.]

Cenereth, Ceneroth und Cenneroth (כִּנֶּרֶת, כִּנְּרוֹת und כִּנֲרוֹת), feste Stadt in Nordpalästina, und zwar im Stamme Nephtali (Jos. 19, 35) in der fruchtbaren Ebene am nördlichen Westufer des gleichnamigen Sees (mare Cenereth oder Ceneroth, Num. 34, 11; Deut. 3, 17; Jos. 11, 2; 12, 3; 13, 27). Ob die Stadt (und die Umgegend, vgl. 3 Kön. 15, 20) vom See, oder der See von der Stadt den Namen erhalten, wird schwer zu entscheiden sein; in ersterem Falle beruht die Benennung des Sees wohl auf der Aehnlichkeit seiner Gestalt mit der Form einer Laute (כִּנּוֹר). Der Name wurde später verderbt in Genesar (Γεννησάρ, 1 Mach. 11, 67) und Genesareth (Γεννησαρέτ, Matth. 14, 34. Marc. 6, 53. Luc. 5, 1) (s. d. Art. Genesareth). [Ecker.]

Cenez (spr. Kenez, קְנַז), im A. T. 1. ein Sohn des Eliphaz und Enkel Esau's (Gen. 36, 11. 15. 42. 1 Par. 1, 53). — 2. Ein Nachkomme des Esron, des Sohnes von Phares, Stammvater Calebs, Othoniels und Saraia's (Jos. 15, 17. Richt. 1, 13; 3, 9. 11. 1 Par. 4, 13; vgl. Keil, Bibl. Comm. zu 1 Chron. 4, 13). — 3. Ein Enkel Calebs, Sohn Ela's (1 Par. 4, 15, wo ein Name vorher ausgefallen ist). [Kaulen.]

Ceneziter (spr. Keneziter, קְנִזִּי, Cenezaeus), im A. T. 1. ein Volksstamm, der zur Zeit Abrahams im Lande Canaan, wahrscheinlich südwärts, seßhaft war (Gen. 15, 19). Welcher Abkunft derselbe war, läßt sich nicht ermitteln. Nach dem Zusatz Gen. 10, 18 kann er wohl canaanitischen Ursprunges gewesen sein; allein nur wenn an obiger Stelle eine Interpolation angenommen wird, dürfte er als die Nachkommenschaft des oben genannten Cenez Nr. 1 und demnach als edomitischer Volkszweig betrachtet werden. — 2. eine Familie, der Abstamm des unter Nr. 2 genannten Cenez (Num. 32, 12. Jos. 14, 6. 14). [Kaulen.]

Censur, s. Büchercensur.

Censur, theologische, ist das Urtheil über den unkatholischen Charakter eines Satzes oder einer Lehre, oder vielmehr formell über die Sündhaftigkeit der Annahme und Festhaltung, resp. Aussprache und Verbreitung unkatholischer Sätze und Lehren, indem diese durch die Censur als sittlich unzulässig und verwerflich bezeichnet werden. Censur steht daher hier im Sinne der Rüge einer unsittlichen Handlungsweise; sie heißt aber theologische Censur, insofern die Rüge hier einerseits nach theologischen Regeln geübt wird, andererseits aber auch nicht eine beliebige Handlungsweise, sondern speciell das Verhalten des Katholiken gegenüber der theologischen Wahrheit würdigt. Insofern jeder gelehrte Theologe, ja jeder unterrichtete Christ, ein solches Urtheil über sein eigenes oder fremdes Verhalten gegenüber der katholischen Lehre fällen kann und unter Umständen sogar fällen muß, steht ihm auch die Uebung der theologischen Censur zu. Im engeren Sinne versteht man jedoch unter letzterer das amtliche, d. h. von einer irgendwie kirchlich berufenen Person oder Corporation ausgehende und darum irgendwie maßgebende Urtheil über unkatholische Sätze und Lehren, welches je nach dem Charakter der Auctorität, von der es ausgeht, und der Art und Weise, wie dieselbe ihre Befugniß geltend macht, in verschiedener Weise maßgebend ist. Demgemäß sind die theologischen Censuren zuerst überhaupt nach ihrem Inhalt und ihrer Form, dann speciell als amtliche in's Auge zu fassen.

I. Die theologischen Censuren überhaupt nach Inhalt und Form. Es liegt in der Natur der Sache, daß bei der Würdigung und Qualificirung unkatholischer Lehren neben dem rein logischen der sittliche Gesichtspunkt mit in Betracht kommt und sogar in den Vordergrund tritt. Bei ganz profanen und zugleich bloß natürlicherweise erkennbaren Wahrheiten wird allerdings die Annahme oder Nichtannahme derselben gewöhnlich bloß vom logischen Gesichtspunkte aus beurtheilt, und demnach in der Regel nur von der Vernünftigkeit oder Unvernünftigkeit der Annahme oder Nichtannahme im Hinblick auf das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein eines entsprechenden Beweises gesprochen. Nur ausnahmsweise kommen hier auch sittliche Interessen in's Spiel, kraft welcher man die Läugnung gewisser Wahrheiten mit sittlicher Strenge rügen müßte. Wo es sich aber um eine katholische, resp. eine der katholischen widersprechende Lehre handelt, da ist die Annahme jener und die Läugnung dieser stets wesentlich sündhaft und als sündhaft zu betonen, und zwar deßhalb, weil die katholische Lehre in mehrfacher Beziehung wesentlich als eine heilige Lehre zu betrachten und zu behandeln ist. Die Annahme einer unkatholischen Lehre ist sündhaft 1. zunächst, weil die katholische Lehre als solche formell heilig ist, indem dieselbe weder das Resultat eigener Vernunftthätigkeit ist, noch durch beliebige Beweise gestützt wird, sondern in der einen oder andern Weise von Gott stammt und im Namen Gottes unter dem Beistande und Einflusse des heiligen Geistes vorgelegt wird, und weil demgemäß die Verläugnung derselben wesentlich eine mehr oder minder formelle Verachtung oder doch verwegene

Mißachtung ihres heiligen Ursprunges und ihrer heiligen Regel in sich schließt. Sie ist 2. sündhaft, weil die katholische Lehre wesentlich auch materiell heilig ist, indem dieselbe gerade diejenigen Wahrheiten enthält, durch welche die heilige Würde und Vollkommenheit Gottes, Christi und der mit Gott in specieller Verbindung stehenden und seine Stelle vertretenden Personen, sowie der Gesetze und Institutionen Gottes ausgesprochen und gewahrt wird, und weil demgemäß die Verläugnung derselben auch eine Verachtung oder verwegene Mißachtung ihrer heiligen und unantastbaren Gegenstände in sich schließt. Sie ist 3. sündhaft, weil die katholische Lehre auch wesentlich in ihrer Wirksamkeit heilig oder eine heiligende und heilsame ist, indem die feste Annahme derselben dem Einzelnen zur Erreichung und Bewahrung der Heiligkeit des Lebens, sowie der Reinheit und Sicherheit des Glaubens als der Grundlage dieses Lebens verhilft und dadurch auch mittelbar zum wahren Wohle der Kirche und der menschlichen Gesellschaft und zur Erlangung des ewigen Heiles beiträgt, wogegen die Verläugnung derselben mehr oder weniger nach diesen Richtungen hin gefährlich oder verderblich wirken kann und muß. Aus diesen Gründen und nach diesen Rücksichten wird daher auch die Unzulässigkeit und Verwerflichkeit der unkatholischen Lehren im Allgemeinen dadurch motivirt, daß dieselben bezeichnet werden als profanae (im strengen Sinne dieses Wortes: unheilig), impurae (unrein), vitiosae (fehlerhaft), pravae oder perversae (verkehrt), non sanae (ungesund), non tutae (bedenklich), periculosae und perniciosae (gefahrvoll und verderblich). Ja, diese Gründe und Rücksichten für die Würdigung der unkatholischen Lehren treten im Bewußtsein der Kirche und des wahren Katholiken so sehr in den Vordergrund, daß dabei die logische Unzulässigkeit und Verwerflichkeit, resp. die objective Unwahrheit der betreffenden Lehren allerdings stets vorausgesetzt oder eingeschlossen, aber vielfach nicht ausdrücklich hervorgehoben wird. Ohnedieß bieten ja auch manche dieser Rücksichten schon durch sich selbst thatsächlich den stärksten Beweis der Unwahrheit der betreffenden Lehre (z. B. bei einer Lehre, die als der Heiligkeit und Vollkommenheit Gottes widerstrebend bezeichnet wird). Jedenfalls aber bewirken sie stets, daß da, wo die Falschheit einer Lehre, resp. der katholische Charakter der entgegengesetzten, bloß moralisch gewiß ist, die Unzulässigkeit und Verwerflichkeit derselben unbedingt gewiß wird. Da nun aber die katholische Lehre formell wie materiell verschiedenartig ist, und die Rücksichten, aus welchen eine Ansicht verwerflich ist, sehr mannigfaltig sein können: so hat sich im Laufe der Zeit, im Verhältniß zur fortschreitenden Präcisirung der katholischen Lehre einerseits und zur fortschreitenden Verzweigung des Irrthums andererseits, allmälig eine bestimmtere und mehr specificirte Formulirung der theologischen Censuren gegenüber den einzelnen Arten und Graden der Verwerflichkeit unkatholischer Lehren herausgebildet, wonach die Art und der Grad der Verwerflichkeit durch gewisse technische notae (Merkmale oder vielmehr Brandmale) charakterisirt wird. In den früheren Zeiten der Kirche, wo ohnehin die Irrthümer sich meist direct gegen die Fundamente des Glaubens wandten, hatte man sich mit der strengsten Censur (haeresis) begnügt, dieser aber nach Umständen einen viel weiteren Sinn gegeben, als sie jetzt hat, oder auch mit dieser andere generische Censuren, wie die oben genannten, verbunden. Aber seit dem Mittelalter gingen die Theologen und ebenso auch die Kirche selbst, namentlich seit dem 15. Jahrhundert provocirt durch die mannigfaltigen und allseitigen Formen des Irrthums, der vorgeblich den Glauben unangetastet lassen wollte und so in die Kirche selbst sich einzunisten suchte, strenger und genauer zu Werke. Daher muß man auch für das Verständniß der einzelnen Censurnoten sich besonders an die zahlreichen einschlägigen Constitutionen der Päpste aus den drei letzten Jahrhunderten halten.

Zur leichteren Uebersicht und zum besseren Verständniß der einzelnen ordnen wir die Censurnoten unter bestimmte leitende Gesichtspunkte. In der Regel werden die Censuren über unkatholische Lehren naturgemäß in der Gestalt ausgesprochen, wie diese Lehren von den Irrenden selbst in Sätzen (propositiones) ausgedrückt sind, darum also auch gewöhnlich in sensu auctoris, d. h. in dem Sinne, welchen sie objectiv, d. h. nach Sprachgebrauch und Context, haben — denn von dem sensus subjectivus des Auctors kann keine Rede sein. Wo nun solche Sätze nur der einfache, klare und unzweideutige Ausdruck einer bestimmten Lehre sind, da deckt sich offenbar die Censur des Satzes mit der der betreffenden Lehre und gibt direct eine Qualification der letztern. Bei solchen Sätzen ist folglich auch die contradictoria des censurwürdigen Satzes als katholische Lehre anzusehen oder vorauszusetzen. Wo dagegen ein Satz entweder wegen Ungebührlichkeit oder wegen Verfänglichkeit, Zweideutigkeit und Anzüglichkeit des Ausdrucks fehlt, da geht die Censur direct nur auf den Satz, damit aber auch indirect auf den Affect, welcher den ungebührlichen Ausdruck veranlaßte, oder auf die durch den Satz insinuirte Lehre. Bei solchen Sätzen ist dann natürlich nicht die contradictoria des censurwürdigen Satzes selbst, die oft ebenso censurwürdig sein könnte, wie dieser (ein handgreifliches, derbes Beispiel dieser Art bei Hergenröther, Kath. K. 811), sondern die contradictoria der im Satze insinuirten Lehre als katholische anzusehen oder vorauszusetzen. Demnach unterscheiden wir in Hinsicht auf das verschiedene Verhältniß des Ausdrucks zum Gedanken zwei wesentlich verschiedene Gruppen der Censurnoten. Neben diesen beiden Gruppen könnte man als dritte Gruppe noch diejenigen

Censuren anführen, welche sich auf modale Sätze beziehen, d. h. auf solche Sätze, welche ein Urtheil über die Statthaftigkeit (wie prop. 75 des Syllabus) oder Unstatthaftigkeit (wie prop. 28 des Bajus) einer Lehre enthalten, und bei welchen folglich nicht die Lehre, von welcher sie handeln, sondern eben dieses Urtheil über dieselbe als verwerflich bezeichnet werden soll. Da jedoch diese Sätze keine speciellen Censurnoten erhalten und unter die Sätze der beiden andern Gruppen, welche ihre eigenen Noten haben, zurückfallen, so bleiben doch eigentlich nur zwei Gruppen von Censuren, die sich in folgender Weise abgliedern:

Gruppe A. Censuren, welche direct die in einem Satze einfach ausgedrückte Lehre treffen. Diese zerfallen in drei Klassen, und zwar nach den oben angegebenen drei Rücksichten, unter welchen die unkatholische Lehre als eine unheilige erscheint, je nachdem also der Grund, weßhalb die Annahme des Satzes verwerflich erscheint, gefunden wird 1. in der Mißachtung der Medien und Regeln der theologischen Erkenntniß, oder 2. in der Mißachtung der im Satze berührten heiligen und verehrungswürdigen Gegenstände, oder 3. in der Mißachtung der mit der Annahme und Behauptung des Satzes verbundenen schlimmen Wirkungen und Gefahren für das eigene oder allgemeine wahre Wohl. 1. Die zur ersten Klasse gehörigen Censurnoten zerfallen natürlich in verschiedene Arten und Grade, je nach der Art und dem Grade, in welchem die contradictoria der censurirten Lehre göttlich und katholisch ist. a. Bei voller Entschiedenheit und Gewißheit des kirchlichen Bewußtseins, wo also der Inhalt schlechthin veritas catholica ist, lauten die Censuren der ihm zuwiderlaufenden Sätze: α) haeresis, wofern das Gegentheil des verdammten Satzes als ausdrückliche Offenbarungswahrheit (veritas catholica divina) festgehalten wird; β) error (nämlich theologicus oder error in fide nach fixirtem Sprachgebrauche), wofern das Gegentheil als allgemein gültige Vernunftfolgerung aus einem Offenbarungssatze (veritas catholica theologica) festgehalten wird; γ) prop. falsa, Läugnung einer allgemein gültigen Wahrheit (veritas pure catholica), die entweder durch die Offenbarung nicht unmittelbar oder mittelbar erkannt ist, oder bei deren Verwerfung auf den Charakter der Erkenntnißquelle keine nähere Rücksicht genommen wird. Bei geringerer, aber doch praktisch durchaus achtungswürdiger Bestimmtheit des kirchlichen Bewußtseins lauten die Censuren des ersten und zweiten Grades prop. haeresi proxima, wenn die Offenbarung des Gegentheils, und prop. errori proxima, wenn die Nothwendigkeit, womit das Gegentheil aus einer Offenbarungswahrheit folgt, moralisch feststeht. Für den dritten Grad, prop. falsa, besteht keine förmliche Approximationote; vielmehr gilt dafür unter Umständen die Note prop. temeraria (verwegen), welche in allgemeinster Weise die Unhaltbarkeit und Verwerflichkeit einer Lehre ausspricht. Selbstverständlich ist hierbei ein sog. temerarium positivum, d. h. eine dreiste Mißachtung achtungswerther Auctoritäten und Gründe, nicht ein bloßes temerarium negativum, d. h. leichtsinnige Aufstellung einer grundlosen Behauptung, gemeint. Obgleich nun aber die Note temeraria, logisch verstanden, nicht so entschieden das Bewußtsein von der feststehenden Unwahrheit der betreffenden Lehre ausspricht, wie die Note falsa, so liegt es doch in der Natur der beiden Ausdrücke und ist auch durch den kirchlichen Sprachgebrauch bestätigt, daß unter dem sittlichen und theologischen Gesichtspunkte die Note temeraria eine schärfere Censur enthält, als die Note falsa. Ja die letztere Note ist, wie im Sprachgebrauche des gewöhnlichen Lebens, so auch in der theologischen Sprache, für sich allein gar keine eigentliche Censur, insbesondere keine theologische Censur. Darum kommt sie in kirchlichen Censurdecreten fast ausnahmslos nur in Verbindung mit andern Censurnoten vor und zwar so, daß sie in der Richtung von unten nach oben die erste Stelle einnimmt. Demgemäß ist in der officiellen Censur des kopernikanischen Weltsystems in dem Indexdecrete vom Jahre 1616: doctrinam falsam et omnino contrariam S. Scripturae, wie auch aus den Umständen sich ergibt, die Falschheit nur im Sinne der anerkannten philosophischen Unwahrheit jenes Systems, nicht aber als eine aus der „Schriftwidrigkeit" erschlossene Unwahrheit zu verstehen, und eher als Voraussetzung, denn als Folge der „Schriftwidrigkeit" gedacht. Diese letztere Censur nämlich bezeichnet hier nicht den formellen Widerspruch mit dem dogmatisch feststehenden Sinne der heiligen Schrift, sondern den Widerspruch mit dem Wortlaute und daraufhin mit dem nach den gewöhnlichen Interpretationsregeln zu präsumirenden Sinne der heiligen Schrift und ist daher ihrer Wirkung nach äquivalent mit den Censurnoten temeraria und periculosa in fide. Verwandt mit der Note temeraria sind die Noten: prop. nova und piarum aurium offensiva, obgleich sie zuweilen mehr auf den Ausdruck als den Sinn gehen. Letztere namentlich kann auch auf die Läugnung einer bloßen sententia pia (d. h. apud pios et secundum spiritum pietatis probabilis) gehen, aber nur dann, wenn diese Läugnung den der sententia pia zu Grunde liegenden Geist oder den von ihr berührten heiligen Gegenstand verspottet. Der Grundcharakter der piarum aur. off. ist aber überall die Kundgebung eines positiven Mangels an der berechtigten Pietät gegen heilige Dinge, und sie gehört deßhalb unter die zweite Klasse. 2. Die Gegenstände, welche die Kirche durch die Censurnoten dieser Klasse vor der Mißachtung, die in gewissen Sätzen und Meinungen gegen sie liegt, schützen will, sind hauptsächlich Gott, zuweilen auch die Heiligen, dann die Kirche (zuweilen auch einzelne Stände oder Anstalten der Kirche) und die weltliche Obrigkeit. Der allgemeine Charakter dieser Klasse spricht sich aus in den Noten: prop. injuriosa (rechtsverletzend) oder

milder piarum aurium offensiva (die Pietät der Hörenden stoßend, was eben dadurch geschieht, daß der Satz aus Mangel an schuldiger Pietät fließt). Daß die Frömmigkeit derer, welche den Satz hören und glauben, durch denselben erschüttert wird, liegt nur mittelbar in der Censur, ist aber nicht ihr formeller Sinn; dieser lautet vielmehr dahin, daß fromme Hörer kraft ihrer Frömmigkeit ihm unbedingt widerstreben. Die hauptsächlichsten einzelnen Noten dieser Klasse sind a. in Bezug auf Gott oder Christus: blasphema, impia, divinae pietati derogans; b. in Bezug auf die Kirche: injuriosa ecclesiae, oder praxi et usui ecclesiae oder disciplinae ecclesiasticae derogans, jurisdictionis ecclesiae laesiva. Auch die Censuren schismatica und seditiosa lassen sich hierhin rechnen; doch drücken sie mehr die Folgen, welche durch die betreffende Meinung herbeigeführt werden, als die bloße Verachtung der kirchlichen oder politischen Auctorität aus. 3. Die Censuren der dritten Klasse verwerfen die betreffenden Lehren mit Rücksicht auf die verderblichen Wirkungen, welche dieselben an sich und nach ihrer inneren Tendenz, nicht bloß zufällig, bei ihren Anhängern und durch diese zu erzeugen geeignet sind; denn wegen eines zufälligen Schadens kann nicht der Satz an sich als allgemein verwerflich bezeichnet werden. Die allgemeine Form dieser Klasse ist prop. periculosa, gefährlich, oder stärker perniciosa (verderblich, d. h. unfehlbar großen Schaden herbeiführend). Diese notae zerfallen zunächst in periculosa oder non tuta in fide, stärker fidei subversiva, schwächer non tuta schlechthin (alle diese decken sich mehr oder minder mit den niederen Censuren der ersten und einzelnen der zweiten Klasse) und periculosa in moribus oder scandalosa (denn scandalosum im theologisch-technischen Sinne ist nicht das bloß durch Unziemlichkeit Anstößige, sondern das sittlichen Fall und Verfall Herbeiführende). Letztere Censur wird entweder auf den Satz in der Theorie genommen, oder auf die Behauptung seiner praktischen Anwendbarkeit bezogen (im letztern Falle lautet die Censur: sententia in praxi perniciosa). Bezieht sich die Gefahr nicht bloß auf das sittliche Leben, sondern auf die öffentliche Ordnung, so lautet die Censur gegenüber der Kirche: schismatica, inducens in schisma, oder eversiva ordinis hierarchici, relaxativa disciplinae ecclesiasticae; gegenüber dem Staat: seditiosa, eversiva ordinis publici.

Gruppe B. Diese geht, wie oben gesagt, direct auf den fehlerhaften Ausdruck des Satzes, insofern er eine Lehre, die in einer oder mehreren von den angeführten Rücksichten verdammungswürdig ist, insinuirt oder auch einen verdammungswürdigen Affect kundgibt. Allgemeine Form dieser Censuren ist prop. male sonans. Diese allgemeine Note wird auch als specielle angewandt, wenn der Satz durch Abweichung vom kirchlichen Sprachgebrauche die Wahrheit verdunkelt oder den Irrthum insinuirt. Sie specificirt sich jedoch näher a. in Bezug auf die Weise der Irreleitung als captiosa (verfänglich), wenn der Satz durch absichtliche Zweideutigkeit irreleitet, oder als simplicium seductiva, wenn der Satz den Irrthum unter dem Scheine des Guten insinuirt; b. in Bezug auf den Charakter des im Satze versteckten Irrthums als haeresim, resp. errorem sapiens, wenn haeresis, resp. error im Satze selbst schon einigermaßen hervortritt, und de haeresi, resp. errore suspecta, wenn der vom Aussprechenden beabsichtigte Irrthum mehr nur vermuthet wird; c. in Bezug auf das Verletzende und Unehrerbietige des Ausdrucks als piarum aurium offensiva oder auch scandalosa in dem Sinne, daß der unehrerbietige Ausdruck eben wegen des in ihm liegenden bösen Beispiels gerügt wird.

Wir haben bei den einzelnen notae die Bedeutung angegeben, welche sich nach der ausgebildeten Praxis der Kirche und der Lehre der bewährtesten Theologen fixirt hat. Bei den älteren Theologen des 16. und 17. Jahrhunderts war ihre Bedeutung noch nicht so fixirt. Auch jetzt spielen, der Natur der Sache gemäß, manche ineinander über oder schließen eine die andere ein, wie z. B. die haeresis und der error das temerarium. Die Reihenfolge der wichtigsten in Bezug auf die Schwere ist nach der Const. Auctorem fidei ungefähr folgende: falsa, captiosa ... temeraria, scandalosa, resp. perniciosa, injuriosa in ecclesiam, resp. in Deum, impia, erronea, haeretica.

II. **Die amtlichen Censuren insbesondere.** In Hinsicht auf die geltend gemachte Befugniß ihres Urhebers zerfallen die amtlichen Censuren in gutachtliche oder consultative (auch cens. mere doctrinales genannt) und in richterliche oder auctoritative. Zu den gutachtlichen Censuren gehören zunächst diejenigen, welche von den kirchlich auctorisirten theologischen Facultäten gefällt werden können und in früheren Jahrhunderten sehr häufig gefällt wurden. Namentlich hat seit dem 13. Jahrhundert die Pariser Universität, als die erste der Christenheit, dieses Recht in sehr umfangreicher Weise geübt, oft zum Wohle der Reinheit der Lehre, aber allerdings auch nicht selten zum Nachtheil derselben. (Viele solcher Gutachten sind zusammengestellt bei d'Argentrée, Collectio judiciorum de novis erroribus, Paris. 1724 sqq.) Ferner sind zu erwähnen die Gutachten der Consultoren der betreffenden römischen Congregationen, und unter Umständen auch die Urtheile dieser Congregationen selbst; denn obgleich die letzteren auch richterliche Censuren aussprechen können, so thun sie das doch nicht immer, und besonders dann, wenn der Papst in eigenem Namen nach vorheriger Congregationsberathung entscheidet, kommt ihr Votum nur als gutachtliches in Betracht. Ein analoger Unterschied fand sich schon früher in dem Verfahren der sog. Synodus Apostolicae Sedis, an deren Stelle die Cardinalcongregationen getreten sind. Die richterlichen Censuren setzen in ihrem Urheber stets den Besitz und Gebrauch kirchlicher Lehr-

gewalt voraus, kraft deren das ausgesprochene Urtheil mit dem Anspruche auf gehorsame Befolgung und Annahme auftritt. Dieselben stehen darum in naher Berührung und Wechselbeziehung mit anderen von denselben Auctoritäten ausgehenden Verfügungen, welche ebenfalls Censuren heißen, aber als rein polizeiliche oder criminelle Maßregeln doch wesentlich von den theologischen Censuren verschieden sind, nämlich mit dem Bücherverbot und den auf die Uebertretung der die Lehre betreffenden Kirchengesetze gelegten Strafcensuren. In allernächster Beziehung stehen sie zu dem Verbote, gewisse Lehren öffentlich vorzutragen oder auch nur privatim auszusprechen; ein solches Verbot wird indeß zuweilen nicht wegen der Verwerflichkeit der Lehre selbst, sondern bloß aus Rücksichten des öffentlichen Friedens erlassen, während die eigentliche Censur stets das Verbot, an der verurtheilten Meinung festzuhalten, und das Gebot, im Sinne der Censur über dieselbe zu denken, einschließt. So lange freilich die Censur nicht von der höchsten Auctorität in der Kirche ausgeht, hat dieselbe nur die Wirkung, daß der Untergebene des Richters aus Gehorsam ein sog. silentium obsequiosum bewahren muß, für die Pflicht der inneren Zustimmung aber bloß eine mehr oder minder starke Präsumtion entsteht. Dasselbe trifft selbst bei der höchsten Auctorität zu, wo diese die Censur nicht im Sinne einer peremptorischen Entscheidung ihrer Lehrgewalt, sondern mehr eines Actes der kirchlichen Lehrpolizei erläßt (s. d. Artt. Papst und Congregationen der Cardinäle). Die schlechthin vollwerthigen, d. h. unbedingt, allgemein und unwiderruflich den innern Gehorsam fordernden Censuren der höchsten Auctorität heißen, im Gegensatz sowohl zu den einfach gutachtlichen, als auch zu den mehr oder minder bloß lehrpolizeilichen, dogmatische Censuren und subsumiren sich mithin unter die judicia dogmatica. Diese können sowohl von den Päpsten als von den allgemeinen Concilien gefällt werden. Da indeß die allgemeinen Concilien nur außerordentliche Lehrtribunale sind und auch dann, wenn sie als solche fungiren, nur ausnahmsweise sich mit Lehren befassen, welche eine niedrigere Censur als die der haeresis erhalten sollen, so sind als dogmatische Censuren im Folgenden speciell nur die päpstlichen in Betracht zu ziehen.

Während der letzten Jahrhunderte haben die Päpste die dogmatische Censur oft und in umfangreicher Weise an Lehren, Sätzen und Büchern geübt durch die damnatio thesium et librorum. Die Fassung dieser Urtheile ist hinsichtlich ihrer Form und Materie sehr mannigfaltig. Sie sind bald 1) materiell und formell ganz allgemein gehalten (wenn z. B. ein Buch ohne nähere Angabe des verwerflichen Inhaltes und der besonderen Art der Verwerflichkeit schlechthin verworfen wird), oder 2) bloß formell, aber nicht auch materiell, specificirt (wenn bei einem Buche ohne nähere Angabe der bezüglichen Sätze die besondere Art der Verwerflichkeit bezeichnet wird), oder 3) zwar formell und materiell specificirt, aber nicht so, daß jeder einzelne Satz seine bestimmte Censur erhält, sondern bloß am Schlusse die Censurnoten, als respective die einzelnen Sätze treffend, zusammengestellt werden (condemnatio in globo, wie in den Konstanzer Decreten gegen Wiklif und Hus und in der Bulle Unigenitus gegen Quesnell), oder endlich 4. so, daß jeder einzelne Satz seine bestimmte Censur erhält (wie in der Bulle Innocenz' X. gegen Jansenius, in der Bulle Auctorem fidei gegen die Synode von Pistoja). Soweit diese Censuren feststellen, daß gerade ein bestimmtes Buch, respective bestimmte von einer Person ausgesprochene Sätze, in sensu ab auctore intento censurwürdig seien, involviren sie zugleich in concreto, neben dem Urtheil über den Text oder den Satz in abstracto, direct oder indirect ein Urtheil über die Thatsache, daß der bestimmte Text oder Satz den Charakter oder die Tendenz habe, welcher ihn der Censur würdig macht (factum dogmaticum). Es geschieht dieß direct, wenn die Censur den Text oder Satz wörtlich in dem in ihm selbst klargestellten Sinne so faßt, wie er ausgesprochen worden; alsdann deckt sich das Urtheil über den Satz in sensu auctoris formell mit dem Urtheile über den Satz in sensu obvio et naturali. Es geschieht indirect, wenn die Censur den Satz entweder neu formulirt oder aus dem seinen Sinn näher bestimmenden Contexte herausgreift. Im ersten Falle wäre die Censur auch in abstracto sinn- und werthlos, wenn sie nicht das Factum mit feststellte; im zweiten Falle ist die Feststellung des Factums einigermaßen von der Censur des ausgezogenen Satzes verschieden und erheischt darum ein formell oder virtuell von dieser verschiedenes Urtheil über die Identität des in jenem Satze enthaltenen und des von dem betreffenden Auctor intendirten Sinnes, welches zur Integrität und vollen Wirksamkeit der Censur selbst ihr beigefügt wird. Es versteht sich von selbst, daß als der der dogmatischen Censur unterliegende sensus ab auctore intentus nicht der subjective Sinn verstanden werden will und kann, den der Auctor in seinem Geiste mit seinen Worten verbunden haben mag, sondern der objective Sinn, den er in seine Worte hineingelegt und durch dieselben kundgegeben hat; und so ist es auch für die dogmatische Censur als solche gleichgültig, welche bestimmte Person der Verfasser des censurirten Buches sei. Die Thatsache der Auctorschaft und die innere Meinung des wirklichen Auctors gehören daher durchaus nicht zum factum dogmaticum; sie sind vielmehr bloß facta personalia, welche nur in lehrpolizeilicher und crimineller Hinsicht für das Urtheil der Kirche in Betracht kommen.

Da gegen das factum dogmaticum besondere Schwierigkeiten erhoben worden sind, so behandeln wir zunächst die Wirksamkeit und Tragweite der dogmatischen Censuren überhaupt und dann speciell bezüglich des factum

dogmaticum, soweit dasselbe hierhin gehört; denn der Name umfaßt auch noch andere Gegenstände der kirchlichen Lehrgewalt, die in dem Artikel Factum dogmaticum besprochen werden. Die Befugniß der Päpste zur Fällung der dogmatischen Censuren ergibt sich evident aus ihrer dogmatisch feststehenden höchsten Lehrgewalt und ist insbesondere bezüglich der sogenannten niederen Censuren (infra haeresim) noch jüngst von Pius IX. in dem Breve Gravissimas inter d. d. 11. Dec. 1862 und vom Vaticanum (Constit. de fide cath. c. 4, Verum etsi und im Schlußsatz) ausgesprochen worden. Die Tragweite und Wirksamkeit der dogmatischen Censuren läßt sich durch folgende stufenweise fortschreitenden Thesen bestimmen. 1. Die dogmatischen Censuren von Lehren und Sätzen verpflichten nach katholischer Lehre jeden Katholiken zunächst unter dem strengsten kirchlichen Gehorsam zur unbedingten innerlichen Anerkennung der Verwerflichkeit dieser Sätze, und sie gewähren auch vermöge der Unfehlbarkeit der kirchlichen Lehrgewalt in rebus fidei et morum die unbedingte Gewißheit, daß die Lehren oder Sätze verwerflich, und zwar in der Weise verwerflich sind, wie sie im Urtheil bezeichnet werden. Die Forderung jenes Gehorsams liegt im Wesen der dogmatischen Censur. Sie wird aber auch oft noch speciell eingeschärft: so z. B. bezüglich der Censuren des Konstanzer Concils durch Martin V. in der Bulle Inter cunctas, welche verordnete, alle der Häresie Verdächtigen zu fraben, ob sie glaubten, daß die censurirten Artikel auch wirklich die Censur verdienten; sodann in der Bulle Unigenitus (Mandamus omnibus fidelibus, ne de dictis propositionibus sentire, docere, praedicare aliter praesumant, quam in hac Nostra constitutione continetur); deßgleichen fast mit denselben Worten in der Bulle Auctorem fidei, und endlich in der Encyclica Quanta cura vom Jahre 1864. In dieser Voraussetzung folgt die Unfehlbarkeit aus allen den Gründen, welche für die Unfehlbarkeit des Lehrapostolates bezüglich des directen und indirecten Gegenstandes der kirchlichen Lehre sich anführen lassen. Sie ist namentlich evident eingeschlossen in der Unfehlbarkeit in rebus morum, weil es sich hier um die Definition einer sittlichen Pflicht handelt. Sie ist deßhalb nach allen Theologen (vgl. Schmid, Wissenschaft und Auctorität 145) ausgemachte Sache, wenn nicht de fide. Zwischen der Verbindlichkeit und Unfehlbarkeit der niedern Censuren und der höchsten (censura haereseos) wird daher so wenig ein Unterschied gemacht, daß man auch solche Acte, die beide enthalten, schlechthin als regula fidei bezeichnet, und daß z. B. das von Benedict XIV. „plenissime" bestätigte Concil von Embrun von der Bulle Unigenitus sagt: Constitutio Unigenitus est dogmaticum, definitivum et irretractabile judicium illius ecclesiae, de qua divino ore dictum est: portae inferi non praevalebunt adversus eam. Si quis igitur eidem constitutioni corde et animo non acquiescit, aut veram et sinceram obedientiam non praestat, inter eos habeatur, qui circa fidem naufragaverunt. Im Einzelnen verpflichtet: a. die einfache Verdammung eines Buches nur zur Annahme, daß dasselbe in irgend einem, freilich nicht vereinzelten, Theile irgendwie wenigstens bezüglich des Ausdruckes verwerflich sei; b. die Verdammung eines bestimmten einzelnen Satzes zur Annahme, daß derselbe irgendwelche Censur verdiene; c. die condemnatio vieler Sätze in globo zur Annahme, daß jeder Satz wenigstens eine von den namhaft gemachten Censuren verdiene und jede Censur wenigstens einen Satz treffe; d. nur die specificirte Censur eines bestimmten Satzes verpflichtet auch zur Annahme des bestimmten Grades der Verwerflichkeit dieses bestimmten Satzes. — 2. Die dogmatischen Censuren verpflichten weiterhin nicht bloß kraft des kirchlichen Gehorsams allein, sondern auch in Folge der durch die Censur gewonnenen zweifellosen Kenntniß von der Verwerflichkeit der betreffenden Sätze oder Meinungen unter einer Todsünde, diese Sätze und Meinungen auch wirklich zu verwerfen, d. h. die Sätze vom Munde, die Lehren, inwiefern sie selbst direct oder indirect durch die Censur des Satzes getroffen sind, vom Herzen auszuschließen, mithin zum mindesten sie nicht mehr positiv für wahr oder wahrscheinlich zu halten. So lange ich nämlich selbst nur opinativ, wenngleich nicht mit voller Ueberzeugung, eine Lehre festhalte, kann ich nicht sagen, daß ich sie verwerfe, wie denn auch die Kirche in der Regel nicht von Ueberzeugungen, sondern von Meinungen redet, die sie verwirft. Alle Censuren schließen folglich zum mindesten die Voraussetzung wesentlich ein, daß die zu verwerfende Lehre keinen gewichtigen und stichhaltigen logischen Grund für sich habe, wegen dessen man sie vernünftiger Weise annehmen könnte. Daher kann auch Niemand, wenigstens zur Zeit, da die Censur gefällt wird, solche Gründe vorschützen, wegen deren er bei der censurirten Meinung verharren könne oder müsse, weil die Censur, wenigstens für die Gegenwart, Alle ohne Ausnahme bindet. Daß dieses Festhalten an einer censurirten Lehre eine schwere Sünde sei, folgt aus der Strenge des kirchlichen Verbotes, mit welchem nach Bedürfniß die schwersten kirchlichen Strafen, dieselben, welche auf die Häresie gesetzt sind, verbunden werden, und daraus, daß alle oder fast alle Censurnoten den specifischen Charakter der durch sie gebrandmarkten Handlung als einen schwer sündhaften darstellen. — 3. Aus der Verpflichtung, die censurirte Lehre zu verwerfen, folgt mit evidenter Nothwendigkeit, und zwar bei allen Censurnoten, daß man die der verworfenen Lehre gegenüberstehende contradictoria als gesunde und erlaubte, ja als die einzig gesunde und erlaubte Lehre anzusehen hat und folglich diese nicht nur annehmen darf, sondern auch, wofern man über den Fragepunkt ein Urtheil fällen will, annehmen muß. — Ob und inwieweit man aber auch bei allen Censurnoten

die verwerfliche Lehre zweifellos für positiv falsch und die contradictoria für positiv wahr zu halten verpflichtet sei, darüber ist ausdrücklich und direct in dem allgemeinen Charakter aller Censuren noch nichts gesagt. Gleichwohl ergibt sich aus der näheren Betrachtung des formellen Inhaltes der einzelnen Censuren und der Tendenz derselben nach der Meinung der Kirche, daß man wirklich jede censurirte Lehre in Folge der Censur zweifellos für positiv falsch und ihr Gegentheil für positiv wahr halten muß. a. Für diejenigen Censurnoten, die nach ihrem formellen Sinne die kategorische Ueberzeugung der Kirche von der Falschheit der gerügten Lehre aussprechen und diese Ueberzeugung als maßgebend für alle Gläubigen aufstellen (wie haeresis, error, falsa, blasphema, impia u. s. w.), ist es evident, daß die von der Kirche geforderte Verwerfung des Satzes ohne die feste Ueberzeugung von seiner Falschheit, respective der Wahrheit der contradictoria, nicht vollzogen werden kann, obgleich diese Ueberzeugung nur bei der haeresis in einem Acte des göttlichen Glaubens besteht. b. Für diejenigen Censurnoten, welche nach ihrem formellen Sinne die moralische Gewißheit der Kirche von der Falschheit des gerügten Satzes aussprechen (wie haeresi oder errori proxima, temeraria), folgt eben so klar, daß man, um der Censur zu genügen, die Falschheit des Satzes und die Wahrheit der contradictoria mit moralischer Gewißheit annehmen muß. Diese Gewißheit schließt an sich nicht den Gedanken aus, daß der Satz vielleicht objectiv doch wahr sein könne (den negativen Zweifel), wohl aber den actuellen positiven Zweifel und die Suspendirung des Urtheils über die Wahrheit. c. Es ist nur noch fraglich, ob bei allen übrigen Censuren, und folglich auch bei den ganz allgemeinen, nicht näher specificirten (wie doctrina prava, non sana, non tuta) oder bei der einfachen Verdammung ohne Beilegung einer Censurnote, die Falschheit der verdammten Lehre als mindestens moralisch gewiß angenommen werden müsse, oder ob man unbedingt sich bloß der positiven Annahme der betreffenden Lehre enthalten müsse. Als Regel muß hier unbedenklich das Erstere behauptet werden, wofern nur vor Augen gehalten wird, daß hier unter verworfener Lehre der in den censurirten Sätzen formell enthaltene oder insinuirte Sinn zu verstehen ist. Zudem braucht auch die Verpflichtung zur festen Annahme der Falschheit der censurirten Lehre nicht so sehr immer auf formellem Gebote zu beruhen, als vielmehr darauf, daß wir uns der durch die stärksten Präsumtionen documentirten Anschauung und Intention der Kirche conformiren müssen. Dagegen ist zu betonen, daß diese Präsumtionen nicht erst in besonderen Umständen der einzelnen Acte zu suchen sind, sondern allgemein bei jeder vollgültigen Censur kraft ihrer Natur sich darbieten (vgl. den ausführlichen Beweis hierfür in den Artt. des Verf., „Katholik“ 1869, II, 405 ff.). Der Beweis läuft darauf hinaus, daß man 1. überhaupt eine Lehre nicht positiv verwerfen kann, ohne sie für falsch zu halten; daß 2. die Kirche ihr Verdammungsrecht als ein jus damnandi errores bezeichnet und handhabt; und daß 3. die eigenthümliche Wirksamkeit der Censuren sonst wesentlich gefährdet würde. Das Vaticanum l. c. spricht zwar zunächst nur von opiniones fidei contrariae und in can. 2 von assertiones doctrinae revelatae adversantes; aber dieses kann und muß in dem Sinne verstanden werden, in welchem überhaupt alle censurwürdigen Lehren als fidei nocivae bezeichnet werden, wie aus dem citirten Breve Pius' IX. hervorgeht. — 4. Obgleich die Kirche nicht direct durch alle theologischen Censuren die censurirten Lehren als objectiv falsch oder gar als unfehlbar falsch erklärt: so ergibt sich doch aus der Unfehlbarkeit der Censur selbst mit Rücksicht auf deren wesentliche Voraussetzungen und rechtliche Wirkungen als nothwendige Consequenz auch die objective und unfehlbare Falschheit der censurirten Lehren, respective der Sätze in dem von der Censur getroffenen Sinne. Wenn nämlich jede dogmatische Censur unfehlbar berechtigt ist, dann ist auch bei jeder unfehlbar die nothwendige Voraussetzung und die nothwendige Wirkung der Censur vorhanden: die Voraussetzung nämlich, daß die Kirche die censurirte Lehre für eine ihrem Bewußtsein gänzlich fremde und zum mindesten unhaltbare hält, und die Wirkung, daß Niemand in der Kirche, zu irgend einer Zeit, oder wenigstens zu der Zeit, wo die Censur gefällt wird, dieselbe auch nur opinative halten kann oder darf, daß vielmehr Alle die stärkste Präsumtion dafür erblicken müssen, die Kirche wolle von ihnen auch die objective Falschheit der Lehre anerkannt wissen. Nun aber ist es undenkbar und widerspricht der Unfehlbarkeit der Kirche, daß sie auf dem ihrer Lehrgewalt unterstellten Gebiete, statt die Irrthümer zu ächten, die Wahrheit in den Bann thun, den Irrthum dagegen als einzig gesunde Lehre sanctionire und mit dem stärksten Scheine der Wahrheit umgeben könne; denn das wäre moralisch dasselbe, wie wenn die Kirche positiv die Annahme eines Irrthums kraft ihrer Lehrauctorität allgemein und unbedingt geböte, was kein Katholik geradezu als möglich betrachten dürfte. Bei manchen Censuren befiehlt die Kirche überdieß direct, die censurirten Sätze für falsch zu halten. Denn bei der haeresis befiehlt sie, das Gegentheil des verworfenen Satzes fide divina zu glauben, beim error das Gegentheil als evidente und unzweifelhafte Consequenz der Glaubenslehre anzunehmen, bei der falsa das Gegentheil als eine überhaupt unzweifelhafte Wahrheit festzuhalten; selbst bei der temeraria gebietet sie, das Gegentheil als stark und einzig begründet mit Zuversicht und unbedenklich anzunehmen. Folglich müssen wir wenigstens bei diesen Censuren annehmen, daß die censurirten Sätze unfehlbar falsch sind. Bei der temeraria gebietet die Kirche zwar nicht formell die Annahme als eine mit der objectiven Wahrheit absolut und unzertrennlich verbundene; wie ich

jedoch durch ihre Erklärung unfehlbar gewiß werde, daß diese Annahme pflichtmäßig ist, so werde ich durch das in der Erklärung liegende Gebot mit Reflexion auf die über der Kirche waltende Vorsehung unfehlbar gewiß, daß ich in der Annahme der Falschheit des verworfenen Satzes nicht irren kann. Bei den Censuren error und falsa erklärt die Kirche aber auch direct, daß sie das entschiedene Bewußtsein der Irrthümlichkeit und Falschheit der verdammten Sätze habe, und indem sie dieses Bewußtsein als durchaus maßgebende Norm für das Bewußtsein ihrer Kinder aufstellt, erklärt sie auch durch ihre formell unfehlbare Censur virtuell dessen Unfehlbarkeit. Diese vierte These ist nicht de fide, auch nicht in ihrer ganzen Ausdehnung so sicher katholische Lehre, wie die Unfehlbarkeit der Censuren nach ihrer formellen Seite, aber wissenschaftlich unanfechtbar. Wer sie aber auch nicht als ganz gewiß zugeben wollte, der darf und kann darum doch nicht die praktische Verpflichtung läugnen, alle censurirten Sätze in dem gerügten Sinne für falsch zu halten oder wenigstens sie äußerlich und innerlich aufzugeben und von sich ferne zu halten.

Das Urtheil der Kirche besitzt denselben Anspruch auf inneren Gehorsam und damit dieselbe Unfehlbarkeit auch in concreto, d. h. insofern es Lehren und Sätze verwirft in sensu determinati auctoris. Diese Unfehlbarkeit ist schon in der Unfehlbarkeit der Censur als solcher formell enthalten in allen den Fällen, wo zwischen dem sensus obvius und naturalis und dem sensus auctoris gar kein Unterschied gemacht werden kann und gemacht wird. Wo aber ein solcher Unterschied gemacht werden kann und gemacht wird, wo also entweder eigene Aeußerungen des Auctors im Sinne des Contextes verurtheilt werden oder vom Richter selbst formulirte Sätze als dem Texte des Auctors entsprechend bezeichnet werden, ist die Unfehlbarkeit des Urtheils über das Factum wenigstens virtuell oder als nothwendige Consequenz in der Unfehlbarkeit der Censur als solcher enthalten. Denn im ersten Falle geht die Censur der einzelnen Aeußerung zugleich auf den Context; im zweiten Falle liegt eine doppelte Censur vor: die eine über die betreffenden Sätze, die andere über den Text des Auctors mit Hinsicht auf den in jenen Sätzen zusammengefaßten Sinn desselben; folglich würde auch in diesen beiden Fällen die Censur selbst nicht unfehlbar sein können, wenn sie es nicht auch wäre in der Feststellung des sensus auctoris. Man braucht daher nicht einmal die Unfehlbarkeit in facto dogmatico als eine zur vollen Wirksamkeit der Censuren nothwendige Ergänzung der diesen selbst zustehenden Unfehlbarkeit zu betrachten; sie ist schon in dieser selbst formell oder wenigstens virtuell enthalten, wie denn auch die Kirche bei solchen Urtheilen niemals durch einen besonderen Act die Thatsache feststellt, daß ein bestimmter Text einen bestimmten Sinn habe, oder einen besonderen Act der Anerkennung für die Thatsache verlangt, sondern einfach die Censur auf den concreten Text bezieht und bezogen wissen will. Diese Lehre ist als entschieden katholische von der Kirche und den katholischen Theologen besonders geltend gemacht worden gegenüber den Jansenisten, welche durch die Unterscheidung zwischen jus und factum das Buch des Jansenius der kirchlichen Verdammung entziehen wollten, um dadurch die Censur der bekannten fünf Sätze illusorisch zu machen. Aber eben die Nothwendigkeit, solche Censuren nicht illusorisch werden zu lassen und den Irrthum auch aus seinen letzten Schlupfwinkeln zu vertreiben, ist der Grund, warum die Kirche das besagte Recht und Privilegium haben muß. Die Jansenisten beriefen sich hauptsächlich auf den Dreicapitelstreit, als ob hier die Orthodoxie der drei Capitel als ein einfaches, keiner dogmatischen Feststellung fähiges Factum behandelt worden, also kein Gedanke an die Unfehlbarkeit solcher Feststellungen damals in der Kirche vorhanden gewesen wäre, während im Gegentheil der Streit sich eben um die Frage drehte, ob eine solche Feststellung vorliege oder nicht; nur die Verdammungswürdigkeit der Personen wurde als einfaches, nicht dogmatisches Factum behandelt. Ferner beriefen sie sich auf den Fall des Papstes Honorius, als ob das sechste Concil, indem es dessen Briefe als häretisch censurirt habe, offenbar falsch geurtheilt hätte. Indeß was immer das sechste Concil geurtheilt haben mag, gewiß ist, daß der Papst (Leo II.) dieses doctrinelle Urtheil nicht bestätigt hat; er hat nur das Strafurtheil über Honorius bestätigt, letzteres aber so motivirt, daß der Gedanke an eine positive Häresie in dessen Briefen nicht nur nicht eingeschlossen, sondern positiv ausgeschlossen ist. Daß das Factum als solches nicht ein factum revelatum ist, sondern durch menschliche Mittel festgestellt werden muß, thut der Unfehlbarkeit keinen Eintrag, da es auch andere derartige Facta gibt, z. B. die Authenticität der Vulgata, deren unfehlbare Feststellung der Kirche nothwendig und darum kraft des Beistandes Gottes auch möglich ist. Wenn man weiter sagte, der sensus auctoris sei auch nicht einmal menschlich erkennbar, sondern ein secretum auctoris, so war das nur eine Fälschung der Frage; denn es handelt sich nicht um das, was der Auctor innerlich hat sagen wollen, sondern um das, was er äußerlich wirklich gesagt hat. Allerdings liegt in der objectiven Aeußerung auch eine Präsumtion für die innere Meinung des Verfassers, und kraft dieser Präsumtion urtheilt die Kirche auch über dessen Person. Aber dieses Urtheil über die Person hat dann auch nicht mehr einen dogmatischen, sondern einen polizeilichen Charakter und fordert daher an sich bloß eine praktische Anerkennung der damit motivirten Strafen oder Vorsichtsmaßregeln. — Literatur: Ueber die Censuren überhaupt gilt als Hauptwerk das gegen Ende des 17. Jahrhunderts erschienene Scrutinium doctrinarum des Franciscaners Antonius Sessa di Panormo. Die spätscholastischen Auctoren behandelten den Gegenstand meist im Tractat de fide (in 2, 2.

q. 11, a. 2; s. besonders Bañez und die Salmanticenses i. h. l.). Hierher gehören: Canus, De loc. l. 12, c. 9 sqq.; Suarez, De fide, disp. 20, art. 2 sq.; Lugo, De fide, disp. 20, art. 3; Ripalda in den Prolegomena seines Werkes gegen Bajus; Viva in der Quaestio prodroma seiner Trutina damnat. thes. Besonders zu empfehlen sind: Montagne, De censuris theol. (im Appendix von Tournely und bei Migne, Theol. I) und Gautier im Prodromus ad theol. dogm. diss. 2, c. 3 (bei Zaccaria, Thesaur. theol. I); neuestens Heinrich, Dogm. II, § 110. Speciell über das Factum dogmaticum s. d'Argentrée, Elem., Par. 1702, c. 7, art. 18 (das Bündigste und doch zugleich Vollständigste über das Verfahren der Kirche gegenüber den Irrthümern und ihren Urhebern); Régnier, De eccl., Opp. ed. Par. 1857, I, sect. 4, c. 2; Benettis, Privil. S. Petri, Rom. 1756, V, 245—399; Thomassin, Dissert. in conc., diss. 19 in V. Syn., n. 27—90; Muzzarelli, Buon uso della logica, Firenze 1821, II, Opusc. 24; Andries, Cathedra Rom., Mainz 1872, 225 ff.; die Artikel im „Katholik" 1867, II, 487 ff. und 544 ff. [Scheeben.]

Censuren, kirchliche (censurae ecclesiasticae), heißen gewisse Zuchtmittel, deren sich die Kirche bedient, um den Sünder zur Einsicht seines Verbrechens, zur Reue und zur Besserung zu bewegen. Bei den Römern bezeichnete Censura das Amt und die Thätigkeit des Censors, welcher einerseits den Personen- und Vermögensstand der einzelnen Bürger zu ermitteln und in die Tabulae censoriae einzutragen, andererseits Vergehen gegen die öffentliche Ehrbarkeit zu rügen und durch die Nota censoria zu strafen hatte. Im Sprachgebrauche der späteren Gesetze (l. 1 cod. Theod. de off. rector. provinc. 1, 7; l. 5 eod. ne s. baptism. iteretur 16, 6) erhielt das Wort Censura selbst die allgemeine Bedeutung von Strafe. Hiermit übereinstimmend belegte die Kirche in der ältesten Zeit (Tertullian, Cyprian) ohne Unterschied alle Arten ihrer damals gebräuchlichen Strafen (öffentliche Buße, Excommunication, bei Clerikern Suspension und Absetzung) mit dem Namen Censura (Morinus, De administrat. sacr. poenitent. 6, 25; J. H. Böhmer, Jus eccles. Protestant. 5, 37, 22 sq.), und der Grund hiervon ist ohne Zweifel in dem Umstande zu suchen, daß die kirchlichen Strafen gleich den notae censoriae nicht in der Zufügung eines positiven Uebels, sondern in der bloßen Entziehung bestimmter geistiger Güter und Gnaden bestanden, sei es der Theilnahme am Gebet, am heiligen Opfer, den Sacramenten oder der gesammten Mitgliedschaft der Kirche oder bei Clerikern der Amts- und Ehrenrechte (Bingham, Origines 16, 2, 6 sq.). Aber mit dem Erscheinen der Decretalensammlungen erhielt das Wort eine engere Bedeutung und wurde zur technischen Bezeichnung einer bestimmten Klasse von Kirchenstrafen. Auf die Anfrage, was unter censura ecclesiastica, wenn der Ausdruck in päpstlichen Schreiben sich finde, zu verstehen sei, antwortete Innocenz III.: per eam non solum interdicti, sed suspensionis et excommunicationis sententia valet intelligi (c. 20, X de verb. signif. 5, 40), und erklärte damit in authentischer Form, nur das Interdict, die Suspension und Excommunication können Censuren genannt werden. Nach dem inneren Wesen dieser drei Strafen und in Uebereinstimmung mit c. 18, C. II, q. 1; c. 1, VI de sent. excommunicat. 5, 11 machten die Glossatoren und ihnen folgend die späteren Canonisten die noch heute allgemein anerkannte Unterscheidung zwischen censurae oder poenae medicinales und poenae vindicativae. Jene bezwecken vor Allem die Besserung des Bestraften und werden nach Erreichung derselben wieder zurückgezogen, während die poenae vindicativae eigentliche Strafen sind, welche, ohne die Besserung völlig auszuschließen, in erster Linie den Bruch des Rechts durch Zufügung eines Uebels vergelten, die verletzte Rechtsordnung sühnen wollen. Zu denselben gehören die Geldbußen, körperliche Züchtigung, Gefängniß, lebenslängliche Verweisung in ein Kloster, Entziehung des kirchlichen Begräbnisses und bei Clerikern Deposition, Degradation, sowie die Suspension, wenn dieselbe auf eine bestimmte Zeitdauer verhängt wird (z. B. c. 2, D. LV; c. 2, 3 X de clerico percuss. 5, 25; c. 3, § 2, X de clandest. desponsat. 4, 3; c. 1, VI de sent. et re judicat. 2, 14; Trid. Sess. XXIII, c. 10 de ref.). Auch die im Beichtstuhle auferlegten Bußwerke, als Beten, Fasten, Almosen rc., fallen unter den Begriff der poenae vindicativae, denn ihr Hauptzweck ist nicht auf die Besserung, sondern die Sühne und Genugthuung für die begangenen Sünden gerichtet (Trid. Sess. XIV, c. 8 de poenit.: Zenner, Instruct. pract. confess., ed. quarta, 2, 1, c. 3, § 131). Die aus einem Vergehen entspringende Irregularität kann weder zu den Censuren, noch zu den poenae vindicativae gerechnet werden — sie ist überhaupt keine Strafe, sondern der durch ein Delict herbeigeführte Zustand der Unfähigkeit, die Weihen zu empfangen oder die empfangenen fernerhin auszuüben (Seitz, Recht des Pfarramtes, Regensb. 1840, II, 1, 79 ff.; Hinschius, System des kath. Kirchenrechts, Berlin 1869, I, 10).

Die Censuren werden je nach der Art und Weise ihrer Verhängung verschieden eingetheilt. Sind sie durch ein allgemein und bleibend geltendes Gesetz für bestimmte Vergehen angedroht, und handelt der kirchliche Obere, der sie ausspricht, nur als Vollstrecker des Gesetzes, so heißen sie censurae juris oder canonis; werden sie, ohne in einem allgemeinen Gesetze enthalten zu sein, vom Richter kraft seiner Jurisdiction für einen speciellen, vorübergehenden Fall verhängt, so liegen die censurae hominis vor (beide erwähnt in c. unic. VI de M. et O. 1, 17) und zwar entweder als sententiae generales oder speciales: ersteres, wenn sich das Verbot oder die Drohung auf alle erstreckt, die sich des bestimmten Ver-

gehens, das auf diese Weise unterdrückt werden soll, schuldig machen würden (Beispiele in c. 21, X de sent. excommunicat. 5, 39; c. 2, VI de constit. 1, 2); letzteres, wenn die Censur bloß gegen eine einzelne Person gerichtet ist und ein bereits begangenes Vergehen bestrafen will. — Von großer Wichtigkeit für das Verständniß der kirchlichen Gesetze ist die Unterscheidung in censurae ferendae und latae sententiae. Jene setzen gleich den eigentlichen Strafen immer eine richterliche Untersuchung voraus und treten nur durch einen förmlichen Urtheilsspruch in Wirksamkeit; diese dagegen sind schon vom Gesetz für bestimmte schwere Delicte angedroht und treten ohne Dazwischenkunft des Richters in dem Augenblicke ein, in welchem die verbotene Handlung begangen wird, ausgenommen bei Bischöfen und höheren Prälaten, wenn sie in dem betreffenden Gesetze nicht ausdrücklich genannt sind (c. 4, VI de sent. excommunicat. 5, 11; cf. c. 37, VI de elect. 1, 6). Ueber das Alter der censurae latae sententiae, ihren allzu häufigen Gebrauch und die theilweise Reduction durch die Constitution Sedis Apostolicae vom 12. October 1869 s. d. Artt. Apostolicae Sedis, Bann und Bulla in Coena. Ist die Handlung geheim und Niemandem bekannt, so ist es auch die eingetretene Censur — sie besteht nur vor Gott und dem Gewissen; gelangte sie aber zur allgemeinen Kenntniß, so ist die Censur gleichfalls offenkundig; soll die geheimgebliebene Strafe öffentlich bekannt gemacht werden, so wird über das wirkliche Vorhandensein des Vergehens eine gerichtliche Untersuchung und die förmliche Erklärung erfordert, die angedrohte Censur sei thatsächlich eingetreten (z. B. c. 19, VI de haeret. 5, 2; c. 2 de poenis in Clement. 5, 8; über die sententia declaratoria vgl. Thesaurus, De poenis eccles. I, c. 6 sqq.). Die Ausdrücke, mit welchen die Gesetze die Censuren verhängen, sind sehr mannigfaltig und lassen nicht immer mit voller Sicherheit erkennen, ob eine censura latae oder ferendae sententiae ausgesprochen werden wolle. Daß die erstere gemeint sei mit den Worten: ipso facto, ipso jure, eo ipso sit excommunicatus oder suspensus, excommunicatus habeatur donec obediat, nostra auctoritate, virtute praesentis constitutionis sit excommunicatus, sciat se esse excommunicatum, suspensum etc. kann nicht zweifelhaft sein, und die Formeln: excommunicationem incurrat oder ecclesiastico subjaceat interdicto hat die Congregatio Concilii gleichfalls auf die censura latae sententiae bezogen (Fagnani, Comment. in c. 48, X de sent. excomm. 5, 39, n. 56 sq.). Deuten dagegen die gebrauchten Worte auf die Zukunft und eine richterliche Mitwirkung, wird also die Strafe vorläufig bloß angedroht, so ist die censura ferendae sententiae anzunehmen, z. B. excommunicetur, suspendatur, subjacebit interdicto, excommunicationem se noverit incursurum, sit excommunicatus, suspensus etc. (Suarez, De Censuris, Disput. III, Sect. 3; Navarrus, Manuale c. 17; Reiffenstuel, Jus can. l. 5, tit. 39, § 3, 83 sq.). Läßt endlich der Wortlaut, z. B. prohibemus, jubemus sub poena, sub interminatione anathematis (c. 21, X de jure patronat. 3, 38; c. 5, X ne clerici vel monachi 3, 50), die Intention des Gesetzgebers als zweifelhaft erscheinen und bietet auch der Zusammenhang keine sicheren Anhaltspunkte, so ist nach dem Grundsatze: in poenis benignior est interpretatio facienda (c. 49, VI de reg. jur.) für die mildere Strafe, also die censura ferendae sententiae zu entscheiden. (Ueber die Fragen, wer die Censuren zu verhängen berechtigt sei, und welche Personen denselben unterliegen, über die Vorbedingungen ihrer Verhängung und das gerichtliche Verfahren, über die Absolution s. d. Art. Bann.) — Literatur: Die Tractate De Censuris von Alterius, Gibalinus, Felicianus, Ugolinus, Suarez, Avila, Dicastillo, van Espen; Kober, Der Kirchenbann, Tübingen 1857; Ders., Die Suspension der Kirchendiener, Tübingen 1862; Ders., Das Interdict, in Moy-Vering, Archiv XXI und XXII; Avancini, Constit. qua censurae latae sententiae limitantur, ed. II., Rom. 1871; Mittermüller, Ueber die Reformen der kirchlichen Censuren, Archiv XXVI; Eck, De natura poenarum secundum jus canonicum, Berolini 1860, 30 sqq. [v. Kober.]

Verbesserungen.

Spalte 221 zum Artikel Beichtbücher und Spalte 1590 zum Artikel Bußdisciplin ist das inzwischen erschienene Werk von H. Jos. Schmitz, Die Bußbücher und die Bußdisciplin der Kirche, Mainz 1883, nachzutragen.

„ 666, Zeile 17 v. o. lies: Bon., statt: Don.

„ 786, „ 15 v. o. lies: Dalberg von Worms, statt: von Mainz.

„ 802, „ 36 v. o. füge bei: Nach dem Aussterben der Familie Albani wurde die Bibliothek verkauft und ging durch Schiffbruch auf dem Meere zu Grunde.

„ 808, „ 27 v. o. lies: Bodmann, statt: Bedmann.

„ 1036, „ 15 v. o. lies: Justus, statt: Rufus.

„ 1650, „ 14 v. o. füge bei: H. Balg, Der Dichter Caedmon und seine Werke, Bonner Dissertation 1882.

„ 1813, „ 15 v. u. lies: III d, statt: VII.

Wetzer und Welte's

Kirchenlexikon

oder

Encyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hülfswissenschaften.

Zweite Auflage

in neuer Bearbeitung, unter Mitwirkung vieler katholischen Gelehrten

begonnen von

Joseph Cardinal Hergenröther,

fortgesetzt von

Dr. Franz Kaulen,
Professor der Theologie zu Bonn.

BODL: LIBR.
FOREIGN
PROGRESS

Mit Approbation des Hochw. Capitels-Vicariats Freiburg.

Zwölftes Heft.

Freiburg im Breisgau. 1882.
Herder'sche Verlagshandlung.
Zweigniederlassungen in Straßburg, München und St. Louis, Mo.

12

Die zweite Auflage des Kirchenlexikons erscheint in zehn Bänden von 10—12 Heften à 6 Bogen Umfang. Der Subscriptionspreis eines Heftes beträgt *M.* 1.

Von der Unterzeichneten sind durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Atlas archéologique
de la Bible

d'après les meilleurs documents, soit anciens, soit modernes
et surtout

d'après les découvertes les plus récentes

faites dans

la Palestine, la Syrie, la Phénice, l'Egypte et l'Assyrie

destiné à faciliter l'intelligence des saintes écritures

par

M. L. Cl. Fillion,

prêtre de Saint-Sulpice, professeur d'écriture sainte au grand séminaire de Lyon.

1 vol. in 4°: 93 Tafeln mit 60 Seiten Text. Preis *M.* 16.

Prospekte mit Illustrationsproben gratis und franco.

Sancti Thomae Aquinatis

Doctoris angelici,

opera omnia,

jussu impensaque

Leonis XIII., P. M.,

edita.

Tomus primus:

Commentaria in Aristotelis libros Perihermeneias et posteriorum analyticorum cum synopsibus et annotationibus

Fr. Thomae M. Zigliara,

O. Pr., S. R. E. Cardinalis.

Dieses grossartige Werk erscheint in drei verschiedenen Ausgaben zu folgenden Preisen:

Ausgabe I. Folio auf Handpapier *M.* 40.
„ *II.* gr. 4°. auf Handpapier *M.* 28.
„ *III.* gr. 4°. auf Maschinenpapier *M.* 24.

Wir sind in der Lage, zu diesem Werke einen hübschen und starken Einband in *Rück-* und *Eck-Schweinsleder* oder auch ganz Schweinsleder mit Rothschnitt zu verhältnissmässig billigem Preise zu besorgen und empfehlen, das Werk gebunden zu bestellen.

Doctoris Seraphici

Sancti Bonaventurae

S. R. E. Episc. Card.

OPERA OMNIA,

jussu et auctoritate

R[mi] P. Bernardini a Portu Romantino,

totius ordinis minorum s. P. Francisci ministri generalis edita.

Studio et cura P. P. Collegii a sancto Bonaventura ad plurimos codices mss. emendata anecdotis aucta, prolegomenis scholis notisque illustrata.

Von dieser neuen Ausgabe der Werke des hl. Bonaventura ist soeben der erste Band, 64 Bogen in gr. 4°. auf starkem Handpapier erschienen. Der zweite Band ist bis Juli d. J. zu erwarten.

Preis: *M.* 15.

Prospekte mit angehängter Druckprobe auf Verlangen gratis und franco.

Freiburg im Breisgau.

Herder'sche Verlagshandlung.

In der **Herder'schen Verlagshandlung** in **Freiburg** sind soeben erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Handbuch
der
katholischen Dogmatik.

Von Dr. **M. Jos. Scheeben,**
Professor am Erzbischöflichen Priesterseminar zu Köln.

Mit Approbation des Hochw. Erzbischöflichen Ordinariates zu Köln.

Dritter Band.

Erste Abtheilung.

gr. 8⁰. (X u. 630 S.) *M.* 8.

(Bildet die XXII. Abtheilung der I. Serie unserer „Theologischen Bibliothek".)

Früher ist erschienen:

Erster Band. gr. 8⁰. (915 S.) *M.* 10.80.

Zweiter Band. gr. 8⁰. (XII u. 925 S.) *M.* 12.

Gegenwärtige Abtheilung liefert, im Anschluß an die im II. Band enthaltene grundlegende Lehre von dem Wesen und dem Ursprunge Christi, den Ausbau der Christologie, die Soteriologie und die Mariologie, alle drei Partien in so allseitiger, systematischer Ausführung, wie sie in keinem neueren Werke, selbst in keiner Monographie, sich finden dürfte. Alles, was die heilige Schrift, die Tradition und die Theologie der Vergangenheit über die Herrlichkeit Christi und seiner heiligen Mutter darbietet, hat der Verfasser zu einem harmonischen, lebensvollen und farbenreichen Bilde vereinigt, ebenso den strengsten Anforderungen der Wissenschaft, wie den Bedürfnissen der Frömmigkeit Rechnung tragend. Insbesondere wird die gründliche und originelle Behandlung des Priesterthums und des Opfers Christi, sowie die hier zum ersten Mal versuchte Darstellung der ganzen Mariologie, als eines wesentlichen Gliedes im dogmatischen System, dem Buche viele Freunde gewinnen.

Papst Innocenz III.
und seine Zeit.

Von

J. N. Brischar,
der Philosophie und Theologie Doctor.

12⁰. (VIII u. 342 S.) *M.* 2.

Die Schrift, zu der „Sammlung historischer Bildnisse" gehörig, schildert das Pontificat des glorreichsten Repräsentanten des mittelalterlichen Papstthums. Indem dasselbe als der Brennpunkt erscheint, in welchem alle großartigen Bewegungen zusammenliefen, die in jener ereignißvollen, thatkräftigen Zeit das Leben der Völker und Staaten bestimmten, gestaltet sich dessen Geschichte naturgemäß zu einer Geschichte des gesammten christlichen Abendlandes in jener Epoche und werden demgemäß die höchst interessanten Begebenheiten desselben auch vorzugsweise nach den einzelnen Ländern und Staaten geordnet dem Leser vorgeführt. Die Darstellung beruht auf umfassendem und eingehendem Quellenstudium.

B

Wetzer und Welte's

Kirchenlexikon

oder

Encyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hülfswissenschaften.

Zweite Auflage

in neuer Bearbeitung, unter Mitwirkung vieler katholischen Gelehrten

begonnen von

Joseph Cardinal Hergenröther,

fortgesetzt von

Dr. Franz Kaulen,

Professor der Theologie zu Bonn.

Mit Approbation des Hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg.

BODL: LIBR.
FOREIGN
PROGRESS

Dreizehntes Heft.

Freiburg im Breisgau. 1882.
Herder'sche Verlagshandlung.
Zweigniederlassungen in Straßburg, München und St. Louis, Mo.

13

Die zweite Auflage des Kirchenlexikons erscheint in zehn Bänden von 10—12 Heften à 6 Bogen Umfang. Der Subscriptionspreis eines Heftes beträgt *M.* 1.

In der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Die Constitution Unigenitus,

ihre Veranlassung und ihre Folgen.

Ein Beitrag zur Geschichte des Jansenismus.

Nach den Quellen dargestellt

von **Andreas Schill,**
Doctor der Theologie.

gr. 8°. (VIII u. 336 S.) *M.* 3.

„Ein sehr gründliches und zumal für unsere Zeit sehr verdienstvolles Werk. Abgesehen davon, daß in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts die Bulle Unigenitus der Mittelpunkt wurde, um den sich alle Bestrebungen der jansenistischen Sectirer und ihrer kirchlichen Gegner concentrirten, und daß somit die genaue Darstellung der damaligen Geschichte der Bulle eine Geschichte des Jansenismus jener Zeit wiedergibt, bietet gerade in unsern Tagen eine sichere, zuverlässigen Quellen entnommene Kenntniß dieser Häresie einen geeigneten Maßstab der Beurtheilung für gewisse sehr verwandte Bewegungen der kirchlichen Gegenwart . . . Mit welchem Fleiße der Verfasser die Masse der vorhandenen Quellen und Bearbeitungen zusammengebracht, mit welcher Treue und Umsicht er sie benützt hat, um ein neues, selbstständiges, lebensvolles Bild der bearbeiteten Epoche zu entwerfen, davon mögen — das wünschen wir — recht Viele durch eigenes Studium Einsicht nehmen. Die Darstellung fließt in ruhiger, historischer Objectivität hin, und die Sprache ist klar, präcis und dem Gegenstand durchaus angemessen."

(Zeitschrift für kath. Theologie. Innsbruck. 1877. S. 145 ff.)

Theodor von Mopsuestia

und

Junilius Africanus

als Exegeten.

Nebst einer kritischen Textausgabe von des letzteren
Instituta regularia divinae legis.

Von **Dr. Heinrich Kihn,**
Professor der Theologie an der k. Universität Würzburg.

gr. 8°. (XXIV u. 528 S.) *M.* 6.80.

„Der Hauptwerth dieser verdienstvollen Schrift liegt in den positiven Resultaten, welche der Verfasser auf Grund mühsamer und eingehender Quellenuntersuchungen über die Person des Junilius Africanus und dessen Schrift: Instituta regularia divinae legis zu Tage gefördert hat. Denn damit ist eine Frage endgiltig gelöst, an welcher bis jetzt Exegeten und Literaturhistoriker einfach vorbeizugehen pflegten, um sich mit einigen hergebrachten unsicheren Angaben zu begnügen."

(Theol. Quartalschrift. 1880. 3. Heft.)

KIHN, DR. HENRICUS, IUNILII AFRICANI INSTITUTA REGULARIA DIVINAE LEGIS EX AMPLIORE LIBRO QUI INSCRIBITUR ‚THEODOR VON MOPSUESTIA UND JUNILIUS AFRICANUS ALS EXEGETEN'. IN USUM PRAELECTIONUM PUBLICARUM. gr. 8°. (II u. 64 S.) 80 *Pf.*

Werke von Dr. Franz Hettinger,

Päpstl. Hausprälat, Professor an der Universität zu Würzburg.

In der **Herder'**schen Verlagshandlung in Freiburg sind erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Die göttliche Komödie des Dante Alighieri nach ihrem wesentlichen Inhalt und Charakter dargestellt. Ein Beitrag zu deren Würdigung und Verständniß. Mit Dante's Bildniß. 8°. (XII u. 586 S.) 1880. *M.* 5. Elegant geb. in Halbleder mit Pergament-Ecken und Carminschnitt *M.* 6.

„Der Verfasser der ausgezeichneten „Apologie des Christenthums" hat sich durch dieses neueste Werk seiner Gelehrsamkeit den größten Dank aller jener verdient, die sich mit dem göttlichen Werke des unsterblichen Florentiners beschäftigen. Schon die Eintheilung, nach der in acht Capiteln Dante's Leben und Schriften, die Grundidee und der Charakter der Göttlichen Komödie, die Hölle, das Fegfeuer, das Paradies, die Idee der sittlichen Weltordnung, die Theologie und Politik der Göttlichen Komödie behandelt werden, zeigt, wie verständnißvoll der Verfasser den schwierigen Stoff zu disponiren verstand. Die Behandlung der einzelnen Capitel, bei der durch Anführung der betreffenden Stellen nach der Uebersetzung von Philalethes der Leser stets die Eigenthümlichkeit der Anschauungs- und Ausdrucksweise Dante's verfolgen kann, ist nicht nur eingehend und klar, sondern zeigt auch die umfassende Belesenheit, die sich der Verfasser über die umfangreiche Dante-Literatur angeeignet hat. Keiner, der sich mit dem Studium dieser christlichen Dichtung beschäftigt, sollte Hettinger's ‚Beitrag zu deren Würdigung und Verständniß' ungelesen lassen. Möge derselbe beitragen mit der Erleichterung des Verständnisses auch die ernstliche Beschäftigung mit Dante's gewaltigem, auf durchaus christlicher Anschauungsweise beruhendem Geisteswerke in weiteren Kreisen wieder anzuregen." (Theol.-pract. Quartalschrift. Linz, 1881. 2. Heft.)

„Wie alle Arbeiten aus Hettinger's Feder, so ist auch die vorstehende durch gründliche Gelehrsamkeit und lichtvolle Darstellung ausgezeichnet. Der Verfasser erscheint besonders zur Würdigung der Göttlichen Komödie berufen, und man merkt es ihm auf jedem Blatt ab, daß die Ehrfurcht, Liebe und Bewunderung, welche er dem Dichter entgegenbringt, dem ganzen Manne gilt, daß der Standpunkt, von welchem aus Dante sein Gedicht geschrieben hat, auch dem Verfasser der höchste ist." (Theol. Literaturztg. v. Schürer. 1881. Nr. 20.)

Die „Krisis des Christenthums", Protestantismus und katholische Kirche. 8°. (VIII u. 149 S.) 1881. *M.* 1.50.

Lehrbuch der Fundamental-Theologie oder Apologetik. Mit Approbation des hochw. Capitels-Vicariats Freiburg. Vollständig in zwei Theilen:

Erster Theil. **Der Beweis der christlichen Religion.** gr. 8°. (XII u. 435 S.) 1879. *M.* 6.

Zweiter Theil. **Der Beweis der katholischen Religion.** gr. 8°. (XII u. 484 S.) 1879. *M.* 6.

(Bildet die XVI. und XVII. Abtheilung unserer „Theologischen Bibliothek".)

Apologie des Christenthums. Fünfte, auf's Neue durchgesehene und vermehrte Auflage. Mit Approbation des hochw. Erzbischofs von Freiburg. Vollständig in zwei Bänden oder fünf Abtheilungen. 8°. (L u. 2935 S.) *M.* 20. Elegant geb. in fünf Halblederbänden mit Goldtitel *M.* 28.80.

Erster Band in zwei Abtheilungen. **Der Beweis des Christenthums.** 8°. (XXII u. 1106 S.) 1875. *M.* 8.

Zweiter Band in drei Abtheilungen. **Die Dogmen des Christenthums.** 8°. (XXVIII u. 1829 S.) 1879 bis 1880. *M.* 12.

David Friedrich Strauß. Ein Lebens- und Literaturbild. 8°. (72 S.) 1875. 80 *Pf.*

Die kirchliche Vollgewalt des Apostolischen Stuhles. 8°. (II u. 203 S.) 1873. *M.* 1.60.

Der Kampf der Kirche in der Gegenwart. Zwei Predigten, gehalten in der Nationalkirche Sancta Maria de Anima zu Rom. 8°. (28 S.) 1869. 30 *Pf.*

B

Wetzer und Welte's
Kirchenlexikon
oder
Encyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hülfswissenschaften.

Zweite Auflage

in neuer Bearbeitung, unter Mitwirkung vieler katholischen Gelehrten

begonnen von

Joseph Cardinal Hergenröther,

fortgesetzt von

Dr. Franz Kaulen,

Professor der Theologie zu Bonn.

Mit Approbation des Hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg.

BODL: LIBR.
FOREIGN
PROGRESS

Vierzehntes Heft.

Freiburg im Breisgau. 1882.
Herder'sche Verlagshandlung.
Zweigniederlassungen in Straßburg, München und St. Louis, Mo.

14

Die zweite Auflage des Kirchenlexikons erscheint in zehn Bänden von 10—12 Heften à 6 Bogen Umfang. Der Subscriptionspreis eines Heftes beträgt *M*. 1.

Im Commissionsverlage der Unterzeichneten ist soeben erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Die pseudo-aristotelische Schrift

Ueber das reine Gute

bekannt unter dem Namen

Liber de causis.

Im Auftrage der **Görres-Gesellschaft**

bearbeitet von

Otto Bardenhewer,

Doctor der Philosophie und der Theologie.

gr. 8. (XVIII u. 330 S.) *M.* 13.50.

Von demselben Verfasser ist früher in unserem Verlage erschienen:

Des heiligen Hippolytus von Rom

Commentar zum Buche Daniel.

Ein literärgeschichtlicher Versuch.

gr. 8°. (IV u. 107 S.) *M.* 2.

„Sehr tüchtige Kenntnisse, eine bis in's Kleinste sich erstreckende Akribie, kritischer Geist und eine überaus klare Darstellung machen dem Verfasser, wie seinem Lehrer Gildemeister, dessen ‚ebenso freundlicher als durchgreifender Hülfe rücksichtlich der in die orientalische Sprach- und Literaturkunde einschlagenden Partien' er dankbarst Erwähnung thut, alle Ehre."
(Theolog. Literaturzeitung von Schürer. 1877. Nro. 18.)

Polychronius,

Bruder Theodors von Mopsuestia und Bischof von Apamea.

Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese.

gr. 8°. (IV u. 99 S.) *M.* 1.50.

„Die ganze Arbeit muss als eine formell wie inhaltlich sehr gelungene bezeichnet werden. Die Darstellung ist durchsichtig und klar, kurz und prägnant. Der Verfasser hat auf das Schriftchen grossen Fleiss verwendet und seine schwierige Aufgabe vollständig gelöst. Namentlich bekundet die Arbeit kritische Schärfe und treffendes Urtheil, sowie überhaupt die hohe Befähigung des Verfassers zur Lösung kritisch-exegetischer Fragen."
(Literar. Handweiser. 1879. Nro. 239.)

Freiburg (Baden).

Herder'sche Verlagshandlung.

In der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Einleitung
in
die heilige Schrift
Alten und Neuen Testaments
von
Dr. Franz Kaulen.

Mit Approbation des hochw. Capitels-Vicariats Freiburg.

Erste Hälfte. Allgemeine Einleitung. gr. 8°. (VIII u. 152 S.) *M.* 2.

Zweite Hälfte, erste Abtheilung. **Besondere Einleitung in das Alte Testament.** gr. 8°. (S. 153—370.) *M.* 3.

(Bildet die IX. und XX. Abtheilung unserer „Theologischen Bibliothek".)

Die besondere Einleitung in das **Neue Testament** wird das Werk abschließen.

Die „Theologische Literaturzeitung", herausgegeben von Dr. **Harnack** und Dr. **Schürer**, Proff. zu **Gießen,** sagt in Nro. 14 des Jahrg. 1882 über dieses Werk:

„Was ich Theologische Literaturzeitung 1877, 13 ff. zur Charakterisirung der 1876 erschienenen ersten Hälfte bemerkt habe, gilt ebenso für diese zweite Lieferung, in welcher die dort entwickelten Principien im Einzelnen durchgeführt werden. Die Zeiten, wo katholische Theologen sich mit der Freiheit eines Movers bewegen konnten, sind leider nicht mehr. Aber mit der heutzutage auf katholischer Seite vorauszusetzenden Gebundenheit leistet der Verfasser in ruhig sachlicher und vielfach von gediegenem Wissen zeugender Darstellung was nur irgend erwartet werden kann, und auch nach diesem zweiten Theile ist das Urtheil berechtigt, daß dieß Werk Kaulens zu den besten neueren Leistungen der katholischen Theologie für die biblische Wissenschaft gehört. Aus den letzten Jahren wüßte ich ihm sogar keine andere an die Seite zu stellen. In würdigem Tone der überall nur kurz gefaßten Polemik kann dieses Buch Allen, und nicht zum mindesten den protestantischen Kritikern, als Muster dienen; es macht nach dieser Seite einen überaus wohlthuenden Eindruck. Auch derjenige, welcher die auf Rechtfertigung des kirchlich traditionellen Urtheils über die heiligen Schriften ausgehende Tendenz des Verfassers nicht theilt, wird für seine eigene Anschauung lernen können aus des Verfassers Textkritik. . . .

Es wäre zu wünschen, daß das in seiner Art gediegene Buch von den katholische Theologie Studierenden fleißig benutzt würde. Wenn dieselben nur die hier zu erwerbenden Kenntnisse sich aneignen wollten, würde es bei ihnen mit der Bibelkunde bedeutend besser bestellt sein, als es im Durchschnitt gegenwärtig der Fall zu sein scheint."

Marburg i. H. Wolf Baudissin.



B

BODL: LIBR
FOREIGN
PROCESS

Wetzer und Welte's

Kirchenlexikon

oder

Encyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hülfswissenschaften.

Zweite Auflage

in neuer Bearbeitung, unter Mitwirkung vieler katholischen Gelehrten

begonnen von

Joseph Cardinal Hergenröther,

fortgesetzt von

Dr. Franz Kaulen,
Professor der Theologie zu Bonn.

Mit Approbation des Hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg.

Fünfzehntes Heft.

Freiburg im Breisgau. 1882.
Herder'sche Verlagshandlung.
Zweigniederlassungen in Straßburg, München und St. Louis, Mo.

Die zweite Auflage des Kirchenlexikons erscheint in zehn Bänden von
10—12 Heften à 6 Bogen Umfang.
Der Subscriptionspreis eines Heftes beträgt *M.* 1.

In der Unterzeichneten erscheint unter dem Titel:

Illustrierte Bibliothek der Länder- und Völkerkunde

eine Sammlung illustrierter Schriften zur Länder- und Völkerkunde, die sich durch zeitgemäßen interessanten und gediegenen Inhalt, gemeinverständliche Darstellung, künstlerische Schönheit und sittliche Reinheit der Illustration, sowie durch elegante Ausstattung auszeichnen sollen.

Als erstes Werk dieser Bibliothek wurde soeben ausgegeben:

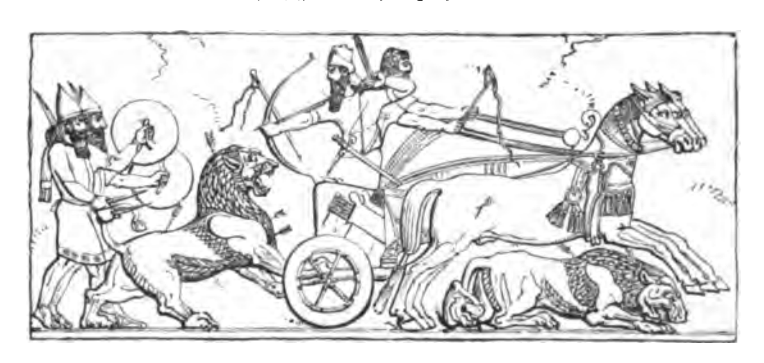
Assyrien und Babylonien

nach den neuesten Entdeckungen.

Von

Dr. **Fr. Kaulen,**

Professor der Theologie zu Bonn.



Zweite, erweiterte Auflage.

Mit 49 Illustrationen, einer Inschrifttafel und zwei Karten.

gr. 8°. (VIII u. 222 S.) *M.* 4. Elegant geb. in Original-Einband *M.* 6.

„Nicht als Fachgelehrter, sondern als Berichterstatter für alle Gebildeten, hat Kaulen die Ergebnisse der assyrisch-babylonischen Forschung vor einigen Jahren dargestellt. Die Theilnahme, die das Buch fand, war so bedeutend, daß nunmehr eine neue erweiterte Auflage erscheinen konnte. In vortrefflicher Ausstattung, bereichert durch 49 Illustrationen, welche die babylonische und assyrische Cultur in allen ihren Gestaltungen veranschaulichen, wird das vorliegende Buch Vielen willkommen sein. Wir dürfen dasselbe als eine interessante Gabe christlicher Wissenschaft in allgemein zugänglicher Form unseren Lesern empfehlen."

(Neue Preuß. [Kreuz-] Zeitung. 1882. Sonntagsbeilage Nr. 48.)

Freiburg (Baden), Dezember 1882.

Herder'sche Verlagshandlung.

In der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Geschichte
des
deutschen Volkes
seit dem Ausgang des Mittelalters.

Von

Johannes Janssen.

Vollständig in etwa sechs Bänden.

Erster Band. Deutschlands allgemeine Zustände beim Ausgang des Mittelalters. Siebente verbesserte Auflage. gr. 8°. (XLI u. 619 S.) *M.* 6.60. Elegant geb. *M.* 7.80.
Die achte Auflage unter der Presse.

Zweiter Band. Vom Beginn der politisch-kirchlichen Revolution bis zum Ausgang der socialen Revolution von 1525. Siebente verbesserte Auflage. gr. 8°. (XXVIII u. 589 S.) *M.* 6.30. Elegant geb. *M.* 7.60.

Dritter Band. Die politisch-kirchliche Revolution der Fürsten und Städte und ihre Folgen für Volk und Reich bis zum sogenannten Augsburger Religionsfrieden von 1555. Sechster Abdruck. gr. 8°. (XXXIX u. 733 S.) *M.* 7.50. Elegant geb. *M.* 8.80.
Die siebente Auflage unter der Presse.

Originaleinband: Leinwand mit Deckenpressung.
Einbanddecken à *M.* 1. pro Band.
Jeder Band umfaßt eine bestimmte Periode und ist einzeln käuflich.

An meine Kritiker.

Nebst Ergänzungen und Erläuterungen
zu den
drei ersten Bänden meiner Geschichte des deutschen Volkes.

Von **Johannes Janssen.**

Achtes Tausend.

gr. 8°. (XI u. 227 S.) *M.* 2.20. Elegant geb. in Leinwand mit Deckenpressung (übereinstimmend mit dem Originaleinbande der „Geschichte" d. d. V.) *M.* 3.20.

I/— B

BODL: LIBR.
FOREIGN
PROGRESS

Wetzer und Welte's

Kirchenlexikon

oder

Encyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hülfswissenschaften.

Zweite Auflage

in neuer Bearbeitung, unter Mitwirkung vieler katholischen Gelehrten

begonnen von

Joseph Cardinal Hergenröther,

fortgesetzt von

Dr. Franz Kaulen,

Professor der Theologie zu Bonn.

Mit Approbation des Hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg.

Sechzehntes Heft.

Freiburg im Breisgau. 1883.

Herder'sche Verlagshandlung.

Zweigniederlassungen in Straßburg, München und St. Louis, Mo.

Die zweite Auflage des Kirchenlexikons erscheint in zehn Bänden von 10—12 Heften à 6 Bogen Umfang.

Der Subscriptionspreis eines Heftes beträgt *M.* 1.

In der Unterzeichneten ist soeben erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Die

kanonischen Ehehindernisse

nach dem

geltenden gemeinen Kirchenrechte.

Für den Kuratklerus in Deutschland, Oesterreich und der Schweiz praktisch dargestellt

von

J. Weber,
Stadtpfarrer und Kamerer in Ludwigsburg.

Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg.

Dritte, verbesserte und vermehrte Auflage.

gr. 8⁰. (VIII u. 527 S.) *M.* 6.

Das Buch entspricht ausgezeichnet dem praktischen Bedürfnisse. Besonderer Bezug ist genommen auf die Anweisung für die geistlichen Gerichte des Kaiserthums Oesterreich, von welcher im Auftrage des apostolischen Stuhles der Pronuntius Viale Prelà zur Zeit die Erklärung abgegeben, daß die österreichischen Bischöfe ihr tuta conscientia folgen dürften; dieselbe wurde zur Nachachtung vom Heiligen Stuhle auch dem Bischof von Rottenburg und andern deutschen Bischöfen empfohlen. Klar und möglichst kurz sind in dem Buche die allgemeinen Rechtsregeln hingestellt, die dann in einer Menge praktischer Fälle eine nähere Erläuterung finden. Ueber Dispensen, Dispensationsgründe u. s. w. sind ferner alle nöthigen Anweisungen gegeben und für alle Arten schriftlicher Ausstellungen, Gesuche u. dergl. sind Formulare beigefügt. Die Materien sind recht übersichtlich geordnet, so daß man sich leicht zurechtfindet; außerdem ist ein alphabetisches Nachschlage-Register beigefügt.

Freiburg (Baden).

Herder'sche Verlagshandlung.

In der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg ist soeben erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Die

Offenbarung des hl. Johannes

im Lichte des

Evangeliums nach Johannes.

Eine Skizze der königlichen Herrschaft Jesu Christi

von

Ph. Krementz,

Bischof von Ermland.

gr. 8⁰. (IV u. 196 S.) *M.* 3.

Von **demselben Verfasser** sind früher bei uns erschienen:

Das Leben Jesu

die

Prophetie der Geschichte seiner Kirche.

gr. 8⁰. (IX u. 188 S. u. 1 Tabelle.) *M.* 1.80.

Grundlinien

zur

Geschichtstypik der heiligen Schrift.

Ein

Beitrag zum Verständniß der heiligen Geschichte und der Weltgeschichte.

Nebst einem Anhange über die Typik des Buches Ruth.

8⁰. (X u. 166 S.) *M.* 1.80.



Wetzer und Welte's

Kirchenlexikon

oder

Encyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hülfswissenschaften.

Zweite Auflage

in neuer Bearbeitung, unter Mitwirkung vieler katholischen Gelehrten

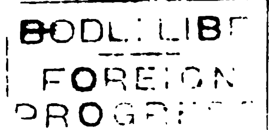
begonnen von

Joseph Cardinal Hergenröther,

fortgesetzt von

Dr. Franz Kaulen,

Professor der Theologie zu Bonn.



Mit Approbation des Hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg.

Siebenzehntes Heft.

Freiburg im Breisgau. 1883.
Herder'sche Verlagshandlung.
Zweigniederlassungen in Straßburg, München und St. Louis, Mo.

Die zweite Auflage des Kirchenlexikons erscheint in zehn Bänden von 10—12 Heften à 6 Bogen Umfang.

Der Subscriptionspreis eines Heftes beträgt *M.* 1.

In der Unterzeichneten ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Geschichte

des

deutschen Volkes

seit dem Ausgang des Mittelalters.

Von

Johannes Janssen.

Vollständig in etwa sechs Bänden.

Erster Band. **Deutschlands allgemeine Zustände beim Ausgang des Mittelalters. Siebente Auflage.** gr. 8°. (XLI u. 619 S.) *M.* 6.60; elegant geb. *M.* 7.80.

Zweiter Band. **Vom Beginn der politisch-kirchlichen Revolution bis zum Ausgang der socialen Revolution von 1525. Sechster verbesserter Abdruck.** gr. 8°. (XXVIII u. 587 S.) *M.* 6.30; elegant geb. *M.* 7.60.

Dritter Band. **Die politisch-kirchliche Revolution der Fürsten und Städte und ihre Folgen für Volk und Reich bis zum sogenannten Augsburger Religionsfrieden von 1555.** gr. 8°. (XXXIX u. 733 S.) *M.* 7.50; elegant geb. *M.* 8.80.

Einbanddecken à *M.* 1 pro Band.

Jeder Band umfaßt eine bestimmte Periode und ist einzeln käuflich.

Freiburg (Baden).

Herder'sche Verlagshandlung.

In der Unterzeichneten erscheint und ist durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

REAL-ENCYKLOPÄDIE
DER
CHRISTLICHEN ALTERTHÜMER.

UNTER MITWIRKUNG
MEHRERER FACHGENOSSEN
BEARBEITET UND HERAUSGEGEBEN
VON
F. X. KRAUS,
DOCTOR DER THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE, O. Ö. PROFESSOR DER KIRCHENGESCHICHTE AN DER UNIVERSITÄT FREIBURG.

MIT ZAHLREICHEN, ZUM GRÖSSTEN THEIL MARTIGNY'S DICTIONNAIRE DES ANTIQUITÉS CHRÉTIENNES ENTNOMMENEN HOLZSCHNITTEN.



Das ganze Werk wird in etwa 12 Lieferungen von 5—7 Bogen zum Preise von M. 1.80 pro Lieferung erscheinen.

Bis jetzt sind erschienen:

Erste bis sechste Lieferung. (Abdankung bis Gefängnisse.)
Lexikon-8°. (VIII u. S. 1—576.) à *M.* 1.80.

Freiburg.

Herder'sche Verlagshandlung.

B

Wetzer und Welte's

Kirchenlexikon

oder

Encyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hülfswissenschaften.

Zweite Auflage

in neuer Bearbeitung, unter Mitwirkung vieler katholischen Gelehrten

begonnen von

Joseph Cardinal Hergenröther,

fortgesetzt von

Dr. Franz Kaulen,

Professor der Theologie zu Bonn.

BODL: LIBR. FOREIGN PROGRESS

Mit Approbation des Hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg.

Achtzehntes Heft.

Freiburg im Breisgau. 1883.

Herder'sche Verlagshandlung.

Zweigniederlassungen in Straßburg, München und St. Louis, Mo.

Die zweite Auflage des Kirchenlexikons erscheint in zehn Bänden von 10—12 Heften à 6 Bogen Umfang.

Der Subscriptionspreis eines Heftes beträgt *M.* 1.

In der Unterzeichneten ist soeben erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Frankreichs Rheingelüste

und

deutsch-feindliche Politik

in früheren Jahrhunderten.

Von

Johannes Janssen.

Zweite unveränderte Auflage.

8°. (VIII u. 100 S.) *M.* 1.40.

Auf unsern Wunsch hat uns der Herr Verfasser den unveränderten Abdruck der vorliegenden, zuerst im Jahre 1861 in Frankfurt erschienenen Schrift gestattet. Den Freunden wie den Gegnern seiner ‚Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters' wird es gewiß von Interesse sein, aus dieser Schrift den Standpunkt näher kennen zu lernen, welchen der Herr Verfasser schon damals in der Beurtheilung vaterländischer und kirchenpolitischer Fragen einnahm.

Freiburg, im März 1883.

Herder'sche Verlagshandlung.

In der **Herder'schen Verlagshandlung** in **Freiburg** sind erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Janssen, J., Geschichte des deutschen Volkes

seit dem Ausgang des Mittelalters. Vollständig in etwa sechs Bänden.

Erster Band. **Deutschlands allgemeine Zustände seit dem Ausgang des Mittelalters. Neunte Auflage.** gr. 8°. (XLIV u. 628 S.) *M.* 6. In eleg. Orig.-Einband *M.* 7.20.
Zweiter Band. **Vom Beginn der politisch-kirchlichen Revolution bis zum Ausgang der socialen Revolution von 1525. Achte Auflage.** gr. 8°. (XXVIII u. 592 S.) *M.* 6. In eleg. Original-Einband *M.* 7.20.
Dritter Band. **Die politisch-kirchliche Revolution der Fürsten und Städte und ihre Folgen für Volk und Reich bis zum sogenannten Augsburger Religionsfrieden von 1555. Achte Auflage.** gr. 8°. (XXXIX u. 753 S.) *M.* 7. In eleg. Original-Einband *M.* 8.40.

Einbanddecken à *M.* 1 pro Band.

Jeder Band umfaßt eine bestimmte Periode und ist einzeln käuflich.

„. . . Die Geschichtschreibung ist nicht Wissenschaft allein, sie ist auch Kunst, und Janssen hat in diesem Werke bewiesen, daß er nicht nur umfangreiches Wissen, sondern auch das künstlerische Talent des Historikers zu eigen hat. Niemand, der den ersten Band dieser Geschichte liest, wird sich aufrichtigster Bewunderung verschließen können. Noch nie ist unser gesammtes Volksleben auf allen Gebieten, dem politischen, religiösen und wirthschaftlichen, einer so eingehenden, sorgfältigen und gewissenhaften Darstellung unterzogen worden. Noch nie ist so gründlich mit der alten vagen Behauptung von dem finstern Mittelalter aufgeräumt worden als hier. Man hat gesagt, daß nach Janssens glänzender Schilderung von dem Ausgang des fünfzehnten Jahrhunderts der Ausbruch der Katastrophe zum Beginne des sechszehnten vollkommen unverständlich erscheine. Uns will ein solcher Vorwurf nur wenig gerechtfertigt erscheinen. Ist es doch nicht nur der Glanz der Vergangenheit, der uns gezeigt wird. Er schildert uns, wie auf religiösem Gebiet allmählich sich ein Verfall bemerklich gemacht, wie Geiz beim hohen wie beim niedern Klerus eingerissen sei, wie die Bisthümer Pfründen für den unkirchlichen Adel geworden, wie derselbe auch die Klöster mehr und mehr zu Versorgungsstätten für seine nachgeborenen Söhne zu machen versucht. Nicht minder zeigt er, wie das Zunftwesen zu Auswüchsen geführt, die schon lange vor dem Ausbruch der kirchlichen und sozialen Wirren in den Strikes zum Ausdruck kommen. Besser noch ist die wachsende Verwirrung auf dem rechtlichen Gebiet bezeichnet: die Verdrängung des germanischen Rechtes durch das römische, und Hand in Hand mit diesem Ereigniß die wachsende Fürstenmacht und die Umwandlung der Hörigen in Leibeigene . . ." (Litterarischer Merkur. Berlin. 1882. Nro. 4—5.)

— — **An meine Kritiker.** Nebst Ergänzungen und Erläuterungen zu den drei ersten Bänden meiner Geschichte des deutschen Volkes. **Neuntes Tausend.** gr. 8°. (XI u. 227 S.) *M.* 2.20. Elegant geb., übereinstimmend mit dem Original-Einbande der Geschichte, *M.* 3.20.

„Janssens Abwehr ist scharf und energisch, doch hütet er sich, in den schmähenden, zum Theil auch provocirenden Ton seiner Gegner zu verfallen; er bewahrt durchaus den wissenschaftlichen Anstand . . . Gegenüber ihren (der Gegner) vielfachen Irrthümern, den schlimmen Beispielen von flüchtigem Lesen und sogar von Ignoranz, der Verdrehung der Thatsachen, ist er unzweifelhaft als Sieger hervorgegangen."
(Dr. Paul Förster im Gothaer ‚Deutschen Literaturblatt' vom 6. Januar 1883.)

Von demselben Verfasser ist **soeben** erschienen:

Ein zweites Wort an meine Kritiker.

Nebst Ergänzungen und Erläuterungen
zu den drei ersten Bänden meiner Geschichte des deutschen Volkes.

gr. 8°. (VII u. 145 S.) *M.* 1.50.
Elegant geb., übereinstimmend mit dem Original-Einbande der Geschichte, *M.* 2.50.

B

Wetzer und Welte's

Kirchenlexikon

oder

Encyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hülfswissenschaften.

Zweite Auflage

in neuer Bearbeitung, unter Mitwirkung vieler katholischen Gelehrten

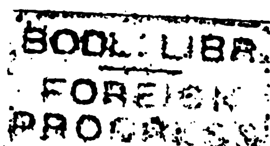
begonnen von

Joseph Cardinal Hergenröther,

fortgesetzt von

Dr. Franz Kaulen,

Professor der Theologie zu Bonn.


BODL: LIBR.
FOREIGN
PROGRESS

Mit Approbation des Hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg.

Neunzehntes Heft.

Freiburg im Breisgau. 1883.
Herder'sche Verlagshandlung.
Zweigniederlassungen in Straßburg, München und St. Louis, Mo.

Die zweite Auflage des Kirchenlexikons erscheint in zehn Bänden von 10—12 Heften à 6 Bogen Umfang.

Der Subscriptionspreis eines Heftes beträgt *M.* 1.

In der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Die

Weltgeschichte

im Überblick

für Gymnasien, Real- und höhere Bürgerschulen und zum Selbstunterricht.

Von Dr. **Johannes Bumüller.**

Frei bearbeiteter Auszug aus des Verfassers größerem Werke.

Dritte, umgearbeitete Auflage.

Vollständig in einem Bande (*M.* 5.60) oder in drei Abteilungen. gr. 8°. Jede Abteilung wird einzeln abgegeben.

Erste Abteilung: Geschichte des Altertums.
(VIII u. 185 S.) *M.* 1.80.

Zweite Abteilung: Geschichte des Mittelalters.
(VIII u. 122 S.) *M.* 1.40.

Dritte Abteilung: Geschichte der Neuzeit.
(XI u. 297 S.) *M.* 2.40.

„Diese neueste Auflage ist bis auf die jüngste Geschichte unserer Tage vervollständigt, und zwar in geschicktem und getreuem Anschluß an Plan und Methode des ursprünglichen Verfassers. Von einer eigentlichen Geschichtsforschung für diese Zeit ist allerdings noch keine Rede. Dafür aber sind die Thatsachen selbst um so offener und zahlreicher, und die Aufgabe besteht in einer sorgfältigen und parteilosen Zusammenstellung. Daß sie hier gut gelöst sei, wird Jeder zugeben, der nicht in dem Festhalten an der christlichen Weltanschauung auch für unsere Zeit schon eine der „Wissenschaft“ unwürdige Geisteskuechtschaft erblickt. Wir unserseits erblicken in dem kräftigen Eintreten für die ewigen Grundsätze der Gerechtigkeit nach allen Seiten hin einen besondern Vorzug des Werkchens . . .

Bei dem heutigen System des Geschichts-Unterrichtes in unsern Mittelschulen, das nicht nur die Materie desselben, sondern auch den Geist monopolisirt, ist eine Ergänzung desselben durch Selbststudium um so mehr nothwendig, als es selbst wohlgesinnten und gebildeten Lehrern nicht immer möglich ist, alle schiefen und einseitigen Urtheile richtigzustellen, welche in diesen Lehrbüchern gegenüber katholischen Erscheinungen nichts Ungewöhnliches sind. Noch mehr gilt das von demjenigen, was in diesen Lehrbüchern nicht erwähnt, was grundsätzlich übergangen wird. Zu solchem ergänzenden Selbstunterricht eignen sich die Bumüller'schen Geschichtswerke, von denen des Verfassers größere „Weltgeschichte“ in drei Bänden genannt sein mag, wegen ihrer universellen Auffassung und ihrer anregenden Sprache in hervorragendem Maße. Für geringere Ansprüche ist der oben bezeichnete Auszug eben so empfehlenswerth, und die Anerkennung, welche derselbe in der bisherigen Form gefunden, wird ihm ohne Zweifel in der neuen Bearbeitung und Erweiterung erhalten bleiben.“

(Kölnische Volkszeitung. 1883. Nro. 85. Drittes Blatt.)

Bei dem ungewöhnlichen Interesse, welches die

Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters. Von Johannes Janssen.

findet, veranstalten wir von den vorliegenden drei ersten Bänden und zwei Ergänzungsschriften:

I. **Deutschlands allgemeine Zustände beim Ausgang des Mittelalters.**

II. **Vom Beginn der politisch-kirchlichen Revolution bis zum Ausgang der socialen Revolution von 1525.**

III. **Die politisch-kirchliche Revolution der Fürsten und Städte und ihre Folgen für Volk und Reich bis zum sogenannten Augsburger Religionsfrieden von 1555.**

An meine Kritiker nebst Ergänzungen und Erläuterungen zu den drei ersten Bänden meiner Geschichte des deutschen Volkes.

Ein zweites Wort an meine Kritiker.

neben der Band-Ausgabe eine

Lieferungs-Ausgabe in 22—24 monatlichen Heften

von mindestens 6 Bogen à 1 **Mark.**

Band IV und folgende können sich s. Z. in Lieferungen oder Bänden hieran anschließen. Alle Buchhandlungen nehmen Subscriptionen entgegen.

Lieferung 1 ist soeben erschienen.

Freiburg im Breisgau.

Herder'sche Verlagshandlung.



Wetzer und Welte's

Kirchenlexikon

oder

Encyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hülfswissenschaften.

Zweite Auflage

in neuer Bearbeitung, unter Mitwirkung vieler katholischen Gelehrten

begonnen von

Joseph Cardinal Hergenröther,

fortgesetzt von

Dr. Franz Kaulen,

Professor der Theologie zu Bonn.

BODL: LIBR.
FOREIGN
PROGRESS

Mit Approbation des Hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg.

Zwanzigstes Heft.

Freiburg im Breisgau. 1883.
Herder'sche Verlagshandlung.
Zweigniederlassungen in Straßburg, München und St. Louis, Mo.

20

Die zweite Auflage des Kirchenlexikons erscheint in zehn Bänden von 10—12 Heften à 6 Bogen Umfang.

Der Subscriptionspreis eines Heftes beträgt *M.* 1.

In der Unterzeichneten sind soeben erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Nochmals

das

Geburtsjahr Jesu Christi,

mit besonderer Bezugnahme auf eine

„Streitschrift" des Dr. Peter Schegg in München,

von

Florian Rieß,
Priester der Gesellschaft Jesu.

gr. 8⁰. (X u. 112 S.) *M.* 1.60.

Von demselben Verfasser erschien früher:

Das Geburtsjahr Christi. Ein chronologischer Versuch, mit einem Synchronismus über die Fülle der Zeiten und zwölf mathematischen Beilagen. gr. 8⁰. (IV u. 267 S.) *M.* 3.

Coulin, F. X., Die Jungfräulichkeit. Betrachtungen. Aus der dritten Auflage des französischen Originals übersetzt von Dr. J. Ecker. Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg. 12⁰. (XLI u. 565 S.) *M.* 3.
Gehört zu unserer „Ascetischen Bibliothek".

Fischer, E., Ausgewählte Gelegenheits- und Fastenreden berühmter österreichischer Kanzelredner. Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg. gr. 8⁰. (VIII u. 478 S.) *M.* 4.50. — Früher ist erschienen:

—— **Predigten am Feste des heiligen Leopold,** Markgrafen und Landespatrons von Oesterreich, gehalten im 17., 18. und 19. Jahrhundert in der Collegiat- und Stadtpfarrkirche B. M. V. des regul. later. Chorherrenstiftes des hl. Augustin zu Klosterneuburg. gr. 8⁰. (VIII u. 451 S.) *M.* 4.

Hugues, M. A., C. SS. R., Die Klosterfrauen Maria Victoria und Marianna Josepha (Gräfinnen von Welsersheimb). Zwei Lebensbilder aus dem beschaulichen Orden der Redemptoristinnen. Nebst Mittheilungen über die Entstehung, Verbreitung und Einrichtung dieses Ordens. Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg. 12⁰. (XII u. 204 S.) *M.* 1.

Manna quotidianum sacerdotum sive preces ante et post missae celebrationem cum brevibus meditationum punctis pro singulis anni diebus. Preces edidit, meditationum puncta composuit, appendicem adjecit Dr. **J. Schmitt.**
Tomus I. **Ab Adventu usque ad Dominicam I. quadragesimae.** Editio altera. Cum approbatione Reverendissimi Archiepiscopi Friburgensis. 12⁰. (XII, 470 u. LV S.) *M.* 3.

Freiburg im Breisgau.

Herder'sche Verlagshandlung.

In der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

PSALLITE SAPIENTER.

„Psalliret weise!“

Erklärung der Psalmen im Geiste des betrachtenden Gebets und der Liturgie.

Dem Klerus und Volk gewidmet

von

Dr. **Maurus Wolter.** O. S. B.
Abt von Beuron und Emaus.

Erster Band. Psalm I—XXXV. gr. 8⁰. (XVI u. 693 S.) *M.* 6.
Zweiter Band. Psalm XXXVI—LXXI. gr. 8⁰. (716 S.) *M.* 8.
Dritter Band. Psalm LXXII—C. gr. 8⁰. (II u. 567 S.) *M.* 6.
Vierter Band. Psalm CI—CXX. gr. 8⁰. (II u. 624 S.) *M.* 6.

Das Erscheinen des fünften (Schluß-) Bandes ist in Bälde zu erwarten.

In der Verlagshandlung Styria in Graz ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Klopp, O., Das Jahr 1683 und der folgende große Türkenkrieg bis zum Frieden von Carlowitz 1699. 4⁰. (XIV u. 580 S.) *M.* 12.

„... Die Verlagshandlung hat es an würdiger Ausstattung nicht fehlen lassen. Das Werk ist bei jedem größeren Abschnitte mit Kopfleisten und Initialen aus der Hand des Professors und Historienmalers Ludwig Ritter v. Kurz zu Thurn und Goldenstein geziert, Zeichnungen, die sich nicht bloß durch Zierlichkeit, sondern, wie besonders hervorgehoben zu werden verdient, durch sinnvolle Beziehungen zu dem betreffenden Geschichtsabschnitt auszeichnen. Eine Anzahl Porträts der hervorragendsten Persönlichkeiten, dann Pläne und Veduten nach gleichzeitigen Aufnahmen kommen der Einbildungskraft des Lesers dienstwillig zu Hilfe. . . . Ein Anhang bringt eine Reihe werthvoller, im Texte erwähnter und benützter Urkunden im Wortlaut der Originalien. Wenn ich beifüge, daß die Sprache klar und lichtvoll, die Erzählung fließend, durch häufiges Einweben von Aussprüchen der handelnden Personen beglaubigt und belebt und, was namentlich die Wiener Katastrophe betrifft, mit einer Anschaulichkeit beschrieben ist, daß der Leser, obwohl er ja längst den glücklichen Ausgang kennt, voll mitempfindender Spannung von einer Phase der Action zur andern eilt, so glaube ich die äußeren Vorzüge des K.'schen Buches so ziemlich erschöpft zu haben. Von ungleich höherer Bedeutung sind dessen innere Vorzüge und hier in erster Reihe die aus vielfach unbenützten oder nicht entsprechend ausgebeuteten Quellen fließende Gründlichkeit der Untersuchung . . . .“
(Literar. Rundschau 1883. Nro. 4.)

B

Wetzer und Welte's

Kirchenlexikon

oder

Encyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hülfswissenschaften.

Zweite Auflage

in neuer Bearbeitung, unter Mitwirkung vieler katholischen Gelehrten

begonnen von

Joseph Cardinal Hergenröther,

fortgesetzt von

Dr. Franz Kaulen,

Professor der Theologie zu Bonn.

BODL: LIBR.
FOREIGN
PROGRESS

Mit Approbation des Hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg.

Einundzwanzigstes Heft.

Freiburg im Breisgau. 1883.

Herder'sche Verlagshandlung.

Zweigniederlassungen in Straßburg, München und St. Louis, Mo.

21

Die zweite Auflage des Kirchenlexikons erscheint in zehn Bänden von 10—12 Heften à 6 Bogen Umfang.

Der Subscriptionspreis eines Heftes beträgt *M.* 1.

In der **Herder'schen Verlagshandlung** in **Freiburg** ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Die Gesetze
für
Berechnung von Kapitalzins
und
Arbeitslohn.

Erste Beilage zur Apologie des Christenthums.

Von

Fr. Albert Maria Weiß, O. Pr.

8⁰. (XII u. 77 S.) *M.* 1.

Apologie
des Christenthums
vom Standpunkte der Sittenlehre.

Durch

Fr. **Albert Maria Weiß**, O. Pr.

Mit Approbation der Ordensobern.

Erster Band.
Erst Mensch, dann Christ und so ein ganzer Mensch.
8⁰. (XII u. 464 S.) *M.* 4.

Zweiter Band.
Humanität und Humanismus.
8⁰. (XVI u. 882 S.) *M.* 6.

Diese beiden Bände sind zu denselben Preisen auch einzeln zu beziehen unter den Separattiteln:

Erst Mensch, dann Christ und so ein ganzer Mensch.

Humanität und Humanismus. Grundzüge einer Culturgeschichte. Erster Theil.

Neue Auflagen

der

Werke von P. N. Schleiniger, S. J.

„Durch seine Werke hat sich der rühmlichst bekannte Verfasser als langjährigen tüchtigen Meister in der stufenweisen praktischen Anleitung zur geistlichen Beredsamkeit, als Führer im Gebiete der Homiletik erwiesen, und die wiederholten Auflagen zeugen für ihre vorzügliche Gediegenheit und Brauchbarkeit . . . So ist Schleiniger durch Klarheit der Anordnung, Bestimmtheit der Darstellung, ruhigen frommen Ernst, detaillirte Winke und Kunstgriffe, reichhaltigste Beispielsammlung auch im speciellen Theil mustergiltig.“

(Linzer Theol.-prakt. Quartalschrift. 1881. 4. Heft.)

In der **Herder**'schen Verlagshandlung in **Freiburg** sind erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Abriß der Rhetorik zum Gebrauche für Gymnasien. **Zweite Auflage.** 8°. (XII u. 180 S.) *M.* 1.80.

Die Bildung des jungen Predigers nach einem leichten und vollständigen Stufengange. Ein Leitfaden zum Gebrauch für Seminarien. **Dritte Auflage.** 8°. (XII u. 391 S.) *M.* 3.

Das kirchliche Predigtamt nach dem Beispiele der Heiligen und der größten kirchlichen Redner. **Dritte Auflage.** gr. 8°. (XX u. 630 S.) *M.* 7.50.

Grundzüge der Beredsamkeit mit einer Auswahl von Musterstellen aus der klassischen Litteratur der ältern und neuern Zeit. **Vierte Auflage.** 8°. (XVI u. 440 S.) *M.* 3.20.

Muster des Predigers. Eine Auswahl rednerischer Beispiele aus dem homiletischen Schatze aller Jahrhunderte. Zum Gebrauche beim homiletischen Unterrichte und zum Privatgebrauche. **Zweite Auflage.** gr. 8°. (XVI u. 1016 S.) *M.* 8.40.

B

Wetzer und Welte's

Kirchenlexikon

oder

Encyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hülfswissenschaften.

Zweite Auflage

in neuer Bearbeitung, unter Mitwirkung vieler katholischen Gelehrten

begonnen von

Joseph Cardinal Hergenröther,

fortgesetzt von

Dr. Franz Kaulen,

Professor der Theologie zu Bonn.



BODL: LIBR
FOREIGN
PROGRESS

Mit Approbation des Hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg.

Zweiundzwanzigstes Heft.

Freiburg im Breisgau. 1883.

Herder'sche Verlagshandlung.

Zweigniederlassungen in Straßburg, München und St. Louis, Mo.

22

Die zweite Auflage des Kirchenlexikons erscheint in 10 Bänden von 10—12 Heften à 6 Bogen. Subscriptionspreis per Heft *M.* 1.

Verzeichniß der Herren Mitarbeiter.

Joseph Cardinal Hergenröther in Rom.

Dr. **Franz Kaulen**, Professor in Bonn.

† **Aberle,** Dr. **v.,** Professor in Tübingen.
Aichner, Dr., Weihbischof in Feldkirch.
Alberdingk-Thijm, Dr., Professor in Löwen.
Allgayer, Dr., Pfarrer in Kocherthürn.
† **Alzog,** Dr., Professor in Freiburg.
Bach, Dr., Professor in München.
Bardenhewer, Dr., Privatdocent in München.
† **Bauer,** P., S. J., in Blijenbeck.
Baumann, Dr., Archivar in Donaueschingen.
Baumgartner, P., S. J., in Blijenbeck.
Bäumker, Kaplan in Niederkrüchten.
Baumstark, Oberamtsrichter in Achern.
Becker, Dr. D. J., Pfarrer in Niederheimbach.
Becker, Dr. J. A., Repetent in Bonn.
Bellesheim, Dr., Domvicar in Köln.
Bendel, Dr. **v.,** Domdecan in Rottenburg.
Berlage, Oberschulrath in Straßburg.
Beron, Pfarrer in Dürmentingen.
Beyr, Dr., Pfarrer in Kapelle.
Bickell, Dr., Professor in Innsbruck.
Binder, Dr., Redacteur in München.
† **Birkler,** Professor in Ellwangen.
Birle, Domvicar in Augsburg.
Bone, Gymnas.-Direktor a. D. in Wiesbaden.
Borovy, Dr., Professor in Prag.
Bouvy, Canonicus in Nimes.
Bram, Rektor in Stade.
Braun, Dr., Subregens in Würzburg.
Braunmüller, P., O. S. B., in Metten.
Brischar, Dr. Joh. Nep., Pfarrer in Bühl.
Brischar, Dr. Karl, S. J., in Feldkirch.
Brück, Dr., Professor in Mainz.
Brüll, Dr., Kaplan in Schleiden.
Brunner, Dr., Prälat in Wien.
Busl, Pfarrer in Vavendorf.
† **Buß,** Dr. **v.,** Hofrath in Freiburg.
Cardauns, Dr., Redacteur in Köln.
Cornely, P., S. J., in Rom.
Dacheux, Regens in Straßburg i. E.
Daller, Dr., Professor in Freising.
Danko, Dr., Domcapitular in Gran.
Degen, Lic., Domvicar in Osnabrück.
Denifle, P., O. P., in Rom.
Diekamp, Dr., Privatdocent in Münster.
Diendorfer, Dr., Professor in Passau.
Dippel, Dr., Stadtkooperator in Burghausen.
Dittrich, Dr., Professor in Braunsberg.
† **Drey,** Dr. **v.,** Professor in Tübingen.
Dudik, Dr., P., O. S. B., Kais. Rath in Brünn.
Dumont, Dr., Domcapitular in Köln.
† **Düx,** Dr., Domcapitular in Würzburg.
† **Eberl,** Dr., Professor in Freising.
Ecker, Dr., Privatdocent in Münster.
Ege, Dr., Stadtpfarrer in Friedrichshafen.
Enk, Dr., Gymnasiallehrer in Paderborn.
† **Evelt,** Dr., Professor in Paderborn.
Falk, Dr., Pfarrer in Mombach.
Fechtrup, Lic., Privatdocent in Münster.
Fehr, Dr., Professor in Tübingen.
† **Feßler,** Dr., Bischof von St. Pölten.
Fetz, Hofkaplan in Vaduz.
Fiala, Dr., Dompropst in Solothurn.
Fischer, Dr. A., Religionslehrer in Essen.
Fischer, Dr. E. L., Subregens in Würzburg.
Fleischlin, Kaplan in Willisau.
Flöckner, Religionslehrer in Beuthen.
† **Floß,** Dr., Professor in Bonn.
Franz, Dr., Regens in Würzburg.
Friedle, Kurat in Gossensaß.
† **Fritz,** Dr., Pfarrer in Rammingen.
Funcke, Pfarrer in Münster.
Funk, Dr., Professor in Tübingen.
Galland, Dr., z. Z. in Berlin.
Gams, Dr., P., O. S. B., in München.
Geier, Dr., Pfarrer in Seligenstadt
Gerlach, Dr., Domcapitular in Limburg.
Gihr, Dr., Spiritual in St. Peter.
Gmelch, Stiftsdecan in Regensburg.
Gößl, Dr., Subregens in München.
Göpfert, Dr., Professor in Würzburg.
† **Grammer,** P., O. S. Fr., in Würzburg.
Grashof, Kaplan in Dingelbe.

† **Greith,** Dr., Bischof von St. Gallen.
Grisar, P., S. J., Professor in Innsbruck.
Grube, Dr., in München.
Guerber, Pfarrer in Hagenau.
Gutberlet, Dr., Professor in Fulda.
Güttler, Dr., in München.
Hägele, erzb. Registrator in Freiburg.
Haffner, Dr., Domcapitular in Mainz.
Hagemann, Dr. G., Professor in Münster.
Hagemann, Dr. H., Domcapitular in Hildesheim.
† **Haneberg,** Dr. **v.,** Bischof von Speier.
† **Hänsle,** Dr., Studiendirektor in Wien.
Hayd, Dr., Professor in Freising.
Hefele, Dr. **v.,** Bischof von Rottenburg.
Heigl, P., O. S. B., in Affligem.
Heinrich, Dr., Dombecan in Mainz.
Hense, Dr., Repetent in Münster.
Hergenröther, Dr. Phil., Professor in Eichstätt.
Hermes, Pfarrer in Gonbregnies.
Hertling, Dr., **Frhr. v.,** Professor in München.
Hettinger, Dr., Prälat in Würzburg.
Heuser, Dr., Domcapitular in Köln.
Himpel, Dr. **v.,** Professor in Tübingen.
Hipler, Dr., Regens u. Professor in Braunsberg.
Hirschel, Dr., Domcapitular in Mainz.
† **Hitzfelder,** Lic., Stadtpfarrer in Tübingen.
Hofele, Dr., Pfarrer in Ummendorf.
Höfler, Dr. **v.,** k. k. Hofrath in Prag.
Holzammer, Dr., Professor in Mainz.
Holzherr, Dr., Professor in Heidelberg.
† **Holzwarth,** Dr., in Freiburg.
Hoppe, Dr., Domcapitular in Frauenburg.
Huber, P., S. J., in Prag.
Hüffer, Dr. G., Docent in Münster.
Hülskamp, Dr., Präses in Münster.
Hummelauer, v., P., S. J., in Ditton-Hall.
Hundhausen, Dr., Professor in Mainz.
† **Hurter, Fr. v.,** k. k. Hofrath in Wien.
Hurter, P., S. J., Professor in Innsbruck.
Jakob, Geistl. Rath u. Canonikus in Regensburg.
Janauschek, Dr., Capitular im Stifte Zwettl.
Janner, Dr., Professor in Regensburg.
Janssen, Dr., Prälat in Frankfurt a. M.
Jeiler, P., O. S. Fr., in Quaracchi.
Jirecek, Dr., k. k. Staatsminister a D. in Wien.
Jirecek, Dr., Privatdocent in Prag.
Jocham, Dr., Geistlicher Rath in Freising.
Jörg, Dr., Archiv-Direktor in Landshut.
Jox, Pfarrer in Lüttich.
Jungmann, Dr., Professor in Löwen.
† **Kaerle,** Dr., Professor in Wien.
Karker, Dr., Domcapitular in Breslau.
Kaufmann, Dr., Professor in Dillingen.
† **Kehrein,** Seminardirector in Montabaur.
Keller, P., Generalcommissar in Münnerstadt.
Kellner, Dr. H., Professor in Bonn.
Kellner, Dr. L., Geh. Reg.- u. Schul-Rath in Trier.
Keppler, Dr., Professor in Tübingen.
Kerker, Dr., Seminardirektor in Gmünd.
Kerschbaumer, Dr., Stadtpfarrer in Tuln.
Kessel, Dr., Canonikus in Aachen.
Kihn, Dr., Professor in Würzburg.
Kirschkamp, Dr., Professor in Würzburg.
Klein, Dr., Professor in Bonn.
Klotz, Dr. **v.,** Domcapitular in Rottenburg.
Knecht, Dr., Domcapitular in Freiburg.
† **Knittel,** Dr., Repetent in Tübingen.
Knöpfler, Dr., Professor in Passau.
Kober, Dr. **v.,** Professor in Tübingen.
Kobler, P., S. J., in Innsbruck.
Komp, Dr., Regens in Fulda.
König, Dr., Professor in Freiburg.
Körber, Dr., Caplan in Bamberg.
Kössing, Dr., Domcapitular in Freiburg.
Kösterus, Pfarrer in Niederroden.
† **Kozelka,** Dr., Professor in Wien.
Kraft, Dr., Weihbischof in Trier.
Kraus, Dr. F. X., Professor in Freiburg.
Kraus, Dr. J. B., Geistl. Rath in Regensburg.
Krawutzcky, Dr., Privatdocent in Breslau.
Kreutzwald, Dr., in Commern.
Küpper, Dr., Kaplan in Bonn.
Lämmer, Dr., Domcapitular in Breslau.
Laufkötter, Dr., Professor in Hildesheim.
Laurin, Dr., Studiendirektor in Wien.
Lefflad, Dr., Professor in Eichstätt.
Lehmkuhl, P., S. J., in Blijenbeck.
Leitner, Dr., Domvicar in Regensburg.
Liessem, Dr., Religionslehrer in Köln.
† **Lindemann,** Dr., Pfarrer in Niederkrüchten.
Linsenmann, Dr. **v.,** Professor in Tübingen.
Lindner, Cooperator in Götzens.
de Lorenzi, Dr., Domcapitular in Trier.
Lüdtke, Dr., Religionslehrer in Konitz.
† **Lüken,** Dr., Conrector in Meppen.
† **Lütolf,** Dr., Chorherr in Luzern.
† **Lutz,** Dr., Professor in Ravensburg.
Maas, Dr., Officialatsrath in Freiburg.
Maier, Dr. Ad., Geistlicher Rath in Freiburg.
Maier, Aug., Repetitor in St. Peter.
Maier, Dr. B., Convictsdirektor in Tübingen.
† **Marx,** Dr., Domcapitular u. Prof. in Trier.
Mast, Dr., Spiritual in Regensburg.
Mattes, Dr., Stadtpfarrer in Weingarten.
Mayer, G., Pfarrer in Oberurnen.
† **Mayer,** Dr. S., Professor in Prag.
Meurer, Dr., Domsuccentor in Osnabrück.
† **Michelis,** Dr. Ed., Professor in Luxemburg.
Mittermüller, P., O. S. B., Prior in Metten.
Mitterrutzner, Dr., Consist.-Rath in Brixen.
Möhler, Dr., Subregens in Rottenburg.
Morgott, Dr., Domcapitular in Eichstätt.
Mosler, Dr., Professor in Trier.
Moufang, Dr., Domcapitular in Mainz.
† **Movers,** Dr., Professor in Breslau.
† **Moy,** Dr., **Frh. v.,** Professor in Innsbruck.
Müllendorff, P., S. J., in Innsbruck.
Müller, Dr. Aug., Religionslehrer in Coblenz.
† **Müller,** Dr. J. G., Consistorialrath in Hildesheim.
Münst, Dr., Pfarrer in Bergatreute.
Münz, Dr., Pfarrer in Oberhöchstadt.
Münzenberger, Dr., Geistl. Rath in Frankfurt.
Neher, Pfarrer in Zöbingen.
Neteler, Dr., Vicar in Loburg.
Noldin, P., S. J., Regens in Innsbruck.
Oberkamp, Dr. **Frh. v.,** Domcapitular in München.

† **Obermatt**, P., O. S. B., Subprior in Engelberg.

Ostermayr, Domcapitular in München.

Pastor, Dr., Professor in Innsbruck.

Pelesz, Dr., Rector in Wien.

† **Permaneder**, Dr., Professor in München.

Peters, Dr., Professor in Luxemburg.

Petr, Dr., Professor in Prag.

Pfeifer, Dr., Professor in Dillingen.

† **Phillips**, Dr., k. k. Hofrath in Wien.

Pingsmann, Dr., Subregens in Köln.

Pohle, Dr., Professor in Leeds.

† **Polz**, Dr., in Laibach.

Pölzl, Dr., Professor in Wien.

Potthast, Dr., Bibliothekar in Berlin.

Probst, Dr., Professor in Breslau.

Pruner, Dr., Domcapitular in Eichstätt.

Punkes, Dr., Professor in Freising.

Raich, Dr., Dompräbendat in Mainz.

Rappenhöner, Dr., Professor in Leeds.

Ratte, P., O. SS. R., in Luxemburg.

Rausch, Professor in Freising.

† **Rauscher**, **Dr. v.**, Cardinal in Wien.

Reiser, Dr., Domcapitular in Rottenburg.

† **Reithmayr**, **Dr. v.**, Professor in München.

Renninger, Dr., Domcapitular in Würzburg.

Reumont, **Dr. v.**, Geh. Legationsr. in Burtscheid.

Reuß, Dr., Professor in Trier.

Rief, Pfarrer in Aichhalden.

† **Rieß**, P., S. J., in Feldkirch.

Rohling, Dr., Professor in Prag.

Rosentreter, Lic., Professor in Pelplin.

Sachs, P., O. S. B., in Metten.

Sarnicki, Dr., Bas.-Ord.-Provinzial in Lemberg.

Schäfer, Dr., Professor in Münster.

Schanz, Dr., Professor in Tübingen.

Scheeben, Dr., Professor in Köln.

Schegg, Dr., Geistl. Rath u. Prof. in München.

† **Scheiner**, Dr., Professor in Wien.

Schenz, Dr., Professor in Regensburg.

Scherer, Dr. **Ritter v.**, Professor in Graz.

Scherer-Boccard, **Graf v.**, in Luzern.

† **Schleyer**, Dr., Geistl. Rath in Kappel.

† **Schlösser**, Dr., Assistent im Seminar in Mainz.

Schmelzeis, Pfarrer in Eibingen.

Schmid, Dr. Alois, Geistl. Rath u. Prof. in München.

Schmid, Dr. Andreas, Director in München.

† **Schmid**, Dr. Franz X., Domcapitular in Passau.

Schmid, Dr. Otto, Professor in Linz.

Schmidt, P., O. S. B., in Metten.

Schmieder, P., O. S. B., in Lambach.

Schmitt, Dr., Repetitor in St. Peter.

Schmude, P., S. J., in Innsbruck.

Schneemann, P., S. J., in Blijenbeck.

Schneid, Dr., Professor in Eichstätt.

Schneider, Dompräbendat in Mainz.

Scholten, Dr., Gymn.-Rel.-Lehrer in Cleve.

Scholz, Dr. A., Professor in Würzburg.

Scholz, Dr. P., Professor in Breslau.

Schönfelder, Dr., Professor in München.

Schrödl, Dr., Dompropst in Passau.

Schulte, Dr., Pfarrer in Erwitte.

Schulte, Dr., Prof. am Real-Gymnasium in Neisse.

Schütz, Dr., Professor in Trier.

Schwane, Dr., Professor in Münster.

Schwarz, Dr., Prälat, Dekan in Ellwangen.

Schwetz, Dr., Prälat in Wien.

† **Sebach**, Dr., in Klosterneuburg.

Seidl, Reallehrer in Vilshofen.

Seisenberger, Dr., Professor in Freising.

† **Seiters**, Dr., Pfarrer in Duderstadt.

Simar, Dr., Professor in Bonn.

Spillmann, P., S. J., in Blijenbeck.

Spitz, Dr., Pfarrer in Düppigheim.

Sprinzl, Dr., Professor in Salzburg.

Stahl, Dr., Privatdocent in Würzburg.

Stamminger, Dr., Bibliothekar in Würzburg.

Stanonik, Dr., Professor in Graz.

† **Staudenmaier**, Dr., Domcapitular in Freiburg.

Stein, Dr. **v.**, Bischof von Würzburg.

Steinhuber, P., S. J., in Rom.

Stemmer, Stadtpfarrer in Wangen.

Stephinsky, Dr., Professor in Trier.

† **Stern**, Dr., in Breslau.

Stiefelhagen, Dr., Pfarrer in Kuchenheim.

Stöckl, Dr., Domcapitular in Eichstätt.

Stolz, Dr., Geistl. Rath u. Professor in Freiburg.

Streber, Dr., in Bonn.

Strodl, Dr., Benefiziat in München.

Thalhofer, Dr., Dombechant in Eichstätt.

Thiel, Dr., Generalvicar in Frauenburg.

Urbany, P. C., O. SS. R., in Luxemburg.

† **Vater**, Dr., in Leitmeritz.

Vering, Dr., Professor in Prag.

Vetter, Dr., Repetent in Tübingen.

Vogl, P., O. S. B., in Engelberg.

de Waal, Dr., Rector des Campo Santo in Rom.

† **Wandinger**, Professor in Freising.

Weber, Dr., Professor in Bamberg.

Webewer, Gymnasiallehrer in Wiesbaden.

Weinand, Dr., Gymn.-Lehrer in Neuß.

Weinhart, Dr., Geistl. Rath u. Prof. in Freising.

Weiß, P., Dr. Albert Maria, O. P., in Graz.

† **Weiß**, Dr. C., in Wien.

Weiß, Dr., Joh. Bapt., Reg.-Rath u. Prof. in Graz.

Weiß, P. Victricius, O. S. Fr. Cap., in Burghausen.

Welte, Dr. v., Domcapitular in Rottenburg.

Werfer, Dr. A., Schulinspector in Ellwangen.

† **Werner**, Dr. Franz, Domprobst in St. Pölten.

Werner, Dr. Karl, Ministerialrath in Wien.

Westermayer, Pfarrer in Feldkirchen.

† **Wetzer**, Dr., Professor in Freiburg.

Wieser, P., S. J., Professor in Innsbruck.

Wildt, Dr., Repetent in Bonn.

Will, Dr., fürstl. Archivar in Regensburg.

Wirthmüller, Dr., Professor in München.

Wittmann, Dr. Patricius, in Bamberg.

Wittmann, Dr., Archivsecretär in München.

Woker, Pfarrer in Halle a. d. S.

Wolff, Vicar in Calcar.

Wolfsgruber, Dr., O. S. B., in Wien.

† **Zingerle**, P., O. S. B., in Marienberg.

Zschokke, Dr., Professor in Wien.

